Vi
.ир

Н. Н. Евреинов

АЗАЗЕЛ и ДИОНИС

О ПРОИСХОЖДЕНИИ СЦЕНЫ
в связи с зачатками драмы у семитов

Предисловие Б. П. КАУФМАНА

«ACADEMIA»
ЛЕНИНГРАД
1924

ACADEMIA

Н. Н. ЕВРЕИНОВ

АЗАЗЕЛ и ДИОНИС

О ПРОИСХОЖДЕНИИ СЦЕНЫ

В СВЯЗИ С ЗАЧАТКАМИ ДРАМЫ У СЕМИТОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ
Б. И. КАУФМАНА

0.91
18

„ACADEMIA"
ЛЕНИНГРАД
1924

Пров. 1956

Пр.

ЭЛЛЕН и ДИОНИС

NL
130
Eb1

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ

1910
24

Ленинградский Гублит № 3367 Печ. 1.000 экз. Зак. № 19

Государственная типография имени Евг. Соколовой. Ленинград, пр. Красных Командиров, 29

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Изучая генезис драматического представления, **Н. Н. Евреинов** *пришел к выводу, что основа древне-греческого культа, на почве которого возникла аттическая трагедия, коренится на Востоке. И, так как первобытная форма драматического культа у древних греков была сатировской, то есть, произошла от религиозно-обрядовых хоров сатиров—козлообразных существ, то Н. Н. Евреинов обратил свое внимание на роль козла в религиозно-обрядовом культе восточных народов... Перед ним предстал „козел отпущения“ у древнего Израиля,—это своеобразное явление в культе последнего, над объяснением которого не мало трудились экзегеты и комментаторы средних веков и библейские критики нового времени.*

И, действительно, не странно ли? Библия, не допускающая никакого божества для Израиля, кроме Еговы, не признающая никаких жертвоприношений никому, кроме Еговы, в единственном случае, в праздник-пост „Іом-киппур“ (День Всепрощения) предписывает своеобразное символическое жертвоприношение козла **Азазелу**, *как грехоотпущение...*

Прав I. Wellhausen, полагающий, что обряд этого жертвоприношения, как и самое введение празднования „Іом-киппур“— явления более позднего в истории Израиля происхождения, относящиеся ко времени Эзры и Нехемии, то есть, периоду после Вавилонского плена (к 444 году дохрист. эры).

Азазел, несомненно, культ не Израильского происхождения, а Вавилонского. Израиль лишь придал ему свои особые черты...

Религиозно-обрядовый культ вообще был языческим элементом в религии Израиля.

„Культа“ **Азазела** в чистом смысле этого слова в религии Израиля не было. По библии **Азазел** — существо весьма пассивное, — ему надо было раз в году принести жертву — и только. Это потому, что **Азазел** слишком поздно проник в историю Израиля. Повидимому, в древности в религии Израиля занимали серьезное мест козлоподобные божества „сеирим“ — „שעירים“. В 17-й главе кн. Левит, следующей за описанием обряда приношения козла в жертву „для Азазела“, определенно предписывается израильтянам „впредь не закалывать жертв „для сеирим“, за которыми они „блудно ходят“. Допущение наряду с культом Еговы жертвы „для Азазела“ была, несомненно, уступкой господствующему направлению массы. Совершенно отменить языческий культ невозможно было, и Эзра и Нехемия решили исправить его, подчинить закону в интересах установления единого культа, единого бога Еговы, но в заботах об узаконении культа и твердом введении его был допущен компромисс...

Таким образом Азазел проник в религию Израиля в „неудачный“ (для своего развития) момент. Егова терял уже характер узко национального бога Израиля, он уже приобретал универсальные черты, зарождался монотеизм, и вполне понятно, что Азазел не мог быть допущен, как равный Егове... Раз в год приносилась ему жертва, и то не в храме, не на жертвеннике, а далеко в пустыне сбрасывалась она со скалы, так что весь обряд носил скорее характер зрелища, торжества—апофеоза в честь Еговы, которому тут же в храме приносился в жертву точно такой же козел. Приняв из Вавилона „Азазела“, Израиль не возвеличил его, а умалил ради Еговы, который становился все ревнивее и ревнивее, требуя для себя монополии и универсализма.

Что же из себя представлял Азазел? По библии—ничего, а по апокрифической литературе, в частности по „Книге

Еноха“ — „Азазел — предводитель допотопных гигантов, восставших против бога (весьма вероятно, козлоподобных демонов „сеирим“), он научил мужчин войне и изготовлению смертоносного оружия, а женщин — искусству обмана, окрашивания волос, бровей и лица; он испортил нравы и обучил людей разврату“...

Имя „Азазел“ — „עזאזל“ — собственное; этимология его не вполне ясна и вызвала не мало толкований. Очень напрашивается объяснение, что оно составлено из слов: „עז“ — что́ означает коза (или козел) и „אל“ — сила, божество, но и тогда трудно объяснить вставную предпоследнюю букву „ז“ —(з).

Все это еще более говорит за то, что Азазел не-израильского происхождения.

Сравнивая своеобразный культ Азазела с культом Эа у вавилонян, с одной стороны, и с культом Диониса, с другой, Н. Н. Евреинов находит в составных элементах очень много тождественных черт, которые, несомненно, дают ему право утверждать, что Дионис имел в лице Эа и Азазела предшественников, из коих Азазел располагал всеми данными, чтобы сыграть в истории евреев роль Диониса; но грозный бог пророков Егова помешал этому.

„Азазел ключ к Дионису“ — верно заключает Н. Н. Евреинов, но роли прародителя драматического искусства Азазел не сыграл и сыграть не мог... Вскоре после проникновения его в культ Израиля, последний вступил на новый путь религиозного развития, — храм и алтарь стали уступать место проповеди и молитве, жертва **Азазелу** *стала лишь символизировать очищение священной земли от грехов ее обитателей.*

Грозный Егова не дал Израилю возможности из культа **Азазела** *создать базу для драматического искусства, и это сделали греки из культа преемника* **Азазела** *— Диониса.*

Б. Кауфман.

I.

ПАНВАВИЛОНИЗМ И НЕОБОСНОВАННАЯ ПРАВДА О ПРА-РОДИНЕ ДРАМЫ.

Предтечи Гуго Винклера в поисках семитических корней греческой культуры. Гипотеза Г. Винклера о зачатках драмы в Вавилоне. Наметка моей гипотезы. Культ козла у шумеро-вавилонян. Бог Эа (Энки). Антилопа или козел? (об аттрибутах б. Эа). „Водяной козел“ из рода антилоп. С какого месяца начинался Новый Год (цагмуку) в Вавилоне? Мардук, титулуемый богом Эа, и его священный корабль. Праздник „Сакеи“ и заступательное жертвоприношение.

До последнего времени считалось само собой понятным, что зачатки древне-греческой драмы столь-же самобытны, как и она сама.

Ни о каком „заимствовании“ исчужа, ни о каком „влиянии“ здесь извне наука до последнего времени не знала, оставляя „правоверных филологов“ коснеть в своих панегириках грекам, как стяжавшим себе авторское право на феномен „драмы“, безразлично, понимать-ли под ней особый род искусства или особую форму культа.

Единственный, кто в свое время взял под подозрение авторский приоритет греков в отношении драмы — это фанатично-смелый представитель панвавилонской теории проф. Гуго Винклер, нашедший в „мифических рассказах, распространенных по всему земному шару... явственнейшие следы примеси древне-восточного учения и его постоянной связи с звездным миром“...

Правда, путь Г. Винклера для такого подхода к генезису драмы и дальнейшего зондирования ее почвы на семитском Востоке в значительнейшей части проложили и расчистили такие ученые, как Otto Gruppe, Ernst Curtius, Otto Keller, H. Lewy, Victor Bérard, Ph. Berger, E. Assmann, Robert Brown, K. Schidt, J. Haury, A. Fux, C. Fries, не говоря уже о знаменитых сподвижниках Винклера, в доказательной разработке панвавилонской теории, как Фр. Делич и А. Иеремиас.

Уже Otto Gruppe [1]) пришел к важному для драмы выводу, что все древние религии произошли из одного восточного центра—семитического; а греческая драма имела, как мы знаем, чисто-религиозное происхождение.

„Крит, позднее Бэотия и Эвбея, затем Локрида и Южная Фессалия, наконец, Аргос становились попеременно очагами греческой культуры и религии, откуда ее элементы распространялись в направлении от Востока к Западу по всей Элладе. Крит-же, а отчасти и Бэотия восприняли свои культы с Востока из филистимлянских общин, из Сидона, Библа и Берита“, [2]) — таковы предположения O. Gruppe, приводящего, в доказательство их, диалектические формы собственных имен.

По мнению E. Curtius'a, [3]) весь „греческий Олимп возник вследствие долгого общения греков с другими восточными народами;— Финикияне принесли с собой в Грецию культ великой семитической богини, и ее соединение с Зевсом послужило основанием для всей семьи олимпийских богов“.

---

[1]) Die griechischen Culte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Lpz. 1887.

[2]) „Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte“. Срв. Е. Катаров „Очерк современного состояния мифической науки“ в „Вопросах теории и психологии творчества“. Харьков. 1914. т. V. 297.

[3]) Studien zur Geschichte des griechischen Olimps (Sitzungsber. d. preuss. Acad. d. Wiss., phil.-hist. Classe 1890).

O. Keller [1]) производит имена мифических существ Греции и Рима от семитических слов. H. Lewy [2]) объясняет восточным происхождением целый ряд названий героев и местностей греческой мифологии. Victor Bérard [3]) доказывает, что вся Одиссея есть не что иное, как финикийское описание кругосветного путешествия. То-же финикийское воздействие усматривает в Одиссее и E. Assman, [4]) указавший, в частности, относительно о. Крита, что „старый Крит так-же немыслим и непонятен без семитов, как прирейнские страны без римлян". И пр.

Однако, от всех этих выводов, „находок" и заключений еще довольно далеко, разумеется, до Винклеровской гипотезы вавилонского „начала" драмы. И в этом неотъемлемое право Винклера на признание смелости и оригинальности за обосновываемой почтенным ученым, но, увы, необоснованной им вполне, гипотезой.

„Существование лишь одного рода литературы непосредственно на древне-восточной почве до сих пор еще не доказано, — говорит Г. Винклер: — именно — драмы, впервые встречающейся на греческой почве. Конечно — оговаривается он — следовало-бы поставить вопрос о том, не могли-ли ее начатки развиться уже в до-греческую эпоху" [5]).

Поставив такой вопрос, — неслыханный раньше для историка греческой драмы — и проведя различие между зрелой формой („которая, конечно, является главным элементом в литературном произведении") и материалом драмы, (или «имеющей быть развитой главной мыслью») — Г. Винклер предлагает такую гипотезу:

---

[1]) Lateinische Volksetymologie und Verwandtes, Lpz. 1891.
[2]) Mythologische Beiträge. Jahrb. f. Klass. Philol. 1892.
[3]) Les Phéniciens et l'Odyssée P. 1902 — 1903.
[4]) Das Floss der Odyssee, sein Bau u. sein phönikischer Ursprung. B. 1909.
[5]) Г. Винклер „Духовная культура Вавилона", пер. А. Эфроса. Кн-во „Польза", стр. 193.

„Критические пункты движения светил, установление которых является целью календаря, суть праздники. Бог создал солнце, луну и звезды для „знамений“ (sic!) и времен, т. е. для „праздников“ годов и дней (Бытие I, 14)... Между ними самый важный праздник — Новолетие“. Чтобы сделать наглядным для понимания человека неученого значение того или другого праздника, — и устраивались большие процессии... и в них перед народом разыгрывались те небесные события, которые праздновались в этот день, — например, смерть и воскресение божества, победа над темной силой“... Так „в новогодие праздничное шествие направляется из Борсиппы [1]) в Вавилон, чтобы символизировать начало владычества светлого бога небесного мира-Мардука... Сами собой к этим шествиям присоединились или должны были возникнуть некоторые связанные с ними лицедейства и представления, которые точно также имели целью разъяснить смысл праздника при помощи символического изображения богоугодственных деяний... В обычной своей простонародной форме они встречаются на всем земном шаре; высшего же расцвета, ничем не напоминающего о первоисточнике, кроме имени, они, как и все художественные идеалы, достигли у греков: драма, „лицедейство“... была первоначально праздничным игрищем. Трагедия есть лицедейство о преданном смерти светлом божестве, песнь о небесном мире или об обоих полулуниях, о близнецах, чьим священным животным... является козел“, [2]) вернее, — как несколькими страницами раньше отмечает Г. Винклер — „очень часто Близнецы изображаются в виде двух коз или газелей, которые, следовательно, были, повидимому, священными животными бога весны в век Близнецов“, [3]) и „начинали (некогда) своим месяцем (Сиваном) годовой круговорот“ [4]).

[1]) Предместье Вавилона. Надо читать „Barzipa“. (См. Pantheon Babylonicum — „Nomina deorum“ изд. Ant. Deimel'ем, Romae 1914, стр. XV).
[2]) Op cit. 194—197.
[3]) Ibid. 141—142.
[4]) Ibid. 142.

Вот, в кратком изложении, зачатки драмы у семитов, по Гуго Винклеру.

Отдавая должную дань исключительной прозорливости этого виднейшего из панвавилонистов, равно как и его находчивости в комментариях приводимых им аналогий,—я не могу, тем не менее, считать себя свободным от подозрения в натяжке Винклеровских доказательств, т. к. не вижу ясно связующих звеньев (генетических звеньев) между зачатками драмы в Вавилоне и возникновением ее в Греции.

Эти связующие звенья, насколько мне удалось проследить, видны в обряде другого семитского народа,—обряде, как увидим дальше, несомненно, имеющем корни в Вавилоне и исходящем, в основе своей или от указанных Г. Винклером козлов (газелей), эмблематизированных Близнецов, [1]) или от козла-рыбы, высокосвященной эмблемы великого бога Эа, или, что́ представляется вполне возможным—от обоих зодиев.

Я имею в виду драматический обряд козлоотпущения (или козлоудаления), практиковавшийся у евреев в Иом-Киппур (вернее—иом га-киппурим), т. е. день прощения, понимавшийся как „День Очищения“ (от грехов) и приходившийся на 10-й день 7-го месяца (ныне Тишри, соответствующий сентябрю), когда наступает, по толкованию талмудистов, канун веселого праздника собирания плодов [2]).

Отлагая для дальнейшего подробный разбор этого праздника и связанного с ним обряда, вспомним сначала, что греческая драма (трагедия - от tragos — козел и ode — песнь) возникла (согласно легенде, в Икарии) из жертвоприношения козла, как зооморфной эмблемы бога Диониса, [3]) и потому, если уж искать где на

---

[1]) Не забудем, что, как теперь точно установлено, все знаки зодиака Греция, а за ней и весь Запад, заимствовали у Вавилона.

[2]) См. в Еврейской энциплопедии, под ред. д-ра Л. Каценельсона слово „Иом-Киппур“.

[3]) См. мое исследование „Происхождение драмы“ („Первобытная трагедия и роль козла в истории ее возникновения“). Изд. „Петрополис“. 1921 г. Стр. 17 и 38. слл.

1. Жертвоприношение козла в Ассирии.

Востоке семитических зачатков драмы, то прежде всего у народа, ознаменовывавшего свой аграрный праздник (канун „собирания плодов“) жертвоприношением козла, бывшего равным образом зооморфной эмблемой некоего божества, и делавшего это, в отличие от вавилонян (халдеев), ассирийцев, финикиян, хеттов, сирийцев и прочих семитов, в форме ритуала, достаточно известной нам из исторических памятников.

Между тем, что́ например, известно нам непосредственно из истории об обряде жертвоприношения козла, этого косвенного виновника возникновения драмы, — в том-же Вавилоне, бывшем некогда центром и исходным пунктом древне-семитической культуры или, говоря обобщающе, в Ассиро-Вавилонии?

Очень мало! и Гуго Винклер недаром замалчивает этот важный для историка театра обряд или упоминает о нем крайне глухо и вскользь, несомненно, не располагая достаточными о нем данными.

При рассмотрении печатей вавилонских цилиндров в собрании „The seal cylinders of Western Asia by William Hayes Ward“ (Wsahington D. C. 1910), мы видим целый ряд эпизодов жертвоприношения козлов (козликов), молитвенно приносимых на руках к жертвеннику, которые принимает посредник между приносящим и богом и которые, в религиозном представлении шумеро-вавилонян (как это художественно изображено на одной из печатей) весело скачут и ластятся к богу (после заклания?) по „ту сторону“ жертвенника [1]).

Один из больших памятников занимающего нас обряда,—правда, значительно позднейшего времени,—мы находим во дворце царя Саргона (в Дур-Шаррукине), построенном в VIII столетии до Р. Х. и откопанном Ботта в 1842 г. в Хорсабаде. На хорошо сохранившемся барельефе этого дворца мы видим три фигуры: — бога

---

[1]) Приношу глубокую благодарность проф. В. К. Шилейко, разъяснившему мне, в возможной полноте, интересовавшие меня печати и обратившему мое внимание на характерные подробности.

плодородия (в частной форме Пальмового бога) и двух его поклонников. Бог изображен с 4-мя крылами, держащим в руке конус, обозначающий цветочное ложе (лопатчатое влагалище цветка пальмы) снабженное, тычинками, т. е., говоря идео-конкретно, держащим в руке начало плодородия. Один из поклонников бога, крайний направо, держит женский (пестиковый) цветок финиковой пальмы, а другой поклонник, высший ростом (важно!) и помещенный на барельефе в центре, держит в одной руке бутон мужского (снабженного тычинками) цветка, а в другой руке небольшого козла.

Рисунок барельефа не оставляет сомнения, что перед нами жертвователи богу плодородия:—склоненные книзу и вместе с тем простираемые к богу финиковые цветы окончательно в этом убеждают. Я не знаю, жрецы-ли это. Пожалуй, да, судя по головным повязкам.

Сравнительный фольклор показывает, что у всех, без исключения, индо-европейских народов (перенявших, как учат защитники вавилонской „гипотезы переселения“ Alf. Jeremias, Hugo Winkler, P. Iensen и др., древне-семитическую культуру), козел (коза) принимается за зооморфную эмблему плодородия, причем именно в этой, а не иной анималистической форме представляется обыкновенно и сам бог плодородия, которому козел приносится в жертву. (Дионису—козлу подобала козлиная жертва, Фавну—Фатуусу,—этому сверх-козлу италиков—жертвовался тоже козел, Донару-Тору, чьим аттрибутом был козел, то же самое[1]) и др.).

Не может быть сомнения, что и в древнем Вавилоне высший бог плодородия (жизнеподатель) должен был эмблематически пониматься некогда, как козел, или иметь его своим аттрибутом. Так оно и было в действительности, как это мы сейчас увидим.

Я сказал „некогда“, так как мы в точности не знаем, когда именно высший бог плодородия стал почитаться

---

[1]) См. мое исследование „Первобытная драма германцев“ (о роли козла в пра-истории театра германо-скандинавских народов). Изд. „Полярной Звезды“, Пгд. 1922.

в образе козла. „Символические изображения богов в виде животных едва-ли можно считать первобытными, — полагает Д. П. Шантепи-де-ля-Соссей [1]), утверждая, что „в некоторых случаях вторичный характер перенесения на богов символов, взятых из сферы животных зодиака является несомненным".

С другой стороны, нам известно, что козел послужил некогда (при смягчении нравов) заступательной жертвой в отношении человеческих жертвоприношений, коими чтился, напр., тот-же Дионис в начале его культа (см., напр., у Павсания IX,8,2 о жертвах Дионису — Эговолу во время чумы, в Понтии, отроков, которых потом заменили козлами [2]).

Таким образом имеются данные утверждать, что в культах богов плодородия, бог и его жертва как-бы менялись временно козлиным обликом, причем то бог выступал в форме козла, а жертвой ему служил человек, то, наоборот, — бог выступал в образе человека, а жертвой ему служил козел. Нормальным-же, так сказать, в древней истории культа надо считать то положение, когда и бог плодородия и его жертва, оба представлялись козлами, причем заклание последнего могло быть объяснено в таком случае, как акт взаимного общения бога и его почитателей [3]). (Это небольшое отступление нам окажется полезным в дальнейшем, при определении происхождения обряда „козлоотпущения" у евреев, таящего зачатки драмы).

Итак, кто-же из высших богов Вавилонского пантеона выступал пред верующими с козлиными аттрибутами, кои подобали ему, согласно древней мифологике?

Таким богом оказывается великий Эа (Аэ или Энки по шумерийски, Эа-епеш-или, Эа-илу-ти-ибни = творец всего, творец богов), священной эмблемой которого была не только рыба, но и козел, вернее, комбинация из той

---

1) „История религий", перв. В. Н. Линд. М. 1899, стр. 217.
2) Подробности в моем исследовании „Происхождение драмы", стр. 39.
3) См. Н. Харузин „Этнография", т. IV. гл. XIII, стр. 282, и мой очерк „Происхождение драмы", стр. 43.

и другого, („Козья Рыба", как называли ее халдеи) хорошо нам известная, как зодий „Козерог", с каковым связан декабрь, месяц сельских дионисий в Греции, („посейдаон"), из ритуала которых вокруг козла родилась трагедия.

Богом преисподней Эа называется еще в надписях патэси Гудэа (шумерийского князя). В этом смысле, а также как „богу глубинных вод и океана, ему посвящены колодцы, и он является творцом плодородия и изобилия"[1]). Эа (что означает: „Дом" = „э" „Вод" = „а") властитель подземных источников, из которых родятся ключи и реки, дающие плодородие стране. Он даже носит название владыки рек. Поэтому, когда он называется и богом земли, в качестве бога плодородия, проистекающего из глубины, то это не составляет вторжения в область Бэла... (Его) эпитеты находятся в связи с тем первоначальным представлением, что творческая сила, вызывающая к жизни природу, покоится в глубине земли... Всеомывающая вода есть его стихия"[2]).

Для тех, у кого в памяти наши традиционные святочные декабрьские гаданья, сопутствующие драматическим играм с ряженой козой — обычные в это время у всех европейцев, — интересно отметить, что именно ему, Эа, чья эмблема („Козерог") служит декабрьским зодием, „принадлежат все волшебные силы, сны служат средством для его откровений... он властитель всяческих тайн, великий глава магии[3]), для которого ничто не может быть скрыто, и он-же есть владыка всех тайн и животворных источников... Только его чудотвор-

---

[1]) Dr. Alfr. Ieremias — „Das alte Testament im Lichte des alten Orients". Leipz. 1906 s. 613. Проф. В. К. Шилейко познакомил меня с длинным рядом зарисованных им „украшенний" на Эламских погребальных чашах 4-го тысячелетия (наидревнейшая керамика!), где изображены главным образом козлы и птицы.

[2]) Шантепи-де-ля Соссей ор. cit., стр. 190—191.

[3]) Не отсюда-ли почитатели Эа, халдеи, стали потом известны в истории, как маги?

ное имя написано на жаровне“ [1]). Противодействующее враждебному колдовству „сильное средство доставляется заклинателями из Эриду, чарами Эа, бога Эриду [2]). Т. к. он был владыкою всех заклинаний, то культ его не мог быть отодвинут на второй план в той-же мере, как культ Ану и Бэла [3]).

Для историка-же трагедии, склонного связывать с культом козла (tragos), как зооморфной эмблемы божества плодородия, зачатки драмы,—интересно отметить, что именно Эа является в Ассиро-Вавилонии богом художников, богом всяких искусств, настоящим культурным богом, — как называет Эа Шантепи-де-ла-Соссей [4]), основываясь на преданиях глубочайшей старины, сохранившихся в отрывках из труда Береза (ученого вавилонского жреца, жившего за 300 л. до Р. Х.) и на исследованиях таких авторитетов, как Иеремиас, Ястров, Циммерн, Иенсен, Кинг, Галеви.

„По всему очень вероятно — пишет Шантепи дальше — что рассказ Бероза о человеке-рыбе Оаннесе и изображение бога в чешуйчатой одежде относится к Эа. Рыба — его символ, а в ученом представлении о происхождении мира — каменный козел с рыбьим хвостом“.

По рассказу того-же Бероза, Оаннес (Оанн-Эа-Хан) научил людей „мерить землю“ и „показал им, как сеять зерно и собирать хлеб“ [5]); — чрезвычайно важная подробность для историка театра, придающего должное значение аграрным играм (как роздыху земледельца), из которых в связи с культом козла выкристаллизовалась в Элладе трагедия!

„Правда, эмблемы бога Мардука и бога надземных и подземных вод Эа — говорит Фридрих Делич в своем замечательном труде „Вавилон и Биб-

---

[1]) Шантепи-де-ля Соссей op. cit. 191 и 230.
[2]) Ibid. 228.
[3]) Ibid. 192.
[4]) Ibid, стр. 191.
[5]) „История Халдеи“, З. А. Рогозиной, стр. 220.

лия“ [1]), — могут некоторым на первый взгляд показаться исчадиями ада, но, вглядевшись в них пристальнее, вы не можете не признать поэтическим олицетворение весело пенящегося источника [2]) в образе рыбы-козла, т. е. соединения символа (воды) рыбы с козлом“.

Фр. Делич, как это ни странно для столь проникновенного историка-ориенталиста, несколько поверхностно понял эмблему Эа. Он видит в ней начало только влаги, разливающейся весною с пеною на ряби воды (мы говорим в таком случае: река бурлит, на ней появились „барашки“; сказать „козлики“ было-бы еще вернее, т. к. пенящиеся гребни бурлящего источника или реки производят впечатление скорее прыгающих как козлики, чем как барашки существ). Между тем, в сложной эмблеме Эа не только в части, представляющей козла, но и в части, представляющей рыбу, надо, по моему, видеть прежде всего и главнейшим образом начало плодородия. И вот почему: — Ханаанской богине Аштарет, также, как и ее вавилонскому двойнику, было посвящено, как известно, гранатовое яблоко, потому что оно тысячами семян превосходно олицетворяет плодородие. „По той-же причине посвящались ей и рыбы (т. е. по обилию икры); во многих местах есть или убивать рыб считалось святотатством; где-нибудь в храмовой ограде обыкновенно помещался пруд, населенный всякими рыбами, уход за которыми поручался особым жрецам, и в Аскалоне, где богиня почиталась под именем Деркето, она изображалась под видом женщины, тело которой от бедр, переходило в рыбье. Кроме того, близь этого города находилось озеро, славившееся изобилием рыб, ловить которых считалось страшным преступлением [3]).

Начало влаги, как влаги, при такой аналогии, в эмблеме Эа (который и без того, означая буквально „Дом

---

[1]) Перев. под ред. В. В. Битнера.

[2]) „Живая или „прыгающая „вода“, — так называются, по замечанию А. Афанасьева, весенние „журчащие, скачущие с гор потоки“. (См. „Поэтич. воззрения славян на природу“ т. III стр. 543).

[3]) См. „История Ассирии“ З. А. Рогозиной, стр. 126.

Вод", не нуждается, казалось-бы, в эмблеме своей первосущности!) получает второстепенное значение и опять-таки в качестве причины плодородия, ибо без „надземных и подземных вод", коих богом слыл Эа, Ассиро-Вавилония представляла-бы бесплодную пустыню.

Подобно Фр. Деличу, не вполне прав, по моему, и Франсуа Ленорман, когда вслед за сэром Генри Раулинсон, разбирая сказанье об Издубаре (Гильгамеше) в смысле мифа о солнечном герое, толкует 12-ую плитку, как последний месяц года (находящийся под зодием Козерога). „Рыба бога Эа — полагает Ленорман — сопутствует солнцу в двенадцатом месяце, последнем месяце темной поры, когда очищенное, освеженное, оно, с началом нового года, выступает снова на победоносное шествие" [1]).

Стоя на точке зрения основного толкования мифа об Издубаре (Гильгамеше), принятой Раулинсоном и Ленорманом, следует, по моему, 12-ую плитку этого мифа частично толковать не только в смысле очищения солнца, но и в смысле сопричащения его началу плодородия (размножения), олицетворяемому Эа („Да не все погибнет! Пощади,—говорит он Энлилу,—да не все будет истреблено").

Такова в общих чертах многознаменательная эмблема великого бога Эа, ставшая зодием 12-го месяца года,—месяца зарождения трагедии в Элладе,—в образе Козерога, и принятая, в качестве такового, не только греками от халдеев, но, повидимому, и египтянами [2]), а от первых и всеми культурными народами Европы.

Итак Эа—хтоническое божество par excellence;—„Дух Земли" (Зики-а=Эа), как его кстати называет молитва против „Семи Духов Бездны"; — и нет ничего странного в том, что козел является, наряду с рыбой,

---

[1]) Ibid, стр. 385.

[2]) См., напр., Египетский зодиак, найденный в Латополисе (Рисунок имеется, между прочим, у В. И. Игнатьева в его популярной книге „В царстве звезд и светил", Пгд. 1915, стр. 129).

2. Молебен Козерогу.

его священным аттрибутом. „Козел всюду на Востоке — как это прекрасно выяснил ассириолог dr. Alfr. Ieremias в своем труде „Das alte Testament im Lichte des alten Orients“ [1]) — носит черты животного, связанного с подзомным миром, с хтоническими богами“. Alf. Ieremias прямо называет козла „Unterwelts-thier“ и, как крайний пример понимания его в этом смысле, указывает, что рога козлов у туранцев в Туркестане обычно выставляются на мазурах (могилах). В pendant к этому можно привести из книги проф. П. В. Модестова „Культура и Медицина Ассиро-Вавилонии“ [2]) сведение, что при резях в животе вавилоняне давали пить особое лекарство натощак, на рассвете, в ночь пред восходом созвездия Козы — „ввести в его рот, в его задний проход, этим же его окропить, и он выздоровеет“. Понять, как аналогию, почему созвездие Козы „управляло заднепроходным отверстием“ (нижнепроходом, по сравнению со ртом) можно только по принятии козла (козы) за животное подземного (нижнего) мира, что вполне отвечает астро-алхимическому учению, согласно которому „Козерог—нисшая эманация тригона земли“ [3]). Белоруссам — крестьянам, — замечает Е. Ляцкий — в виде козла являются болезни, сопровождающиеся болью под ложечкой и спазмами в желудке. Козлами же называются и сопутствующие этим болезням рвотные выделения. „Козлы спаць не даюць, козлы дзяруць (и—ён козлы дзярець)“ говорят крестьяне, намекая на спазматическую боль в желудке или рвоту [4]).

Одно из доказательств культа козла в Вавилоне можно почерпнуть в оттиске цилиндра на одном договоре (Ménant, Archives des Missions, 1879 p. 115), датиро-

---

[1]) Стр. 613.
[2]) Пгд. 1917 г., стр. 38 — 39.
[3]) См. „Свет Египта или Наука о душе и звездах“, перев. и изд. В. К. Запрягаева. Вязьма 1910 г., стр. 271.
[4]) „Болезнь и смерть по представлениям Белоруссов“, Этногр. обозр. 1892 г., кн. XIII-XIV, стр. 32). — Греческое τραγος одного происхождения с немецким Dreck.

ванном „Двенадцатый год Дариуса, царя Вавилона, царя народов“ [1]), где изображен, повидимому, интимный „молебен Козерогу“, („Козьей Рыбе“) совершаемый жрецом.

Культ козла (козы) у халдеев постулируется уже тем, исторически заверенным, фактом, что в 12-ти древнейших знаках зодиака на 3-х из них изображены козерог (II), близнецы с козерогом (IV) и коза (XI). По свидетельству же Диодора Сицилийского знаки зодиака имели значение „владык богов“, (или „зодиократов“, по учению других историков древности [2]).

Косвенное-же доказательство культа козла в Ассиро-Вавилонии и его заступательного там в quasi—жертвоприношении значения мы находим в договоре, заключенном около 745 г. до Р. Х. между ассирийским царем Ассурнирари и Мати-илу, царем Арпада (город в запад. Сирии). Из этого, сравнительно хорошо сохранившегося, договора видно, что был приведен козел, но не для жертвы, а „чтоб клятвенные обещания Ассурнирари, царю Ассирии, дал Мати-илу, приведен он“.

„Если Мати-илу погрешит против клятв своих,
то равно как этот козел приведен из стада своего
так, что к стаду своему не вернется он, не станет
в голове стада своего, так Мати-илу, вместе с сыновьями своими, дочерьми своими и людьми страны
своей, должен быть приведен из страны своей, не
вернется к стране своей, не станет во главе ее.
Эта голова не голова козла,
это голова Мати-илу, голова сыновей его,
его придворных, людей страны его.
если Мати-илу против клятв своих поступит,
то как голова этого козла отсекается,
так будет отсечена голова Мати-илу“.

---

[1]) „Histoire de l'art dans l'antiquité“ par G. Perrot et Ch. Chipiez t. II. Paris 1887 p. 687.

[2]) М. Пальмов „Идолопоклонство у древних евреев“, СПБ., 1897 г. стр. 216.

Такая-же церемония, как с головой, повторяется, при договоре, с phallus'ом козла [1]).

Этот документ важен в том отношении, что из него явствует, во 1-х, избрание именно козла, как примерно-заступательного-животного, причем в качестве такового оно избрано не для „простого смертного", а для царя, в коем, по воззрению ассирийцев и вавилонян, пребывает божественная благодать и который (как увидим дальше) сам является в известных моментах заступательным существом в отношении бога; — одна семито-вавилонская пословица, напоминает проф. Ф. Делич, гласит: „мужчина — тень бога, раб — тень мужчины, а царь — подобие бога; — и во II-ых, из этого договора царей лишний раз видно, что козел понимается, как исключительный носитель идеи плодородия, доказательством чему служит церемония с его половым органом.

В связи с этим документом чрезвычайно важно отметить следующее: — на целом ряде шумеро-вавилонских печатей, с которыми мне пришлось подробно ознакомиться (при руководящем содействии проф. В. К. Шилейко), там, где должна стоять подпись владельца печати, имеется оттиск козлика. Почему?—„Мужчина—тень бога", говорится в только что приведенной пословице. А раз это так, „мужчина" дожен напоминать своей „формою" бога. Владелец печати, „подписываясь" козликом, дает нам тем самым указание, что в шумерийской древности бог мыслился как козел [2]).

Здесь я должен сделать существенное примечание. Большинство семитологов (правда, не все) связывают аттрибутивно бога Эа (Энки), не с козлом, а с антилопой. Следуя этому „ходячему мнению", Antonius

---

[1]) Выписка из „Die Literatur der Babylonier u. Assyrer" v. Otto Weber, Leipzig, 1917, s. 242.

[2]) При раскопках в Ниппуре, ассириологу Hilprecht'у удалось найти в до-исторических слоях почвы, около шумерийского некрополя две бронзовых головы коз с ветвистыми рогами, веки и ресницы которых были сделаны из серебра, а зрачки из морских раковин.

Deimel отмечает в своем римском издании „Pantheon Babylonicum“ (1914 г.), что богу Эа, как „владыке бездны“ („princeps abyssi“) была посвящена антилопа, которая имела некоторое символическое, неизвестное нам, отношение к бездне („Antilope, quae relationem quandam symbolicam nobis ignotam ad abyssum habebat, d. E. sacra erat“).

Это недоразумение с „антилопой“ требует безотлагательного разъяснения. — Уже Г. Винклер, как мы видели, „путается“ между „козлами“ и „газелями“, говоря об эмблематизации Близнецов. Оно и не мудрено, если принять во внимание совершенно не-ясный для не-зоолога тип „антилопы“, — животного отнюдь не строго-определенного, в своих характерных чертах, встречающегося в самых разнообразных видах, и притом, иногда до контраста противоположных друг другу, как напр., обыкновенная „газель“ (Gazella dorcas) и „геренук“ (Lithocranius walleri), — газель с жирафообразной шеей. Известны антилопы, напоминающие корову (Buselaphus), другие — лошадь „гну“ (Catoblepas), оленя (Oryx), коз (Capella) и др.

„Насколько хорошо название антилопа известно всем знатокам и любителям животных, — пишет доктор В. Гааке в своем известном капитальном труде [1]) — настолько-же трудно сказать, что́ собственно под ним подразумевается. Действительно, группа эта, чрезвычайно богатая формами, до такой степени постепенно переходит с одной стороны в быков, а с другой — в козлов, что от других полорогих ее с трудом можно отделить в качестве подсемейства“.

Это говорит всепризнанный зоолог, просвещенный учитель наш, от которого мы вправе ждать точного определения антилопы и, в частности, указания отличительных признаков этого животного от козла. И вот, доктору естественных наук, авторитетному современному

---

[1]) „Животный мир и его быт и среда“. Пер. под. редакцией проф. А. Н. Холодковского. СПБ. 1902, т. II, стр. 75.

зоологу В. Гааке „трудно“, по его словам, это сделать. Чего-же ждать после этого от человека, вовсе неискушенного в научной дифференциации сходственных животных! да еще в шумеро-аккадийскую эпоху, примерно за 3—4 тысячелетия до Р. Х.!

Если мы, не естественники, будем добиваться, в чем-же, собственно, разница между антилопой и козлом, мы, не без удивления узнаем, что все различие сводится к тому, что „у большинства (заметим: не у всех) антилоп под каждым глазом имеется по слезному мешку, которых нет... у козлов“ и что рога антилоп „отсутствуют у самок некоторых видов“ (заметим: не у всех, значит, видов), к тому-же рога эти „имеют плотные костные стержни, а не ячеистые, как мы видим (?) у... козлов“ [1]).

Вот и все.

Беру на себя смелость утверждать, что, после указанных здесь признаков различия, исчерпывающих весь вопрос о разнице между антилопой и козлом—мы с полным основанием можем заявить, что мы (не ученые зоологи, а „обыкновенные смертные“), не видим, в противоположность В. Гааке, никакой разницы между интересующими нас животными, т. к. „слезный мешок“ у „большинства“ антилоп (не у всех!) и „плотные стержни“ рогов, а не „ячеистые“,—ничего, в конце концов, не говорят уму простого наблюдателя.

Последний, в большинстве случаев, склонен видеть признак различия между антилопой и козлом в бороде. Это, конечно, для нас более показательный признак, чем „слезный мешок“. К сожалению „простой наблюдатель“, а не ученый, упускает из виду, что в то время, как у „caper ibex“, относимого наукой к козлам, борода почти отсутствует зимой и совершенно исчезает весной, — у „Hemitragus jemlaicus“, относимого наукой к полукозлам, сродным антилопам, обычна, в преклонном

---

[1]) Ibid, 75—76.

возрасте, на шее косматая грива, свешивающаяся ниже колен, наподобие бороды.

Ко всему сказанному о сбивчивом понятии „антилопы“ можно прибавить, что в Африке один из видов „хохлатых антилоп“ называется зоологами „красный козел“ (Caper natalensis), другой крупный вид „хохлатых антилоп“ носит название „лесной козел“ (C. silviculator) и, наконец, самый маленький вид „хохлатых антилоп“ носит название „голубой козел“ (C. monticola).

Рядом с этим наука установила в Азии целую группу своеобразных полорогих, „напоминающих козлов“ и потому названных „полукозлами“, хотя их „прежде многие — говорит B. Гааке — относили к настоящим козлам“; напр., „тар“ (Hemitragus jemlaicus) и „нилагирийский полукозел“ (Hemitragus hylocrius), которым сродны антилопы рода „кемас“ (Cemas), например, „горал“ (Cemas goral), напоминающая козу толстоногая антилопа“ [1]) и родственные „горалу“ и его сородичам „серно-козы“ (Nemorhoedus), „своеобразные животные, представляющие промежуточное звено между козлами и антилопами“ [2]).

В связи с этими данными, уместно еще раз подчеркнуть, что для человека неученого не представляется, в конце концов, никакой возможности отличить в каждом отдельном случае козла от антилопы, грани между каковыми животными очевидно и не существовало на заре шумерийской культуры.

Если иметь в виду, что козел был зооморфной эмблемой Диониса, который считался господом влажного естества, что „козою“ у греков (Capella) была названа как раз „дождливая звезда“ (sidus pluviale), что еврейское слово „soir“ обозначает и „козла“, и „дождь“, и, наконец, что козел (=антилопа) был посвящен богу Эа, как „Дому Вод“,—напрашивается интересный вопрос:

---

[1]) Ibid, 207.
[2]) Ibid, 208.

как случилось, что горное животное, каким мы знаем козла, оказался вдруг эмблематическим представителем не только „выси“ и „бездны“ (что, казалось-бы, понятно), но и влаги, т. е. моря, „водной пучины“, дождя?

Я полагаю — это могло произойти при допущении следующего предположения: — по всей вероятности, несколько тысяч лет тому назад, на топких берегах Тигра и Евфрата, водился известный ныне только в Африке, (опять-таки как „представитель особого рода антилоп“) [1]) „болотный козел“. (Cervicapra arundineum) [2]) или „водяной козел“ (Cobus). Особенно приходится остановить наше предположение на последнем, один из видов которого, — „обыкновенный водяной козел“ (Caper ellipsiprymnus) „любит воду, но охотно держится также на крутых каменистых горах, где по самым крутым скалам передвигается с изумительной быстротою и уверенностью [3]); „при преследовании он всегда бежит к воде“ и „во время периода дождей до него мудрено добраться, т. к., в противоположность другим антилопам, за исключением болотного козла, он держится в самых топких местностях“ [4]).

Описанные признаки водяного козла — постулируя его возможное пребывание некогда в шумерийской Месопотамии, — как нельзя лучше объясняют нам загадочное до сих пор названье „антилопы бездны“, сопрягаемое с богом Эа (Энки), как богом „подземных и надземных источников“, т. е. с „Домом Вод“.

Возвращаюсь к прерванному.

Из пра-истории театра у греков мы знаем, что культовая драма произошла из аграрных песен-плясок вокруг козла, как зооморфной эмблемы бога плодородия,

---

[1]) Ibid, т. III, 98.

[2]) Разновидности: „болотный козел Лаланда“ (Caper lalandi), „нагор“ (C. reduнca) и „бохор“ (C. bohor).

[3]) B. Гааке. op. cit. т. III, 99.

[4]) Ibid. 99. — Другие виды „водяного козла“ — „синг-синг“ (C. defassa), „эквитун“ (C. cob), „пуку“ (C. vardoni), „лихи“ (C. leche), и Caper unctuosus.

при участии фаллофоров, наглядно-драматически напоминавших о возрождении природы, умиравшей в конце года. Отсюда смерть козла (жертва), символизировавшая смерть бога умирающей и возрождающейся природы.

Нечто подобное существовало и в Ассиро-Вавилонии, где „величайшим праздником был праздник солнечного поворота или Нового Года“, [1]) называвшийся цагмуку (или акиту), посвященный Мардуку, — богу света [2]). Главными днями этого праздника, согласно Г. Винклеру, [3]) стали, со временем, 8 и 11 Нисана, соответствующего, по счислению Овна, нашим марту-апрелю.

Как доказал Г. Винклер, месяц Сиван „лишь после двукратного перемещения получил третье место“, сравнительно с Нисаном (первым месяцем), т. е., лишь спустя тысячелетия занял время нашего мая-июня. Некогда-же Сиван занимал время Нисана, т. е. март-апрель. В таком случае Нисан, когда праздновался Новый Год, занимал некогда [4]) январь-февраль, что́ соответствует, приблизительно, времени Сельских Дионисий (праздновавшихся в декабре-январе), и времени „рождественских святок“ (Brumali'й), празднование которых среди всех европейских народов приурочено как раз ко времени зимнего солнцеворота.

Нет никакой нужды, пожалуй, полагать непременно, как это делает Г. Винклер, что месяц Сиван был некогда „первым месяцем года“, [5]) включая тем самым „новогодние“; наоборот, — такое предположение скорей

---

[1]) Шантепи-де-ла Соссей, op. cit. 220.

[2]) А не только — „солнечному“ богу. „II Marduk pro nomine suo certe referebatur ad solem; eum esse solem veris et matutinum, nullo textu probatur“ (См. „Pantheon Babylonicum“, „изд. Ant. Deimel, R. 1914, стр. 176).

[3]) „Der alte Orient“ III 2/3, s. 52.

[4]) Т. е. когда еще формулировка системы астрального миросозерцания не была „каким-то пережитком“. (См. Духовная культура Вавилона. 138 — 139).

[5]) Ibid, 140

противоречит всем тем представлениям о возрождающемся солнце (свете), какие должны были создаться у первобытного народа под влиянием зимнего солнцеворота!

Как-бы то ни было, нам важно для дальнейшего свидетельство, что Новый Год справлялся в месяце Нисане, соответствовавшем некогда приблизительно времени Сельских Дионисий, т. е., времени зарождения в Аттике трагедии.

Как извѣстно, в день новогодия в Вавилоне имел место обряд коронования царя, как наместника бога Мардука. Последний-же, в свою очередь, был наместником бога Эа, в качестве его первородного сына, получив от отца высочайший почетный титул: — „да зовется он (Мардук) как и я, Эа“ [1])

В сущности, Мардук наследовал от Эа всё его могущество и, таким образом, как-бы действительно заменил его. По крайней мере, нас в этом вполне убеждает текст ответа бога Эа Мардуку, на его признанье своего неведения („Fili mi, quid est, quod tu nescias, — сказал Эа—quod scientiae tuae addere possum? Marduk, quid nescis, quod addere possim? Quod ego scio, tu quoque scis“ [2]).

То, что Мардук первородный сын бога Эа, легко объясняется, как рожденье Света (солнца) из Дома Вод. 12-й месяц в году, наидождливейший, обнимает событие солцеворота, как паки—рождения света. Этому соответствовал в новогодней (Щагмуку) процессии торжественный „выход“, вернее, „выплывание“ на корабле [3]) бога Мардуха.

Что этот корабль должен был иметь определенную связь с козлом, вытекает из того положения, что Мардук=Эа, чьим аттрибутом был козел, который, в соединении с рыбой, определил зодий „Козерога“, под каковым стал декабрь-январь, — время зарождения трагедии в Греции из обряда Сельских Дионисий.

---

[1]) Шантепи-де-ля-Соссей, op. cit. 220.
[2]) Panth. Babyl. стр. 175.
[3]) Pawlinson, „The Cuneif. Inscriptions of Western Asia“ II 62, 10.

К этому „кораблю“, в его связи с „козлом“, мы вернемся еще и обстоятельно на нем остановимся, при рассмотрении вопроса о происхождении сцены. Пока-же ограничимся следующими соображениями.

Из истории религии ассиро-вавилонян мы знаем, что „жертва существует с сотворения мира“, что она есть радостное событие для приносящих ее, сопровождаемое веселым пиром и музыкой“ [1]) и что,— как в этом убедились мы иконографически,— богу плодородия подобали жертвоприношения козлов. Казалось-бы, всех этих данных, вместе с раньше приведенными, совершенно достаточно для того, чтобы представить себе картину, чрезвычайно схожую с той, какая рисуется нам, на основании данных истории и фольклора, при зарождении трагедии в древней Элладе.

Приблизительно так и представил себе это Гуго Винклер, усмотревший, как мы видели, в „Новогоднем праздничном шествии... из Борсиппы в Вавилон, чтобы символизировать начало владычества светлого бога небесного мира Мардука“ — зачатки драмы, т. е. ее „первоисточник“ в „простонародной форме“ [2]).

Я нахожу только слишком скороспелым подобный вывод, к тому-же, вовсе минующий, с необходимостью подсказываемую аналогию между козлиными аттрибутами Эа и Диониса (как божеств плодородия, возрождения природы, влаги и пр.) и потому с натяжкой вижу в „драматическом“ мосте, проектируемом Винклером между Вавилоном и Грецией, связующие звенья.

Драма (а с ней и театр) вовсе не возникает так, как это представляется Винклеру. Его домысел близок к фантазии, принимающей πομπή (шествие из Борсиппы в Вавиллон) уже за начало театра, тогда как это только πομπή, — процессия, праздничное шествие, — от которого до театра (драмы), хотя-бы и первобытной

---

[1]) Шантепи, op. cit. 220—221.
[2]) Op. cit. 194—197.

формы, дистанция огромного размера. Утверждение, будто в вавилонских шествиях „перед народом разыгрывались те небесные события, которые праздновались в этот день“, [1]) очень рискованное утверждение, хотя и близкое к истине в приводимом Винклером примере: — „например, — говорит он — смерть и воскресение божества“ [2]).

Из сравнительного фольклора, а в частности и из истории греческого театра, мы знаем, что, при своем возникновении, первобытная драма (театр) не что иное, как зоо — драма, анималистическая пантомима или песня-пляска вокруг чтимого тотема (а впоследствие зооморфной эмблемы бога) приносимого в жертву, ради наглядной культовой символизации смерти и возрождения природы, наблюдаемой в декабре-январе.

В то время, как у народов Северной Азии, чуждых козла (козы), как тотема, первобытная драма возникает из анималистической пантомимы, главным действующим лицом которой является другое животное, напр. медведь („медвежий праздник“ у туземцев Сибири), — у народов средней полосы Евразии, где козел (благодаря своему исключительному значению в хозяйстве, [3]) своей человекоподобной и вместе с тем мистичной „маске“ и голосу, неустрашимости в равновессии, соединенной с приязнью к горным высотам, кувырканью через голову, целебным качествам безоаровых камней, находимых в желудках козлов и т. п. данным) — рано признан не только как тотем, но и как зооморфная эмблема бога (или его священный аттрибут), у этих народов, как показывают нам аграрные игры культового значения (у италиков, германо-скандинавцев, литовцев, славян и греков), первобытная драма, в своей зачаточной форме, непременно трагедия (этимологически — козлогласие) — т. е.

---

[1]) Ibid. 194.
[2]) Ibid. 194.
[3]) Некоторые породы козлов (а не коз) дают также молоко (приблизительно 20% козлов).

примитивное представление театрального характера, где козел определяет собою центральную и исходную роль на празднике смены старого года новым.

Г. Винклер близок к колыбели трагедии на древнем Востоке, когда он говорит нам о Вавилонских козлах (козах), как „о священных животных бога весны в век Близнецов“, [1]) (эмблематизировавшихся, якобы, двумя козами или газелями), как, равным образом, близок он к этой колыбели в своем рассуждении о яснейшем из созвездий южного неба Кресте [2]), видимом на вавилонском небе во время равноденствия в знаке Близнецов, и с наступлением солнце-стояния (в декабре) исчезавшем, „соответственно чему бога года, по мифу, в конце круговорота вешают на кресте“ [3]).

Но эта близость Г. Винклера к вавилонской колыбели трагедии есть только близость, а не очевидное ее открытие! Причиной тому служит как отсутствие нужных указаний на заверенные историей факты, так и схождение Г. Винклера с единственно верного здесь [4]) „козлиного брода“ для вступления на эфемерный, без „трагического“ компаса, путь (πομπή) из Борсиппы в Вавилон.

„Бога года... в конце круговорота вешают на кресте“...

Вот что об этом факте исключительной для нас важности пишет Ж. Г. Фрэзер в своем труде „The Golden Bough“ [5]).

„Согласно историку Берозу, который в качестве вавилонского жреца, должен был хорошо знать этот предмет, в Вавилоне каждый год справляли праздник, называвшейся „Сакеи“ („Sacaea“). Он начинался в шестнад-

---

[1]) Op. cit. 42.

[2]) Не надо путать это созвездие с „Южным Крестом“, невидимым на вавилонском небе.

[3]) Op. cit. стр. 131.

[4]) В смысле возможной гипотезы.

[5]) Т. II, книга первая, гл. II, стр. 34 — 35.

цатый день месяца Лоис и длился пять дней. В продолжение этих пяти дней рабы становились господами, а господа рабами [1]). Одного из преступников, осужденного на смерть, переодевали в царский наряд и сажали на трон; он наслаждался всеми царскими преимуществами, мог пить, есть, развлекаться по своей фантазии и даже пользоваться наложницами царя. Но, по истечении пяти дней, с него срывали царские одежды, били и вешали или распинали“...

Несколькими строками ниже Ж. Г. Фрэзер прибавляет: „Мы не должны, в действительности, терять из виду, что царь (здесь) предается смерти, как бог, потому что его смерть и воскресение единственное средство увековечить божественную жизнь на благо его народа и целого мира“ [2]).

Это значит, что мы должны видеть в „Sacaea“ заступательное жертвоприношение в градации: царь вместо бога, преступник вместо царя. Третьей ступенью было-бы: животное вместо человека. Зная, что из животных в Вавилонии „приносились в жертву по преимуществу газели, козлы и ягнята“, [3]) и что козел являлся, согласно данным истории религий и фольклора, зооморфной эмблемой бога плодородия, чествуемого в конце года (в декабре), — мы могли-бы уже с правом сказать, что в заступательном жертвоприношении третьей градации Вавилон должен был остановить свой выбор на козле и только на нем.

К сожалению, мы не располагаем примерными данными, исчерпывающе подтверждающими этот постулат у ассиро-вавилонян, в то время как такие данные — и притом неопровержимо доказательные для моего посту-

---

[1]) Тоже самое, как известно, имело место у римлян во время Сатурналий в декабре, т. е., повидимому, в то-же время, что и Sacaea (в конце солнечного круговорота).

[2]) Op. cit. стр. 35.

[3]) Энцикл. Словарь Брокгауза и Ефрона 1891 г. т. V „Вавилония“. статья А. Лопухина.

лата — мы находим у другого семитского народа, — у евреев.

К нему мы и обратимся в наших поисках зачатков драмы на семитском Востоке, памятуя парадоксальное, на первый взгляд, замечание Тертулиана (de spectaculis, 365) о том, что „сами демоны внушили театр“ и что в жертвенном идолопоклонстве им надо видеть „мать всех игрищ“, мать всех театральных зрелищ! („Idolatria omnium ludorum mater est — quod enim spectaculum sine idolo, quis ludus sine sacrificio!“).

II.

ИОМ-ГА-КИППУРИМ И КОЗЕЛ ОТПУЩЕНИЯ.

„Вечное постановление“ в книге Левит, главе 16-й. Данные Талмуда об обряде „козлоотпущения“. Древне-еврейские традиции, связанные с Днем Очищения.

Я утверждаю, что именно у евреев мы можем найти генетические звенья между зачатками драмы в Вавилоне и возникновением ее в Греции и что эти звенья надо искать в драматическом обряде козлоотпущения. (שעיר לעזאזל)

В чем состоял этот обряд? Стоит-ли излагать его здесь, в виду его сравнительной общеизвестности? (Кто-же не слыхал из нас о „козле отпущения“, — определении, ставшем ходовым в обществе образованных людей?)

К сожалению, большинству „козел отпущения“ известен только по-наслышке, и сам просвещенный Вольтер не составляет в данном случае исключения, выдавая с головой свое невежество в главе V-ой „Белого быка“, где, устами Мамбреса, он дает такой поразительный совет колдунье: — „Козла отпущения можно будет при этом случае отослать в пустыню, возложивши на него грехи всей компании. Он привык (?) к этой церемонии и она ничуть не вредит ему (?), а между тем известно, что все может быть искуплено небольшой прогулкой одного козла“.

Бедный Вольтер был-бы, конечно, очень удивлен, если-б узнал, что „козел отпущения“ стал у Израиля жертвой демона Азазела точно так же, как сам „просвещенный“ Вольтер — жертвой своего остроумия, с тою только разницею, что „козел отпущения“, в качестве жертвы Азазела, погибал, свергаемый в пропасть, — Вольтер-же, в качестве жертвы своего остроумия, остается бессмертным и поныне.

Этот историко-литературный пример уже оправдывает необходимость подробного изложения „козлоотпущения“, — обряда, как оказывается, далеко не общеизвестного.

Итак, в чем состоял этот обряд?

В главе 16-ой книги Левит мы читаем: „и сказал господь Моисею: скажи Аарону, брату твоему... от общества сынов Израилевых пусть возьмет (из стада коз) двух козлов в жертву за грех и одного овна во всесожжение. И принесет Аарон тельца в жертву за грех за себя и очистит себя и дом свой. И возьмет двух козлов и поставит их пред лицом господним у входа скинии собрания; и бросит Аарон об обоих козлах жребий: один жребий для господа, и один жребий для Азазела [1]) (לעזאזל) и приведет Аарон козла, на которого вышел жребий для господа, и принесет его в жертву за грех, а козла, на которого вышел жребий для Азазела [2]), поставит живого пред господом, чтобы совершить над ним очищение и отослать его в пустыню для Азазела (и чтобы он понес на себе их беззаконие в землю непроходимую [3])... и заколет тельца в жертву за грех за себя. И заколет козла в жертву за грех за народ... и возложит Аарон обе руки свои на голову живого козла, и исповедает над ним все беззаконие сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их, и возложит их на голову

---

[1]) В синодальном переводе Библии вместо слов „и один жребий для Азазела“ сказано: „а другой жребий для отпущения“. В Вульгате также сказано: capro emissario.

[2]) То-же самое: для отпущения.

[3]) В скобках вставка синодального перевода.

козла, и отошлет с нарочным человеком в пустыню: и понесет козел на себе все беззакония их в землю отрезанную [1]), и пустит он козла в пустыню... И да будет сие для вас вечным постановлением: в седьмой месяц, в десятый (день) месяца смиряйте души ваши и ни какого дела не делайте, ни туземец, ни пришлец, поселившийся между вами, ибо в сей день очищают вас, чтобы сделать вас чистыми от всех грехов ваших, чтобы вы были чисты пред лицом господним: это суббота покоя для вас, смиряйте души ваши: это постановление вечное... И да будет сие для вас вечным постановлением: очищать сынов Израилевых от всех грехов их однажды в году".

Из II-го тома Талмуда („Моэд") части 1-ой (Мишна и Тосефта) мы знакомимся со следующими подробностями ритуала „козлоотпущения" (или „козлоудаления"), совершавшегося в Иома, (יומא), что по арамейски значит „этот день". В Кэмбриджской рукописи Мишны, изданной H. Lowe, и Венской рукописи Тосефты „Трактат Иома" называется „Киппурим", а в Эрфуртской рукописи Тосефты „Иом га-Киппурим", т. е. буквально „День Прощения", за которым, однако, укрепилось, согласно эссенциальному смыслу Лев. 16, 2—34, название „День Очищения" [2]) (יום הכיפורים)

„Два козла Дня Очищения должны быть, по заповеди, равны: наружностью (мастью), ростом и стоимостью; они должны быть взяты вместе" (гл. VI). Первосвященник „проходил на восточную часть азары, к северу от жертвенника; сеган был у него по правую руку, а глава рода — по левую; там стояло два, козла и урна была там с двумя жеребьями. Сначала жеребьи были из дерева буксового (эшкроа), а затем... из золота (гл. III). Первосвященник „выхватывал из урны [3]) и

---

[1]) В синод. переводе: „непроходимую", т. е. в Цок на крутую гору (срав. Талмуд в переводе Н. Переферковича, т. II, стр. 306).

[2]) Нижеследующие выдержки из Талмуда приведены в критическом переводе Н. Переферковича. Спб. 1899.

[3]) Деревянного ящика.

поднимал два жеребья: на одном написано: „имени“ (т. е. Яhве), а на другом „Азазелу“... Затем он клал жеребья на обоих козлов и говорил: „Господу жертва за грех“. Они (окружающие) отвечали ему: „Благословенно славное, царственное имя во веки веков“. Он привязывал багряную ленту к голове (к рогам?) козла отпущения (буквально: отсылаемого) и ставил его против тех ворот, чрез которые он должен быть послан, тылом на восток, а лицом на запад, в сторону горы, а козлу, подлежащему закланию, он (привязывал ленту) против „места заклания“ (т. е. к шее). „Он приходил к своему тельцу [1])... возлагал на него обе руки свои и читал исповедание“, после чего „он закалал его и принимал его кровь в кропильницу“ (гл. IV). „Ему приводили козла; он его закалал и принимал в кропильницу кровь его... Затем он сливал кровь тельца в кровь козла“ (гл. V) и окроплял ею золотой жертвенник.

„Он подходит к козлу отпущения и возлагает на него обе руки свои и читает исповедание; и так он говорит: „О (имя)! беззаконствовал, преступал и грешил народ твой, дом Израелев... О (имя)! прости беззакония, преступления и грехи, коими беззаконствовал, преступал и грешил народ твой, дом Израилев. Как написано в Торе Моисея, раба твоего: „ибо в сей день очищают вас, чтобы сделать вас чистыми от всех грехов ваших, чтобы вы были чисты пред лицем господним“... Он передавал его (козла) тому, кто его отводил („нарочному человеку“). Все были годны для отведения, но первосвященники ввели правило, не дозволять израильтянам (не священникам) отводить его“.

„Для него [2]) строили подмостки из-за Вавилонян, которые вырывали у него шерсть и говорили ему: „возьми (наши грехи) и выходи, возьми и выходи“.

„Лица, принадлежащие к знатнейшим иерусалимлянам, провожали его до первого шалаша. Было десять

---

[1]) Жертве, приносимой параллельно с козлиной.
[2]) Т. е. козла.

шалашей от Иерусалима до Цока на протяжении девяноста рис (стадий), считая по семи с половиною рис в миле“ [1]).

„У каждого шалаша ему [2]) говорили:“ „вот пища и вот вода“. Его провожали от одного шалаша к другому, только от последнего шалаша он (провожатый) не ходил с ним [3]) к Цоку, но стоял издали и наблюдал за его действиями“.

„Что он делал? Он разделял [4]) багряную ленту: одну половину он привязывал к скале, а другую к рогам козла и толкал его, опрокидывая назад; козел скатывался вниз и не достигал половины горы, как превращался в куски“...

„Первосвященнику приносили весть: козел достиг пустыни“.

„А как узнавали, что козел достиг пустыни? Ставили сторожей, которые размахивали платками, и таким образом знали, что козел достиг пустыни. Р. Иуда сказал: ведь у них был великий знак: от Иерусалима до Бет-Хорона (вариант: Бет-Хододо) три миля: они ходили один миль, возвращались на прежнее место и ждали столько времени, сколько требуется для прохождения одного миля; тогда они знали, что козел достиг пустыни. Р. Измаил говорит: ведь у них был другой знак: багрянная лента привязывалась у входа в hехал, и когда козел достигал пустыни, лента белела, как сказано (Ис. I, 18): „Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю“. (гл. VI).

К этим талмудическим данным нужно прибавить, что, согласно древним еврейским преданиям [5]), освященным авторитетом именитых рабби, церемония сбрасывания козла со скалы явилась впоследствии; раньше-же

---

[1]) Миль (а не миля) имеет 2000 локтей. Всего расстояние до Цока (из храма) было 12 милей.

[2])„Нарочному человеку“, т.-е. проводнику „козла отпущения“.

[3]) Т.-е. с „нарочным человеком“.

[4]) Разрезал.

[5]) См. Ozar Israel v. VIII — „Азазел“, статью dr. I. Goldberger et M. E. Rappoport — Hartstein.

козла просто удаляли в пустыню, откуда и название „козлоотпущение“. Далее (очень важная подробность): подмостки для „козла отпущения“ и его проводника (выбиравшегося накануне) устраивали в лазаре в виде двойной эстрады, что́ изолировало их от народа и в чем позволительно видеть зарождение театральной „рампы“. Первосвященник, возлагая руки на козла отпущения, во время исповедания над ним грехов народа, сильно давил руками на голову животного, как бы обременяя его грехами. [1]) Наконец (пояснение) скала, к которой проводник прикреплял часть багряной ленты, носила название Бет-Хорона или „Бет-Хадудо“, (בית חדודא), что значит „Дом Радости“; причем Сифра Ахаре (кн. Лев. гл. 16) на вопрос „а откуда видно, что его (козла) должно отослать именно в Цок?“ (צוק) „отвечает:“ из слов „ в землю отрезанную“ [2]). Слово „ходуд“ означает также „острие“ — понятие, которым вкратце объясняется и слово „Цок“ (=„заостренная скалистая гора“, см. „Еврейско-русский словарь“ Бени-уда, Вильна 1915 г.).

Происхождение 10-ти шалашей от Иерусалима до Цока [3]) (на расстоянии приблизительно 12 миль) объясняется тем обстоятельством, что в День Очищения можно было ходить от своего местожительства только на 2 тысячи локтей или I миль. При таком количестве шалашей можно было их расставлять на расстоянии одного миля (две тысячи локтей = субботний техум, т. е. предел) друг от друга, [4]) причем, провожавшие козла с „нарочным человеком“ имели „праздничное пребывание“ [5]) в каждом из шалашей.

---

[1]) Ср. И. Т. Сендерленд. Библия, ее происхожд., развитие и отлич. свойства. М. 1908 г., стр. 81—83.

[2]) В Синод. перев. „непроходимую“.

[3]) Мнение р. Меира, принятое Талмудом (в Мишне).

[4]) Впрочем р. Иуда устанавливает 9 шалашей на протяжении 10 милей, а р. Иосе 5. Все эти разногласия показывают, по мнению Н. Переферковича (op cit. стр 342), что „ученые II века уже не имели ясного представления о церемониях, соблюдавшихся в Храме“.

[5]) Ibid.

День Очищения, единственный день, единственный праздник, который в Библии (по канону) обставлялся особым церемониалом. В Библии, — как указал мне гебраист Б. И. Кауфман — для жертвоприношения вообще, и для праздничных в частности, не устанавливается никаких особых церемоний; только в День Очищения жертвоприношение предписывается при исключительно торжественной обстановке и сводится к вышеописанной церемонии над козлами (s e i r i m — שעירים)

„Раббан Симон, сын Гамалиила, сказал: не было таких праздников для Израиля, как Пятнадцатое Ава и День Очищения. В эти дни девушки иерусалимские выходили в белых платьях... и плясали в виноградниках. А что́ они говорили? — Юноша, подыми глаза свои и смотри, кого ты себе выберешь; не смотри на красоту, а смотри на род: миловидность обманчива, и красота суетна; но жена боящаяся господа, достойна хвалы“ [1] .

В День Очищения, — как говорится в одном из текстов (Сифра Ахаре) кн. Лев. гл. 16 — нельзя влезать на дерево, ездить верхом, плавать, бить себя по плечу, хлопать руками и прыгать; в этот День запрещается еда, питье, умывание, умащение, обувание сандалий и coitus; запрещалось также играть на инструментах (первосвященика, занимают, устами, а не невелом—арфой или кинором—гуслями) [2].

Из этих подробных запретительных постановлений о вящшем субботствовании в День Очищения можно уже заключить, что запрещенное когда-то имело место и, даже наверное, было в ходу. „Не подлежит никакому сомнению, — говорит Шантепи-де-ля-Соссей [3]) — что вначале жертвоприношение, бывшее у Израиля центральным действием культа, носило характер пира“. Значит, „ели“, „пили“, „умывали“ (руки).

---

[1]) Талмуд, т, II. Тракт. Таанит, гл. IV.
[2]) Ibid. тракт. Иома, гл. II.
[3]) Op. cit. 361.

Относительно coitus'a в День Очищения в I-ой-же главе трактата Иома говорится, что „так (целомудренно) поступали вне Иерусалима и после разрушения Храма в воспоминание о святилище“, но „грешили“, т. е., „мужчины проводили эту ночь в обществе женщин“. [1]) Равным образом, до запретительных постановлений, когда жертвоприношение козлов носило еще полностью характер пира, должна была иметь место и музыка, с которой у первобытных народов теснейшим образом связано понятие пира. Значит до воспрещения, приведенного в Сифра Ахаре (=иночтении) кн. Лев. 16, играли на инструментах во время жертвоприношения козлов; и хотя первосвященника, как сказано, полагалось „занимать устами, а не невелом или кинором“, но „в более древнее время, — как известно — певцы (שרים) большею частью являлись вместе с тем и исполнителями аккомпанимента на инструментах“. [2]) Из слов-же Амоса (5,23) „удалили от меня гул песней твоих и звуков гуслей твоих не хочу слушать“, видно, что в Северном (десятиколенном) царстве музыка и пение давно вошли в состав культа. [3]) Но музыка у Израиля, подобно тому, как это наблюдается у всех народов в древности, должна была некогда быть слитно связанной с пением и пляской. И, действительно, история показывает, что у Израиля „всякого рода народные праздники и торжества сопровождались пением и музыкой в соединении с хороводами при преимущественном участии женщин“, [4]) причем в Библии имеются данные, по которым мы можем получать представление о музыкальной процессии древнего времени: впереди шли певцы, за ними струнный оркестр (נגנים), окруженный девушками с тимпанами.

---

[1]) Loco. cit. объяснительная выноска Н. Переферковича.
[2]) Еврейская энциклопедия под ред. А. Гаркави и д-ра Л. Каценельсона т. XI „Музыка“.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid.

Очевидно, этот обычай не составлял некогда исключения и для Дня Очищения, если Сифра Ахаре кн. Лев. 16 запрещает в этот День „прыгать", „хлопать руками", „бить себя по плечу" и т. п. К кому-же первейшим образом могло относиться это запрещение? — Очевидно, к упоминаемым раббаном Симоном девушкам, которые в День Очищения „выходили в белых платьях" и „плясали в виноградниках".

III.

ДРАМАТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ОБРЯДЕ „КОЗЛООТПУЩЕНИЯ“.

Дионис и азиятский пра-Дионис. Западная Азия, как семитическая колыбель винодельческой культуры. Процессия в праздник Сельских Дионисий и процессия в праздник Дня Очищения. Веселый характер того и другого праздников. Козел, как виновник торжества обоих праздников. Откуда появился в Греции козел? Идолы козлов у евреев. Ашима — козлообразное божество. Человек, который тащил у греков козла, в процессии Сельских Дионисий, и „нарочный человек“, провожавший у евреев „„козла отпущения“ в День Очищения. Хор. Аграрное происхождение обряда козлоотпущения. Пир. Хад-Гадья — затрапезная песня о козлике. Календарные данные о Сельских Дионисиях и Дне Очищения. Украшение жертвенного козла.

Попробуем разобраться в приведенных материалах, как возможных источниках некой прото-драмы, предпослав им вспомогательные для такой тенденции данные.

Плутарх, касаясь культа Диониса в Греции, — из какового культа, как нам известно, возникла трагедия, — говорит в „De cupiditate divitiarum“ (8) [1]) что:— „Праздник Диониса издревле справлялся процессией, довольно просто, но довольно весело; впереди— кадка с вином и виноградная ветвь, затем один тащил козла, а другой следовал за ним, неся корзину со смоквами“.

---

[1]) Срав. „Реальный словарь классич. древностей“ по Любкеру. СПБ. 1885 стр. 411 „Dionysus“

Известные нам источники сведений о Сельских Дионисиях совершенно сходятся с данными Плутарха, — правда, слишком краткими и не исчерпывающими всего обряда этого праздника в древности.

Задаваясь вопросом, откуда в Греции появились упоминаемые в приведенной цитате:

1) Дионис,
2) вино (виноградная ветвь),
3) процессия (πομπή),
4) веселый характер праздника,
5) козел, как виновник торжества

и 6) человек, который тащил в процессии козла, — мы, на основании данных истории, а в частности — ориентологии и фольклора, можем в настоящее время предположительно ответить, что все эти находимые у Плутарха составные элементы культового праздника в честь Диониса, также, как и он сам, повидимому, передне-азиятского, в частности семитического происхождения.

Рассмотрим каждый из этих элементов в отдельности.

I

Дионис.

Откуда этот бог? — Из Фракии, — отвечают нам источники истории его культа.

Но кто такие фракийцы? — Фракийцев история знает двух родов: „европейских фракийцев“ и „азиятских фракийцев“. [1]) Под последними подразумеваются фригийцы.

С легкой руки Страбона, Фригийцев принято считать выходцами из Фракии, и этому верит до сих пор большинство историков, несмотря на чудовищное, по своей редкости, исключение из общеизвестного и доку-

---

[1]) История Ассирии З. А. Рогозиной гл. XI, 411.

ментально установленного факта продвижения народов
ира-исторической эры с востока на запад, а не обратно, —
из — за Босфора к Армянским горам!

В Фригийском языке, (которому лингвисты, после
долгих споров, отводят совершенно самостоятельное
место в индоевропейской семье языков) уже Aug. Fick [1])
различает имена до-фригийские или „малоазиятские“-

Вместе с тем историки, указывая на имя одной из
фригийских деревень — „Mên“, являющейся у сирийцев
(арамейцев — особого семитского племени) названьем
божества луны, сближают с ним главное божество фри-
гийцев Сабазия.

Сабазий, по уверению жрецев которого души
человеческие получали в таинствах его очищение и
отпущение грехов [2]), отождествлялся, по Страбону (X, 3,
15—17) с Дионисом, причем греки так и называли
его Дионис-Сабазий (Σαβάζιος), под чем понимался
ими бог цветущей жизни природы, подвергающейся
смерти и снова пробуждающейся.

Сабазий (или Сабос [3]), — как пытается доказать
Hermann Henckel в своем иследовании „Über die Möglich-
keit eines semitschen Ursprungs des Dithyrambus [4]), —
приводит нас к корню Σ—β—ζ. который, с своей стороны,
ведет к еврейскому “שמש„ = солнце (с переходом
„м“ в другой губной звук „б“ (и соответсвующему
ему в арабском schams, также в значении „солнца“. По
мнению-же другого ученого — M. Lewy, [5]) — (мнению
чрезвычайно спорному) — Сабазий, будучи производ-

---

[1]) Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas. Геттинген. 1873 s. 411 — 416.

[2]) Эиц. слов. Брокг. и Ефр. „Сабаций“ ст. Ф. Мищенки.

[3]) Preller, 1 p. 549.

[4]) См. Jahresbericht der Reformierten Kirchenschule für $18\frac{94}{95}$ St. Petersburg 1895, стр. 16 — 17, 39. Пользуюсь случаем принести благодарность проф. Б. В. Казанскому за указание на эту мало-известную у нас работу.

[5]) Semitsche Fremdwörter in Griechischen, Berl. 1895, s. 247.

ным от семитского „sâba“, близок к глаголам „бражничать“ (кутить), „пить“.

Другие наименования Диониса „Загрей“, „Бассарей“ равным образом вскрываются Herm. Henckel'ем, как семитические, в частности, как еврейские.— Так „Загрей“ приводит нас к трех-буквенному корню Z — γ — ρ, ведущему к еврейскому “זהר„ — „светить“, откуда производное zohâr — „свет“ („солнечный свет)“ [1]); именованье же Бассарей, по указанию Herm. Henckel'я, произошло от „bassar“ “בשר„ что значит „мясо“, смысл какового наименования напоминает о временах кровавых человеческих жертвоприношений Дионису.

О заимствовании самого имени Диониса у семитов говорит между прочим Robert Broun в своем труде „Semitic influence in Hellenic mythology with special reference to the recent mythological works of... F. Müller and... A. Lang“ (Lond. 1898) [2]).

Не будучи специалистом-семитологом, я скромно ограничиваюсь здесь лишь приведенными указаниями, не имея возможности критиковать их этимологически.

В частности, относительно Henckel'евского словопроизводства прозвищ Диониса, выдающих семитическое происхождение этого бога, проф. В. К. Шилейко сообщил мне, в личной беседе, что оно грешит существенной натянутостью.

Такой натянутости совершенно чужд был, повидимому, более осторожнкй Иннок. Анненский, когда в своем прозрении семитического происхождения Диониса, писал, что Дионис-Сабазий представляет собой „образ, создавшийся под влиянием семитов“, [3]) и уместно настаивал, что „Дионис не принадлежит всецело Элладе“,

---

[1]) Op. cit. стр. 16.

[2]) К сожалению, мне не посчастливилось ознакомиться с этим трудом в оргинале, и свое сведение в данном вопросе я беру из „Очерка современного состояния мифологической науки“ Е. Кагарова („Вопр. теории и психологии творчества, т. V, стр. 301).

[3]) „Вакханки“ Эврипида, пер. Ин. Анненского. СПБ. 1894 г. вступительная статья LXXVII.

т. к. „его легенды и культ пестрой сетью тесно связали греческий мир с варварским“, причем „Гомер еще не знает их, но местами на них лежит печать старины, более глубокой, чем гомеровская“ [1]).

Какой же старины, — спросим мы — в смысле географическом?

На это исчерпывающе отвечает Еврипидовский Дионис в прологе к „Вакханкам“ великого трагика:

„Богатой Лидии равнины я покинул
И Фригию, и Персии поля,
Сожженные полдневными лучами,
И стены Бактрии, и, у мидян
Изведав холод зимний, я арабов
Счастливых посетил, и обошел
Всю Азию, что́ по прибрежью моря
Соленого простерлась: в городах
Красиво высятся стенные башни,
И вместе там грек с варваром живет.
Я в Азии ввел праздники и пляски
И от людей, как бог, везде почтен
Здесь почву Греции в п е р в ы е попираю“ [2]).

„Загадочные звуки имени—говорит Ин. Анненский—из которых древнему греку были ясны только три первых д и о, заставляли его видеть в конце слова родину бога и усеять этими Нисами весь мир. Если старейшая Ниса лежала в легендарной Фракии... то потом ее искали и в... Аравии, (и в) П а л е с т и н е“ [3]). (курсив мой Н. Е.).

„В о с т о ч н о е“ п р о и с х о ж д е н и е Диониса не вызывает больше ни малейших сомнений, и „мифы н е д а р о м рассказывают об его странствованиях по Азии“, замечает А. Г. Петискус [4]), т. к. „многие подробности культа этого бога объясняются смесью в о с т о ч н ы х и греческих обычаев“, при чем на изображение его, с длинной бородой и в длинной до полу — одежде, „смотрят, как пришедшее... с Востока“ [5]). К этому можно доба-

---

[1]) Ibid. LXX.
[2]) Перев. Ин. Анненского.
[3]) „Вакханки“, XCVII (см. предисловие Ин. Анненского).
[4]) „Олимп“, под ред. К. А. Тюлелиева. Последнее изд. т-ва М. О. Вольф, стр. 217.
[5]) Ibid. 221.

вить, что обычай приносить козлиную жертву Дионису напоминает о таковой же жертве Аттису (Адгистису), любимцу и жрецу Аммы (=сирийской Кибелы)—Аттису, место которого наравне с Фаммузом и Адонисом „заступал отождествляемый с Дионисом Сабазий“ [1]). В частности, сходство между Дионисом и Адонисом признавал еще Плутарх, утверждая, что боги эти „не различны; но большую часть доказательств этого можно сообщить и объяснить только посвященным в мистерии“ — Sympos. 4, 5. 3).

Но миф об Аттисе — чуть не единственный из известных нам мифов у хеттов! культура же хеттов, (которые, повидимому, были не семитами и не хамитами) равно как и их религиозные представления находились, главнейшим образом, под влиянием Вавилона и были близки к семитическим—как это авторитетно подтверждает и наш проф. Б. Тураев [2]) и как это, впрочем, убедительно-ясно видно из иконографии хеттских древностей.

„Для Малой Азии, — констатирует З. А. Рагозина, на основании целого ряда достоверных источников,— история начинается гораздо позже, чем для семитского Междуречья и для Ханаанского побережья [3]). Как это доказал проф. А. Г. Сейс [4]), здесь, в Малой Азии процветала очень древняя и замечательно развитая культура, занесенная сюда хеттскими поселенцами. О том, что западная часть Малой Азии усвоила хеттскую культуру, говорит определенно Б. Тураев. Во время экспедиции в Малую Азию, в 1895 г. Я. И. Смирнов нашел в Каппадокии надписи арамейским шрифтом, т. е. семитским письмом, на камнях с изображениями в хеттском стиле. Равнозначущие открытия сделала и французская экспедиция Шантра,

---

[1]) Реальн. сл. кл. древ. “Rea Cybele“ 1153.

[2]) См. „К истории хеттского вопроса“. Спб. 1900. См. также Энц. слов. Брокгауза и Эфрона, большую статью проф. Б. Тураева „Хетты“.

[3]) История Ассирии, 402.

[4]) A. H. Sayce „The Ancient Empires of the East“ L. 1884, 1 v.

которой удалось доказать глубокую древность северо-каппадокийских памятников.

Попытки свода всего материала о хеттах привели ученых, и в частности нашего Б. Тураева, к убеждению, что историческая миссия хеттов на суше была подобна той, какую финикияне выполнили на море: связать древний культурный мир семитов (Вавилона и отчасти Египта) с западом и в, первую же голову, с Грецией. Отсюда мы будем вправе заключить, что во Фригии,—этой „азиятской Фракии“, — возникшей (между западной частью Малой Азии и Каппадокией) со своим кумиром Аттиса-Сабазия-Диониса, на почве, так сказать, культурно-унавоженной религиозным „фосфатом“ хеттской фабрикации из семитских продуктов, — это божество должно было быть в значительнейшей степени, если не совершенно, семитической формации.

Сохранило ли нам время изображение этого хеттского „Диониса“ семитической формации?

Да; — это барельеф, находящийся в Килликии на Ивризской скале [1]). „Перед колоссальной фигурой божества плодородия (6 м. выс.) — описывает этот замечательный памятник Б. Тураев [2]) — с пучком маиса, источающим поток воды, в левой руке и с ветвью винограда в правой (и с четырьмя гроздями винограда, свешивающимися с этой ветви,—добавлю я, Н. Е.) изображен в молитвенной позе царь или жрец несколько меньших размеров (3,6 м.), но в богатом одеянии ассирийского покроя. На ассирийское влияние, — заключает Б. Тураев — указывают также рога на головном уборе божества, его прическа и мускулатура“...

„Ce dieu est un dieu de la fécondité — сообщают со слов M. Рамзая в „Histoire de l'art dans l'antiquité“ G. Perrot и Ch. Chipiez—un dieu de la terre qui donne

---

[1]) Снимок с этого изображения каждый может легко рассмотреть в т. XXXVII Энц. слов. Брокг. и Ефр., Спб. 1903 г. между стр. 184 и 185. В схематизации (контуре). изображение это помещено З. А. Рагозиной на стр. 405 ее „Истории Ассирии“.

[2]) „Хетты“, Энц. слов. Брокг. и Ефр. 185.

le blé et le vin; de la main gauche, il porte dressée une haute gerbe d'épis, on y reconnaît ce blé barbu qui est encore celui que l'on cultive dans le pays. Un cep de vigne sort de terre entre les jambes du dieu et est censé placé derrière lui; de la main droite, il en tient une des branches qui pend, devant lui, à la hauteur de la ceinture, avec ces feuilles et ses grappes, de lourdes grappes comme j'en ai vu en Grèce et en Jonie, où elles pèsent parfois jusqu'à deux livres" [1]).

Этот гипероболически выраженный аттрибут киликийского бога плородия — виноград, не встречается, кроме него, ни у одного из известных нам богов древнего мира, за исключением Диониса!

Это факт чрезвычайно важного для нас значения, если мы только примем во внимание, что виноград, как это непоколебимо установлено в истории, занесен в Грецию с семитского Востока, и что первый виноградарь среди греков назывался Икарием, именем, производным от „ikor" (אכר) — „земледелец", произносимого на сефардском наречии через два „а": икаар. (См. дальше п. 2).

Рядом с этим генезис Диониса, как „бога, оплодотворяющего посредством влаги" („Влажный Дионис" — Ὑης, „господь влажного естества" — ὑγρᾶς φύσεως κύριος [2]) уже совсем сравнительно легко объясняется через этот хеттский памятник божества, источающего поток воды. — Какое отношение к влаге имело это киликийское божество, показывает самое расположение хеттского памятника у воды („dans un mur de rocher qui domine un torrent d'une eau limpide et fraîche, formé par de belles sources qui jaillissent tout prés de là. On est séparé des bas-reliefs par toute la largeur de la rivière, et d'ailleurs les pieds de celle des deux figures qui descend le plus bas sont encore à environ 2-m, 50 au-dessus du courant" [3]).

---

[1]) Tome IV, p. 726—727, Paris. 1887.

[2]) Pl. Is. Os. 35 — см. замечание по поводу этой цитаты у кн. Сергея Трубецкого „Метафизика в древней Греции". М. 1890.

[3]) Histoire de l'art dans l'antiquité" G. Perrot et Ch. Chipiez, t. IV, p. 726.

3. Киликийский бог плодородия (хеттский Дионис).

Рога на головном уборе киликийского божества должны напоминать нам, что Диониса называли „рогатым богом“ [1]), каковое прозвище вытекает из териоморфной (зооморфной) природы Диониса, которая, по словам Н. Харузина [2])—„не может быть подвергнута сомнению“.

Бородатость киликийского божества уж подавно не может помешать нам видеть в нем пра-Диониса, т. к. бородатого Диониса (Диониса-Погонита) греки узнали гораздо раньше, чем безбородого. „Старейший тип, — замечает Иннок. Анненский (во вступительной статье к „Вакханкам“ Еврипида) — бородатого Диониса и новый, Праксителевский — юного. Между ними стоит Лидийский бородатый бог с мягкими контурами жирного тела“ [3]), очень напоминающий, по моему, киликийское божество. О Дионисе Погоните известно, что в древности он был неизменным типом черно-фигурной живописи, и только с конца 4-го века на крашеных сосудах начинает появляться юный, безбородый Дионис.

Хеттские иероглифы, окружающие барельеф киликийского божества, хоть и до сих пор не расшифрованы, все же говорят нам о его хеттском, т. е., древнейшем, по сравнению с Фригией-Фракией и Грецией, происхождении, а ассирийские данные, на которых останавливает наше внимание Б. Тураев (рога и одеяние жреца), равно как и строго выраженный семитический тип молящегося этому богу „плодородия“ — на явно семитическое происхождение [4]).

---

[1]) Происх. трагедии, 35.
[2]) Этнография, т. IV, гл. XIII. 380—382.
[3]) Op. cit, стр. XCIX.
[4]) Лишь незнанием или игнорированием этого хеттского божества (увитого виноградом, источающего влагу и проч.) можно объяснить стремление некоторых современных ученых „вывести“ греческого Диониса из египетского Озириса. Когда, напр., П. Страхов в „Эсхатологии языческих мистерий“ (Серг. Посад 1913, стр. 17) говорил недавно, что „путь этот (Озириса), пролегал по малоазийскому побережью, чрез Финикийского Адониса и фригийского Аттиса“ — можно было заранее взять под сомнение столь диковинно-длинный и обходный путь, на поверку оказывающийся, повидимому, совершенно напрасным.

Мы не знаем в точности, какими жертвами чтился этот „киликийский бог плодородия“, как его называют хеттологи; мы можем только сопоставить рядом с ним частное божество плодородия ассиро-вавилонян, так называемого „пальмового бога“, о котором мы подробно говорили в I главе настоящего очерка, и намекающе напомнить о козлиной жертве, которую держит в руках поклонник этого бога, одетый приблизительно так же, как и „жрец“ киликийского божества.

Не будем забегать здесь вперед, спеша увидеть в последнем Азазела, wela, т. е. „к которому“ отводился „козел отпущения“ у Израиля! — Тайна Азазела не так легко раскрывается, и, если имеются к ней пути, то только через совокупность всех тех данных, критика которых, также, как и многие из них самих, еще впереди.

Здесь же уместно только напомнить и вместе с тем подчеркнуть, что Авраам — этот древнейший „патриарх“ израильского народа, — является, — как справедливо замечает Гуго Винклер—вавилонянином, который покидает родной город Ур, в Халдее (важнейший и значительнейший среди древних культовых городов Шумира и Аккада), в мудрости и учениях которой он был воспитан, чтобы „из протеста“ против того, что́ окружало его, создать собственную религию, религию Израиля [1]). Эта религия, однако, оказалась на поверку истории, только „частью более обширного целого“, в чем уже больше нет сомнения ни у одного подлинно-просвещенного историка древнего Востока.

2.

Вино (виноградная ветвь). В настоящее время можно считать в науке неоспоримым, что распространение среди европейцев виноградарства и вина ведет свое начало с семитского Востока.

---

[1]) „Духовная культура Вавилона“, стр. 216.

Уж одно то, что, согласно древне-греческой легенде, первым эллином, который был посвящен в тайны виноделия Дионисом, оказывается „Икарий“ (Икар), т. е., человек, названный древне-еврейским словом „земледелец“ (в сефардском произношении), — уж одно это обстоятельство, в связи с азиятским происхождением самого Диониса, достаточно красноречиво указует на семитское происхождение вина и виноградарства.

„Вино было известно еще до выступления на сцену эллинского элемента [1]); оно принадлежало еще до-эллинскому периоду культуры“—подтверждает указание мифа об Икарии авторитетный Юлий Липперт на страницах своей „Истории культуры“ [2]). „Когда евреи пришли из аравийских степей в Сирию, — сообщает этот ученый,— они нашли уже у местного оседлого населения культуру винограда; покорив туземцев, они сами принялись за его разведение“ и... „придавали этому занятию очень важное значение [3]). На вопрос, откуда получили свое начало дикие виноградные лозы: от до-исторических европейских или от переселившихся из западной Азии, где в таком изобилии произрастает эта лоза в диком состоянии, А. Декандоль (знаменитый своими исследованиями об отечестве культурных растений), а также и палеонтологи Сапорта и Марион, — все трое указывают в сторону западной Азии (Закавказье и „страны, окружающие восточное побережье Средиземного моря“). Относительно культуры виноградной лозы точно также ученые (напр., Пиктэ и Ген) утверждают, что она началась прежде всего в западной Азии [4]). В частности исчерпывающие для нас данные собрал К. Ф. Тиандер в своем исследовании „Культовое пьянство и древнейший алкогольный напиток человечества“. — „В греческом

---

[1]) О „священном возлиянии“ у евреев „сока ягод“ виноградной лозы, см. напр., в Агаде ч. I „Виселица Амана“ (Таргум Шени).

[2]) См. перевод под ред. Д. А. Коропчевского. Спб. 1902, стр. 80.

[3]) Ibid. 79.

[4]) См. Энцикл. Сл. Брокгауза и Эфрона — „Виноградная лоза“, статья А. Бекетова.

культе Диониса, — замечает автор названной работы — устанавливается двойственность: во-первых, он бог весны, стремящийся к освобождению от оков зимы... во-вторых, он специальный бог вина, сам в разных местах садящий виноградную лозу или ударом своего тирса вызывающий вино из почвы и из скал... Не трудно в этих двух слоях отличить наносный элемент: общеземледельческий бог весны получил новый оттенок, когда виноградарство из Азии распространилось по греческим островам, а затем и по остальной Элладе"... [1]) Вопрос о семитическом начале виноградной культуры и виноделия затрагивается уже в книге Бытия, и с ее легкой руки потом позднейшее европейское предание говорило о переселении Ноя на запад... Семитическое jain (יין) и армянское voino, очевидно, тот же корень, как и в греческом Οἶνος, который проходит по всем индо-европейским языкам" [2]).

3.

Процессия (πομπή). Подобно тому, как „приход" Диониса (= Сабазия) из Азии в Европу (Грецию) связан хронологически с занесением в последнюю виноградарства и виноделия, также и „Сельские Дионисии", — древнейший из праздников в честь этого бога (эмблематизировавшегося козлом), из какового праздника возникла трагедия, — был связан хронологически с первым разливом и пробой свежего вина. Существенную же часть „Малых" или „Сельских Дионисий" „составляла торжественная процессия членов семейств для принесения жертвы" [3]). Как мы видели выше, существенную часть праздника Дня Очищения равным образом составляла „торжественная процессия" родовитых

---

[1]) Стр. 4.

[2]) К. Ф. Тиандер ссылается на Schrader'a „Sprachvergleichung und Urgeschichte", 3-е издание 1907 г., том 2, стр. 252, на Hehn'a „Kulturpflanzen u. Hausthiere", 2 изд. 1874 и 67—8 и др.

[3]) Реальн. слов. класс. древ. по Любкеру „Dionysus", стр. 411.

„членов семейств“ и точно также, как и в „Сельских Дионисиях“, „для принесения жертвы“ и жертвы такой же самой, в смысле объекта ее, т. е. козлиной. К этой аналогии, можно разъяснительно добавить, что значение слова „πομπείω“ раскрывается филологами [1]) в смысле „вести“ что-либо в процессии, а „πομπή“—в смысле „провожание, проводы... сопровождение, сопутствование“. Что „процессия“ была действительно существенною частью праздника в честь бога-козла, подтверждает предание о Фесписе, этом „отце трагедии“ (как его единогласно прозвали древние), который, как говорит Гораций, следовавший традиции александрийских школ (см. „Ars poetica“ 276) „возил театр на телегах“. Это значит, что на первых порах возникновения театральной драмы в Греции не так легко было отделаться от традиционной „процессии“, которая и легла, как „существенная часть“ в „изобретенный“ театр гениального Фесписа. Этот первобытный театр, если иметь в виду преемственность его с семитического Востока, не мог, само собою разумеется, иметь другой формы, как формы „передвижного театра“. „Можно представлять его себе чем то вроде странствующего торговца“—замечают о Фесписе А. и М. Краузе в своей „Истории Греческой литературы“ [2])—который „разыгрывал свою пьесу... пользуясь, может быть, своей телегой, украшенной, смотря по надобности для тех или иных торжественных шествий. Все это было, конечно, очень просто, но нравилось своей новизной“ [3]), добавляют Краузе. Семитический базис Фесписовой „новизны“, тот базис, где „торжественное шествие“ имело,—как, например, в обряде козлоотпущения—свой абсолютный raison d'etre, в противоположность πομπή „Сельских Дионисий“,—этот базис оставался, разумеется, вне догадок для веселившихся около „трагической“ телеги греков, которым так

---

[1]) См. напр. „Греческо-русский словарь“ А. Д. Вейсмана, Спб. 1882. стр. 1025.

[2]) Перевод В. С. Елисеевой. Пгд. 1916, стр. 224.

[3]) Ibid. стр. 225.

„нравилось“, по выражению Краузе, „изобретение“ Фесписа. Прошло, наверно, много времени, прежде чем первобытный театр в Греции отказался от „передвижного“ характера своих представлений; но как много ни прошло времени с тех пор, теперь, как и тогда, за полторы слишком лет до нашей эры, никто не задается вопросом, столь казалось бы естественным: „а откуда же ведет свое начало процессуальный характер первобытной драмы“?

4.

Веселый характер праздника. — Здесь аналогия между „Дионисиями“ и „Днем Очищения“, косвенно указующая на семитический (древний по сравнению с Грецией) Восток, как на место колыбели козлиного праздника (трагедии in futurum), — представляется столь-же ясной, в отношении веселого характера празднования, сколь и знаменательной. „Веселая трагедия“ (Παίζουσα τραγωδία), как охарактеризовал сатировскую драму Димитрий Фалернский, — может быть вообще удачным названием и для первобытной трагедии, возникшей из праздника „довольно веселого“, как мы видели у Плутарха. В этом отношении полезно вспомнить, что скала, к которой проводник козла в День Очищения у евреев прикреплял часть багряной ленты, носила название „Дома Радости“ (Бет-Хадудо) и что в этот День — в день кануна „веселого праздника собирания плодов“ — иерусалимские девушки плясали в виноградниках, распевая, как мы видели в сообщении раббана Симона, сына Гамалиила, эротически-религиозные песни. Не надо обладать особым даром сопоставления, а тем более — пылкой фантазией, чтобы, рядом с образом еврейских девушек, пляшущих и поющих в виноградниках, в нашем представлении возник образ тиад, т. е. женщин, участвовавших в жертвенных оргиях в честь Диониса на подобие „вакханок“. К этому полезно прибавить (— напомнить), что под

„хором“, послужившим трагедии растительным фундаментом, понималось в Греции „собрание поющих и пляшущих лиц“ [1]), что́, пожалуй sapienti sat вполне.

5.

Козел, как виновник торжества.

Исповедуя, согласно этимологическому значению tragodi'и, происхождение ее из аграрных обрядовых игр, культового характера, совершавшихся в честь козла, я должен несколько подробнее остановиться на данном пункте.

Прежде всего откуда появился в Греции козел?

Проф. И. Ранке, в своем исследовании „Доисторическая жизнь человечества“, совершенно определенно отмечает, что некоторые из наших домашних животных — „родом“ из Азии, откуда они, по мнению Циттеля, появились в Европе, как например „торфяной рогатый скот“, домашняя коза и домашняя свинья“... Козы (Capra-L)—говорит страницей раньше И. Ранке—в диком состоянии водятся в гористых местностях Азии. Отсюда они, уже как домашние животные, введены в Европу; они нередко встречаются в неолитических стоянках, как домашние животные“ [2]).

Через десять с небольшим лет после того, как приведенные слова И. Ранке были сказаны, происхождение козла из Азии, и именно из западной Азии, стало вне спора, благодаря изысканиям цюрихского ученого проф. Карла Келлера, который в докладе, сделанном на 8-м международном съезде зоологов в Граце, в 1910 г., окончательно доказал, что домашний козел проник в Европу из западной Азии через острова Эгейского моря.

---

[1]) См. мой фольклорист. очерк „Происхождение драмы“. Изд. „Петрополис“ 1921 г. стр. 49—50.

[2]) Op. cit. перевод под ред Н. Н. Харузина. М. 1901 г. стр. 184—185.

Отсюда совершенно правильным с нашей стороны будет заключение, что в качестве „домашнего“, козел проник в Грецию вместе с тем жертвенным культом, которому он был подвержен у себя на родине; — другими словами: культ козла был занесен из западной Азии в Грецию одновременно с появлением в ней этого исключительного для сельско-хозяйственной жизни животного.

Если „домашний козел“ проник в Грецию через острова Эгейского моря — как утверждает проф. Карл Келлер, — то несомненно, что он проник туда в качестве такового не непосредственно из стран, наиболее близких к древнейшему центру культуры (Вавилону), а из приморских стран, среди которых еврейско-финикийские подсказываются древностью аграрного там культа, так-же, как и древностью их сношений с западом.

Но что мы знаем об этих странах в связи с жертвенным культом козла?

В отношении финикиян наши сведения, подтверждающие этот культ, слишком ограничены. Но что у Израиля приношение в жертву козла имело место при театрально-ритуальной обстановке Иом-га-Киппурим'а,— это мы знаем из обряда „козлоотпущения“. Кроме того, о жертвоприношениях козла трактует канонически книга Левит („А если согрешил князь... то, когда узнан будет им грех, которым он согрешил, приведет он, как жертву свою, козла без порока“, гл. 4, 22 — 23; „если-же кто из народа земли согрешит... то когда узнан будет им грех, которым он согрешил, приведет он, как жертву свою, „козу без порока“, гл. 4, 27—28). Говорит подробно о козлиных жертвах Талмуд и даже Агада (в поучении р. Иегуды бар Симона), где рядом с козой, как возможной жертвой богу, упоминается козерог, как напрасная жертва. Мы знали, что в храме для жертвоприношения было 4 печати и что одна из них была печать „козленка“ (геди — גדי) употреблявшаяся для возлияний при мелком скоте [1]).

---

[1]) Талмуд, Тракт. Шакалим гл. V. 3.

Для нас, однако, полноты ради аналогии с греческим обрядом жертвоприношения козла [1]), важно главным образом установить, что таковое адресовалось не просто к богу, а к божеству, зооморфной эмблемой которого был козел, как это имело место в представлении греков, чей Дионис мыслился верующими, как козел.

Известно, что еще за 5 веков до Р. Х., т. е., до того времени, когда Священнический Кодекс (Книга Левит) был собран и канонизирован (в 444 г., т. е. после Вавилонского плена), евреи, как теперь это признается всеми библейскими критиками, не были свободны от идолопоклонства. Однако, в последнем внимание юдаистов было целиком поглощаемо тельцом и змеем, каковые животные, в особенности телец, представляются многим из ученых как-бы исчерпывающими языческий культ животных у древнего Израиля.

Между тем, — что́ для нас представляется чрезвычайно важным — в книге Хроник (Паралипоменон гл. II, 11, 15), где рассказывается о Иеровоаме, установившем в царстве Израильском идолов, дабы народ не направлялся в Иерусалимский храм, совершенно ясно сказано: „и поставил у себя жрецов к высотам, и к козлам (vela'seirim) и к тельцам, которых он сделал“. (ויעמד לו כהנים לבמות ולשעירים ולעגלים כאשר עשה)

Идолы козлов („которые он сделал“) упомянуты даже раньше тельцов, чего-бы не было, если-б последние доминировали у Израиля первейшим образом.

Тоже самое, в книге Левит, (гл. XVII-ой), т. е., в главе, следующей непосредственно за главой, в которой излагается обряд над козлом „для Азазела“, устанавливается закон, которым еврейскому народу предписывается „жертвы свои, которые они закалают на поле“ приводить ко входу скинии собрания (чтобы принести

---

[1]) „Среди разнообразных жертвоприношений греков мы находим тот-же троякий вид жертв, который установлен в жертвенном законе Моисея“ (В. С. Соловьев „История и будущность теократии“. Срав. Сергей Трубецкой „Метафизика в древней Греции“ М. 1890, стр. 110).

во всесожжение или жертву о спасении) „дабы они“ (т. е. израильтяне), заканчивает законодатель, „не приносили жертв своих seirim) т. е. козлам [1]), за которыми блудно ходят они“. (לשעירים אשר הם זנים אחריהם ולא יזבחו עוד את זבחיהם) Ревнивый Яhве сам склонен „пить кровь козлов“ (Псалом 49, ст. 13), и пристрастие его к этим полезным животным сказалось даже в приказании: „сделай покрывала из козьей шерсти, чтобы покрывать скинию (Исход, 26, 7).

Итак, евреи приносили некогда жертвы „козлам“ (правильнее было-бы сказать — „козлу“), в которых (т. е. в обличии, в образе которых) должен был, согласно, так-сказать, „религиозной логике“, почитаться некий бог.

Какой бог? Знаем ли мы у евреев богов или только одного бога, которому были-бы свойственны козлиные аттрибуты?

Да, знаем, хотя и с оговоркой относительно недостаточности наших непосредственных сведений.

Повидимому, таким богом был Ашима, о котором говорится в 4 книге Царств (17, 30), как о божестве жителей Емафа, откуда оно было перенесено ассирийскими колонистами в Самарию [2]).

По мнению р. Кимха и р. Ярхи, принимавших вавилонский талмуд, слово Ашима значит то-же, что taîs-козел. Ашима, следовательно, есть название козлообразного божества [3]).

Основанием для этого мнения — по замечанию М. Пальмова—послужил с одной стороны, самарянский текст 17, 7 книги Левит, с другой стороны — свидетельство Абен-Ездры (Ибн-Эзры) о том, что у самарян Пятикнижие начиналось словами „in principio creavit Asima“ (=„в начале сотворил Ашима“, а не „in principio creavit Deus“ = „в начале сотворил бог“). Это мнение

---

[1]) В синодальном переводе — „идолам“.
[2]) М. Пальмов „Идолопоклонство у древних евреев“. Спб. 1897 г., 365.
[3]) М. Пальмов ссылается здесь на Beyer, Additamenta ad Selden. De diis Syriis, 305 sq.

распространено, — прибавляет М. Пальмов — и среди новейших археологов, по свидетельству которых (будто) самаряне считали мир за произведение бога козла [1]). В этом нет ничего удивительного, если мы примем к сведению, вместе с проф. Н. Я. Марр, что „кроме иеговистической и элохимистической частей, вскрытых в тексте библии, бесспорно сильно переделанном, этнологический подход отмечает в нем и древние фольклорные элементы от эпохи, предшествовавшей возникновению представления о боге личном или человекообразном“ [2]).

Рядом с этими данными, несколько спорными, для нас, чрезвычайно важна бесспорная этимология слова Ашима, согласно которой „ошом“ (asam) значит „вина“ (грех—אשם), „Ашима“-же, производное от „ошом“, означает „виновность“. В таком случае Ашима может (resp. должен) быть признан за олицетворение злого, греховного начала.

В Bibel—Lexikon Schenkel'я (Bd. I, 264) имя Ашимы сближается с asimun-пустыня (אשמון), из чего выводится, что Ашима не что иное, как божество пустыни.

Имея в виду, что вина народа возлагалась в День Очищения у евреев на „козла отпущения“, свергавшегося с Цока в ров пустыни „для Азазела“, который идентифицировался со „своим животным“, т. е. с козлом [3]) (первые две буквы корня „Азазел“ эйз-коза—עז) мы находим основание считать Азазела другим именем бога Ашимы — козла, именем, получившим со временем у Израиля, куда бóльшую популярность и значение.

Мы остановимся подробнее на загадочном Азазеле в последней главе настоящего очерка; пока-же удовольствуемся важной, в вопросе о зачатках драмы у семитов, находкой аналогии между козлом, как виновником

---

[1]) Op. cit. 366.
[2]) „Яфетический Кавказ“. Изд. Рос. Академии Наук. Лейпциг. 1920, стр. 53. (Примечания).
[3]) D-r Alfr. Jeremias „Alte Testament in Licht des Alten Orients“, 453.

торжества Диониси й у греков, и козлом, как виновником торжества Дня Очищения у евреев. Тот и другой козел, как мы узнали теперь, во I-х понимались, как сакральные животные, во II-х приносились в жертву богам, представлявшимся в виде козлообразных существ, и в III-х являлись в такой роли (в таком культовом значении) виновниками исключительного торжества театрально-ритуального характера.

6.

Человек, который тащил в процессии козла. — „Один тащил козла, — говорит Плутарх в приведенной мной цитате „De cupiditate divitiarum“, — а другой следовал за ним, неся корзину со смоквами [1]). Зачем тащили козла? — Для жертвоприношения, о чем говорят нам не только различные источники о Дионисиях, но о чем мы можем умозаключить и из приведенной цитаты, т. к. в ней говорится, что за человеком, тащившим козла, несли корзину со смоквами. Эта последняя обязанность — как мы знаем из того места „Ахарнян“ Аристофана, где Дикеопол отправляется в поле праздновать Дионисии, выпадала обычно на молодую канефору, в корзинке которой среди смокв торчал фаллус (подобно тому, как в наших древне-русских колядках, после танца ряженой козы, щедруют, выклянчивая „решето овса, поверх колбаса“) Этой священной корзинке с символами плодородия мы не находим антецедента в торжественной „помпе“ Дня Очищения; но о „нарочном человеке“, „тащившем“ козла, проще говоря — его проводнике до Цока, Талмуд, (как мы видели выше), говорит достаточно точно, как

---

[1]) На связки нанизанных смокв, обычных, повидимому, при жертвоприношении козла у вавилонян, указал мне проф. В. К. Шилейко, познакомив меня с печатями, на рисунках которых эти сокральные связки смокв сопутствуют козлиным жертвам.

в смысле среды, из которой такой проводник козла предпочтительно выбирался (священнической), так и об образе его действий в отношении козла (сверженин в пропасть). Можно сказать смело, что после первосвященника и обреченного Азазелу козла, это было третье важное лицо в ритуале козлоотпущения, и не даром роль его поручалась предпочтительно священнику. Когда этот обряд возник на почве Греции, — здесь сразу создалась легенда, что первым, так сказать, „нарочным человеком", „потащившим" козла для жертвоприношения Дионису, был Икарий (или Икар, или Икарион) [1]), афинянин, живший в правление Пандиона; согласно легенде, он был первый в Греции посвящен Дионисом в тайну виноделия и первый, кто, принеся козла в жертву ему, обусловил песню-пляску вокруг него, зооморфно представлявшего самого Диониса, из которой (козлогласия) развилась греческая драма (tragodia) [2]). По имени Икария, как известно, назван один из демов (селений) в Аттике — Икария, откуда родом Феспис, общепризнанный „отец трагедии". Самое имя „Икарий", — имя первого, кто „потащил козла" в жертву Дионису, наподобие „нарочнаго человека", провожавшего козла „для Азазела" — происходит от древне-еврейского слова „икор" "אכר" что значит „земледелец", и что звучит в сефардском (восточном) произношении не на „о", а на двойное „а": икаар. (На это я уже обратил внимание в своем исследовании „Происхождение драмы", см. стр. 21—22).

Вот и все.

Разобрав коротенькую цитату „De cupiditate divitiarum", где высоко-почтенный Плутарх, с некоторой долей небрежности, фиксирует составные элементы культового праздника в честь Диониса, мы находим все эти элементы на семитическом Востоке и именно в культовом празднике Дня Очищения у евреев.

---

[1]) См. мое исслед. „Происхождение трагедии" стр. 16, 2-ую выноску.
[2]) Ibid., стр. 17—22.

К этим данным, исторически заверенным как-будто раньше у евреев (несвободных еще от языческого культа), чем у греков, — данным, из совокупности которых в Греции, как мы знаем, развилась (благоприятствуемая в религиозном, политическом, экономическом и прочих отношениях) драма (трагедия, комедия и сатирическая драма), надо добавить, убедительной полноты ради, еще несколько аналогичных моментов, частью уже намеченных в предыдущей главе.

7.

Хор.

Плутарх в приведенной цитате (описании праздника Диониса), упоминая о процессии (πομπη), ничего не говорит о хоре. Между тем, как это можно считать твердо установленным в истории греческой драмы, последняя возникает из хора, который служит ей как-бы „растительным фундаментом“ [1]); притом — как удалось мне установить на основании сравнительного фольклора — хор, служащий залогом драмы, является специфическим в отношении темы: — именно предметом ее должен быть козел.

Имеем-ли мы в обряде козлоотпущения, совершавшемся в День Очищения у евреев, данные, подтверждающие наличность хора в этом специфическом смысле?

Несомненно; и именно данные, подтверждающие наличность хора в первоначальном значении этого слова, как „места для пляски“ (родственного с Χόρτος — сад).

Мы уже знаем от раббана Симона, сына Гамалиила, что таковым „местом для пляски“ в День Очищения был виноградник, в котором иерусалимские девушки пля-

---

[1]) Происх. драмы. 49 — 50.

сали, предлагая себя на любовный выбор мужчин. Правда, по словам названного раббана, девушки призывали юношей „говоря“ (см. выше конец II-ой главы); но совершенно ясно, что слово „говорили“ у р. Симона надо понимать исключительно в смысле текста песни, и конечно, песни хоровой, т. к. в древности народные праздники у евреев „сопровождались пением и музыкой в соединении с хороводами“ [1]).

Было-бы чрезвычайной натяжкой утверждать, что этот хор, т. е. песня-пляска в винограднике, может быть приравнен к легендарному хору сотрапезников Икария по поводу козлиной жертвы; но, несомненно, еврейский хор в День Очищения имел ближайшее отношение к козлу, отпущение которого составляло ритуально-театральный центр праздника.

В пользу такого сближения говорят еще три обстоятельства:

1) эротический характер „хора“ („в винограднике“) иерусалимских девушек (призыв к „обладанию“, обращение к юношам в сопровождении — надо думать — соблазнительной пляски); — вспомним песни фаллофоров, из которых, по мнению некоторых (напр. Г. Эмихена) выросли трагедия и сатирическая драма; [2])

2) при рассмотрении хора с музыкальной стороны, мы будем правы принять во внимание, что музыка евреев — как это отмечает большинство историков музыки — обладает свойством изгонять злой дух из человека [3]), и вообще изгонять демонов [4]).

---

[1]) Евр. энцикл. т. XI, „Музыка“.

[2]) Между прочим (интересное сопоставление) в нашем древне-русском (белорусском) обряде с козой встречается колядка („го-го-го коза, го-го серая“), включающая такие строки:

„Тои улицы разлегаются,
Хозяин дочкой похваляется.
Возьми козаче
Нехай не плаче“ и пр.

[3]) См. Евр. энцикл. сл. „Музыка“, статья А. С. Каменецкого, А. Карлина и Д. Черномордикова.

[4]) Очерк всеобщей истории музыки Л. Саккети. СПБ. 1891 г. 31.

Это последнее свойство чрезвычайно знаменательно для толкования хора в День Очищения, т. е., хора, имеющего причинную связь с обрядом козла-отпущения.

В главе, посвященной культу животных, предков и демонов, автор обширнейшего исследования „Миф и религия“ В. Вундт, разбираясь в церемониях „очищения посредством магического переноса“, констатирует, что в них „или сам демон может, покидая человека, принять форму животного, что́ соответствует более старому представлению, или-же он может невидимо перейти в какое-нибудь уже имеющееся на лицо животное“, напр. чудо Иисуса, повелевшего демонам перейти из бесноватого в стадо свиней. „Еще ярче — продолжает Вундт — и в тесной связи с прочими церемониями очищения рисуется этот переход с человека на животное на примере Ааронoвского козла отпущения... Здесь грех целого народа против его бога рассматривается, как овладевший народом демон; от которого освобождаются посредством церемонии переноса“ [1]). Отсюда само собой подсказывается заключение, что хор у евреев в День Очищения, составляя одну из обрядовых частей этой церемонии, был каузально связан с козлом, т. е., с демоном, „изгонять“ какового, как мы видели, является отличительным свойством еврейской музыки в древности.

3) При рассмотрении хора с плясовой стороны, мы должны вспомнить, что в День Очищения запрещалось (Сифра Ахаре кн. Лев. 16) „прыгать“, „хлопать руками“, „бить себя по плечу“ и пр. Как я уже объяснил во II-ой главе, это запрещение ясно говорит о практике некогда запрещенного в этот день и, таким образом, мы имеем возможность до некоторой степени представить себе первоначальный характер хоровой пляски („в винограднике“), которая рисуется в слишком скупых, а главное искаженно-„облагороженных“ чертах

---

[1]) Op. cit. 297.

у раббана Симона, сына Гамалиила. Раз „прыгали“, хлопали в ладоши и по плечу (бывшее настолько в обычае, что пришлось это специально запретить), значит древнейший танец в День Очищения носил разнузданно-вакхический характер, вполне напоминающий дух сельских Дионисий.

8.

Аграрное происхождение обряда козло-отпущения.

Когда я, в поисках зачатков драмы у семитов, в частности — у Израиля, нападаю на след занесения этих зачатков к грекам, — я прихожу к убеждению, что, если допустить таковое занесение, оно должно было иметь место вместе с корнями искомых зачатков. Этим я хочу сказать, что не только процессия, хор и прочие данные зарождавшейся драмы в Греции были как будто заимствованы у Израиля (перекочевали от последнего). но что и самый зародыш всех этих слагаемых, из коих возникает драма, — зародыш, неразрывно связанный с ними в юную пору их роста, — и он, в таком случае, был купно с домашним козлом „занесен“ к грекам от тех-же семитов.

Таким „зародышем“, — как это известно и, в частности, как я уже выяснил в своем фольклористическом очерке „Происхождение драмы“ — является аграрный культ козла.

В. Вундт, в качестве противника панвавилонизма, заметил-бы в данном случае, что — „таким культам вовсе не нужно странствовать, потому что они повсюду могут возникнуть из одних и тех-же основных мотивов, независимо друг от друга“ и что, только — „частные формы проявления мотивов могут странствовать там, где для этого открыты дороги“ [1]).

---

[1]) „Миф и религия“, стр. 392.

Мы, однако, убедились, надеюсь, из всего предыдущего, что как раз „частные формы культа козла были общими у семитов и греков и, значит, совершили, повидимому, некое „странствование“. Нам надо теперь убедиться, что и самый культ, т. е., священный обычай, каузально связанный с козлом, совершил, в качестве аграрного, такое-же „странствование“.

И в этом прежде всего помогает нам убедиться тот-же В. Вундт, говоря несколькими строками ниже приведенной цитаты, что — „совпадение сравнительно более безразличных второстепенных составных частей обычая должно служить указанием на его возникновение в одном только месте и, следовательно, на внешнее его перенесение“ [1]).

Я полагаю, что уже один разбор цитаты „De cupiditate divitiarum“ Плутарха, в сопоставлении ее данных с данными обряда козлоотпущения, дал нам такое обилие „совпадений“ „сравнительно более безразличных второстепенных составных частей обычая“, — как неуклюже выражается осторожничающий В. Вундт — что мы, действительно, пожалуй, имеем „указание“ на „возникновение“ аграрного культа козла „в одном только месте“, а именно где-то на семитическом Востоке, и на „внешнее перенесение“ этого культа, в качестве аграрного, в Европу, и прежде всего к грекам.

После сказанного, мы имели-бы право, не располагая даже никакими данными об аграрном происхождении культа козла у евреев, утверждать таковое происхождение его безапелляционно, с простою ссылкою на В. Вундта, как на ratio в данном вопросе, наиболее склонного к отрицательному его разрешению, и все-же говорящего о нем в положительном смысле.

Мы, однако, не соблазнимся этим правом, обладая исторически заверенными данными об аграрном происхождении обряда козлоотпущения.

Вот эти данные:

---

[1]) Ibid.

Во I-ых, самый праздник Дня Очищения приурочивается к кануну так называемого талмудистами „веселого праздника собирания плодов“. (זמן שמחתנו — חז האסיף)

Во II-ых о песне-пляске в этот День говорится, что она имела место в винограднике.

В III-их, в книге Левит, главе XVII-ой, где в целях, дабы израильтяне не приносили жертв своим seirim, т. е. козлам, предписывается „жертвы свои, которые они закалают на поле“, „приводить ко входу скинии“ (אשר ישחט במחנה או מחוץ למחנה... ואל אהל מועד לא הביאו)

В IV-ых, легенда об Икарии, как о первом участнике и вместе с тем инициаторе козлогласия (т. е., трагедии) в честь козла-Диониса вскрывается языковеденьем, как легенда о человеке, называвшемся по еврейски „земледелец“, („икор“, как я уж указал, в сефардском, восточном произношении — „икаар“, означает буквально „земледелец“).

Пир.

Легенда об Икарии, [1]) — интересная для нас в виду только что указанного еврейского происхождения имени Икарий — дает понять нам, что козлогласие = трагедия возникла непосредственно из жертвенного пира, когда поселяне, в предвкушении козлиной жертвы или уже отведав ее и запив ее вином, стали, разгоряченные, быть может, последним, восхвалять животное, как виновника радостного события. От этого „пиршественного“ отведывания козлиного мяса и пошло, м. б., обыкновение в древне-греческих театрах обносить публику кусочками сырого мяса.

---

[1]) Приведенная мною в различных вариантах на страницах 17—21 „Происхождения драмы“.

Имеем-ли мы данные утверждать, что козлиная жертва в День Очищения у евреев была связана некогда с пиром? или мы должны слепо довериться Сифра Ахаре (кн. Лев. гл. 16), где сказано, что в этот День запрещались еда и питье?

Ответ на этот вопрос подсказан уже мною в конце гл. II-ой настоящего очерка: запрещение находит свое объяснение как-раз в факте распространения (очевидно обрядно-культового), яствы и пития в этот День у евреев-язычников. При этом я привел цитату из „Истории религий“ Шантепи-де-ля-Соссей, согласно авторитетному мнению которого: „не подлежит никакому сомнению, что вначале жертвоприношение, бывшее у Израиля центральным действием культа, носило характер пира“. Жертва должна быть съедаема на святом месте, на дворе скинии собрания. „Все, что́ прикоснется к мясу ее, освящается“, — читаем мы в Библии.

(В связи с этим мы должны иметь в виду все то, что́ нам известно — см. дальше [1]) о σκηνή = „пир, собрание в шатре“ и σκηνάω = „пировать в шатре“, в отношении возможного сближения греческой „сцены“ с „шалашами“, строившимися на пути козла отпущения в Цок.).

Кстати, здесь же интересно отметить, что как раз Хад-Гадья = песня о козлике, распевается евреями при заключении затрапезных церемоний в первый и второй вечера Пасхи.

В этой песне (начинающейся: „Козлика, козлика отец мой купил, два зузим за него заплатил; козлика, козлика, одного только козлика“) рассказывается, как кошка съела козлика, собака укусила кошку, палка ударила собаку, огонь сжёг палку, вода погасила огонь, бык выпил воду, резник зарезал быка, ангел смерти унес резника, Пресвятый ангела смерти низверг!..

Вопреки мнению всех комментаторов Хад-Гадьи, видящих в этой песенке только подражание одной гер-

---

[1]) Прото-сцена у евреев.

манской балладе, я полагаю, что она по своей основной сути, а не по форме, восходит к глубокой древности и что в факте низвержения ангела смерти, т. е. злой силы, которую ежегодно побеждает вечно воскресающая Природа (= Пресвятый, в позднейшем ее наименовании) раскрывается истинный смысл этого „козлогласия“ у евреев, вполне совпадающий, как показывает сравнительный фольклор, со смыслом козлогласия у других народов, где „коза“ (эмблема юного солнечного божества) умирает, чтобы воскреснуть и плясать на-радостях (сравн., напр., славянские колядки).

Из жертвоприношения, носившего в эру язычества у евреев характер пира, вполне объясняется, таким образом, возникновение Хад-Гадьи, как затрапезного козлогласия.

10.

Календарные данные.

Для полноты аналогии греческого обряда Сельских Дионисий с израильским обрядом Дня Очищения,—аналогии, как мы видели, приводящей нас в остальном к деривативному обоснованию первого из этих обрядов на втором, — нам необходимо установить их сходство и в календарном отношении...

Здесь, однако, нас встречает большое затруднение: День Очищения праздновался в месяце Тишри, т. е. приблизительно на рубеже августа и сентября, а сельские Дионисии (прославившиеся в глазах историка драмы, как Аттические) в месяце Посейдаоне, т. е. приблизительно на рубеже декабря и января.

Коррективные моменты столь разительного календарного различия я усматриваю в следующих обстоятельствах:

Во-первых, в Греции „каждое государство, а в некоторых странах (напр. в Фокиде, Локриде, Фессалии) даже отдельные города или мелкие племена имели свои особые календари, различавшиеся друг от друга време-

нем начала года, названием месяцев, иногда системою уравнения и проч. [1]). К тому же для нас оказалась хронологически-сбивчивой реформа богослужебного года, произведенная Пизистратом, передвинувшая одни праздненства (Ленеи) и создавшая другие (Великие Дионисии [2]).

Во-вторых, мы не можем иметь полной уверенности, что в древнейшее время, т. е. за долго до канонизации Священного Кодекса (книги Левит) у того или другого племени евреев День Очищения праздновался с „самого начала“ в месяце Тишри, т. е. вслед за Новолетием. Это сомнение тем более основательно, что евреи знают четыре Новолетия: 1-е Нисана, 1-е Элула, 1-е Тишри и 1-е Шевата; из этих Новолетий все четыре имеют аграрное значение: Нисан (март-апрель) „месяц созревания плодов“, Элул определяет срок десятины из скота, Тишри (о нем уже говорилось) месяц „веселого праздника собирания плодов“ и, наконец, Шеват—месяц новолетия для плодов древесных.

В третьих, вообще говоря, праздники Диониса в той же Аттике „начинались поздней осенью или в декабре,—как замечает компетентный В. Любкер—и продолжались до весны“[3]), т. е. на протяжении приблизительно четырех Новолетий у Израиля (Элул-Нисан).

В четвертых, если стоять ригористически на факте празднования Дня Очищения, как одного из „новогодних“ праздников, то можно сослаться на Бэотию, где празник Ἀγριώνια в честь Диониса совершался, правда зимою, но как один из „новогодних“, т. к. в Бэотии год начинался после зимнего солнцестояния, т. е., в декабре. Бэотия же для нас показательна, как страна, послужившая транзиту культа Диониса из Фракии, куда—как мы знаем (см. п. 1) — этот культ был, повидимому, занесен

---

[1]) В. В. Латышев, „Очерк греч. древностей“. Ч. 2-ая, 107.

[2]) См. В. П. Клингер „Проблема происхождения Аттической трагедии“, Киев 1918, стр. 13.—В. П. Клингер указывает, как на жертву реформы Пизистрата — „самого“ Wilamowitz'a, впавшего в ошибку при календарном расчете Анфестерий.

[3]) Реальный слов. клас. древ. „Dionysus“ 411.

из Малой Азии, семитизированной в своих религиозных представлениях.

В четвертых, наконец, мы не должны забывать, (в связи со сказанным в гл. I настоящего очерка о времени празднования Нового Года шумеро-вавилонянами) что весь календарь, начиная с названий месяцев, был заимствован евреями от ассиро-вавилонян тогда, когда у последних „вся законченная в себе формулировка системы астрального миросозерцания была уже, к началу перелома, доступного нашему историческому познанию, каким-то пережитком“ [1]).

11.

Украшение жертвенного козла.

Это, конечно, мелочь; но мы не будем пренебрегать и мелочью, если она лишний раз подтверждает искомую аналогию в зачатках драмы у греков и евреев.

Мы знаем, что жертвенных животных у греков украшали лентами (ταινίαι) и венками, а рога их золотили [2]).

Рядом с этим мы не имеем никаких определенных сведений о подобном украшении животных у евреев. Вообще же мы знаем, что „Палестинские евреи, — как суммирует свои сведения И. А. Драбкин в статье о скотоводстве у евреев — очень любили украшать домашних животных кольцами в носу, на шее, на ногах, а также лентами“, причем подвешивали на шею животного даже амулеты [3]).

Более, чем вероятно, что при принесении животного в жертву, с него не только не снимали украшений, увеличивавших ценность жертвы, но наоборот, присовокупляли к основной жертве орнаментальную.

---

[1]) См. Г. Винклер, op. cit. 138—139 и сл.
[2]) В. В. Латышев „Очерк греч. древностей“. Ч. II, 89.
[3]) Еврейская энциклопедия, т. XIV „Скотоводство“.

Происхождение ταινίαι от багряной ленты, привязывавшейся первосвященником Израиля против „места закалания“, т. е., к шее козла, предназначенного закланию, и „к голове“, т. е., к рогам козла отпущения—слишком очевидно, после всех аналогий, приведенных в настоящей главе, чтобы останавливаться дольше на этом „украшении“.

Что же касается венков и золочения рогов, то из Агады мы знаем, что при „Приношении первинок“ во главе шествия водили жертвенного вола с венком масличным на золоченых рогах (Бикурим 3). Правда, эти данные относятся к Эпохе Второго Храма. Тем не менее мы не можем признать за этими „украшениями“ оригинально-греческого происхождения, т. к. согласно данным чешского фольклора „в разных местах Чехии... 25 июля, в день св. Якова, при совершении известных церемоний, низвергается с церковной башни или с другого возвышенного места, жертвенный козел с позолоченными рогами, убранный цветами“.

Ал. Фаминцын, упоминающий об этом чешском обычае в статье „Древне-арийские и древне-семитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян“ [1]), видит здесь модифицированное повторение греческого обряда (в честь Аполлона), и отчасти скифского, совершенно упуская из виду обряд козлоотпущения, т. е., семитский почин низвержения жертвенного козла с высоты. (Повидимому, Ал. Фаминцын недостаточно подробно был знаком с Талмудом и, в частности, с трактатом Иома, главой VI-й).

Если этот чешский обряд семитского происхождения, то имеются достаточные данные предполагать, что он перенят от Израиля с подробностями „украшения“ жертвенного козла, т. е., что и позолота на рогах последнего, равно как и убранство его цветами, ведут свое начало из обряда „козлоотпущения“.

---

[1]) Этногр. обозрение М. 1895, кн. XXVI.

Это тем более вероятно в отношении „позолоты“ рогов живого козла, что идолы (seirim?), по словам пророка Исайи, „золотильщик покрывает золотом“.

При таком предположении относительно Чехии, само собой напрашивается параллельное ему предположение относительно Греции. Другими словами—Чешский обряд вскрывает возможность заимствования позолоты рогов и цветочных венков на жертвенном козле (этом косвенном виновнике возникновения драмы) от Израиля.

IV.

ПРОТО-СЦЕНА У ЕВРЕЕВ.

Греческая „сцена“ (skene) в смысле „шатра“, „шалаша“, „палатки над повозкой“ (Феспис и его повозка). Сцена, как пиршественное собрание в шатре. О „шалашах“, в Иом-Киппур, на пути козла отпущения. Что такое эйрув?

Все вышеприведенные 11 пунктов привели, как известно, в Греции к возникновению из религиозного обряда Сельских Дионисий драмы (tragodi'и), нуждавшейся прежде всего в пространственной форме для своей литургии.

Таковой формой стала сцена.

Как возникло понятие „сцены“ у греков?

„С тех пор, как Феспис вывел первого актера, — говорит Г. Эмихен в книге „Греческий и римский театр“ [1]) — требовалось два особых места для исполнения драмы, — ровное, приспособленное для танцев, орхестра, для хора... и возвышенное, разделявшееся стеною на переднюю и заднюю часть, для актера... То и другое кажется нам естественным и понятным, хотя это оспаривается“, — прибавляет осторожно Г. Эмихен.

Оспаривать положение Г. Эмихена можно главным образом в отношении генезиса сцены: — „σκηνη“ — значит „шатер“, „палатка“, „шалаш“; о „возвышенности“ места, именуемого сценой, первоначальное значение слова не

---

[1]) Перев. И. И. Семенова. М. 1894, стр. 114.

дает никаких данных. В дальнейшем-же его значении под ним понимается „палатка над повозкой“ [1]), что исторически соответствует появлению легендарной „телеги“ (повозки) Фесписа.

„Ignotum tragicae genus invenisse Camenae
dicitur et plaustris vexisse poemata Thespis,
quae canerent agerentque peruncti faecibus ora“.

Эти 275 — 277 строки „De arte poetica“ Горация (ученейшего мужа своего века), в отличие от „классического“ перевода М. Дмитриева, означают точно следующее:

„Неизвестный род трагической Музы (песни), говорят, открыл Феспис, (раз)возивший на телегах произведения (стихи), которые пели и представляли вымазанные дрожжами лица“.

Данное сообщение Горация, ставившее в тупик наших переводчиков, поставило в тупик и А. и М. Краузе, как видно из следующего места их объемистой „Истории греческой литературы“:

„Феспис, вероятно, представлял свои драмы в демах Аттики, на празднествах Диониса, именно на осенних. Несомненно, он сам был тут и актером, и антрепренером. Можно представлять его чем-то вроде странствующего торговца, который являлся за несколько дней до праздненства в тот дем, с которым он заключил условие, и куда он привозил с собой свои легкие приспособления на телеге. Тут он составлял хор, подучивал его немного, затем в назначенный день он разыгрывал свою пьесу на городской площади, пользуясь, может быть, своей телегой, украшенной, смотря по надобности, для тех или иных торжественных шествий. Все это было, конечно, очень просто, но нравилось своей новизной. Успех, повидимому, был большой и решительный“.

Мы увидим в дальнейшем, насколько домысел Краузе о „телеге Фесписа“ отвечает истине. Пока-же заметим, что стальные эллинисты, в большинстве, просто

---

[1]) См. Греческо-русский словарь А. Д. Вейсмана. СПБ. 1882, стр. 1127.

игнорируют стих 276-ой „De arte poetica“, где Гораций, на основании всеобщей молвы, („dicitur“) сообщает об этой замечательной „телеге“.

Сцена, по Г. Эмихену, явилась из факта обособления первого актера, ради лицезрения которого понадобилось „возвышенное место“. Это можно оспаривать — говорю я — и с полной правотою, т. к., по соображениям естественного развития, первыми „сценическими подмостками“ у греков должен был, вероятно, явиться стол перед фимелой (алтарь), служивший раньше для заклания козла (на это я уже обратил внимание в своем очерке „Происхождение драмы“, 48—49). Между тем „σκηνη“ значит также „крыша“, „балдахин“ [1]), в каковом понятии, равно как и в понятии „палатка“, „шатер“, „шалаш“ подразумевается прежде всего прикрытие сверху, а не поднятие снизу.

Этот характер ,,шатра“, ,,палатки“, ,,шалаша“ греческая сцена не утратила и тогда, когда ,,повозка Фесписа“ перешла из действительности в область смутных воспоминаний. Так, известно, что древнейший театр в Греции, — афинский одеон, воздвигнутый Периклом в 443 г., был покрыт (если доверять свидетельству поэта Кратина и Плутарха, упоминающего об этом театре в жизнеописании Перикла) ,,покрывалом, сделанным из ковров, взятых в боях с Ксерксом в Саламине“. („Павсаний говорил, что это чудесное здание служило шатром для Ксеркса Персидского“).

Принимая возражение, что одеон — это ,,музыкальный театр“, а не ,,драматический“, можно указать, что и ,,театр Диониса покрывали полотном, что доказывается остатками мест для шестов“ [2]).

,,Хотя греческое слово ,,скенэ“,—говорит П. О. Морозов в ,,Истории драматической литературы и театра“— и обратилось впоследствии в ,,сцену“, но скенэ никогда не была сценой в нашем смысле этого слова, т. е.,

---

[1]) Греческо-русский словарь А. Д. Вейсмана.
[2]) Г. К. Лукомский „Старинные театры“ 112—120.

подмостками или пространством перед декорацией: она сама была декорацией, стеной, и действие происходило не на скенэ, а перед нею,в той части орхестры, которая носила название ,,проскенион", т. е. ,,предстение"...[1]) и где—добавлю я—нужду в возвышении, когда таковая явилась, мог удовлетворять жертвенный стол перед фимелой. ,,Грубо сколоченная сцена, в виде стола,—замечает Г. К. Лукомский—часто изображаемая на некоторых южно-итальянских вазах, указывает на пережиток этого примитива"[2]). Впоследствии ,,бема", т. е. подножие ,,алтаря" (стола), вместе с увеличением числа действующих лиц, была также увеличена и ,,эта ,,бема" стала первою сценой в нашем понимании этого слова"[3]).

Мнение это вполне подтверждается авторитетными Дёрпфельдом и Е. Рейшем в их книге ,,Das griechische Theater", где оба автора решительно восстают против утвердившегося раньше, под влиянием Витрувия, представления, будто в классический период аттической драмы (V в. до Р. Х.) место для игры актеров возвышалось над орхестрой. Остатки театральных сооружений не содержат в себе никаких следов возвышения сцены, а сохранившиеся драмы, в которых хор и актеры часто являются вместе, более понятны со стороны исполнения, если предположить, что и актеры, и хористы находились на одном уровне[4]). ,,Мы не встречаем в языке того времени—отмечают А. и М. Крауазе—ни одного слова, которое служило-бы для обозначения сценических подмостков; название λογέιον (по латыни pulpitum) появляется только позднее".

Имея в виду, что словом „σκηνή" переводится „скиния" (мишкан משכן, משכן „место отдыха")[5]) на дворе

---

[1]) См. т. I. 1903 г. стр. 6.
[2]) „Старинные театры" 124.
[3]) Ibid. 126.
[4]) Энцикл. слов. Брокгауза и Ефрона. СПБ. 1901 г. „Театр», статья Ф. Мищенко.
[5]) Корень слова „мишкан" — „шохейн" (шокойн) — обитель, не включает „м". Этимологически и „мишкан", и skene имеют тот-же корень skn.

которой, согласно предписанию Библии „должна быть съедаема“ жертва, что под „σκηνή“ понимается также „пир, собрание в шатре“, а под „σκηνάω“, между прочим, буквально „ширевать в шатре“ [1]), — является возможность сближения и даже в таком случае деривативного обоснования греческой „сцены“ в отношении „шалашей“, строившихся на пути козла отпущения в праздник Иомга-Киппурим.

В самом деле!

Если действительно „не подлежит никакому сомнению, — как учит Шантепи-де-ля-Соссей (см. выше гл. II) — что вначале жертвоприношение, бывшее у Израиля центральным действом культа, носило характер пира“, — то вот уже первая возможность сближения греческой „сцены“, как пиршественного шалаша“, с таковым-же у евреев, т. к. шалаши, строившиеся в Иом, были непосредственно вызваны жертвоприношением, носившим характер пира, и в каждом из них, к тому-же, предлагалось угощение, „нарочному“ проводнику козла. При этом, как греческая „сцена“, в ее позднейшем, театральном значении, возникла из пиршественного жертвоприношения [2]) козла (tragodi'и = козлогласия; вспомним первый пир Икария, обусловивший tragodi'ю!), так и еврейские „шалаши“ в Иом возникли в связи с жертвоприношением и „отпущением“ того-же животного.

Вторая возможность сближения греческой „сцены“ и еврейских „шалашей“ вытекает из того обстоятельства, что, подобно последним, строившимся в Иом ad hoc, на крайне краткий срок,—в Греции вначале равным образом „собственно сцена выстраивалась только на время игры—деревянная“ (в Аспенде, на Крите [3]); игра-же драматическая, как известно, понималась вначале греками в смысле богослужения, (причем и впоследствии самая идея театра настолько сливалась с ре-

---

[1]) Греч. русский словарь (op. cit.) ibid.
[2]) См. дальше, п. 10 „Пир“.
[3]) Г. Эмихен. op. cit. 143.

лигиозною мыслью греков, что нередко гробницы располагались в самом близком соседстве с театром, как, напр., в театре Сиракуз [1]).

Наконец, третья возможность данного сближения явствует из чисто-сценического, т. е., театрального характера „шалашей“, устраивавшихся на пути из Иерусалима в Цок.

Каждый из этих „шалашей“ был не просто постройкой, где провожавшие козла с „нарочным человеком“ имели, как учат талмудисты, „праздничное пребывание“, (см. выше. гл. II), но как бы некой декорацией местожительства. Эта декорация или, если угодно, сцена, в театральном смысле, возникла, как выход из двух необходимостей: 1) в День Очищения можно было ходить только на 2000 локтей или 1 миль от своего местожительства (см. выше, гл. II) и 2) необходимо было проводить торжественной процессией, как козла отпущения, так и состоявшего при нем „нарочного человека“ до Цока, расстояние до которого было 12 милей.

Как указывается в трактате Иома (гл. VI-ой), — козла и „нарочного“ „провожали от одного шалаша к другому“, причем у каждого шалаша ему говорили: „вот пища и вот вода“ [2]). Это означало — вот наш дом, где ты можешь подкрепиться на пути к Цоку. Другими словами, как самый „шалаш“ должен был изображать собою „местожительство“, так и люди, вовсе не жившие в нем, изображали жильцов его.

Здесь, таким образом, мы видим не только декорацию местожительства или, как я сказал, даже сцену, нарочно для создания иллюзии местожительства построенную, но и лицедеев, помогающих словами,

---

[1]) Г. К. Лукомский op. cit. 123. „Вероятно, что более позднее слово „театр“ (theatron)—говорит Плутарх—и более древнее—theorein (присутствовать на торжестве) происходят оба от слова theos (бог).“ См. „О музыке“ отд. 27. Эта этимология Плутарха взята под сомнение в настоящее время.

[2]) Хотя дело происходило в пост, но для отводящего козла делалось исключение—замечает Н. Переферкович, переводчик Талмуда. (См. op. cit. стр. 342—выноску).

а отсюда наверно и всем кондуитом, созданию театральной иллюзии.

„Сцена“, следовательно, в том значении ее, какое греки ей придали со временем, (т. е., в чисто театральном значении) может быть не только сопоставлена с „шалашами“, изображавшими собою у евреев „местожительства“ их в Иом-га-Киппурим, но, весьма возможно, — как мы видели из других семитических источников греческой культуры — и деривативно обоснована в отношении этих мнимых „мест жительства“.

Число 10 („шалашей“) у евреев и 1 („сцена“) у греков не имеют, конечно, никакого значения для нашего сближения, тем более, что р. Иосе сын р. Иуда, далекий мыслью о греческой сцене, не без основания хвастался, говоря: „я могу это сделать при двух шалашах“ [1]). И он был прав, т. к. эйрув давал ему эту возможность.

В самом деле! — под эйрувом [2]) (= смешением) евреи понимали, между прочим, обряд обхода (узаконенного нарушения) субботнего техума, т. е., крайнего расстояния, на которое можно было удаляться от своего жилища. Субботний техум равнялся 2000-м локтей. Эйрув-же всегда находился в центре квадрата со стороной в 4000 локтей, в пределах которого дозволено передвижение. На одной границе этого квадрата находится, допустим, местожительство данного лица; если эйрув годен, т. е. границы его ясно обозначены, данное лицо имеет право пройти в субботу 2000 локтей за эйрувом в том-же направлении.

На этом основании, т. е., на основании эйрува, р. Иосе, сын р. Иуды, и полагал возможным обойтись в День Очищения только 2-мя шалашами. По его мнению; „первый шалаш ставится на расстоянии 4 миль от Иерусалима, а второй через 4 мили. Иерусалимляне,

---

[1]) Ibid,—стр. 342.

[2]) Н. Переферкович, в русском издании Талмуда (П. П. Сойкина 1899 г.) пишет это слово без „й“ — эрув, что, по мнению большинства гебраистов, неправильно.

совершившие эрув, провожают его до конца второго миля. Здесь их встречают лица из первого шалаша, совершившие эрув в направлении к Иерусалиму. Они провожают его до своего шалаша и здесь сменяются лицами из этого шалаша, совершившими эрув в направлении к Цоку. На половине пути между шалашами провожатые снова меняются, и последняя смена происходит во втором шалаше, от которого до Цока остается лишь 2 мили“ [1]) (т. е. 4000 локтей).

Применять эйрув в День Очищения относительно таких условно-театральных „местожительств“, как „шалаши“ этого Дня, можно было с тем большим основанием, по моему, что эйрув относится к той-же категории обрядно-театральных условностей, что́ и сами „шалаши“, строившиеся на пути из Иерусалима в Цок.

---

[1]) Талмуд т. II, перев. Н. Переферковича стр. 342.

V.

О СВЯЗИ ГРЕЧЕСКОЙ ТРАГЕДИИ С ОБРЯДОМ КОЗЛООТПУЩЕНИЯ.

Изжитый в древности канун возникновенья театральной драмы у евреев. Почему не евреи оказались „избранным народом“ в истории театра? Очищение (catharsis) в ритуальном и в художественном смысле. Трагедии Эсхила, Софокла и Еврипида, вскрываемые, в их традициях, при свете очистительного обряда козлоотпущения. „Фармакой“ и „капрификация“.

Итак, мы видели, что все составные элементы культового праздника в честь Диониса,—праздника, из которого у греков возникла и трагедия и комедия,—все эти элементы (потенциально-драматические в результате их слитного взаимодействия) встречаются и на страницах истории Израиля.

Мы видели, что не только такие данные, как „хор“, „аграрный“, и „пиршественный“ базис самого обряда с жертвенным козлом, равно как и последняя мелочь, вроде „украшений“ этого косвенного виновника возникновения драмы, могут быть заподозрены в еврейском происхождении, но и самое понятие „сцены“ ведет как будто от Израиля свое сакраментальное начало.

Невольно вспоминается письмо В. В. Розанова к Э. Ф. Голлербаху (от 9 мая 1918 г.), где встречается такая фраза: „то, что в Афинах было тенью, в Иерусалиме было существом; что собственно, за спиною Иерусалима и с защитою Иерусалима, держался весь Антич-

ный мир, все эти „Ваалы“, „Астарты“ (неразборчиво), „Дионисы“ и прочая дребедень“ („Стрелец“ 1922 г., стр. 32).

Правда, мы не видели у празднующих Iom Kippur масок; но момент, так сказать, „назревания“ маски не далек у народа, практикующего „ряженье“, а что последнее имело место у Израиля, видно из запрещения Второзакония (гл. XXII, 5), гласящего: — „На женщине не должно быть мужской одежды, а мужчина не должен одеваться в женское платье, ибо мерзок перед господом богом твоим всякий делающий сие“. Ответ на вопрос, почему „мерзок перед господом богом“ ряженый, может быть только один: потому что ряженый, очевидно, напоминает языческий обряд, т. е., тот соблазн, от которого с таким трудом „спасали“ пророки свой „избранный народ“.

Какой же это мог быть „языческий обряд“, при котором мужчины выступали в женских одеяниях? — По всей вероятности (мы не имеем точных данных), это был обряд в честь бога, сходного чертами с Дионисом, о гермафродитизме которого Welcker (см. Griech. Götterlehre, II, p. 628) установил следующее мнение: „Ряженье Диониса женщиной (die Weiberkleidung) в Ликургии Эсхила учит нас, что к фригийскому богу, ради сущности всеохватывающего и самого собой довольного божества, был прилагаем простой символ двуполости (Mannweiblichkeit), который также некогда произошел из Азии. Так было в Сирии, где Астарте дали бороду Мелькарта (Duncker, Geschichte des Altertums, I, 170). Theodoret называет андрогину Диониса в Эмесе, в Финикии“ и проч.

Помимо этих библейских данных о ряжении, на близость Израиля к моменту назревания маски указывает косвенным образом и легенда о ряжении Иакова (Быт. XXVII, 16), чьи руки и гладкую шею Ревекка обложила кожею козлят, чтобы маскировав любимого сына „под Исава“, исхитить от Исаака предсмертное благословение. (Достойно быть отмеченным, что первая

маска шеи, — от которой уже близко до лица — была козлиной, т. е., той же животной породы, что и у греков впоследствии, этих сомнительных „изобретателей“ хора сатиров).

Из истории происхождения драмы в Греции мы знаем, что для возникновения ее необходимо было, чтобы жрецы, пойдя навстречу народному почину, обусловили тем самым соединение культа с народною игрою в чествовании бога, зооморфной эмблемой коего служил козел [1]).

Мы видели, что за козлом, в этом смысле, „блудно ходили“ когда-то израильтяне, но что пророки их, далекие, в своем монотеизме, от путей греческих жрецов, не могли пойти, в нужный момент для возникновения драмы, навстречу почину „блудивших“ в области тех обрядовых „игр“, из синкретических элементов которых (песни — пляски, мимики и проч.) дифференцируется, как учит нас фольклор, драма в ее чистом виде.

Мы стоим на пороге ее, всматриваясь в эту массу потенциальных драматических элементов Дня Очищения, этого единственного дня, единственного праздника, обставлявшегося, по канону, особым церемониалом, характер которого, вне всякого сомнения, предстает перед нами в остро-театральных чертах! Еще один шаг,—маска или вымазанное винным отстоем лицо, козлиная шкура на шее певца, образно вспоминающего перед общиной „проделку“ Иакова, подражание козлиным прыжкам или голосу Азазела, идентифицируемого с его жертвой [2]) наподобие Диониса, свободный

---

[1]) Происх. драмы, 33.

[2]) О подражании животным, заключающемся в основе синкретических игр, из которых путем дифференциации возникает драма, см. у К. Тиандера „Вопросы теории и психологии творчества“, т. II, в. I, стр. 16. Как на пример антропоморфического подражания голосу козы (козлогласия= трагедии in futurum!), естественного у евреев, можно указать рассказик, упоминаемый В. Н. Добровольским в статье „Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии“ (См. Этногр. Обозр., М. 1894 г., кн XXII, 94): — „У еврея Шеламэха была козочка; ее поймал волк и стал душить. Казалось еврею, что перед смертью козочка звала его по имени: Шеламэх, Шеламэх! Видит еврей, что ему не спасти своей козочки, постоял на пороге, потом

порыв корифея хора, не стесненного контролем со стороны блюстителя чистоты монотеизма — и начало драмы у Израиля налицо!

Но рок судил иное: — не евреи, или выражаясь шире, — не семиты оказались „избранным народом“ для драмы, а культурно-родственные им, (чтоб не сказать—переимчивые у них) греки [1]), сохранившие в трагедии, вплоть до эпохи расцвета ее, следы „восточного влияния“, начиная с основной ее цели — очищения.

Эта цель „очищения“ была свойственна не только литературно-развитой драме, какую знал Аристотель, придавший понятию „катарсиса“, в отношении трагедии, усложненно-психологический смысл [2]), но и зародышевой форме драмы. „Как всякая литургия — говорит В. П. Клингер [3])—трагедия преследовала первоначально определенные культовые цели, в роде отвращения угрожающего бедствия и обеспечения блага, была расчитана на определенное сакраментальное действие: моровая язва, pestilentia, была по Ливию (VII, 2) причиной того, что в Риме были, по греческим образцам, введены „ludi scenici“,

---

в хату вернулся. Жена спрашивает: — Спас ты козочку? — Нет.—Что ж ты делал? — Да я глядел, какая она разумная: все меня кличет: Шеламэх, Шеламэх“! („Шеламэх“ искаженное „Шолом олейх“, что значит „мир с тобой“).

[1]) Интересно отметить, что даже такой ученый, как А. Тюменев, не допускающий возможности пра-исторического обмена между греками и Иудеей, говорит, что „греки классического периода ничего или почти ничего не знали об Иудее и ее населении“ („Евреи в древности и в средние века“. II. 1922, стр. 111). — Это выражение „почти ничего“ очень ценно в устах авторитетного А. Тюменева.

В настоящее время, в связи с раскопками на о. Крите, семитское (еврейское?) влияние на древнюю Элладу признается наукой даже в области... греческого алфавита. Так, проф. Kalinka, в противовес Дюссо и Лицбарскому, полагает, что греческий алфавит развился не из критских письменных знаков, а из алфавита какого-то семитического народа, близкого к финикиянам, которые в свою очередь были посредниками между изобретателями и греками“. („Der Ursprung der Buchstabenschrift“ — Klio 16, 3—4 s. 302—317. См. „Анналы“ I, II. 1922, стр. 202—203).

[2]) Первоначальный смысл слова „catharsis“ = очищение от преступления или греха, а слово „catharsia“ означает очистительная жертва. (См. „Греч.-русск. словарь“ А. Д. Вейсмана).

[3]) „Проблема происхождения аттической трагедии в свете новейших исследований“. Киев, 1918, стр. 18.

среди других способов смягчения божьего гнева (inter alia caelestis irae placamina). В быстро развивающихся Афинах, однако, эта грубо-материальная точка зрения была рано оставлена, и вера в сакраментальную силу театра превратилась лишь в смутное сознание религиозной назидательности и душеполезности его [1]): очищение (κάθαρσις) ритуальное уступило место художественному". Однако рядом с последним (как проформа?) продолжало практиковаться и первое. „В театре, — обращает внимание В. В. Латышев — перед началом представлений... производилось очищение... При этом все очистительные средства, на которые, по верованию греков, переходила нечистота... по окончании очищения выбрасывались в море или реку" и т. п. [2]), что несомненно напоминает обряд с „козлом отпущения".

Косвенное указание на связь греческой трагедии с обрядом „козлоотпущения", вернее, с идеей очищения этого обряда, дает и ряд главных „персонажей" Эсхила, Софокла и Еврипида, чьи герои, в подавляющем большинстве, выступают перед нами, как поэтически-идеализированные „козлы отпущения".

В самом деле! Возьмем трагедии Эсхила!

Какую идейно-основную роль играет, напр. Прометей у Эсхила, как не роль „козла отпущения" за „грехи" титанов перед Зевсом и, вместе с тем, роль „спасителя людей", в смысле „козла отпущения", — спасителя „от истребления и смерти", которому Зевс хотел подвергнуть человеческий род в намерении „создать новое поколение" (Д. II, явл. I „Прикованного Прометея").

В трилогии „Орестейя" Эсхила роль „козла отпущения" выпадает поочередно сначала на долю Ифи-

---

[1]) A. Dieterich „Die Entstehung der Tragödie" (см. Archiv für Religionswissenschaft, XI, 1908, s. 187—8).

[2]) В. В. Латышев „Очерк греч. древностей", Спб. 1899, ч. II, стр. 77, 80 и 304 главы 10-й, всецело посвященной автором „очищениям и умилостивлениям" у греков.

ления, искупающей грех Агамемнона своей жертвой, затем на Кассандру, погибающую уже за мнимый грех (любовной измены) того же Агамемнона и, наконец, на самого Агамемнона, служащего „козлом отпущения“ не столько за свои грехи, сколько за злодейства его отца и все то благополучие, которым пользовалась преступная семья Атридов.

Труднее найти связь с идеей „козлоотпущения“ в других, дошедших до нас трагедиях Эсхила; но и в них эта связь не окончательно исчезает из виду. Например, в „Семеро против Фив“ — Этеокл гибнет, как царственный „козел отпущения“ Фиванцев, — „отпущения“ их от страданий, сопряженных с династическими смутами, вызванными Полиником, а отчасти (Рок!) и самими Фиванцами, предложившими некогда власть над ними отцу Этеокла и Полиника — „слепому“, в своей мудрости, еще до самоослепления пряжкой, Эдипу.

Много явственнее отсвет очистительного „козлоотпущения“ в трагедиях Софокла, своеобразно опиравшегося, в своих произведениях, на идею „трагической вины“ героя [1]) (почти буквально — без игры слов — козлиной вины), вытекавшей отнюдь не из его личных качеств, т. е., в сущности говоря, не личной вины героя [2]). Так, Эдип гибнет безвинно, как „козел отпущения“ за грехи своих предков; „Филоктет“ служит „козлом отпущения“ (вернее — „козлом удаления“) ради счастья греков, осаждающих Трою; причем, как и библейский „козел“, вопреки своей воле и вине, насильно удаляется в пустыню Лемноса. „Трагическая вина“ Антигоны — вина „козла отпущения“, осужденного на смерть, ради освобожденья от тяжкого

---

[1]) Везде у Софокла,—как отмечает проф. Ф. Ф. Зелинский — „трагическая вина должна быть предположена до начала действия“ („Софокл“. т. II, XXXIX) — точно также, как и „вина“ „козла отпущения“—прибавлю я.

[2]) Трагический герой действует без злого намерения, bona fide: это есть третий обязательный признак трагедии“ (В. Волькенштейн „Драматургия“ 1923, стр. 129—130.

греха народа, послушного нечестивцу Креонту, в оставлении тела Полиника без погребения.

И тот же отсвет очистительного козлоотпущения мы видим в трагедиях Еврипида.

„Алкестида“ решается сама стать „козлом отпущения“ ради царя Адмета, предназначенного Парками к смерти (заступательное жертвоприношение). Макария в „Гераклидах“ поступает точно также, в интересах победы войска, обусловленной жертвоприношением „благородной девушки“.

Подобно Алкестиде и Макарии, добровольным „козлом отпущения“ становится у Еврипида и Менекей, сын Креонта (в „Финикиянках“), лишающий себя жизни во имя спасения Фив от неприятельского вторжения.

Не-добровольными „козлами отпущения“ выведены у Еврипида Поликсена, дочь Гекубы в трагедии „Гекуба“, и Ифигения в трагедии „Ифигения в Авлиде“,—героини, умерщвляемые обе, как „искупительные жертвы“ для умилостивления богов, задерживающих противными ветрами отплытие греческого флота.

„Козлом отпущения“ за грех Зевса служит, ради умилостивления мстительной ревнивицы Геры, и „Неистовый Геракл“ Еврипида, виновный только тем, что он рожден Алкменой от семени Громовержца.

„Козлами отпущения“, из-за любовного бедствия, становятся и невинные дети „Медеи“, и невинный юнец „Ипполит“.

Со всем этим нетрудно согласиться, т. к. идея „козлоотпущения“, воплощаемая во всех этих героях, слишком легко заметна.

Труднее, конечно, заметить черты „козла отпущения“, у Пентея в Еврипидовских „Вакханках“; несчастного героя, однако, легко принять за „жертвенного козла“, если вспомнить, что здесь действует сам Дионис, почитавшийся козлиною жертвой, и что именно Пентею выпало на долю сыграть роль таковой, да еще

в такой священно-торжественный момент, как радения вакханок, на „почве Греции, впервые попираемой“ азиятским богом!

Рядом с этими жертвами трагедий классической троицы Эсхила, Софокла и Еврипида, — жертвами, так ясно выдающими в отдельных сценах черты „козла отпущения“,—можно отметить еще и другие факты, равным образом выдающие влияние обряда „козлоотпущения“, — такого, как он сложился у евреев.

Как мы знаем, у последних было принято умерщвлять „козла отпущения“ в пустыне, на известной горной высоте (в Иерусалиме сбрасывали козла в пустыню с Цока, т. е. с крутой скалистой горы).

Не следует-ли, быть может, здесь искать объяснения казни Прометея на „высокой скале“, на „этом пустынном одиноком утесе“, как выражается сам Прометей!

Не здесь-ли, равным образом, надо видеть причину „козло-удаления“ Эдипа на пустынный горный массив „Киферон“.

„О не дозволь“, — говорит Эдип в развязке трагедии, обращаясь к Креонту —

„чтоб город
Родимый наш был жителя такого
Прикосновеньем осквернен. Отправь
Меня в пустыню, где главу возвысил
Мой Киферон. Законною могилой
Он от отца и матери мне дан“ [1]).

„Законною могилой“, как мы знаем, для „козла отпущения“ является гора (Цок) над пустыней.

В „Эдипе в Колоне“ престарелый Эдип шествует с Фесеем, (словно козел с „нарочным человеком“ в День Очищения) к „обрывистой стезе“, расположенной „среди святынь скалы Фориковой“, где и умирает.

«Какою смертью
Погиб тот муж — сказать никто не может,
Опричь царя Фесея», [2])

---

[1]) Перев. Ф. Зелинского.
[2]) Ст. ст. 1656—1658 «Эдипа в Колоне» пер. Ф. Зелинского.

т. е. „нарочного“ (проводника), который один только знал у евреев в Иом Киппур, тайну смерти данного „козла отпущения“.

Другие могли только догадываться, подобно „слуге Исмены“, говоря, что

«бездна
Бессветная, обитель утомленных,
Разверзлась ласково у ног его» [1]).

На „скалистом“ и „диком, нелюдимом“ острове Лемносе, в пещере, к которой ведет вверх „крутая тропинка“, застаем мы и невинного Филоктета, в одноименной трагедии Софокла, — героя, которого Одиссей (подобный „нарочному человеку“ в День еврейского Очищения) проводил сюда, как „козла отпущения“.

На вершину горы Эты в последний, смертный путь провожает (опять-таки как „нарочный человек“ в Иом Киппур) и Гил своего отца Геракла, этого рокового „козла отпущения“ любовной трагедии „Трахинянки“.

Что здесь перед нами выбирается определенная гора, как хорошо известное место жертвоприношения (наподобие Цока)—это явствует из диалога финальной сцены „Трахинянок“.

Геракл.

«Вершину Эты знаешь
Ту высшую, что́ Зевсу отдана?

Гилл.

На ней не раз я жертвы приносил [2]).

Что здесь, действительно, уместно говорить о козлоотпущении, явствует уже из присвоенного Гераклу названия — „обоготворенный очиститель вселенной“, — названия, выдающего идеально-высокую роль героического „козла отпущения“. Если к этому прибавить, что, по словам Гесиода, Зевс, рождая Геракла, пресле-

---

[1]) Ibid, ст. 1662—1664.
[2]) Пер. Ф. Зелинского т. III, стр. 120.

довал цель: „создать отвратителя гибели лютой“, тяготевшей и над богами, и над людьми [1]) — мы окончательно утвердимся в подходе к Гераклу, как к великому, в своей трагической миссии, „козлу отпущения“.

Подобно Софокловскому Эдипу, жертвенно гибнет на пустынном, горном Киферонe и Еврипидовский Пентей, в трагедии „Вакханки“. Гибель его, словно и впрямь, согласно ритуальной логике козлоотпущения, должна была непременно случиться на самом возвышенном месте Киферона.

«Вот если-б на какой нибудь пригорок
Мне влезть, с верхушки ели посмотреть»

говорит на Киферoне обреченный Пентей. Его желанье исполняется:

«И прянула вершиной ель в эфир,
А на хребте ее сидел несчастный»

— рассказывает в V д. второй вестник, через несколько строк подтверждая и подчеркивая:

«Уж очень высоко тогда сидел
Беспомощный Пентей на этой ели».

В угоду Дионису ель вырывается вакханками с корнями и

«На верху
Сидевший падает на землю, испуская
Немолчно жалобы: он гибель увидал».

И в результате:

«Разбросаны останки по скалам
Обрывистым . . . [2])

—т. е. та-же финальная участь, что̀ и свергаемого с Цока козла отпущения.

В этой своей лебединой песне, замыкающей классический век эллинской трагедии, Еврипид, словно нарочно, в последний раз намекает нам на семитический

---

[1]) Ibid, стр. 24.
[2]) Пер. Ин. Анненского.

источник трагедии: 1) герой ее, бог Сцены—азиятский пришелец, „впервые попирающий почву Греции“; 2) он здесь „приказывает смертному — как правильно выражается Ин. Анненский [1])—заботиться об о ч и щ е н и и своей д у ш и от страстей и грубых инстинктов“ (мотив Аристотеля) и вместе с тем об искупительном очищении путем жертвы, подобной библейскому „козлу отпущения“ (мотив Моисея); —Пентей как-бы принимает на себя всю беду от родового, расчетливого честолюбия и гордыни, противной богам, и гибнет, как „козел отпущения“ за весь свой род, будучи отягчен его коллективным грехом; 3) рядом с Дионисом „из Азии“, выведенные в „Вакханках“ герои все полу-с е м и т ы (Кадм, Агава, Пентей) и 4) Пентей шествует к своей жертвенной гибели на г о р у в сопровождении „второго вестника“ играющего роль „нарочного человека“ в Иом-Киппур

„было двое нас — покойный
Мой господин и я“

—рассказывает, после гибели Пентея, «вестник».

Правда—„впереди шел гость“, но то был б о г (Дионис), указующий путь к жертве на горной высоте.

Ко всему сказанному можно прибавить еще предположение, что всякий, кто знаком с древнейшим обрядом „козлоотпущения“ у евреев, с обрядом козла, и з г о н я е м о г о (удаляемого) в п у с т ы н ю, после проклятия (переноса на него) грехов других (народа),—невольно отметит повторяющееся в древне-греческих трагедиях и з г н а н и е (удаление) несущих на себе „трагическую вину“ героев. —Прометэй, Эдип, Орест, Филоктет, Ипполит, Медея. Антигона—все это и з г н а н н и к и и и з г н а н н и ц ы!

Не странна-ли эта бедность фантазии у гениальных драматургов? это „топтание на месте“ финальной развязки и тот-же самый „выход из положения“ у трагических поэтов Эллады? не загадочна-ли эта „роковая“

---

[1]) „Вакханки“ см. послед. экскурс. стр. 172.

повторность, если только мы не предположим здесь влияния одного и того-же семитического источника:— жертвенного искупления именно через изгнание, Роком (жеребьевкой) обреченного существа [1])!

Могут вообще возразить, что ведь, в сущности говоря, характер „козлов отпущения“ обусловлен в трагедиях мифами, послужившими им темой; мифы, значит, и надо прежде всего заподозрить в данном влиянии. Что в некоторых мифах у греков содержится та-же идея, какая привела евреев к обряду козлоотпущения,—об этом трудно спорить. Но почему-же, спрашивается, из огромного количества греческих мифов, чуждых в большинстве идее „козлоотпущения“, трагики выбирали преимущественно те мифы, в которых герои были par excellence носителями черт „козла отпущения“? Последний вопрос, казалось-бы, совершенно притупляет остроту первого.

Далее!—почему стало „общим местом“ древнегреческих трагедий—представлять смертельную катастрофу не на сцене, т. е. не на глазах зрителей, а за сценой, давая знать о „трагической развязке“, как действующим лицам, так и зрителям, через „вестников“?

Чем объяснить такую традицию? чрезвычайной чувствительностью зрителей по сравнению, скажем, с публикой времен Шекспира? отвращением к виду крови?—Но ведь перед самым представлением зрителей угощали кусочками сырого мяса только что закланной жертвы! Я далек от мысли утверждать здесь совершенно положительно о происхождении этой традиции, но, вместе с тем, не могу не видеть, что традиция эта становится очень понятной, если перевести почти дословно „трагическую (=козлиную) развязку“, принимая во внимание, что в Иом Киппур один жертвенный козел, (предназначавшийся Яhве) убивался перед глазами молящихся, а другой („для Азазела“) так сказать „за сценой“, и о смерти

---

[1]) „Герой трагедии всегда—обреченный“—констатирует В. Волькенштейн в своей „Драматургии“ (стр. 130);—обреченный по тем-же мотивам, что́ и еврейский „козел отпущения“, добавлю я.

его зрители узнавали только от „вестника", т. е. „нарочного человека", провожавшего „козла отпущения" до Цока.

Непонятное также на первый взгляд „единство места и времени действа", традиционное для древнейше-греческих трагедий, точно также получает удовлетворительное объяснение в ритуале празднества Дня Очищения, когда, во-первых, всё должно было совершаться „здесь", кроме жертвенной гибели „козла отпущения", происходившей „там", за 12 миль, где находился Цок или другая „высота", приличная для жертвоприношения, и во-вторых, всё должно было совершаться в „Этот День", что в переводе на иврит и значило в Иом.

„Видимое действие — отмечают А. и М. Краузе в греческих (в частности — Еврипидовских) трагедиях, — свидетелем которого является хор и которое представляется на сцене, почти всегда внешним образом совпадает по продолжительности с самим представлением, причем совершенно не обращается внимания на происходящее тут противоречие" [1]). Это противоречие как нельзя лучше подтверждает, что „единство времени" никоим образом не могло иметь в трагедии художественного источника, а несомненно исходило из религиозно-культовой традиции, столь понятной, в своей стеснительности, если мы вспомним «Этот День» (Иом) у евреев.

Я склонен думать, что в конечном счете и три актера, количеством которых было непонятным образом ограничено представление трагедии (и коим пользовался, кстати сказать, и Эсхил, на старости лет) имеют то-же самое религиозно-культовое значение. В самом деле: — откуда такое стеснение? почему это непонятное ограничение? отчего было именно три, а не четыре, скажем, не пять исполнителей для целого ряда ролей, умножавшихся с развитием трагедии?

---

[1]) Перев. под ред. С. А. Жебелева. Птг, 1916, стр. 239.

Я полагаю, что эти трое исполнителей получают некоторое объяснение своего происхождения в том-же обряде „козлоотпущения“, преследовавшем ту же цель очищения, что̀ и трагедия, имевшая в виду (по Аристотелю) катарвис, т. е. очищение. Для ритуального-же представления наглядно „очищения“, требовались только 1) жрец, 2) жертва и 3) слуга (=„нарочный человек“, он-же „вестник“). В сущности говоря, главные роли в ранней греческой трагедии и распадаются, при строгом анализе, на 1) жреца (или бога, коего место заступал порою жрец в священно-служениях), 2) жертву и 3) вестника (слугу). Остальные роли (вернее роль) брал на себя хор. Когда-же явилась потребность в бо́льшем количестве действующих лиц, их роли брали на себя те-же исполнители ролей „Жреца“, „Жертвы“ и „Вестника“, — исполнители, как-бы составлявшие театральный причт, строго определенный в числе прото-типом того действа, ради представления которого получил некогда санкцию и самый „причт“.

Все перечисленные здесь отдельные данные, быть может, мало вразумительны для наведения „моста“ между обрядом „козлоотпущения“ в Иом-га-Киппурим и строго-традиционной трагедией в древней Элладе; их можно сломать, как отдельные прутики; но, если мы соберем эти данные вместе, получится, пожалуй, из всех этих „прутиков“ настолько прочный „плетень“, что мы и вправду рискнем перейти по нему, как по мосту, к оторванной до сих пор (в глазах старых филологов) от семитского Востока, загадочной своими традициями, древне-греческой трагедии.

Повторим-же эти отдельные данные, устанавливающие связь между традициями „козлоотпущения“ у евреев и традициями трагедии у греков!

1) Очищение, как цель действа (катарсис).

2) „Трагическая вина“ гибнущего героя является концепцией, под которую подводится, в широком смысле этого слова, „козел отпущения“.

3) Нередкая гибель в трагедиях носителя черт „козлоотпущения“ на пустынной горной, скалистой высоте.

4) Гибнущий герой (пункт 3) поднимается на гору в сопровождении другого лица (=„нарочного человека“).

5) Изгнание героя (героини), отягченного виною других.

6) Трагическая гибель происходит не на виду у зрителей, а за сценой.

7) Об этой гибели (пункт 6) извещает лицо, напоминающее своей ролью в данном случае „нарочного человека“, провожавшего в Иом „козла отпущения“.

8) Единство места и времени действа.

9) Ограниченность числа исполнителей трагедии тремя лицами.

В итоге всех этих данных, невольно напрашивается вопрос, не было-ли у самих греков, в глубокой древности, обряда, напоминающего „козлоотпущение“, идейные черты которого столь не двусмысленно отразились в их драме?

Да,—подобный обряд был у греков, но говорить о нем, как о чисто—греческом, повидимому, не приходится.

Обряд этот известен был в Греции под названием „Farmakoi“ („farmakos“, в словаре А. Д. Вейсмана переводится: — „служащий очистительною жертвою за грехи народа“, „козлище очищения“, „изверг“). Фрэзер описывает его во II-м томе „The Golden Baugh“ как ежегодный обряд у афинян, имевший место в мае, в праздник „Thargelia“. Обряд состоял в том, что выбирались две человеческие жертвы, одна „приносилась“ за мужчин, другая за женщин; первая одевала на шею четки из черных фиг (смокв), вторая — четки из белых фиг; при этом жертва, приносимая за женщин, была, повидимому, в некоторых случаях на самом деле женщиной. Жертвоприношение выполнялось за-городом

путем лапидации игравших роль „козлов отпущения“ до-смерти.

Отдельно Фрэзер описывает схожий обряд, практиковавшийся у греков в Малой Азии в VI-м веке до Р. Х. — „Выбирали — говорит он — какого-нибудь бедняка, нескладного или совершенного урода и взваливали на него все беды, отягчавшие общину. Его отводили в определенное место, где ему давали сушеные фиги, ячменный хлеб и сыр. Он вкушал от этой различной пищи. Потом его ударяли семь раз по половым органам морским луком, веткой фигового дерева и других дикорастущих деревьев. В конце концов его сжигали на костре из деревьев высокоствольного леса, и зола его бросалась в море“.

Опираясь на эти данные Фрэзера и на Miss Harrison's „Prolegomena to the study of Greek Religion“ (p. 95), W. R. Paton, в своем письме [1]) к Salomon'у Reinach'у, [2]) попытался разобраться в подробностях обряда „Farmakoi“, как он сложился в Малой Азии и в Афинах, в результате каковой попытки наука обогатилась чрезвычайно интересным открытием.

W. R. Paton склонен видеть в „Farmakoi“ (Pharmakoi) земледельческий обряд, предметом которого было содействие успеху опыта, известного как caprification, т. е. приумножение (fertilisation) плодов культивированного фигового дерева через вешанье на него, до назревания этих плодов — других, от дикого фигового дерева (caprificus по-латыни, erineos или olunthos по-гречески)... Обыкновенье это, вне всякого сомнения для Paton'а, глубокой древности, будучи упоминаемо еще Геродотом. — „Оно было в ходу и в древней Греции и, очевидно, в Палестине, согласно намеку (пророка) Амоса, [3]) повидимому относящемуся к последней“...

---

[1]) Помещенном в „Revue Archéologique“ 1907, t. IX, 51—57. См. „The Pharmakoi and the story of the Fall“.

[2]) Автору книги „Cultes, mythes, réligions“.

[3]) Жил за 8 веков до Р. Х. Проф. В. К. Шилейко склонен видеть в нем „капрификатора“.

Упомянув о том, в каком почете было фиговое дерево в древности, о чем мы знаем из исследования Salomon'a Reinach'a — „Les sycophantes et les mystères de la figue“ [1]),—W. R. Paton высказывает следующее соображение. — „Дикая фига (смоковница), хоть это и не физиологический факт, [2]) была принимаема за мужское дерево, культивированная-же фига за женское, и акт капрификации, поэтому, считался половым соитием между ними или браком... Церемония Pharmakoi совершалась в Thargelion, приблизительно за месяц до капрификации и в сезон, когда мужские фиги, поспевавшие раньше женских, созревали“... Отметив, что, по всей видимости, на жертвах обряда Pharmakoi не было надето ничего другого, кроме ожерелий из фиг, Paton, опираясь на Helladius'a, видит метод, коим выполнялась капрификация, в нанизывании мужских фиг на тростник, каковые „вязанки“ и набрасывались на женские деревья. По словам Helladius'a мужские, Pharmakoi носили черные фиги, а женские — белые. Paton объясняет это тем, что в Афинах обе жертвы были мужчинами, и разница в цвете фиг должна была указывать на разницу полов, точно так, как это практиковалось в ранней вазной живописи. Семикратное битье жертвы по половым органам не вызывает в Paton'е сомненья, что это делалось для содействия плодородию, подобно тому, как это имело место в Луперкалиях и других аналогичных церемониях, упоминаемых Мангардтом. Били, в частности, „морским луком“ потому, что (как это засвидетельствовано Теофрастом, Плинием и Атенеем) фиговое дерево преуспевает лучше, если оно посажено среди „морского лука“. В общем, в обряде Pharmakoi, схожем с козлоотпущением и имевшем очистительное значение, в виду пере-

---

[1]) См. „Cultes, mythes, religions“. Paris 1908, 3, 92.

[2]) Справка в ботанике противоречит этой оговорке, вполне подтверждая домысел Paton'a, т. к. „соцветия“ у дикого фигового дерева (caprificus'a) содержат большей частью мужские цветки, а у разводимого—женские цветки. (См. Энцикл. Сл. Брокгауза и Ефрона „Фиговое дерево“).

носа общественных бед на определенных жертв, последние, когда их изгонялось и убивалось двое, должны были рассматриваться, хоть оба были и мужчины, как мужчина и женщина, в подразумеваемом бракосочетании которых скрывался залог успеха последующего брака между мужским и женским фиговыми деревьями.

Видя, таким образом, в Pharmakoi сложный (составной) обряд, Paton приходит к заключению, что, по всей вероятности, он перекочевал в Грецию от семитов вместе с культурой фигового дерева.

„Разве история Адама и Евы,—спрашивает в связи с этим Paton, — осужденных к немедленной смерти (ибо сказано было: „в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь“) и изгнанных из рая нагими, лишь с передниками из фиговых листьев, поверх их детородных частей, не являет следа существования среди евреев фиговой церемонии, аналогичной с Pharmakoi?“

„Вся история грехопадения... очевидно, не история, касающаяся прародителей человечества. — Повествователь ее, — по мнению Paton'a — очень неразумно заставляет бога в конце ее (in its final form) угрожать Адаму и Еве безотлагательной смертью, если они съедят запрещенный плод; и, разумеется, раз они родители человечества, бог не может исполнить своего приговора... Это была народная сказка (вероятно нравоучительная), включавшая различные элементы первобытных суеверий и ритуалов, отнюдь не per se связанных“... К тем объяснениям, какие предложены S. Reinach'ом в его „Cultes, mythes et réligions“ (t. I p. 3; t. II, p. 396) Paton прибавляет сопоставление церемонии изгнания Адама и Евы со схожей церемонией Pharmakoi.

К сожалению, Paton, высказавший чрезвычайно интересную догадку о первых „козлах отпущения“ — Адаме и Еве, не провел аналогии между библейским сказанием о их изгнании и обрядом Йом-га-Киппурим, в центре которого настоящее козло-отпу-

щение (или козло-удаление) „для Азазела“, т. е. ради Азазела. — Ведь Адам и Ева, равным образом, изгоняются из-за демона, ради него, очевидно, уже в сказочной древности требовавшего себе жертвы и именно в двойственном числе! (Это, б. м., только потом евреи „додумались“ одного из козлов жертвовать Егове).

Рядом с этим остается необъясненным, вернее, просто игнорированным у Paton'a происхождение названия капрификации (caprification).

Почему у римлян дикая смоковница (фиговое дерево) называлась „caprificus“, т. е. буквально (caper = козел, ficus = смоковница) — „козлиной смоковницей“?

Надо-ли это названье понимать так-же, как, напр., „волчьи ягоды“, т. е. в смысле плодов, пригодных разве что для диких зверей или только животных?

Или названье „козлиная смоковница“ дано, что называется, „не даром“, а со значением?

Имея в виду, во 1-х, повсеместный культ козла, как вегетативного демона, как зооморфной эмблемы (божества) плодородия, как хтонического, т. е. подземного животного, имевшего ближайшее влияние на произрастание насаждений, во II-х, что смоковница считалась в античном мире священным деревом [1]), вызывавшим, подобно козлу, поклонение и особый культ, как „ηγητορια“, в смысле первого культивированного (по словам Атенея) растения, и в III-х, что вплоть до наших дней, в некоторых странах, сохранилось фигуральное перенесение козлиного сладострастия на плодовые деревья,—так напр. Kuhn в „Westfälische Sagen“ (II, 116, 356) указывает, что в Вестфалии о дереве, дающем плоды, говорят „Der Baum rammelt“, а „rammeln“ употребляется обыкновенно когда речь идет о козле (caper coit), [2]) я полагаю, что

---

[1]) Б. Л. Богаевский „Земледельческая религия Афин“, т. I. Пгд. 1916, стр. 205.

[2]) И. Мандельштам „Опыт объяснения обычаев (индо-европ. народ.) созд. под влиянием мифа“. ч. 1-я, 161.

названье опыта „caprificatio“, а дикой смоквы (соцветия которой содержат мужские цветки) „caprificus“, отнюдь не случайного происхождения, а основано на строго логичном, почтительном уподоблении, вытекающем из древнего культа козла, как сладострастного демона (или божества) плодородия.

В частности, не имеющей прямого отношения к моему исследованию, в результате всех этих данных о „Pharmakoi“ и „капрификации“, становится ясным, 1) почему библейские авторы, когда им нужно было образно подчеркнуть неспособность к деторождению, пользовались выражением „бесплодная смоковница“, 2) что пресловутый „фиговый листик“ (на статуях, напр.), понимаемый в значении „стыдливого прикрытия“, имел на самом деле в древности совсем другое значение („защиты отверстия полового органа от вторжения злого духа“, по словам Paton'a) и 3) что складывание пальцев в виде „кукиша“ или „фиги“ („что? съел фигу?“ и т. п.) имеет, в генетическом отношении, действительно непристойный характер.

VI.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОБРЯДА КОЗЛООТПУЩЕНИЯ.

Козерог и астральная символика козлоотпущения, в объяснении Даниила Святского. Бог Эа и его отношение к очищениям. В. Вундт и его объяснение церемонии очищения путем переноса бед с человека на животное. Гипотеза Фрэзера о смысле и происхождении козлоотпущения, в связи с вавилонским обрядом „Сакеи". Мои выводы. Пять объяснений участия двух козлов в обряде Дня Очищения. Все драматические элементы козлоотпущения — вавилонского происхождения.

В настоящее время можно считать в науке точно установленным, что духовные ценности, обнимаемые библейской религией, отнюдь не являются достоянием породившего их в своих недрах кочевого некогда народа Израиля, — как это принимала, еще сравнительно недавно, критическая школа, — а имеют на самом деле корни в восточной культуре.

„Авраам, основатель религии и „патриарх" израильского народа, является для нее в а в и л о н я н и н о м", — напоминает авторитетный Гуго Винклер [1]), имея в виду Ур-Касдим (Халдея), — родной город Авраама [2]), „важнейший и значительнейший среди древних культовых городов Шуммера и Аккада... Предание мыслит Авраама сыном этого города, — повторяет Г. Винклер — воспитанного в его древнейшей мудрости и учениях",

---

[1]) Op. cit. 216, к у р с и в Г. Винклера.
[2]) Бытие, гл. II, 28 и 31.

т.-е. в „вавилонском миросозерцании и религии“ [1]).

После этого не удивительно восклицание Фр. Делича: — „Как все одинаково в Библии и в Вавилоне! И там и здесь, — замечает знаменитый ассириолог — стремление символизировать слова, пояснить их действиями“, при этом Фр. Делич тут-же в скобках прибавляет: „я напомню лишь о „козле отпущения“, прогнанном в пустыню“ [2]).

К сожалению, дальше этого напоминания Фр. Делич не идет, предоставляя нам самим догадываться, ведет ли обряд „козлоотпущения“ начало из Вавилона или является только иллюстрацией общей у евреев и халдеев приязни к пояснению символов действиями.

На одном египетском зодиаке изображен человек [3]), ведущий Козерога [4]). „Это невольно напоминает нарочного человека, отводящего козла в пустыню“, замечает Даниил Святский в своем экскурсе „Страшный суд, как астральная аллегория“ [5]). Имея в виду, что „египетский бог Рапа изображается там с головою и голенями козла“, что в „числе церемоний почитания козла, у египетских женщин был обычай вступать в половое общение с этим животным, которое являлось у них символом их бога“ и что именно „этот обычай, повидимому, и осуждается в Библии (см. Лев. XX, 16; XVIII, 23) [6]) — Д. Святский дает ясно понять, что обряд козлоотпущения был, по всей вероятности, заимствован евреями из Египта.

Но этот домысел Даниила Святского вряд-ли может быть принят за верный, т. к. Козерог, ведомый человеком на указываемом Д. Святским египетском зодиаке,

---

[1]) Op. cit. 216.

[2]) „Библия и Вавилон“, перев. бар. А. А. Нольде. Изд. А. С. Суворина. 1906 г., стр. 56.

[3]) С головой не то собаки, не то свиньи.

[4]) См. напр. К. Фламмарион „Живописная астрономия“, пер. Е. Предтечинского. СПБ. 1900. 326—328.

[5]) СПБ. 1911, стр. 11.

[6]) Ibid. 9.

повидимому, не оригинального происхождения, а шумеро-вавилонского [1]) т.-е. того же, что и патриарх израильского народа Авраам, как мы только что отметили. Не говоря уже о том, что (как это доказано, напр., раскопками в Ниппуре), шумерийская культура существовала в полном блеске не только в V-м, но и в VII-м тысячелетии до Р. Х., когда славный город Ур был цветущим торговым морским портом [2]), а Египта словно не было еще и в помине, что в египетской мифологии, вовсе, как мы знаем, не уделяется места богу, равному Эа, эмблема которого стала декабрьским зодием, — сам зодиак, согласно розысканиям панвавилонистов, есть не что иное, как „древне-вавилонское наследие: оно встречается здесь уже с самого начала и, следовательно, было основой всех наблюдений над небом“ [3]). При этом можно выгодно для нашего предмета напомнить, что (как это удалось найти Layard'y) — древне-вавилонский зодиак включал (разновременно?) 3 зодия, в которых фигурируют козел и коза: во II-м, из найденных знаков, Козерог, в IV-м, Близнецы с козерогом и в XI-м коза [4]).

Вместе с тем, однако, домыслу Д. Святского относительно „нарочного человека“, ведущего, на египетском зодиаке, не козла, а Козерога, нельзя отказать в высшей степени полезном наводящем значении. Безусловно, этот зодиакальный символ (порожденный, повидимому, не Египтом, а Вавилоном, откуда он, должно быть заимствован астрологом-художником интересующего нас изображения) может найти свою расшифровку в сопоставлении его с „нарочным человеком“, отводившим, согласно древне-еврейскому ритуалу, „козла отпущения“ в пустыню.

„В ту эпоху, когда солнце в день весеннего равноденствия вступало в созв. Овна, — поясняет Д. Свят-

---

[1]) См. об этом выше, в 1-й главе настоящего очерка.
[2]) „История Халдеи“, З. А. Рагозиной. 432.
[3]) См. напр. Г. Винклер op. cit. 88.
[4]) Идолопоклонство у древних евреев. М. Пальмова. СПБ. 1897, стр. 216.

ский, — в день зимнего солнцестояния оно находилось в созв. Козерога. Со дня осеннего равноденствия солнце постепенно все глубже и глубже уходило под экватор, день укорачивался, и ночь удлинялась. И когда, таким образом, солнце достигало Козерога, наступала наибольшая ночь в году. Ночь противоположна дню, как черное — белому, как порок — добродетели, как грех — праведности. Козерог — самая „глубокая“ часть зодиака под экватором. Это та пропасть, в которую погружалось раз в году солнце. Символически это выражалось в еврейском обряде дня очищения тем, что козел отпущения низвергался в пустыню в пропасть к Азазелу. Отсюда становится вполне понятным то, что̀ сказано об Азазеле и книге Еноха, которая, как известно, переполнена астральными образами: „Положи Азазела во мрак, сделай отверстие в пустыне, которая находится в Дудаделе, и опусти его туда“. Дудадель, по буквальному переводу, значит — „котловина божия“. Но как только солнце достигает этой „котловины“, т.-е. самого глубокого места в зодиаке под экватором, так сейчас-же начинает подниматься оттуда, дни начинают снова прибывать, а ночи идут на убыль. И хотя все-таки ночь еще господствует над днем, но ясно, что настанет, наконец, время, когда ночь сравняется с днем и последний станет господствовать над ночью. Это произойдет в день весеннего равноденствия, когда солнце вступит в созвездие Овна. Символически это выражается в еврейском обряде заменой красной ленты белою, как только козел низвергался в пропасть, и принесением овец во всесожжение в самой скинии“ [1]).

Принимая данную символику обряда козлоотпущения, как чуждую, по моему, натяжки, мы можем в этой символике найти полное подтверждение тому, что мной приведено в главе I-й настоящего очерка относительно мифической „природы“ великого Эа, как хтонического божества, требовавшего, в эмблематическом

---

[1]) Op. cit. стр. 11—13.

осмыслении чрез „Козерог“, определенного жертвенного ритуала. Раскопки Ниневийских книгохранилищ не дали нам пока ключа к отгадке этого искомого ритуала в честь Эа. Возможно даже, что этот ритуал, как чересчур вульгарный, стал, ко времени составления летописей в высоко-культурной Ассиро-Вавилонии, изменен, заменен, или вовсе отброшен за древностью. Но его мог сохранить менее культурный Израиль, жадно перенимавший в свое время все у халдеев, начиная с названий месяцев, до сих пор абсолютно непонятных в своей этимологии даже ученейшим из гебраистов.

В связи с приведенными данными, для нас являются сущим подспорьем слова п. 4-го главы VI трактата Иома[1]), гласящие: — „Для него[2]) строили мостки из-за Вавилонян, которые вырывали у него шерсть и говорили ему: „возьми (наши грехи) и выходи, возьми и выходи“. — Совершенно ясно, что вавилоняне не могли-бы так религиозно-суеверно относиться к „козлу отпущения“ евреев, если-б обряд Иом-га-Киппурим был чужд их верующим душам.

Но, — возразит, быть может, противник пан-вавилонизма — в Талмуде говорится также, что подобные мостки и в тех-же целях, строились также „в защиту от александрийцев“. — Совершенно верно, — можно ответить такому скептику, — но текст „из-за Вавилонян“ есть коренной, т.-е. древнейшего происхождения, текст Талмуда, а „в защиту от александрийцев“ — лишь позднейший комментарий, о сравнительно недавнем появлении которого легко судить уж потому, что Александрия основана Александром Македонским! К тому-же, под „александрийцами“, в виду космополитического характера этого города, можно понимать столько-же египтян, сколько и выходцев из Ассиро-Вавилонии, заразивших, быть может, некогда, своими „суевериями“ тех-же александрийских египтян!

---

[1]) См. Талмуд ч. I. Мишна и Тосефта.
[2]) Козла отпущения.

Дальнейшие доказательства происхождения „Дня Очищения“ у Израиля из Вавилона, а вместе с тем и некий подход к объяснению обряда козлоотпущения, связанного с „этим Днем“, можно почерпнуть из того ясно определенного историей религий положения, что в Вавилоне,—как это формулирует напр., Шантепи-де, ля Соссей — „столь-же, как и обряд сожигания, важен обряд очищения“ [1]) (курсив мой), для которого „употребляется чистая вода, взятая, если возможно, из священных рек Тигра и Евфрата, и чистое растительное масло. На них, также, как и на сжигаемые предметы, переходит нечистота, которая таким образом и удаляется. Посредством чародейственных и очистительных способов, она изгоняется в пустыню, чистое (евфемизм?) место, где живут демоны, которые „родились на горе заходящего солнца и выросли в горе восходящего солнца“. В царстве мертвых они сторожат источник жизни. Излюбленные их места, где они больше всего держатся, суть пустынные, необитаемые, наводящие страх местности. Что Эа имеет близкое отношение к очищениям, это ясно: он есть властитель всяческих тайн, великий глава магии, для которого ничто не может быть скрыто, и он же есть владыка всех тайных и животворных источников. Но сам Эа стоит слишком высоко и слишком далеко, чтобы принимать в этом деле непосредственное участие. Только его чудотворное имя написано на жаровне. Место его заступает его сын Мардук, утреннее солнце, выходящее из океана, столь-же премудрый, как Эа, с которым он разделяет знание всяких тайн. Он, Мардук, великий жрец заклинаний, приносит очистительную воду. В трудных случаях он обращается к Эа, и Эа посылает его для совершения заклинаний“ [2]).

---

[1]) ...и совершит всесожжение за себя и всесожжение за народ, и очистит себя, и народ“, — читаем мы в Библии Лев. 16, 24, в главе, посвященной Дню Очищения и связанному с ним обряду козлоотпущения.

[2]) Op. cit. 230.

„В тесной внешней и внутренней связи с формами очищения", — замечает В. Вундт в книге „Миф и религия" — стоит перенос на живое животное, обряд, который вместе с тем, очевидно, близко соприкасается с превращением души в животную форму и, сверх того, переходит в демонические представления в собственном смысле слова. Что посредством взгляда, заклинания, сказанного животному на ухо, а также простого прикосновения, болезнь может быть перенесена с человека на животное — таково народное верование, широко распространенное во всех странах и во все времена[1]). Мы имеем, конечно, все основания допустить, что в основе и здесь лежит старое представление о душе, вылетающей из тела в образе животного. Раз такие болезненные состояния, как лихорадка, сумасшествие, эпилепсия и т. п., рассматриваются, как волшебное внедрение в наше тело животноподобного демона, подавляющего нашу собственную душу, то, естественно, и освобождение от этих состояний мыслится в форме акта, аналогичного отделению души от тела. Следовательно, или сам демон может, покидая человека, принять форму животного, что̀ соответствует более старому представлению, или же он может невидимо перейти в какое-нибудь уже имеющееся налицо животное. В этом последнем виде рассматриваемая форма очищения встречается в известной легенде об одном чуде из чудес Иисуса, а именно, он повелевает демонам, которых он изгнал из человека, находившегося в их власти, перейти в стадо свиней, после чего свиньи бросаются в соседнее озеро и тонут (Лука, 8, 30, и сл.). Еще ярче и в тесной связи с прочими церемониями очищения рисуется этот переход с человека на животное на примере Ааронoвского козла отпущения. Искупив святилище и алтарь Ягве, Аарон берет живого козла, возлагает обе руки на его голову и исповедует над ним все прегрешения Израиля, вслед за чем козла прогоняют в пустыню, чтобы он далеко унес с собой

---

[1]) Не забудем, что В. Вундт противник панвавилонизма.

прегрешения народа (Левит, 16, 20—22). Здесь не болезнь, поражающая отдельного человека — подчеркивает В. Вундт, — но грех целого народа против его бога рассматривается, как овладевший народом демон, от которого освобождаются посредством церемонии переноса [1]).

Уделяя ряд страниц главы III-ей книги II, тома II-го, „The Golden Bough“ многочисленным обрядам „козлоотпущения“ у различных народов Востока и отчасти Запада [2]) J. G. Frazer проникновенно-мудро отмечает „случаи, в которых козлом отпущения является человек или божественное животное, т. к. здесь — говорит он — мы находимся в присутствии оригинальной концепции: зло не изгоняется иначе, как при вере в то, что оно может быть перенесено на бога, который потом подлежит умерщвлению. Обычай убивать бога восходит на самом деле к очень древнему периоду истории человечества, и позже, когда еще он наблюдался, не понимали больше его настоящего смысла. Божественный характер животного или человека был забыт; видели не более, как обыкновенную жертву. Так было, по всей вероятности, в случае, когда имелся в виду человеко-бог. Когда народ цивилизуется, он, если не в состоянии отойти совершенно от человеческих жертвоприношений, выбирает по, крайней мере, в качестве жертв несчастных, которым смерть всячески грозила. Так, во время праздника „Сакеи“ (Sacaea) в Вавилоне жертвоприношение бога вылилось в экзекуцию над преступником“ (см. об этом выше в гл. I-й настоящего очерка Н. Е.). Если мы спросим себя теперь — продолжает Фрэзер — почему на умирающего бога взваливали грехи и беды всего его народа, окажется правдоподобным, что это обыкновение использованья божества в качестве козла отпущения вытекает из комбинации двух обычаев, первоначально различных и независимых. С одной стороны... убивали

---

[1]) Op. cit. 297.
[2]) Некоторые из этих обрядов будут цитированы дальше.

божественное животное или человека-бога, дабы его божественное бытие не претерпело влиянья времени [1]). С другой стороны... ежегодно приступали к общему изгнанию бед и грехов. Комбинируя оба обычая, пришли к использованью, в качестве козла отпущения, божественного существа, которое и умирало. Вначале оно убивалось не для того, чтобы унести с собой грехи своего народа, но чтоб очутиться в безопасности на старости; так как оно должно было быть убитым во что-бы то ни стало, можно было подумать, что случай оказывался подходящим для перенесения на него со стороны всех тягот, бед и ошибок, дабы оно унесло их с собой в неведомый мир, находящийся за могилой" [2]).

Даниил Святский, Вундт и Фрэзер, различно объясняя обряд козлоотпущения, вернее—различно освещая его происхождение, вряд-ли способны, каждый в отдельности, удовлетворить исчерпывающе нашу любознательность. Но совместно, т. е, дополняя друг друга, цитированные ученые безусловно помогают нам подойти вплотную к сокровенному доселе генезису интересующего нас обряда в День Очищения у евреев и, в связи с историко-религиозными данными, приведенными здесь из обширного труда Шантепи-де-ля-Соссей, окончательно понуждают нас к принятию Вавилона, как родины „козлоотпущения".

К этому уже склоняет нас хотя-бы заступательный характер „козла отпущения". — „Человеческое жертвоприношение есть крайняя форма искупительной жертвы—учит В. Вундт в другом месте своей книги „Миф и религия" [3]). — Поэтому, — объясняет он— уже самый культ животных, как ни мало помышляли о чем-либо подобном при его создании, невольно повлиял на жертвенные обряды, в смысле освобождения человека от этого чудовищного ига, налагавшегося на него жер-

---

[1]) Вспомним Евангельские слова о зерне: „не воскреснет, аще не умрет".
[2]) Op. cit. стр. 374—375.
[3]) Стр. 303.

твенным культом. Воспоминание об этом освобождении звучит еще в еврейской легенде о жертвоприношении Исаака (Бытие, 22, 1—18)...

В. Вундту, повидимому, совершенно не был известен приведенный мною в 1-ой главе настоящего очерка договор между Ассурнирари и Мати-илу, из которого явствует не легендарное, а документально засвидетельствованное значение козла, как заступательного животного, причем, как я уже имел случай объяснить (см. гл. 1-ую), в качестве такового животного, козел избирался не для „простого смертного“, а для царя, в коем, по воззрению ассирийцев и вавилонян, пребывает божественная благодать и который, согласно показанию только что цитированного Фрэзера, сам является в известные моменты заступательным существом в отношении бога.

Итак, резюмируя приведенные данные, в обряде козлоотпущения, ознаменовывавшем у Израиля День Очищения, надо видеть род наглядного, практиковавшегося еще в древнем Вавилоне (т. е. на пра-родине Израиля) изгнания нечистоты в виде демонов в пустыню,—место их излюбленного пребывания,—изгнания, совершавшегося у Вавилонян посредством чародейства именем бога Эа,—бога плодородия, эмблемой коего ко времени его очистительной [1]) и увековечивающей его смерти, обусловливавшей зимнее солнцестояние, был Козерог.

Этот обряд, символизируя астральный миф о самой глубокой части зодиака,—Козероге (т. е., той пропасти, в которую погружалось раз в год солнце—Мардук, титуловавшийся именем Эа) [2]), включал в себе у евреев церемонию переноса демона греха (греховной болезни) на изгоняемого козла,—животное, макси-

---

[1]) Вспомним то, что̀ говорилось о 12-ой плитке мифа об Гильгамеше в I гл. настоящего очерка.

[2]) „Да зовется он, как и я, Эа“! (См. I-ую главу и Шантепи, op. cit. 198).

мально соответствовавшее идее плодородия, и в этом смысле служит две аттрибутом бога Эа.

Откуда-же, спрашивается, „взялись“ два козла в обряде Дня Очищения?

На этот вопрос возможны следующие ответы.

Первый ответ скрывается в том компромиссе, какой религиозные вожди Израиля, считавшие козла, как священный аттрибут „языческого“ Эа, нечистым, допустили в угоду неисправимо одержимому вавилонским „суеверием“ народу.

Подобно тому, как много веков спустя, христиане, ужасаясь „еллинским мерзостям“, признали Венеру „белой дьяволицей“, козлиный образ Диониса бесовским и т. п., — точно также некогда и блюстители Израильского монотеистического благочестия, признав козла бесовским животным, не исключили вовсе из календарного обихода важного, в аграрном отношении, вавилонского обряда с козлом, а лишь адресовали весь этот обряд Азазелу, — бесу пустыни, отожествлявшемуся впоследствии с Саммаелой (сатаной).

Чувствуя, однако, грех в таком попустительстве языческой традиции, священники Израиля совершали над козлом „для Азазела“ очищение, брали рядом с ним другого козла, „для господа“, и приносили ему, закалывая „в жертву, за грех, за народ“, а вдобавок еще и тельца, уже „в жертву за грех, за себя“. (Лев. 16, 8—11 и 15). Таким образом достигался компромисс, ставший впоследствии традицией, непонятной даже для самих священнослужителей Израиля.

Козел „для господа“ (т. е. козел № 2) — чисто еврейское, в таком случае, нововведение в обряд очищения от „греховной болезни“, совершавшийся у язычников — вавилонян путем чародейского, именем бога Эа (Козерога), переноса на козла, ставшего в веках заместителем человека, изображавшего некогда (в праздник „Сакеи“) царя, который, как мы знаем, в свою очередь казался, в глазах народа, как-бы наместником бога.

Израильский козел „для господа“, следовательно, был ничем иным, как компромиссным (благочестия ради!) животным, создавшим как-бы искупительное равновесие на весах Яhве, — кому он предназначался купно с тельцом, как добавочной „взяткой“, — чтобы тяжесть другого греховного козла „для Азазела“ — не обрушила, так сказать, чаши господних весов на главы Израиля.

Вот откуда, быть может, происхождение второго козла в обряде Дня Очищения, — козла второстепенного, придаточного характера, вряд-ли имевшего в этом театральном обряде то значение драматического фермента, какое выпадало на долю „языческого“ козла „для Азазела“.

Возможно и другое объяснение участия д в у х, а не о д н о г о козла в обряде Дня Очищения. Это объяснение может быть выведено, по моему, из следующих соображений о культе животных, приводимых В. Вундтом.

„Для первобытного земледельца случайности погоды представляют явления того-же порядка, что̀ и непредотвратимое заболевание. И там и здесь все бедствия от демонов, но в земледелии от демонов-же — все удачи. Эта двойственная природа полевых демонов поднимает их вскоре на более высокую ступень. Теперь дело уже идет не только о том, чтобы удержать зложелательных духов вдали от поля, а выступает на первый план противоположный мотив: настроить благосклонно духов плодородия и погоды, чтобы они пришли на помощь в их работе тем, которые действуют в самом посеве и ободрить к деятельности небесных демонов, дающих почве дождь и солнечный свет“ [1]).

Если рассматривать принесение одного козла в жертву Яhве, как модифицированный, вавилонского происхождения, жертвенный обряд козла в честь б о г а п л о д о р о д и я (Эа), дабы „настроить“ его „благосклонно“ и „ободрить к деятельности“, как выражается

---

[1]) Op. cit., стр. 387.

В. Вундт, то в изгнании другого козла „для Азазела“, имевшем параллельное место в обряде Дня Очищения, можно видеть, в таком случае, „удержание зложелательного духа вдали от поля“. Смешение, таким образом, 2-х мотивов в одном слитном обряде могло естественно привести и к участию в нем 2-х козлов.

Третье объяснение 2-х козлов мы находим у W. R. Paton'a, в его сопоставлении обряда „Farmakoi“ и капрификации. (См. выше).

Четвертое объяснение можно почерпнуть у Гуго Винклера, видящего вавилонский источник греческой трагедии в лицедействе о „Близнецах“. очень часто изображавшихся в виде 2-х коз (козлов?), бывших, повидимому, священными животными бога весны в век „Близнецов“ [1]), с месяца которых (Сивана) начинался некогда годовой круговорот (Новый Год).

Наконец пятое объяснение 2-м жертвенным козлам в День Очищения можно найти еще в ст. 9-м главы XXVI-ой книги „Бытия“, о чем подробней придется говорить в конце настоящего очерка.

После всего сказанного, нам уже нетрудно, а вместе с тем и достаточно основательным представляется усмотрение в каждом из драматических элементов обряда „козлоотпущения“ у евреев, (разобранных мною в III-ей главе настоящего очерка) шумеро-вавилонского происхождения; а отсюда один шаг (—и пожалуй верный шаг!) к усмотрению того-же происхождения и в драматических элементах Сельских Дионисий, послуживших в Греции сложным фундаментом для возникновения трагедии.

Вспомним эти элементы Сельских Дионисий в том-же, напр. (см. гл. III) Плутарховском перечислении!

1) О „Дионисе“, как о божестве, сложившемся, повидимому, под шумеро-вавилонским влиянием, намекалось уже мною в п. I-ом III-ей главы, и речь о нем,

---

[1]) Op. cit. 142 и 197.

как о козлоподобном виновнике греческой трагедии, еще впереди.

2) О „вине“, как новогоднем напитке (вспомним декабрьско-январьский праздник Сельских Дионисий в Аттике!) говорится уже в вавилонском памятнике такой исключительной древности, как XI плитка сказания о Гильгамеше. Здесь, передавая эпизод о „всемирном потопе“ и своем собственном чудесном спасении, Утнапишитим сообщает, что на „ковчег“ были захвачены: — большие кувшины с медом, елеем и вином... как в праздник Нового года... корабль был окончен [1]);—т. е. окончание работы по постройке „ковчега“ было отпраздновано таким пиром, какой задается в Новый Год [2]).

3) О „процессии“ (πομπή) в древнем Вавилоне мы уже знаем от Г. Винклера (см. гл. 1-ю): — „В новогодие (весной) праздничное шествие направляется из Барсиппы в Вавилон, чтобы символизировать начало владычества светлого бога небесного мира — Мардука“ (чей титул, как мы знаем — Эа) и т. д.

4) О „веселом характере праздника“ Новогодия в Вавилоне можно судить уже по тому, что это был „самый важный праздник“, а „во время великого празднования смены года обычай требует,—справедливо отмечает тот же Г. Винклер [3])— чтобы эти праздничные дни справлялись, как дни необузданной свободы, когда вверх ногами становится весь мировой порядок“.

5) О „козле, как виновнике торжества Новогодия“ у вавилонян, позволительно заключить, во-первых, вообще из жертвоприношения козла богу плодородия (см. гл. I), носившего торжественную форму, как это можно видеть на разобранном в гл. I Саргосском барельефе, откопанном Ботта в Дур-Шаррукине, во-вторых, из торжественно-заступательного харак-

---

[1]) См. перевод текста XI плитки (сказание о потопе) у З. А. Рагозиной „История Халдеи“, стр. 380.

[2]) Ibid.

[3]) „Духовная культура Вавилона“, пер. Эфроса, стр. 195.

тера козла в отношении царя, коему подобали божеские почести, в-третьих, из козлоподобия аттрибутивно представляемого Эа, верховного бога, чьим титулом величался свет — Мардук, коему был посвящен праздник Новогодия (цагмуку или акиту) и, в-четвертых, из того факта, что козлы (козы) считались в Вавилоне священными животными бога весны в век Близнецов, с месяца которых некогда начинался годовой круговорот (Новый Год).

6) О „человеке, тащившем в процессии козла", как о явлении вавилонского происхождения, дает понятие заимствованное, повидимому, (как мы уже выше разобрали) из Вавилона египетское изображение зодия Козерога.

Вот и все элементы Сельских Дионисий в перечислении Плутарха.

Усматривая все эти элементы в обряде козлоотпущения (см. гл. III), я показал, что аналогия в данном случае может быть проведена и дальше плутарховских данных, доказав, что к последним, как к общим у греков, в празднике Сельских Дионисий, и у евреев, в празднике Иом - га - Киппурим, могут быть отнесены еще „хор", „аграрное происхождение обряда", „пир", „календарные данные" и даже такая мелочь, как „украшение жертвенного козла".

Общность этих добавочных к плутарховским данных разделяет, как не трудно убедиться, и Вавилон.

В самом деле!

7) О „хоре" в Ассиро-Вавилонии дает наглядное представление барельеф времен Ашурбанипала, найденный Лейардом („Монументы", 2-я серия, плита 49), где изображена праздничная процессия хлопающих в ладоши и играющих на арфах (цитрах?) женщин и детей, среди которых флейтистка, дующая в двойную флейту и тем напоминающая греческую музыкантшу.

8) Об „аграрном происхождении обряда козлоотпущения".

9) О „пире".

10) О „календарных данных, указующих на Новый Год, как на срок исполнения знаменательного обряда с козлом,—обо всем этом говорится намекающе в следующих строках 11-й плитки вавилонской поэмы о Гильгамеше („Sa nagba imuru“).

„Каждый день по козлу убивал я,
Соком ягод, вином и маслом
Я поил его, как простою водою;
Я устроил праздник, как в день новогодия[1]).

В частности о „пире“, обычно сопровождавшем у ассиро-вавилонян (вместе с музыкой) каждое жертвоприношение, я уже говорил в 1-й главе настоящего очерка, ссылаясь на точно установленные данные, приводимые Шантепи-де-ля-Соссей в его „Истории религий“.

На „украшении жертвенного козла“ (см. главу III, п. 11) я не буду останавливаться, с ворохом доказательств вавилонского происхождения подобного обычая, во-первых, потому, что (как я уже имел случай заметить) это и в самом деле мелочь, а во-вторых, обычай украшения жертвенных животных у евреев тем легче понять, как вавилонский, чем больше мы проникнемся истиной, что религия Израиля является на самом деле религией вавилонянина Авраама,—сектанта, отнюдь не отвергшего вавилонский обычай жертвоприношения животных, каковой он вряд-ли реформировал в отношении столь недостойной великого „патриарха“ мелочи, как „украшения жертвенных животных“.

---

[1]) См. „Гильгамеш“, вавилонский эпос, перев. Н. Гумилева, введение В. Шилейко. Изд. З. И. Гржебина. П. 1919, стр. 61.

VII.

ПРОТО-СЦЕНА У ВАВИЛОНЯН.

Вавилонский „корабль на колесах“ (carrus navalis = Карнавал)—древнейшая форма сцены. „Повозка Фесписа“ имела вид „корабля“ и была древнейшей сценой у греков. Гипотеза о происхождении „шалашей“ у евреев в обряде козлоотпущения. Миф о Гильгамеше, объясняющий происхождение „корабля на колесах“. В сказаньи о всемирном потопе и о ковчеге Ут-напиштима скрывается параллельно-дополнительное объяснение происхождения „корабля на колесах“. „Ладья антилопы бездны бога Эа (Энки)“ и ее украшение головой козла. Вавилонский „корабль на колесах“, в виде корабля на санных полозьях, в русских Масляничных (=карнавальных) обрядах. Русская народная пьеса „Лодка“. Русские „халдеи“ и их святочный „корабль на санях“. Шведская песенка о козле в ладье, воскресающем из мертвых. Какому действу (драме) служила вавилонская прото-сцена? Очищение (катарсис) и его связь со священным кораблем и козлом.

В III-ей главе я сделал попытку сближения и—более того — деривативного обоснования греческой „сцены“ в отношении „шалашей“, строившихся на пути „козла отпущения“ в праздник Иом-га-Киппурим.

Возможно, что греческая „сцена“ должна найти в этих „шалашах“, как условно-театральных местожительствах, свою настоящую „родину“. Но возможно и, пожалуй, б о л е е в е р о я т н о другое объяснение происхождения σκηνή, а вместе с нею и самих „шалашей“ Дня Очищения.

„В праздничное шествие — говорит Г. Винклер о новогодней процессии из Борсиппы в Вавилон—вводится все, что̀ имеет отношение к мифу или к учению о годовом круговороте. Вводится и к о р а б л ь, на котором... бог переплывает мировой океан. Бог подъезжает по

каналу, затем его везут, поставив корабль на колеса, по большой улице празднеств (символизирующей верхнюю часть зодиака) в святилище Вавилона, в „небесный мир“. Это и есть car naval — объясняет Г. Винклер — корабль-повозка, давшая имя сохранившемуся вплоть до наших дней празднику, которым заканчивается старый год и начинается новый“[1]) (Масляничный карнавал)

Немецкой экспедиции в Вавилонию удалось напасть в 1900 г., близ Нинмах (Белиты), на след процессионной „священной дороги“, которая, повидимому, шла от храма Эсагилы, т. е. „Дома высокого“ (основанного, согласно легенде, еще в начале мира) и башни (зиггурата) Этеменанки, т. е. „Дома основания неба и земли“[2]), к Касру (вавилонскому кремлю), к воротам Иштар, а оттуда направлялась, через мост на Евфрате, в Борсиппу, к Бирс-Нимруду, храму Нэбо (Набу). „По этой дороге и по каналу совершались торжественные процессии, особенно в праздник Нового года: бог Набу, „верный сын“ Мардука-Бела, вместе со своею супругой, посещал в Эсагиле, где был его придел, своего отца: несли или везли его статую в священной барке. Через несколько дней Мардук отправлялся в так называемый „чертог судеб“, куда собирались и другие боги, и там определялась судьба наступающего года. Часть пути совершалась на священной лодке по каналу Арахту... Священная дорога — шириною от 10—20 м.—являлась главной улицею Вавилона. Строить ее начал Набупалассар, а закончил, по обыкновению, Навуходоносор. Она была устроена на фундаменте из кирпичей, прекрасно вымощена большими плитами, тщательно отесанными и прилаженными одна к другой“[3]).

---

[1]) Op. cit. 195.

[2]) Повидимому, это и была пресловутая в Библии „Вавилонская башня“, с которой связана легенда о „вавилонском столпотворении“.

[3]) В. П. Бузескул. „Открытия XIX и начала XX века в области истории мира“. I. Восток. Изд. „Academia“. П. 1923, стр. 164.

Если мы примем во внимание, что под словом ἅμαξα греки понимали не только „шатер", „палатку", „шалаш", но и палатку над повозкой [1]), и если мы вспомним, что примитивно-организованная сцена легендарного Фесписа была как раз „повозкой"—мы можем в таком случае, легко минуя евреев, заключить о происхождении греческой сцены непосредственно из Вавилона.

Легендарная „повозка" Фесписа перестает, при таком заключении, казаться загадкой [2]) и получает тот сакрально-высокий смысл, о котором и не подозревали до сих пор историки греческого театра:—в повозке едет бог расцветающей жизни, начинающий годичный круговорот!...

И мы знаем, кто этот бог!—это Дионис, издревле эмблематизировавшийся козлом! Дионис, чей древнейший праздник в Ионии и Аттике был веселым праздником мертвых („Анфестерии") „В этот день греки праздновали, по объяснению Альбрехта Дитериха, радостную эпифанию Диониса, с шумной свитой сатиров и силенов прибывавшего из-за далеких морей и на своей колеснице-корабле (carrus navalis), вступавшего в общество людей" [3]).

Мы имеем даже вполне конкретные данные для представления себе той сцены, какая могла, как первая, разыгрываться на „повозке" Фесписа, имевшей вид „корабля!"—Эти данные нам дает один из гимнов Гомеровской коллекции (впервые переведенный Иннок. Анненским в вводной статье к Еврипидовским „Вакханкам"):—тиррентские пираты схватили

---

[1]) См. Греческо-русский словарь А. Д. Вейсмана. Спб. 1882, стр. 1127.

[2]) См. напр., тот вздор, какой предложили А. и М. Краузе в объяснение загадочной „повозки" (телеги) в своей „Истории греческой литературы"! (Стр. 224--225 русск. перевода).

[3]) „Die Entstehung der Tragödie" в „Archiv für Religionswissenschaft", XI, 1908, стр. 163—196. „Проф. В. П. Клингер находит, что эти взгляды Dieterich'a заслуживают полного признания, всецело укладываясь в рамки хорошо проверенных и прочно установленных фактов". (См. „Проблемы происхождения аттической трагедии в свете новейших исследований". Киев, 1918, стр. 12).

на мысе открытом (не зная, кто это) Диониса, посадили его на корабль и

„Крепкими узами тотчас связать порешили добычу.
Но не держались оковы — они отлетели далеко...
. . . . . .
. . . . . И тут чудеса начались.
Вдруг на быстрый и черный корабль волной ароматной
Хлынула сладкая Вакхова влага, и чудный повсюду
Запах пошел от вина. И дивясь сидели пираты.
Смотрят: по парусу следом и зелень лозы виноградной
Вниз потянулась и парус покрылся, и гроздья повисли.
Темною зеленью плющ пополз, расцветая, на мачту.
Плод показался на нем, и листьями снасти венчались...

4. Корабль на колесах в древней Элладе.

К сожалению, Ин. Анненский, увидевший здесь „один из символов божественной силы Вакха-Перикиония (обвивающего колонны)“, ни слова не говорит о самом важном: Дионис здесь — проснувшаяся сила Весны (чьим священным животным, в век Близнецов, был в Вавилоне козел!), и с этой божественной силой не властны совладать грубые силы убийц — пиратов, под которыми

так легко почувствовать духов мертвящей Зимы, т.-е. Смерти.

Что этот гимн глубоко-древнего происхождения, показывает отчасти одинокость Диониса, еще не окруженного сатирами и прочими „персонажами“ священного фиаса.

В частности на вопрос, имеем ли мы основание полагать, что „повозка“ Фесписа имела вид „корабля“, можно ответить с полным правом, что она ритуально должна была иметь вначале вид корабля, если только принять во внимание ту вазную живопись, которая найдена и комментирована целым рядом немецких ученых за последнее время и, в частности, ту сводку материала, относящегося к πομπή во время Дионисий, какую дает dr. Margarete Bieber в своем труде „Die Denkmäler zum Theaterwesen im Altertum:“—„На одном кубке — указывает она — из Болоньи, Dümmler признал впервые, что здесь изображена „эпифания бога“ не так, как ее мыслили, но как ее представляли“. Frickenhaus-же, путем сопоставления (Heranziehung) ваз одного и того же времени, в Афинах и Лондоне, реконструировал все шествие (πομπή). Впереди идет трубач, за ним следовала канефора с жертвенной корзинкой, юноша с кадильницей, как предстатели носителей священной утвари (πομπεῖα). Затем ведут украшенное лентами жертвенное животное. Позади его флейтист, заменяющий жертвенную музыку. Следом за ним мужчины с ветвями в руках (Thallophoren). В конце корабль, поставленный на колеса, который тащат два сатира. На нем, между двумя играющими на флейте сатирами, сидит Дионис, закутанный в мантию, с цветком в правой руке и виноградной лозою в левой, которая его затеняет, словно беседка. В то время, как Dümmler, Bethe и др. видят в фигуре бога человека, который играет роль Диониса, — Frickenhaus принимает ее за деревянное культовое изображение (Kultbild) Диониса Элевферейского. Напротив, сатиры ему кажутся, как и всем другим, наряженными аттическими юношами.

В процессиях, подражавших Афинской помпе, — Делосе, Смирне и Александрии возилась, разумеется, корабле—телеге. Зато в Афинах это был, наверно, человек, быть может, жрец Диониса, которого Frickenhaus принимает (postuliert) за кормчего в одежде своего бога. Bethe был прав, предположив, что первый лицедей выступал как Дионис. Это же доказывает также и ваза в Бонне, которая изображает Диониса в одеянии с рукавами, ставшем впоследствии типичным для трагических актеров. С другой стороны сатиры помпы являют прототип сатирического действа (Spiel)... Что эта процессия древнее учреждения трагедии Фесписом, в 534 году до Р. Х., доказывает белозагрунтованная чаша Экзекии в Мюнхене, которая дает фантастическое изображение Диониса на корабле применительно к корабельно-тележной процессии (Schiffskarrenzug) [2]).

На вопрос, почему же Плутарх, напр., пропустил в своем описании Сельских Дионисий столь броский феномен процессии (πομπή), — мы располагаем совершенно определенным ответом: — ко времени Плутарха (род. в I веке по Р. Х.), корабль на колесах был изъят из Дионисий и отнесен к Панафинеям, когда в день рождения Афины (28 Гекатомбиона), перевозили из Керамейка в Эрехфей ее шафранного цвета платье на корабле с колесами, в виде паруса [3]).

Не из Египта-ли ведет свое происхождение эта замечательная, в своей судьбе, прото-сцена, в виде корабля на колесах? — спросит читавший в „Истории религий“ Шантепи-де-ля-Соссей, что „по большим празд-

---

[1]) Статуя.

[2]) Курсив везде мой. Н. Е.

[3]) Müller. „Panathenaica“ (1837), A. Mommsen, Heortologie p. 116—205. См. также у В. В. Латышева „Очерк греческих древностей“, ч. II (Спб. 1899 г.), стр. 135; автор правильно называет „корабль с колесами“ моделью корабля, т.-е. бутафорией. Dr. Marg. Bieber (op. cit. 88) говорит буквально: „Der Schiffskarren ist später von Athena für die Panathenäen okkupiert worden“.

никам... жрецы в торжественной процессии носили кругом храма корабль с изображением бога,—а египетского бога нельзя себе представить без корабля—черта характерная для страны, всецело зависившей от Нила", причем, как выяснил тот же Шантепи, — тогда „исполнялись также драматические представления эпизодов из мифологии под аккомпанимент пения и музыки" [1]).

Нет, — ответит ученый XX века, — не из Египта, ибо, во-первых, Дионис, как непререкаемо установлено, — азиятского происхождения, а не африканского, во-вторых, мы не знаем ни одного египетского обряда, аналогичного Дионисиям в такой степени, как обряды Иом-га-Киппурим и Новогодний вавилонский, — оба передне-азиятского происхождения, — и в-третьих, если-бы египетский „корабль" и оказал влияние на греческий (Дионисиянский), это было бы влиянием, пожалуй, не оригинального происхождения, так как страна Шумер (Сенаар), повидимому, старше Египта, и возможно (хотя это и спорно)— сам египетский „корабль с изображением бога" [2]) ведет свое происхождение из того же Вавилона. (См. Заключение" настоящего очерка).

Нам, повидимому, не дано знать, имели-ли на греческую „сцену" по-Фесписова периода (т.-е. когда сцена стала, так сказать, „оседлой") влияние еврейские „шалаши",—на что̀ мы видели так много намекающих данных; — или-же она обошлась без всякого со стороны Израильского Иом-га-Киппурим влияния? Верней всего, пожалуй: — как греческая „сцена", так и еврейские „шалаши" в Иом — одного и того-же происхождения.

Никто до сих пор не задумывался, что̀, собственно, значат эти „шалаши" в Иом, какая их цель, какая

---

[1]) Op. cit. 165.

[2]) См. египетское изображение такого „корабля" на рисунке 12-м в „Altorientalische Kultur im Bilde" von dr. Joh. Hunger u. dr. Hans Kamer. Lpz. 1912, стр. 8, где, в копии с рельефа в Эс-Зебуа (Нубия), представлен солнечный бог Rê-Harachte, с бараньей головой, напоминающий позой халдейского бога на „корабле", упоминаемого Фр. Деличем (см. дальше).

нужда в них, откуда вообще взялась идея строить на пути из города к месту свержения „козла отпущения“ „шалаши“, где-бы группы людей имели quasi—жительство? Ведь не для того-же в самом деле, чтобы только предложить „пищу“ одному „нарочному человеку“, провожавшему „козла отпущения“ до Цока? — Расстояние в 12 милей (24,000 локтей), бывшее между Иерусалимом и Цоком не такая уже дистанция (приблизительно 10 верст), чтобы „нарочный человек“ изнемог на пути без этих „шалашей“ от голода и жажды!

Происхождение этих „шалашей“ перестает быть загадочным только при предположении, что в Иом-га-Киппурим имело место некогда (еще в языческой древности Израиля) нечто подобное тому, что̀ мы видели в шествиях из Борсиппы в Вавилон. — Это значит, что вначале (возможно!) было не несколько „шалашей“, а только один и притом подвижной (на колесах) вроде car navale (по Винклеровской терминологии). Этот „шалаш“ в виде ковчега, тащили и провожали торжественной процессией вместе с козлом („отпущения“), как божественной (ставшей лишь впоследствии бесовской) эмблемой [1]), скажем—до того-же „Цока“. Когда, с укреплением монотеизма, служители Яhве установили в праздники (ради вящшего субботствования) строгий запрет ходить дальше 2000 локтей от своего местожительства и вместе с тем не нашли силы окончательно искоренить языческий (вавилонский) обряд, — они (как уже указано выше) видоизменили его компромиссным образом, оставив однако, в силе для Дня Очищения норму в 2000 локтей возможного удаления от своего местожительства. Что-же получилось? — С одной стороны надо было участвовать в процессии и видеть передвигающимся сакраментальный „шалаш“ (car navale) по пути к месту его (очищающего) назначения (в Цок), — с другой стороны нельзя было, в интересах вящшего суббот-

---

[1]) Как мы видели, на бутафорском корабле, в πομπή греков, ехал Дионис и 2 сатира (козла).

ствования, передвигаться дальше 2000 локтей. В компромиссном разрешении этих противоречивых нужд, различного религиозного происхождения, пришли к идее, напоминающей (как это ни смешно и ни странно!) принцип кинематографа, в котором движение предмета в определенную сторону передается многократным его повторением в различных местонахождениях; — вместо одного „шалаша“, движущегося по пути к месту своего назначения, строилось в ряд десять таких, совершенно одинаковых „шалашей“; вместо одной и той-же процессии, движущейся к Цоку, образовался целый ряд „кусков“ ее, ходивших от одного „шалаша“ к другому, чтобы проводить „козла отпущения“.

При такой гипотезе, сумма шалашей Иом-га-Киппурима представляла, быть может, статически вавилонскую прото-сцену динамического характера, имевшую вид корабля. У греков-же Фесписова „телега“ являла вавилонскую прото-сцену, согласно ее оригинальному характеру, динамически, как оно и отвечало точно идее плывущего корабля.

Но откуда (новый вопрос!) ведет свое происхождение сам вавилонский традиционно-новогодний — „корабль на колесах“, — эта движущаяся прото-сцена незапамятных времен?

Никто из ученых исследователей вавилонских древностей не отвечает на этот вопрос.

Г. Винклер, — как мы видели — упоминает просто, как о чем-то известном, что в праздничное шествие, по случаю Нового Года, „вводится и корабль, на котором лунный или солнечный бог переплывает мировой океан“ [1]).

Но откуда мы знаем, что именно на „корабле“ солнечный бог, напр., обусловливающий Новолетие, переплывает мировой океан?

Ведь тот-же Мардук, как сын Эа, коему присвоен (см. выше) титул отца, мог-бы переплывать мировой

---

[1]) Op. cit. 195.

океан и при помощи рыбьей половины своего тела, совершенно не нуждаясь в корабле! — „В этом смысле рыба,— замечает Михаил Пальмов об Эа (принимаемом им за Ану) [1]) — как его символ, могла указывать на то астрономическое явление, когда солнце, при своем заходе, погружается в море, как-бы с тем, чтобы ночью переплыть на восток“.

Рыбьи аттрибуты, следовательно, могли-бы помочь солнечному богу и без корабля переплыть мировой океан!

Опираясь на такой авторитет, как ассириолог Альфред Иеремиас [2]), разобравшийся в подробностях ассирийской и ново-вавилонской литературы о новогоднем празднике, справлявшемся процессией из Борсиппы в Вавилон, — Шантепи резюмирует: — „Из Борсиппы с праздничным пением приезжает на корабле богов Нэбо, сын Мардука, Шамаш приближается от Сиппара, Нергаль от Куфы... Солнце потому плывет по воде, что оно торжествует над зимой и дождливым временем года. В качестве солнечного бога и Нэбо приезжает в Вавилон на корабле“ [3]).

Эти сведения нам чрезвычайно ценны, но, к сожалению, не тем, что для нас в данный момент капитально важно: — в них не содержится абсолютно никакого объяснения происхождению загадочного божественного „корабля“.

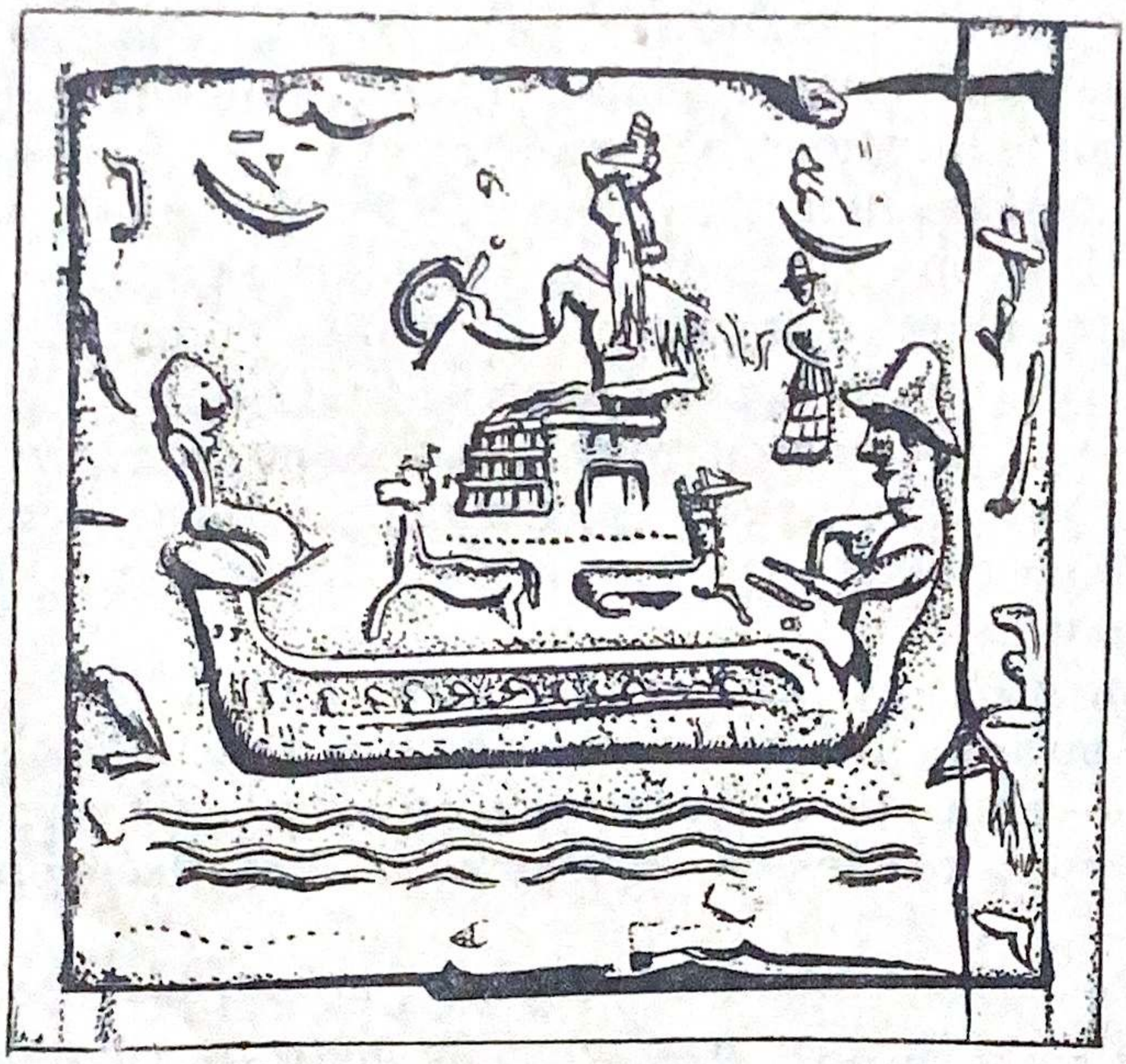
О корабле „странной формы“, по выражению Фридриха Делича [4]), дает нам понятие один из упоминаемых им вавилонских цилиндров (№ 109 в „The seal cylinders of Western Asia“ by William Hayes Ward): — на этом корабле по бокам (на носу и на корме) видны две фигуры, из коих правую можно принять за человеческую, а посредине, между ними, еще две небольшие фигуры животных, напоминающих козлов (а по Деличу: два

---

[1]) Идолопоклонство у древних евреев. Спб. 1897, стр. 290.
[2]) См. его статью „Marduc“ в Рошеровском лексиконе 1895 года, стр. 2340 — 2372.
[3]) Op. cit., стр. 199.
[4]) Op. cit. 40.

„херувима"), поддерживающих плоскость с поставленным на ней троном, где сидит, с тиарой на голове, божество, держащее в руках кольцо и трость (скипетр?); за троном еще существо, принимаемое Деличем за „слугу божества" [1]).

Ф. Деличу рисунок на этой таблице напоминает видение пророка Иезекииля (бог, едущий на живой колеснице из 4-х крылатых существ).



5. Священная ладья в Вавилоне.

Мне этот рисунок, при сопоставлении его с Дионисовским „кораблем на колесах" (где 2 сатира = 2-м козлам) напоминает совершенно другое! — а именно корабль, на котором солнечный герой Гильгамеш и Ур-Эа, лодочник вавилонского Ноя — Ут-напиштима, переплы-

---

[1]) Рисунок этой таблицы воспроизведен в изд. А. С. Суворина книги Делича „Библия и Вавилон" на стр. 41 (рис. 16) и в издании того-же труда (полностью) „Колыбель христианства", изд-вом „Вестника Знания", на стр. 24.

вает „Мертвые Воды“ чтобы повидать бессмертного мудреца, обитающего „У устья рек“, т. е. самого Утнапиштима, спасшегося от потопа милостью бога Эа.

Об этом рассказывает 10-я плитка героической поэмы „Гильгамеш“. „Повесть эта, замечает З. А. Роговина [1]) в своей „Истории Халдеи“ — подревнее всякого сказания о простом смертном герое, да и настоящий герой ее ведь совсем не человек: это — сказание о Солнце, о годовом круге его странствований и приключений; о том, как юный красавец-князь, весеннее Солнце, мужает и достигает высшей силы своей к середине лета, в месяце, обозначаемом знаком Льва, как сила его слабеет к осени, и бедный царь, бледный и хворый, находит новую силу и здравие, лишь переплыв темные „Мертвые Воды“, — т. е. зиму, мертвое время года, пору оцепенения, столбняка природы, из которого Солнце не в силах пробудить ее, пока не возвратится весна и не начнется сызнова годовой круг. Если рассмотреть шумеро-аккадский календарь, принятый, в общих чертах его, семитами, то окажется, что имена месяцев и знаки, присвоенные им на небесных картах зодиака и его созвездий, по большей части прямо соответствуют разным эпизодам поэмы, к тому-же, в том самом порядке, а именно — в порядке следования времен года, который, нужно заметить, начинался с весеннего равноденствия, в нашем марте месяце“; — вернее 10-я плитка, таким образом, соответствует месяцу Тейвас, нашему ноябрю-декабрю, а 11-я плитка декабрю-январю. (Вспомним о Сельских Дионисиях, справлявшихся у греков в декабре и об играх драматического характера, имевших место среди римлян, германцев, славян и литовцев ко времени Нового Года!)

„Я — Гильгамеш! Таково мое имя!
Из жилища богов сюда я явился [2])
Далеким путем от восхода солнца.

---

[1]) Согласно данным признанного авторитета, по вопросу о „Халдейском Потопе“, Поля Гаупта, от которого З. А. Рогозина получила личные разъяснения путем переписки с ним.

[2]) „Гильгамеш“ в пер. Н. Гумилева, стр. 56.

Так рекомендуется Гильгамеш лодочнику Ур-Эа [1]), в имени которого (как прислужника блаженного Ут-напиштима [2]), спасенного милостью бога Эа) надо также видеть иносказание: Ур — древнейший город мира в южной Вавилонии, где был храм бога Сина — „дом великого света“ (И-сир-гал).

Когда Ут-напиштим увидел издали, как Гильгамеш „снял свою одежду“ и „своими руками поставил мачту“, — он сказал в сердце своем:

„Кто-то, мне неподвластный, стоит на судне.
Не совсем человек он стороною правой,
Я смотрю и вижу, не совсем человек он [3]).

Это Солнце! — теперь мы знаем это: — сэр Генри Раулисон, — как известно — первый указал на это и теперь уже не найти сторонников Джоржа Смита, отвергавшего солярно-мифическое толкование похождений Гильгамеша, в упорном домогании видеть в нем исторического героя.

Солнце хиреет „в ту преклонную пору года, когда лучи солнца утрачивают блеск и силу, и их одолевают силы тьмы и стужи“ [4]).

Этому захирению солнца соответствует в 11-й плитке (= декабрь-январь) следующие слова Ут-напиштима к Ур-Эа: „тот, кого ты сюда привез, — гляди, как лихая немочь покрыла его тело; недуг унес силу членов его. Возьми-же ты его, уведи и очисти в водах, дабы недуг превратился в красоту телесную; да сбросит он немочь и да унесут ее воды; да покроется тело его здравою кожею, да вырастут снова волосы на голове его и кудрями волнистыми лягут по плечам его и платью, и пусть идет он своею дорогой и возвратится на родную сторону“ [5]).

Это место, по новому из найденных вариантов клинописной легенды о потопе, передано Н. Гумилевым так:

---

[1]) По прежнему чтению Арди-Эа.
[2]) По прежнему чтению Пир-Напиштим.
[3]) „Гильгамеш“, стр. 57.
[4]) „История Халдеи“, 388.
[5]) Ibid. 375.

„Чье тело прикрыто грязной одеждой
И чью красоту закрывают шкуры,
Возьми его Ур-Эа, и веди его в баню,
Пусть он моет одежду в воде, пока она чистой не станет.
С плеч пусть он сбросит шкуры, и пусть унесет их море,
Пусть его дивное тело возбудит в смотрящем зависть,
Пусть она станет новой, его головы повязка,
Пусть он покроется платьем, непостыдной одеждой!
Вплоть до дня, как он в свой город прибудет,
Вплоть до дня, как он окончит дорогу,
Платье его не износится, но останется новым".
Гильгамеш и Ур-Эа взошли на судно,
Судно столкнули на волны они и поплыли".

Обряд очищения (вспомним „День Очищения" у евреев!) в водах бога Эа приводит к возрождению и к расцвету Солнца-Природы (= Новый Год!)

Вот, стало быть, где скрыт священный смысл корабля, на котором переплывает „мировой океан" солнечное божество после чар бога Эа.

Но смысл этого корабля становится еще глубже, как только мы примем во внимание, что 11-я плитка почти целиком толкует устами благочестивого Ут-напиштима о всемирном потопе, — событии, столь близком, по основной теме, „месяцу дождей", коему уделена 11-я из 12-ти плиток поэмы „Гильгамеш".

Подобно Гильгамешу, и сам Ут-напиштим — этот „Ной" Вавилона — был спасен в плавании на корабле.

И вот что важно в этом „корабле", для оправдания гипотезы происхождения греческой „сцены", именно, от него, т. е. от бутафорской модели корабля — ковчега:

„Скенэ", как мы знаем, значит шатер (палатка, шалаш); прообраз „скенэ", стало-быть, должен иметь прикрытие сверху. Корабль (судно), на котором Гильгамеш плывет к Ут-напиштиму, повидимому, не имеет требуемого нами прикрытия. Корабль же (ковчег) самого Ут-напиштима располагал как раз таким прикрытием:

„Я шесть раз покрыл обшивкой судно,
Я на семь частей разделил его крышу
. . . . . .
Все, что имел, нагрузил я, все семя жизни
Заключил я во внутренность судна...

— вот что говорит вавилонский Ной Гильгамешу о постройке ковчега в одиннадцатой плитке поэмы „Об увидавшем все".

Подобно Гильгамешу, и Ут-Напиштим спасается по милости аттрибутивно связанного с козлом бога Эа. Именно этот бог, — величайший в вавилонском пантеоне, — предсказал Ут-напиштиму „Всемирный Потоп" и внушил построить корабль — ковчег.

Эа поступил так (как видно из текста 11-й таблицы поэмы „Гильгамеш") вопреки воле других богов, взяв всю ответственность за спасение человеческого рода на себя.

Этот момент чрезвычайно важен для фиксации происхождения „козла отпущения" у евреев из Вавилона.

В самом деле! — если на Эа, аттрибутивно связанного с козлом, падает вся ответственность за спасение людей, значит он, Эа, мог логически мыслиться в роли „козла отпущения".

Отсюда, в частности, становятся понятными (в плане жертвенной символики) слова Ут-напиштима, рассказывающего Гильгамешу, что, при постройке „корабля" (ковчега), он —

„Каждый день по козлу убивал...

и в общем:

...устроил праздник, как в день новогодний [1]).

Бог Эа (чья аттибутивная эмблема: козел = плодородие) приказывает Ут-напиштиму:

„Погрузи семена всей жизни во внутренность судна" [2]).

Корабль вавилонского Ноя останавливается на горе Низир.

---

[1]) „Гильгамеш", 61.
[2]) Ibid, 60.

„Я жертву поставил на горной вершине“ [1]).

— говорит Ут-напиштим.

Этому, между прочим, мы можем легко найти аналогию в Цоке (горе) и козлиной жертве, с Цоком связанной, в „День Очищения“ у евреев.

„Боги почуяли запах“,

— продолжает свой рассказ о потопе Ут-напиштим.

„Боги слетелись, как мухи, над приносящим жертву“ [2]).

До сих пор переводы (варианты) текста о потопе почти не расходятся. Но дальше, в одних переводах (или списках) говорится, что бог Бел, пристыженный богом Эа за „устройство потопа“, всходит на корабль“ Ут-напиштима (чтобы объявить его, затем, с женой бессмертными); — в других-же переводах [3]) этот акт выполняет бог Эа.

Последнее, конечно, более отвечает истине, потому что во 1-х, Эа, как ни как, а верховное всеблагое божество, в присутствии которого невместно распоряжаться благостно злому Белу, во II-х, восшествие на корабль более приличествует в этом мифе богу моря, каковым был Эа (= Дом Вод), в III-х, восшествие на корабль бога Эа является логически-актуальным завершением его монолога-выговора богу Белу (= Энлилю, в новом чтении).

„Я мудр, я послал Атрахасису [4]) сны, и он понял тайну богов“ — говорит Эа для заключения своего монолога-выговора.

---

[1]) Ibid. 63. (В подлиннике: — „на высочайшей вершине горы“). См., напр., у проф. К. Бецольд — „Ассирия и Вавилония“ (в русск. перев. Г. Генкеля) СПБ. 1904, стр. 100.

[2]) Ibid, 64.

[3]) Напр., в переводе, приложенном к популярной ныне книге Ем. Ярославского „Библия для верующих и неверующих“ ч. I. М. 1923, стр. 109.

[4]) Т. е. Ут-напиштиму; „Атрахазис“ значит „Премудрый“.

„Теперь сотворите совет о нем (т. е. посоветуйтесь) — обращается Эа к другим богам, после чего,— в предпочитаемом мной тексте — идет стих:

„Тогда взошел Эа на корабль“ [1]).

В переводе-же Н. С. Гумилева, напр. (в общем, по сверкам моим с другими переводами, довольно точном) говорится вместо этого:

„Боги спросили совета у Бела,
Бел поднялся на судно“.

Этот текст (не говоря уже о принятом ныне чтении вместо „Бэл“—Энлил) совершенно расходится с прочно установившимся понятием об Эа, как о „творце богов“, „первоисточнике всякой жизни“ и, наконец, как о „советнике богов“ [2]), на виду у которого можно „совещаться“, но не „спрашивать совета“ у другого бога.

Богам нечего спрашивать совета у Бела (Энлиля), раз всегда к их услугам бог, известный им, как „советник богов“.

Когда я обратился за соответствующим разъяснением к такому авторитету, как проф. В. К. Шилейко (давший предисловие к „Гильгамешу“ в переводе Н. С. Гумилева) — оказалось, по сверке с клинописным подлинником, что действительно Эа, а не Бел (Энлил), взошел на корабль Ут-напиштима.

Возвращаюсь, однако, к главному выводу.

Это собрание богов в знаменательный день спасения человеческого рода, очищенного от грешных водою, и праздновалось совместно с возвращением возрожденного, путем очищения, „Гильгамеша“, процессией из Борсиппы в Вавилон, включавшей мифический „корабль“ в центре всего шествия, — корабль“, на который вступил некогда сам бог-спаситель человеческого рода и вместе с тем — спаситель сына

---

[1]) См. Ем. Ярославский, op. cit. 109.
[2]) Шантепи-де-ла-Соссей, op. cit. 190 и 191.

своего Мардука — солнца (= Гильгамеша), мудрый, великий Эа.

Недаром этот поистине много-знаменательный „корабль“ стал ново-годнею эмблемой!

Что бог Эа (= бог Энки) аттрибутивно связан с козлом и с кораблем (ладьей), доказывают, в частности, наблюдения В. В. Струве, почерпнутые им при изучении клинописных таблеток II-ой династии Ура из современной Джохи, приобретенных нашим Эрмитажем в 1919 г.

На оборотной стороне одной из этих таблеток (Инв. n° 13960), на месте даты небольшого счета серебра, имеется такая формулировка: „mu má d. En-ki ba-ab-du“, т. е. „год (когда) ладья б. Энки была построена“.

„Если мы теперь будем искать этот год, — говорит В. В. Струве [1]) — „(когда) ладья б. Энки (т. е. Эа) была построена“ в списке датировок, составленном в 1907 г. F. Thureau-Dangin, на основании Теллохских таблеток, то там мы не найдем года, датированного точно таким-же образом. Датировка-же, которая... тожественна с нашей, имеет следующую формулировку: „mu mà-dara-abzu ba-ab-du“ — год (когда) ладья антилопы бездны была построена“... (Курсив мой). Тожественность „ладьи бога Энки“ (т. е. Эа) и „ладьи антилопы бездны“ окончательно устанавливается В. В. Струве через таблетку из той-же Джохи, изданную проф. Никольским, где дата формулирована следующим образом: „mu mà-dara-abzu d. En-ki-ka ba-ab-du“, т. е. — „год (когда) ладья антилопы бездны бога Энки была построена“ [2]).

Установив тожественность ладьи бога Эа и ладьи антилопы бездны, — В. В. Струве [3]) с необходимостью предполагает, что „эта ладья, являющаяся столь

---

[1]) Известия Российской Академии истории материальной культуры, т. I, 1921. Статья „Сенаар и Египет“, стр. 252.

[2]) В. В. Струве ссылается еще на F. Thureau-Dangin, 234.

[3]) Op. cit. 253.

важным культовым объектом, сооружение которой рассматривалось даже как наиважнейшее событие целого года, была украшена или антилопой в целом ее виде или, вероятно, наиболее характерной ее частью, а именно головой. Туловищем, в таком случае — прибавляет В. В. Струве в примечании — являлась ладья, и соединение головы антилопы и ладьи вполне соответствовало своему названию „антилопа бездны", т. е. водной пучины".

Указав, что в Египте мы встречаем „аналогичный ладье Эа культовой предмет, пользующийся, как и она, громадным сакральным значением", а именно ладью Сокара, — рисунок которой найден в виде виньетки „Книги мертвых" конца XVIII династии, — В. В. Струве сопоставляет эту египетскую ладью с вавилонской „ладьей антилопы бездны бога Эа" и говорит, что последняя была „наверное, украшена аналогичным образом" [1]). (Курсив мой).

В. В. Струве полагает, что ладья „dara abzu" была в древнейшие времена (еще в III тысячелетии) украшена именно „dara", т, е. антилопой или головой ее, и что лишь впоследствии („на кудурру II и I тысячелетий") „изображение животного Энки", т. е. бога Эа „смешивают с козой".

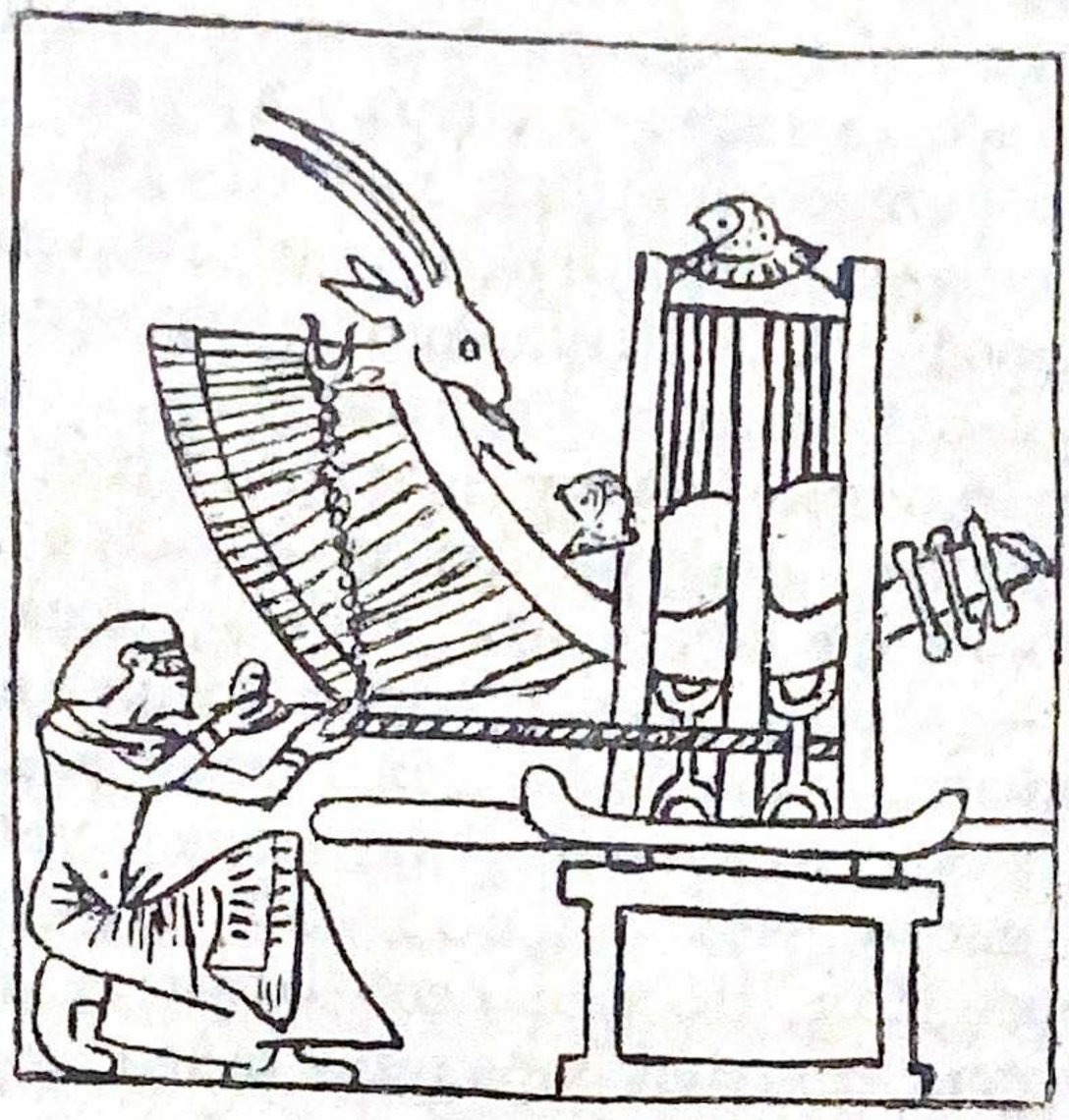
Весь тот материал о козлиных аттрибутах бога Эа (исторический и фольклористический), который я постарался привести и осветить посильно на этих страницах, равно как и подробный разбор признаков, отличающих антилопу от козла (см. гл. I-ую), приведший к отрицанию броского различия между этими животными, — всё это вместе делает праздным препирательство о том, что ладья б. Эа (Энки) была украшена некогда именно антилопой, а не козлом (козой).

Что человек, недостаточно искушенный в зоологии, мог в шумеро-аккадийскую эпоху назвать и „водяного козла", и горную козу одинаково „антилопой", —

---

[1]) Op. cit. 253 — 254.

вполне допустимо; но что название „антилопа бездны“ было лишь произвольно-поэтическим обозначением ладьи бога Эа (Энки), украшенной (судя по египетской копии) козой, в этом, по моему, вряд-ли может быть сомнение. Тем более, что сам B. B. Струве констатирует позднейшее смешение „антилопы“ с „козой“ при изображении „животного Энки“ (Эа), сожалея, что мы не имеем от древнейшей эпохи верного изображения этого животного[1]). Но этого изображения и не могло быть, согласно моим сведениям: — мы не знаем ни у какого народа древности антилопы, как сакрального животного, равного, по своему значению, козлу (козе), другими словами — животного, с которым ассоциировалось-бы столько хозяйственных благ, столько медицинских благ, столько человекоподобия (начиная с ума и кончая бородой), словом столько данных, как у козла (козы), выделивших это животное, вплоть



6. Ладья Сокара с козлиной головой.

---

[1]) Op. cit. 253.

до обожествления его, в эпоху перехода народа от охотничьей жизни к сельско-хозяйственной.

Названье „антилопы бездны" в смысле „водной пучины", данное ладье бога Эа, снабженной изображением бородатой козлиной головы на носу (см. рисунок), невольно напоминает Козерога, у которого туловище изогнуто в виде ладьи, имея с одной стороны („носовой") козлиную бородатую голову, а с другой („кормовой") рыбий хвост. На возможность сближения эмблемы Козерога с эмблемой ладьи меня навел проф. В. К. Шилейко, указавший несколько рисунков шумерийского происхождения, где явственно видны промежуточные между ладьей и Козерогом формы.

Из сросшейся фигуры козла и ладьи (корабля) и образовался, по всей видимости, зодий „Козерога" (а не антилопо — рога), под которым стал впоследствии декабрь — январь, — наиболее дождливое (на юге) время года—время зимнего солнцеворота, когда, действительно, могла иметь место речь о „водной пучине", и бог Эа (что значит Дом Вод) с необходимостью, для творческой фантазии халдея, представлялся плывущим на своей сакральной ладье, снабженной козлиным аттрибутом! ибо козел, как наиболее сладострастное в понимании древних животное, уже в архаические времена служил эмблемой плодородия; последнее же, в аграрном смысле, зависело всецело, как мы знаем, от плодотворных дождей, от влаги, эмблематизировавшейся в фигуре Козерога рыбьей чешуей,—признаком неизменно характерным, в халдейских изображениях, для Оанеса — Эа.

Имея в виду, что „богом преисподней" Эа называется еще в надписях патэси Гудэа и что, как это установил в отношении древнего Востока Альфред Иеремиас—козел считался там за „преисподнее животное" (Unterweltstier) [1]), нам становится ясной не только причина, по которой ладья хтонического

---

[1]) Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 613.

бога Эа была украшена козлиной головой, чему сама эта ладья (корабль) с козлиной головой, оказалась заимствованной из Вавилона виньеткой в египетской „Книге мертвых“.

„Воздушный океан, — писал еще А. Афанасьев в „Поэт. воззр. слав. на природу“ — по которому плавают корабли = облака и тучи, отделяет мир живых людей (землю) от царства умерших, блаженных предков (от светлого небесного свода). Души усопших... должны были переправляться в сторону вечного покоя через шумные волны этого океана и переплывали их на облачных ладьях и кораблях. Потому фантазия первобытного народа уподобила корабль — облако плавающему в воздушных пространствах гробу [1]).

Славянское „нàва“ означает и „лодку“ и „могилу“ [2]). В семье индо-европейских народов сохраняется ряд преданий о перевозе душ усопших на ладье или корабле мифическим кормчим (лодка Харона у греков, золотой корабль у шведов, на котором Один переправляет героев в Валгаллу и др.); известны обычаи помещать умершего в лодку и предоставлять ее морским волнам или хоронить в лодках (напр. норманских викингов).

Все эти омонимы и обычаи, несомненно, ведут свое происхождение от ладьи (корабля) хтонического бога Эа [3]).

Имея в виду козлиные аттрибуты бога Эа и в частности польское „nawa“, обозначающее ладью и гроб, нельзя не отметить удивленье поляка Андрея Немоевского, который в „Боге Иисусе“ говорит [4]), что— „церковь, порицая практикуемые народом на клад-

---

[1]) Т. I, стр. 574.

[2]) А. Афанасьев приводит целый ряд санскритских, персидских, греческих, латинских и др., слов, в которых корень „nau“ или „naw“ определяет понятие „водоходного судна“ и „гроба“. (Ibid. 574).

[3]) Любопытно отметить мудрость народной загадки, называющей Ноев ковчег, (на который, как на ковчег Ут-напиштима вступил Эа)—гробом. (См. А. Афанасьев, op. cit. 574, где ссылка на Этн. Сб. VI, 46).

[4]) См. пер. под. ред. Даниила Святского. П, 1920, стр. 262.

бищах и в отдельных часовнях празднества козла(!) не может воспрепятствовать тому, чтобы гениальный поэт (Ад. Мицкевич), будучи самым верным сыном этой церкви, не воскресил эти празднества в своей поэме „Деды".

Кладбищенские празднества козла отнюдь не удивительны у народа, пользующегося омонимом „nawa"=ладье и гробу, так как одно легко объясняет другое через образ бога преисподней Эа, с его козлиным аттрибутом на священной ладье.

Когда A. Dieterich и его последователи говорят, что в числе источников греческой трагедии была народная заплачка (френ), исполнявшаяся на ежегодных празднествах в честь душ умерших, владыкою коих был Дионис,—с этим можно легко согласиться, имея в виду мифический корабль (ладью) Эа, как бога преисподней.

Но Эа был не только богом преисподней!—он был еще отцом Мардука—Света, носившего титул Эа! был богом плодородия и возрождения Природы,—богом спасителем.

Резюмируя все сказанное в этой главе, моя гипотеза о происхождении «сцены» сводится к следующему.

Шумеро-аккадское сказание о потопе [1]), соединившись с мифом о захирении странствующего солнца—Гильгамеша, привело к идее, что человечество могло спастись ни на чем другом, как на корабле и что само солнце — Гильгамеш переплывает мировой океан на том же спасительном экипаже бога Эа, пользуясь, повидимому, тем-же сказочно-мифическим лодоч-

---

[1]) „Хотя оно и введено в эпос „Гильгамеша" — замечает Ф. Делич, — но его не надо понимать, как „первоначальный миф о небе", сообразно которому герой потопа был как-бы богом луны „переезжающим в своей ладье по небесному океану". (Циммерн „Biblische und Babylonische Urgeschichte" 3 изд. Lpz. 1903 s. 37)... Сообщение Береза magnum et primum diluvium доказывает исторический характер вавилонского потопа". (См. проф. Ф. Делич „Колыбель христианства" пер. под. ред. В. В. Битнера. Спб. 1909, стр. 67).

ником Ур-Эа [1]), с которым некогда спасся и Ут-напиштим.

Отсюда праздник Нового Года (праздник Возрождения Природы, праздник спасения Солнца и всего человечества) естественно ассоциировался у шумеро-аккадийцев и вавилонян с до-потопным кораблем.

Мы не знаем, каким путем пришли в Месопотамии к наглядному представлению перед народом этого до-потопного корабля. Мы знаем только, что в документально-заверенной процессии из храма Зида (в Борсиппе) в храм Сагила (в Вавилоне) центральное место занимал корабль, поставленный на колеса, и что этот корабль не мог означать ничего другого, как экипаж, на котором спасся и Ут-напиштим (Ной), и сам Гильгамеш (солнце).

Не зная непосредственно священных драм, какие литургически должны были разыгрываться на примитивных подмостках этого бутафорского корабля,— мы можем только утверждать, что видное место на нем должен был занимать образ Гильгамеша = Солнца = Мардука = Эа (почетный титул Мардука), т.-е образ божества, с козлиным аттрибутом, в честь которого Ут-напиштим „каждый день“ приносил в жертву, при постройке спасительного корабля, по козлу, и о восшествии которого на корабль-ковчег говорит один из текстов сказания о Гильгамеше.

В этом искусственно движущемся бутафорском корабле, представлявшем собою как-бы „настоящий“ до-потопный корабль, мы видим первую оборудованную „сцену“, какую суждено было, во мраке веков, увидеть человечеству!

Этот чисто-театральный феномен — и феномен колоссального значения, — не мог уже исчезнуть потом из памяти человечества, как не могло исчезнуть в веках и само сказание о все-

---

[1]) Арди-Эа или Пузур-Бел, Пузур Аммури — повидимому различные наименования одного и того-же лодочника (корабельщика).

мирном потопе или о том, что Солнце, хирея каждый год в ноябре — декабре, все-же вновь возрождается потом ежегодно, вместе со всею Природой!

И если прообраз движущейся колесницы в новогодней процессии — корабль мог со временем изгладиться (в своей разительной для воображения четкости) — этого не могло случиться с образом, еле напоминавшим его впоследствии, т.-е. с самой колесницей (повозкой), как традиционным феноменом новогодней процессии, с каковым связался в веках ряд побочных идее его представлений! — Такова сила театрального внушения:—форма этого внушения вытравляет порою начисто его содержание!

Отсюда понятно, почему священная „повозка" Фесписа, — несмотря на миф о плаваньи на корабле бога Диониса, ради напоминательного служения коему эта повозка возникла — не казалась в век Фесписа непременно „кораблем" и сам ученый Гораций, ничего не зная об этом прообразе, просто заявляет - (De arte poet. 276), что Феспис „возил театр на телегах".

Но если Греция, (кстати сказать: быстро претворявшая всякое заимствование исчужа в нечто „собственное") еще на заре культуры вытравила из драматического обихода самое воспоминание о корабле-повозке — car-naval'e (carrus navalis) — этого не могли достичь менее оригинальные в своем творчестве страны Запада, где названье „корабля-повозки" не только удержалось до сих пор, но даже стало календарным обозначением (Карнавал = Масляница!) праздника, в котором легендарная „повозка", давно уже утратившая черты корабля, все еще фигурирует как центр торжественной процессии. (Такова „courtille" французского Карнавала, „Triumphwagen" Кельнского и Майнцского Карнавалов, „поезд" Робина Гуда в Англии, „телега" Никлаус-процессии в Богемии, „тележка" Краковской процессии и др.).

Объяснение слова „карнавал" чрез „caro vale" или „carne vale т.-е. „прощай мясо, признано теперь

ненаучным [1]). Объяснение этого слова в таких популярных работах по фольклору, как „Das festliche Jahr“ Otto Freiherr'a v. Reinsberg + Düringsfeld, где „карнавал“ выводится из корабля Изиды, Фрейи и т. п. [2]) более терпимо, но также грешит против вавилонской гипотезы. В последней, и только в ней, повидимому, заключена разгадка происхождения Карнавала, а вместе с нею и разгадка возникновения сцены.

Насколько живучей оказалась вавилонская прото-сцена в виде корабля и вместе с тем далеко распространенной, показывает, например, обычай, недавно еще бытовавший в Сибири, отмечаемый и А. Афанасьевым (в „Поэтических воззрениях славян на природу“, т. III, 696), и Алексеем Веселовским (в „Старинном театре в Европе“, стр. 290), и И. Снегиревым (в вып. II-м „Русских простонародных праздников и суеверных обрядов“, стр. 128—132), и М. Забылиным (в „Русском народе, его обычаях“ и пр. стр. 44). „В Сибири, — сообщает напр. И. Снегирев (см. то-же у М. Забылина) — о масляннице сплочивалось несколько огромных саней и устраивался на них корабль с парусами и снастями. Тут садились и люди, и медведь, и госпожа Масляница, и разные паяцы: все это вообще слыло Масляницей; в сани впрягали лошадей по 20 и возили их по улицам. За этим поездом следовали толпы ребят, с песнями и разными прибаутками“.

---

[1]) Старинное quasi — научное объяснение слова „carnaval“ наиболее полно представлено в труде de Berger „Commentatio de personis vulgo larvis seu mascheris von der carnavals — lust“ ect. 1723 г., в cap. I § 1, где говорится: „intelligendum est, nomen Carnevalis, praecipuo Italorum Gallorumque usu inventum, et frequentatum, atque omnis prope Europae dicendi consvetudine comprobatum, receptumque, tanquam per jocum id velle, quod Carne, vel latine, Caro, vale, hoc est: Caro vale, ubi prius aliquot adhuc hebdomadas nos satiaveris, adeo, ut nos tui postea taedeat fere, et quod imminet, jejunii quadragesimalis tempore, pisce, oleo, ovo contenti, tui facilius obliviscamur“, — и что „Carneval a Caro vale, non minore jure, quam Carnelevamen a Carnis levamine, et Carisprivium ab ejus privatione, duci posse“ (стр. 9).

[2]) Стр. 90 изд. Lpz. 1898 г.

Тот же автор тремя страницами выше утверждает, что и „в Симбирской губернии, Ардатовского, Алатырского, Курмышского и Карсунского уездов, частью в Пензенской губернии, особенно в Саратовском уезде, об Масляницe обыкновенно снащивают 8 или 10 дровней (это подсанки), в средине дровней утверждается высокое, довольно толстое бревно в виде м а ч т ы [1]); на верх его вдевается колесо, на которое садится какой-нибудь деревенский наряженный весельчак и представляет различные фокус-покусы, свойственные деревенскому русскому мужику. Этот обряд называется п р о в о д о м М а с л я н и ц ы. Обыкновенно эту всю сплоченную массу возят по всем закоулкам, причем вместо лошадей, запряжено бывает несколько разряженных и уродливых, без всякого вкуса испещренных людей, которые наряжаются в виде лошадей. Пред ними прыгают и поют скоморохи и колоброды из деревни или села. Обряд этот совершаем был в последний день Масляницы—прощеное воскресенье“ [2]).

Рядом с этим можно привести праздник „П у с к а н и е к о р а б л я“ (в Духов день), известный в станице Червлёной, — одной из древних станиц по Тереку. „К о р а б л ь“, — рассказывает Г. Малявкин в своей статье „Станица Червлёная [3]) — устраивает каждый хоровод отдельно. Молодежь мужская приготовляет маленькую модель корабля с мачтами, снастями, а девушки убирают его флагами, парусами и т. п. Убранный корабль представляет довольно красивую модель. На палубе устраивается стол и около него куклы, представляющие казаков и казачек в их живописных костюмах; пред ними на столе яства, чихирь, водка. Гребцы, кормчие, также из казаков, на своих местах. Потом самая красивая девушка из хоровода берет корабль, ставит на голову и, сопровождаемая своим хороводом,

---

[1]) Курсив мой.

[2]) „Русские простонародные праздники и суеверные обряды“ вып. II, М. 1838, стр. 128.

[3]) „Этногр. Обозр.“ 1891 г., кн. VIII, стр. 115.

идет к Тереку (теперь только в рощу). Невдалеке идут казаки-молодежь в полном вооружении. Корабль пускали прежде с острова, находящегося на Тереке. Интересна, между прочим, переправа молодых казачек на остров. Расстояние небольшое от берега до острова и место сравнительно не глубокое. Каждый казак верховой подъезжает к девушке, за которой ухаживает, и предлагает ей свои услуги для переправы. Девушка левой ногой становится на стремя, и парень ее поддерживает рукой. Когда таким образом все переправятся, корабль ставят посреди хоровода, некоторое время танцуют лезгинку, а потом пускают. Парни едут по берегу, и когда уже корабль станет скрываться из виду, делают выстрелы по нем. Удачный выстрел одобряется всеми. Теперь немного не так. Не носят уже корабль на Терек, а в рощу; здесь танцуют. Казаки не дают себе отчета, что значит это празднество".

Само собой понятно, что казакам и в голову не может придти Вавилон, как настоящая родина „Пусканья корабля", если даже „ученые фольклористы", как тот-же автор „Станицы Червлёной", объясняет этот казацкий „корабль" воспоминанием(?) о прибытии казаков в Каспийское море на лодках (sic!)

Не меньшее недоумение среди „ученых", как известно, вызывает и происхождение широко распространенной недавно „простонародной сценической забавы" под названием „Лодка" (или „Шлюпка"), имевшей место в наших северных губерниях на святках.

Описывая эту забаву, как примитивный театр, чуждый кулис и декораций (—участники просто становятся сначала в круг, потом садятся на пол, как в лодке, и двигают руками, словно веслами), — Вл. Михневич называет эту забаву драматизированной песней „Вниз по матушке по Волге", (см. „Исторические этюды русской жизни" Спб. 1882) и по поводу ее возникновенья замечает:—„Быть может, это—один из зачатков русской народной драмы, как известно, недоразвившейся естественно-самостоятельным путем до своих

самородных Софоклов и Аристофанов“ [1]). „Действие происходит,—сообщает Вл. Михневич о „Лодке“ дальше—среди Волги, на всем ее раздолье, и, как поется в песне, на „хорошо изукрашенном корабле“, на корме которого „сидит атаман с ружьем“, на носу „сидит есаул с багром“, посреди корабля—„золота казна“ и т. д. [2]).

Кто внимательно ознакомился с текстом „Лодки“ во всех 4-х ее вариантах (1-й—Вл. Михневича, три других—„Шлюпка“, „Шлюпка“ и „Шайка разбойников“,—напечатаны Н. Е. Ончуковым в его „Северных народных драмах“ [3])—тот, несомненно найдет здесь целый ряд данных, свидетельствующих, как это ни странно для противников панвавилонизма, о ...Вавилонском происхождении. В самом деле: 1) действие разыгрывается под Новый Год (на святках); 2) пьеса называется „Лодка“; 3) представляется на „изукрашенном корабле“; 4) „Состройми красную лодку“—говорит Атаман—чтобы она в миг поспела“ (спешность судостроения Ноева ковчега, т. е. „корабля“ Ут-напиштима); 5) поминутные вопросы, „нет-ли где пеньев-кореньев, премелких мест“ или „подводных луд“,—вопросы беспокоившие и Ут-напиштима после потопа; 6) монолог из исковерканных „Братьев-разбойников“ Пушкина, напоминающий дружбу Гильгамеша с диким Эа-бани, их разбойные подвиги (убийство тирана Хум-баба), глумление Гильгамеша над Иштар (=глумлению Атамана над Раизой), смерть Эа-бани, тоска по нем друга его Гильгамеша и т. п. При таком подходе к пьесе „Лодка“, легко увидеть, без малейшей натяжки, в „атамане с ружьем“, сидящем на корме лодки, Гильгамеша, в „есауле с багром“—сидящем на носу—лодочника Ур-Эа, а в „золотой казне“, „посреди корабля“ как поется в песне, см. выше),—Солнце, т. е. потенциальное Богатство Природы.

---

[1]) Стр. 423.
[2]) Стр. 424.
[3]) Спб. 1911 г. стр. 70—113. Пятый вариант я прочел недавно в т. I „Жизни русского народа“ А. Е. Бурцева. Спб. 1914 г., стр. 1—7.

Самое удивительное, однако, эхо Вавилонского, т. е. халдейского бутафорского „корабля“. мы встречаем на Руси XVII-го века в Тихвине. Здесь наши окрутники, т. е., святочные лицедеи, называвшиеся так-же, как пять тысяч лет тому назад, „халдеями“, повторяли приблизительно в те-же календарные сроки, что̀ и в Вавилоне, т. е., на Новый Год, то-же представление, в центре которого была искусно-двигавшаяся по суше большая лодка!...

Вот что об этой святочной забаве говорит Алексей Веселовский, далекий мыслью от устанавливаемой мною аналогии между Тихвинским „обрядовым действом“ и древне-халдейским, с его бутафорским „кораблем“, в котором я усматриваю нашу протосцену:

„В Тихвине снаряжалась большая лодка, ставившаяся на несколько саней; в сани впрягается множество лошадей, на которых едут верхом окрутники (называвшиеся „халдеями“); окрутники-же в разнообразных костюмах стоят в этой лодке, нарядно убранной и украшенной флагами; во время процессии стоящие в лодке разыгрывают [1]) на ней, как на подвижном театре различные сцены и поют комические песни или пляшут“ [2]). (Курсив мой. Н. Е.).

Через 5000 лет, а, может быть, и больше, в каком-то Тихвине, у совершенно отличного от халдеев народа, повторялась ежегодно не только новогодняя процессия халдеев-вавилонян, но процессия с тем-же самым театральным феноменом: — корабль на колесах = большая лодка на санях! при этом участники ее, русские крестьяне, ничего толком не знающие о халдеях, с их религиозным культом бога Эа (обусловившим допотопный „корабль“, этот прообраз бутафорского „корабля“, центрального в процессии из Борсиппы в Вавилон), называются опять-таки „халдеями“ (по бывшей их причастности к „Пещному действу“).

---

[1]) Не забудем, что главной „святочной“ харей на Руси была „ряженая коза“.

[2]) „Старинный театр в Европе“, стр. 300.

Так, в высшей степени „фатально“ и неслыханно курьезно завершился однажды исторический круг необычайных размеров [1]).

Откуда, из какой ближайшей страны, — позволительно спросить — попал в Тихвин, Новгородской губернии, халдейский „корабль на колесах“ (т. е. „на полозьях“), как святочный „подвижной театр“?

„Корабль“ этот, — напрашивается предположение — мог попасть в северную Россию ближайшим образом (путем) от греков.

Вероятно, так оно и было; — тем более, что хорутане (словинцы) оставили нам в этом отношении некоторый след возможного заимствования, некогда, славянами у греков; я имею в виду представление хорутанами Солнца вечноюным воином, разъезжающим по небу на одноколке „украшенной белым парусом, колебание которого производит ветры и дождь“ [2]).

Не менее, если не более вероятно, однако, заимствование Тихвинского „корабля“ от варягов. Здесь я имею в виду странную рождественскую традицию у шведов (этих „варягов“ в древности), у которых напр., на о. Аланде, до недавнего времени было принято, чтобы вожаками „ряженого козла“ были отец и сын, распевающие о постройке ими ладьи, о выгоне на пастбище скота, о встрече с козлом и убийстве его. При последних словах сын стрелял из пистолета и кричал: паффф [3]). Козел падал. Песня продолжалась. Козла привозят домой, но здесь он снова восстает из

---

[1]) Последний пережиток древне-халдейского „корабля на колесах“ встретился мне при чтении очерка помещичьего быта первой четверти XIX в. „Генерал Измайлов и его дворня“ С. Т. Славутинского. Автор, описывая „генеральские игрища“ в сельце Жмурове, Епифанского уезда Тульской губ., сообщает: — „сюда-же были привезены в особом экипаже, называвшемся „лодкою“ песенницы и плясуньи, дворовые и крестьянские девушки и женщины“. (См. „Древняя и Новая Россия“ ежемесячн. сборник 1876 г. Т. III. № 9, стр. 40).

[2]) А. Афанасьев, т. I. 605.

[3]) В станице „Червлёной“, как мы видели, казаки стреляют в самое ладью („кораблик“). Безсмыслица! если не предположить в „корабле“ живое существо.

мертвых („dort aber wieder aufleht“—пишет Маннгардт об этом обычае [1]), и рефрен песни повторяет:—„так они поместили козла в ладью“ („so laden sie den Bock ins Boot“).

Но откуда-бы ни появился святочный „корабль“ в Тихвине, с юга или с севера, от греков или от варягов,—начальный пункт его отправления не может вызвать сомненья у начитанного историка-ориенталиста. В частности, „варяжская“ обрядовая песня о смерти и воскресении козла с рефреном о том, что козел был помещен в ладью, для нас важна тем, что в ней как-бы наглядно подтверждается, до известной степени, искомая связь козла (отпущения?) и ладьи („корабля на колесах“).

Добравшись в Тихвине (Новгородской губ.) снова до „вавилонян“ („халдеев“), спросим себя теперь: каким же, вообще говоря, „драмам“ и какому именно ритуалу их представления служила „в первую голову“ прото-сцена первого в истории театра—„корабля на колесах“?

Мы этого не знаем в точности и непосредственно из Вавилонских памятников. Глухо и сбивчиво звучит ответ на наш вопрос и в памятниках древней Эллады. Один только Израиль—этот ближайший наследник Вавилона—дает нам ключ к уразумению, какое именно действо (драма) должно было утвердиться, как центральное, на подмостках халдейской прото-сцены, какой именно жертвенный ритуал должен был сопутствовать этому „действу“, и какую конечную цель это определенно, по всей вероятности, ритуализированное действо должно было преследовать.

В Иом-га-Киппурим,—в религиозно-театральном обряде именно этого еврейского праздника можем найти мы искомый нами ключ. „В сей день очищают вас, чтобы сделать вас чистыми от всех грехов ваших,

---

[1]) Ant. Wald- u. Feldkulte I. в cap. III § 4 (стр. 196—197).

чтобы вы были чисты пред лицом господним". (Лев. 16—30, „И да будет сие для вас вечным постановлением: очищать сынов Израилевых от всех грехов их однажды в году" Лев. 16—34).

Действо очищения человеческих душ, ведущее к возрождению их вместе со всей Природой,—вот какое «действо» (драма) было несомненно центральным на подмостках вавилонской протосцены, если только мы признаем еврейские „шалаши" Иом-га-Киппурим'а модификацией новогоднего „корабля-повозки" у халдеев.

Это „действо" достигалось путем ритуала переноса „грехов" на священного козла, бывшего аттрибутивной эмблемой Эа, взявшего на себя ответственность за спасенье человеческого рода.

Вот, вкратце, весь ответ на поставленный нами вопрос.

Почему, всетаки, именно на козла переносится людская скверна (грехи, немощи, бедствие), вернее, почему именно „козел" является спасительным для грешных так-же, как и для всей хиреющей Природы,— это, помимо сказанного, достаточно объясняется аграрным значением козла в Вавилоне и (параллельно) его астральной символикой (Козерог — Дудадель), о чем настолько пространно говорилось выше (см. гл. I-ю и VI-ю), что нет нужды к этому вновь возвращаться.

Вспомним только вообще „близкое отношение к очищениям" бога Эа[1]), аттрибутивно связанного с козлом, и его сына Мардука = Солнца = Гильгамеша, заступающего место отца в „принесении очистительной воды"; а также заступательный характер козла, убиваемого монстративно, вместо людей, в подкрепленье клятвы. (Договор Ассурнирари с Мати-илу, см. I-ю главу настоящего очерка).

Очищающее значение драмы (трагедии, т.-е. буквально козлогласия!) — кто говорил нам об

---

[1]) Шантепи-де-ля-Соссей, op. cit., 230.

этом на школьной скамье? — Аристотель в своем учении о катарсисе!

Теперь мы знаем, поскольку великий грек был оригинален в своем толковании смысла трагедии. (См. выше, — гл. V-ю).

Что драматическое очищение у греков, осмыслявшее уже их первобытную драму, было связано с „кораблем“, мы заключаем главным образом из реконструированной Frickenhaus'ом, на основании вазописи, πομπη во время Дионисий (см. выше), а отчасти из того факта, что корабельный руль считался у греков самым чистым предметом („pedaliu agnoteros“, т.-е. „чист, непорочен, как руль“, — аттестат честности в древней Элладе!).

Что-же касается вопроса, была ли у греческого драматического очищения, связанного с „кораблем“, также связь не просто с жертвенным козлом, а именно с „козлом отпущения“, — мы, кроме только что приведенных данных, можем найти ответ на этот вопрос еще и в данных побочных.

J.-G. Frazer в „The Golden Bough“, книге II-й главе III-й, передает, ссылаясь на „Panjab Notes and Queries“ (II, p. 215 § 1123), что во время эпидемии инфлуэнцы в Pithuria, некто „сфабриковал, взяв моделью свою собственную повозку, маленькую колымагу: в нее запрягли двух козлов отпущения (sic), которых проводили в лес, расположенный на некотором расстоянии от города, где они были покинуты. С этого момента болезнь совершенно исчезла. Козлы больше не возвращались; если-б они вернулись, болезнь вернулась бы вместе с ними“...

Другой случай, приводимый Frazer'ом в той-же главе („Перенесение и изгнание бедствий“) почерпнут им из труда H. Usener'a „Italische Mythen“ (Rheinishes Museum, новая серия XXX 1875 г. стр. 198). — В Entlebuch'e, в Швейцарии, до конца восемнадцатого столетия, сохранили обычай изгонять ежегодно козла отпущения. Ему давали имя „Posterli“ и его изгоняли

из деревни на территорию соседней деревни. „Posterli“ был представляем местным мальчиком, которого переодевали в старую колдунью, в козла или в осла. Его изгоняли среди оглушительного гама, производимого рожками, кларнетами, колоколами, кнутами и т. д. Иногда „Posterli“ был представляем куклою, которую везли в повозке и которую сваливали в каком-нибудь ближайшем углу деревни. Эта церемония происходила вечером во вторник недели, предшествующей Рождеству [1]).

Эти примеры, в связи с вышесказанным (см. V главу) об очистительном значении первобытной драмы, дают нам основание к двоякого рода гипотетическим утверждениям:

во 1-х, что жертвенный козел в Элладе, явившийся косвенным виновником возникновения драмы (tragodi'u = козлогласия), имел, по всей вероятности, на заре драматической культуры, значение „козла отпущения“;

и во 2-х, что с „повозкой-кораблем“ настолько тесно связывается представление о „козле отпущения“, что, повидимому, этот последний был действительно присущ, в качестве такового, и Вавилонской протосцене; а это, в таком случае, (учитывая обряд „Сакеи“) дает нам, между прочим, лишнее доказательство происхождения „козла отпущения“ у евреев из Вавилона.

Говоря об очистительном смысле священной первобытной драмы, можно назидательно заметить, что этот смысл ее был настолько неоспорим уже в глубокой (шумерийской!) древности, настолько он проникал все-„действо“, обусловливая его причинно и следуя за ним, как конечная цель, что и через несколько тысячелетий, да еще в такой дали от Вавилона и Палестины,

---

[1]) На связь повозки (— „корабля“) с обрядовыми козлами указывает, в частности, Краковский святочный обычай, согласно коему „совершенно закутанного в козлиную шкуру мужчину сажают в тележку, а двое других сопровождают его, обернутые в бобовую солому“. (См. Мангардт Ant. Wald- u. Feldkulte I b. cap. III. § 4).

как Север нашей России,—и здесь сохранился отклик очистительного смысла драмы; так, сравнительно недавно, святочное или масляничное „действо“ на „корабле“, при участии „ряженой козы“, вело у нас, равным образом, к очищению от грехов. Я имею в виду погружение в прорубь наших окрутников — „халдеев“ в день Крещения (см. „Стар. театр в Европе“ А. Веселовского, стр. 300) и наш пред-великопостный обряд „прощения“, связанный с мытьем в бане.

„Иом-га-киппурим“ (не забудем этого!) значит точно „День Прощения“, наступающего, как мы знаем, через очищение.

Вспомним наше „Прощеное Воскресенье“ — последний день Масляницы, когда „православные“ просят друг у друга прощения, „если оскорбили друг друга, — пишет Маржерет о русской Масляннце начала XVII столетия — в чем-либо в продолжение года словом или делом“ [1]). По окончании же Масляницы „все идут в баню“, причем новобрачным было принято еще сравнительно недавно дарить в „Прощеное Воскресенье“ большие косяки мыла [2]).

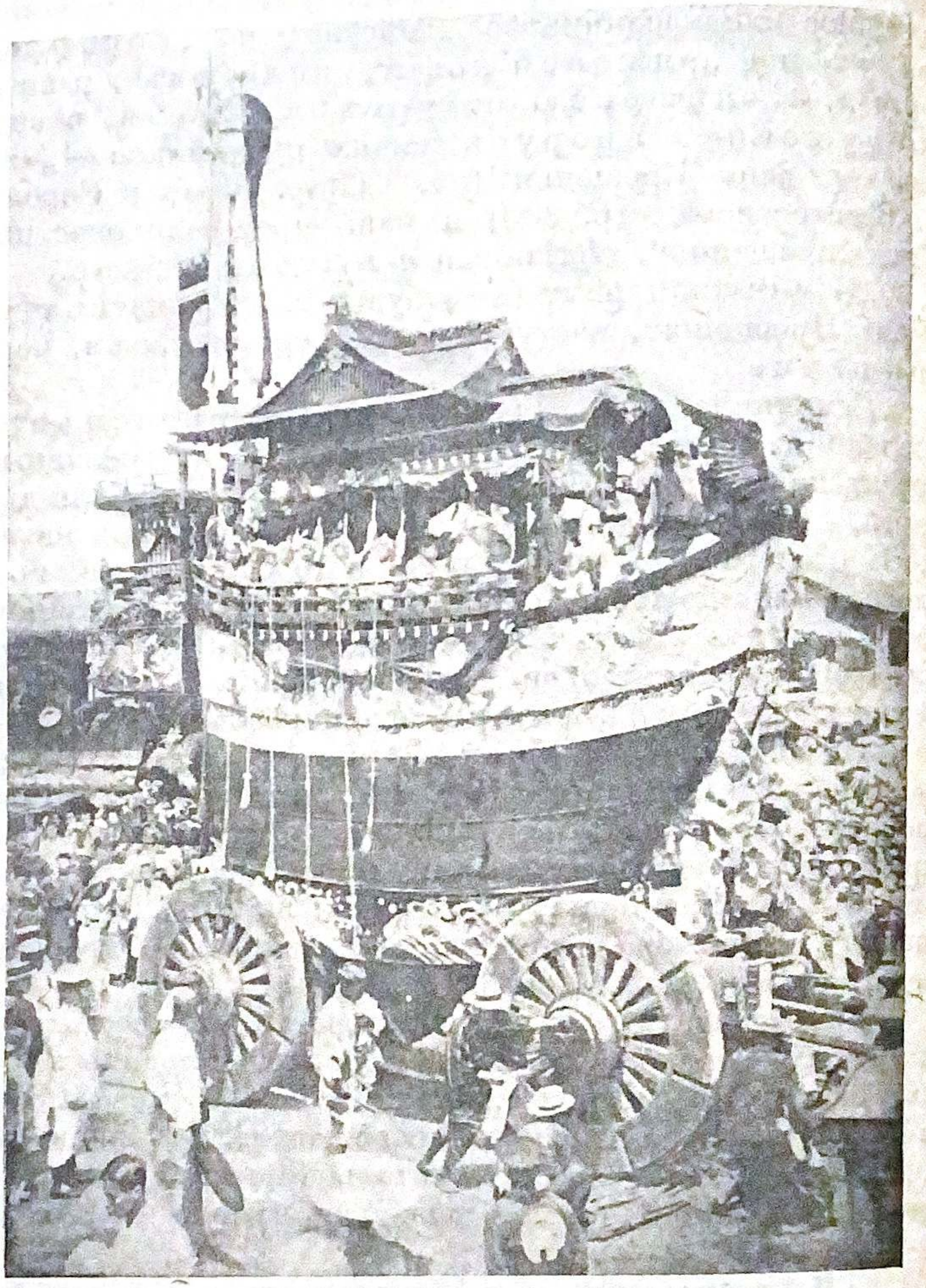
Наши духовные учителя, кстати сказать, до сих пор воображают, что этот обычай „прощения“ и „очищения“ перед началом Великого поста — порожденье христианской религии. Талмудисты воображают, что это обыкновение пошло от Израиля и его „Дня Очищения“. Мы узнали теперь, из какой седой древности ведет начало этот „русский обычай“!

Таково-же, по всей вероятности, происхождение и другого русского обычая: катанья с ледяных гор на Масляннце. Чучело „Масляницы“, везомое на санях в торжественной процессии — сообщает С. В. Максимов — „сопровождают... до самой катальной горы, где „сударыня-масляница“ (т. е. ряженое чучело ее, Н. Е.)

---

[1]) И. Снегирев, op. cit. II. в. 135.

[2]) М. Забылин op. cit. 47. См. о ритуале прощения в последний день Масляницы у С. В. Максимова „Нечистая, неведомая и крестная сила“. Спб. 1903, стр. 370—371.



7. Корабль на колесах в процессии „Гион“, у японцев.

и открывает катанье. Те самые парни, которые привезли ее на гору, садятся в сани, а прочие прикрепляют к саням салазки и целым поездом, с хохотом, визгом и криком, несутся по обледенелой горе вниз“ [1]).

Сопровожденье „Масляницы“ до самой катальной горы“ легко сближается с проводами „козла отпущения“ до Цока (= заостренной горы) так-же, как свержение „Масляницы“ с катальной горы напоминает о подобном-же свержении с Цока „козла отпущения“. Если к этому прибавить, что „женщины... по сообщению орловского корреспондента (С. В. Максимову) катаются вместе с сударыней-масляницей не столько ради удовольствия, сколько для того, чтобы зародился длинный лен“ [2]), т. е. по мотиву чисто аграрного значения (вспомним, что и на Руси „коза“ — эмблема плодородия!), — наше сближение этой русской масляничной традиции с семитской новогодней вряд-ли покажется черезчур смелым и натянутым.

Последний „отголосок“ вавилонского новогоднего обряда, в виде огромного „корабля на колесах“, я нашел в японском обряде „Гион“, справляемом в Киото с чисто-карнавальной торжественностью и театральностью (см. прилагаемое воспроизведение фотограф. снимка).— Достойно быть отмеченным, как лишнее доказательство неимоверно далекого распространения, повидимому, той-же самой протосцены Шумера, Вавилона и Греции, то обстоятельство, что, на-подобие древне-греческого „корабля на колесах“, и этот японский бутафорский корабль, равным образом, украшен скульптурным изображением птицы.

---

[1]) Op. cit. 368—369.
[2]) Ibid. 369.

VIII.

АЗАЗЕЛ И ДОНИС.

„Азазел“ в этимологическом смысле. Азазел в объяснениях каббалистов и талмудистов (книги Еноха и Зогар). Азазел = Исаву. Азазел = Сатане (богу). Козерог — слуга „главного дьявола“. Азазел = Ашиме. Азазел = богу Эа. Азазел = Азазилю, сатане киргизов. Азазел — козел, и его отношение к влаге. Лягушка на знамени Азазела = Азешунамиру, посланцу бога Эа. Азазел = Дионису.

„ *Если ты, читатель, в состоянии понять тайну того, что находится после слова „Азазел“, ты поймешь также его тайну и тайну его имени... Я открою тебе часть этой тайны намеком и, когда минуешь ты 33, ты узнаешь ее*“.

Авраам Ибн-Эзра.

Мы знаем, что греческая трагедия возникла в Аттике из культа Диониса.

Мы видели, что драматическая процессия в Новый Год из Борсиппы (предместья Вавилона) в Вавилон, с кораблем-повозкой, выдающей зачатки драмы у халдеев, возникла из культа Мардука, коему присвоен титул Эа, — бога, имеющего, как мы убедились, непосредственное и ближайшее отношение к вавилонской прото-сцене.

Наконец нам известно, что центр драматического обряда Дня Очищения у евреев занимал Азазел.

Все эти три божества, (resp. демоны) обусловившие, в известной мере, театрально-драматические

культы, родственны не только формами этих культов (в отдельных частях вполне совпадающих, как по смыслу, так и по внешнему своему проявлению), но родственны еще 1) по времени праздников, этими божествами обусловленных (к Новому Году), 2) по месту своего божественного происхождения (передне-азиятского) и 3) по зооморфным признакам (все трое эмблематизируются козлами), согласно которым всем троим приличествовали козлиные жертвы.

Дальнейшие черты родства между этими мифическими образами мы можем скорей провидеть, чем видеть воочию! и это до тех пор, пока не будет выяснен библейский Азазел, — загадочный по сравнению с относительно выясненными для нас Дионисом и богом Эа.

В самом деле! — что мы знаем об Азазеле?

Значение этого имени, встречающегося на страницах многокнижной Библии лишь однажды, в ритуале Дня Очищения, канонически зафиксированном книгой Левит, — талмудисты, как известно, производили от еврейского „аз“ и „эл“, (что значит „крепкий, жесткий“, и „божество“), и объясняли, как „высокую, скалистую и крутую гору“.

Один из гаонов утверждает, что Азазел — гора, получившая это название по своей величине (как Harerei-el, Kuthi-el); при этом некоторые из ученых фиксируют ее местонахождение вблизи горы Синай [1]).

Эти сведения нам полезны разве что 1) для понимания, почему „козла отпущения“ сбрасывали Азазелу со скалистой горы („Цок“) и 2) почему священник, привязывавший красную ленту к голове козла, предназначенного Азазелу, поворачивал животное, вслед за жеребьевкой, обязательно в сторону горы [2]).

Дальнейших путей к тайне Азазела данная этимология не открывает. Возможен, однако, другой этимологический подход к „Азазелу“. А именно: — первые

---

1) Ozar Israel v. VIII стр. 40 (New-Iork, 1912).
2) Ibid.

2 буквы корня „Азазел“ — „эйз“ обозначают слово „коза“ (resp. „козел“).

Отсюда слово „Азазел“, разбитое на As-asel, означает — по мнению венгерских раввинов dr. I. Goldberger'a и M. E. Rappoport-Hartstein [1]) — козла, отправляемого на вершину высокой горы, получившей как раз вследствие этого то-же название („asal“ по арамейски значит „ходил“).

עזאזל תחלק את התיבה לשנים לעז־אזל וזהו שעיר המשתלח שהולך לעז לצוק ההר שהוא עז־הולך מתרגמינן אזל.

Эта этимология для нас уже важна (resp. знаменательна), т. к. она разъясняет, почему Азазел идентифицируется со своим животным, т. е. с козлом, как установил это непререкаемо dr. Alf. Jeremias [2]).

Но все-же, в чем сердцевина тайны имени „Азазел“, так долго мучившей средневековых экзегетов?

Гениальный среди последних — Авраам Ибн-Эзра (см. эпиграф к этой главе) обещает раскрыть эту тайну намеком, когда читатель Библии „минует 33“.

Знаменитый испанский талмудист и каббалист Нахманид (известный под прозванием РаМБаН) пользуется намеком Ибн-Эзры следующим образом: — он отсчитывает 33 стиха от того места, где упоминается слово „Азазел“ и находит [3]) такой текст: „И чтобы они не приносили больше своих заклaний козлам (сеирим), [4]) за которыми они блудно ходят“.

По мнению Нахманида, изгнание козла было символическим выражением той идеи, что грехи людей и их дурные поступки внушаются духом зла и уничтожения, т. е. Азазелом, в реальном существовании которого Нахманид не сомневался [5]).

---

[1]) Ibid.

[2]) „Das Alte Testament in Lichte des alten Orients“, s. 453.

[3]) „Азазел“ (в синод. переводе — „отпущение“) упоминается в Библии в книге Левит главе 16, стихе 8. Отсчет (дальше) 33-х стихов останавливает нас на стихе 7-м, главы 17, книги Левит.

[4]) В синод. переводе — „идолам“.

[5]) Сравни „Азазел“ — статья Л. И. Каценельсона в „Евр. Энциклопедии“.

Между тем, по мнению В. Розенкранца [1]), намек, данный Ибн-Эзрой, в связи с именем „Азазел", должен привести совсем к другому рассуждению; а именно:— жертвоприношение козла вообще является не более, как уступкой народным привычкам (как-бы из опасения, что, если запретить евреям приносить жертвы богу, они будут приносить их своим демонам), а „козел отпущения" и подавно. Тайна-же его имени в том, что оно напоминает עז—козла и אל—божество.

С этим мнением вполне совпадает мнение (чрезвычайно резко выраженное), на которое ссылается Махмонид [2]); а именно: весь обряд козлоотпущения Азазелу— не что иное, как подкуп Samael'у (сатане), чтобы он (которого считали тождественным с Азазелом) не умалил значение жертвы, приносимой Егове, наговором (клеветою) перед богом на Израиля, безгрешного в день Йом—Киппура.

Все эти данные заставляют большинство представителей современной критической школы считать Азазела образом демона, возведенного на степень божества, в целях умаления авторитета которого закон (Лев. 17, 7) предписывал удалять его, в образе козла, от народа израильского. Другими словами,—вся церемония Дня Очищения должна пониматься символически, как очищение народа от языческой скверны, во славу единого Яhве.

О том, как демон Азазел,—и притом благостный демон (ангел)—захотел стать божеством, рассказывается в апокрифической „Книге Еноха", дающей вообще довольно богатый материал для изучения религиозного миросозерцания евреев до Р. Х.—Здесь мы встречаем, повидимому, наидревнейшее литературное упоминание об Азазеле, свидетельствующее о его до-израильском происхождении

---

[1]) Orath Meophel, 1900 стр. 56.
[2]) Ozar Israel v. VIII стр. 40.

В главе VII-ой „Книги Еноха“ говорится, что Азазел был предводителем восставших против бога ангелов, сошедших в дни Иареда на вершину горы Ермона (Армона) и начавших блудодействовать с женщинами, от чего произошло поколение гигантов. Эти падшие ангелы научили людей чародейству, заклинаниям и употреблению корней и трав... „Кроме того, Азазел научил людей делать мечи, ножи, щиты и панцыри; он-же научил их делать зеркала, браслеты и украшения, а также употреблению румян, подкрашиванию бровей [1]), употреблению драгоценных камней изящного вида и цвета, так что мир совершенно преобразился. Появилось безбожие, распространился разврат, люди стали грешить и совратились с истинного пути“. „Посмотри, говорит бог, что сделал Азазел, как он научил на земле всякому нечестию и открыл небесные тайны мира“ (Енох. IX, 6). За это Азазел подвергается тяжкому наказанию. „Свяжи Азазела, говорит бог ангелу Руфаилу, по рукам и ногам и положи его во мрак; сделай отверстие в пустыне, которая находится

---

[1]) Интересно тут-же параллельно отметить, что у нас, в детской масляничной игре (напр. в Сагунах, Острожского уезда) называющейся „Водить козла“, последний выставляется, равным (с Азазелем — козлом) образом, как возможная причина приобщения людей к косметическим снадобьям. Хор детей в этой игре поет:

„Вскочил козел в огород, в огород,
Потоптал козел лук-чеснок, чеснок,
Хватили козла за рожок, за рожок,
Повезли козла на торжок, на торжок,
Продали козла за три рубля, за три рубля,
За три рубля купили три узла, три узла:
За первый рубль белило, белило,
За другой рубль красило, красило,
За третий рубль чернило, чернило.
Я белилычком набелюсь, набелюсь,
Я красилычком накрасюсь, накрасюсь,
Я чернилычком начернюсь, начернюсь.

(См. „Живая старина“ 1906 г. вып. IV стр. 184, статья Г. Яковлева „Пословицы, поговорки и пр.“). Вариант этой песни см. у Иванова „Игры крестьянских детей в Купянском уезде“. 1890 г. стр. 81-ая и в Этнограф. Обозрен.“ М. 1892 г. кн. XII, стр. 146.

в Дудаеле и опусти его туда. И положи на него грубый и острый камень, и покрой его мраком, чтобы он оставался там навсегда; и закрой ему лицо, чтобы он не смотрел на свет. И в великий день суда он будет брошен в жар (в геену)“ (Енох, X, 4—6).

Легенда об Азазеле, как совратителе мужчин и женщин, была известна и талмудистам. Так, в школе р. Исмаила учили: „Козел Азазел“ был искуплен за дурные дела „Азы“ и „Азаеля“; (Иома, 67-б); кроме того в Ялкуте (Быт., 44) Азазел является искусителем женщин, обучая их придавать красоту телу при помощи румян и белил (см. хронику Іерахмиеля, в пер. Гастера 24, 13). Козел,— замечает Даниил Святский [1]) — а не какое-либо другое животное, отсылался Азазелю в пустыню вероятно потому, что вообще духи пустыни (seirim) представлялись евреям в козлообразном виде. На это указывает и название того-же самого козла отпущения—seir, в отличие от обычного attud; первое обозначало козла особой породы, старого или косматого“ [2]).

Наконец об Азазеле говорится в знаменитой книге Зогар, где Азазел отождествляется с духом Исава, сына Исаака, как с „духом язычества“.

Имел ли зогарист основание для такого отождествления?

Повидимому, да, т. к. в Библии (Бытие, 27, 11) Исав назван isch-soir, т. е. человеком-козлом (resp. косматым в синод. переводе). „Брат мой человек-козел, — говорит Иаков своей матери Ревекке, а я человек гладкий; может статься, ощупает меня отец мой, и я буду в глазах его обманщиком“ (Бытие, 27, 12). Чтобы не выдать обмана, Ревекка „обложила кожею козлят“ руки Иакова и „гладкую шею его“. (Быт. 27, 15) Иаков, ряженый Исавом, подошел к слепому Исааку, и тот

---

[1]) Даниил Святский: „Страшный суд, как астральная аллегория“. Спб. 1911, стр. 8.

[2]) Толковая Библия под редакцией А. П. Лопухина. Т. I, Спб. 1904, стр. 460—465.

благословил его, как Исава, сказав: „вот запах от сына моего, как запах от поля (полного), которое благословил господь“. (Быт. 27, 27).

„И поселился Исав на горе Сеир (= Козел)“, говорится в Быт. 36, 8 [1]).

Как мы знаем, боги всегда живут на вершинах гор (вспомним тот же Олимп).

Своему брату Исаву Иаков, боровшийся с богом, пока тот не покалечил его, говорит: „я увидел лицо твое (Исава), как бы кто увидел лицо божие“, (Быт. 33, 10). А лицо божие было очень хорошо известно Иакову, всю жизнь хромавшему после свидания с ним и говорившему: „я видел бога лицом к лицу“. (Бытие 32, 30).

О рождении Исава в Быт. 25, 25 говорится, что он „первый вышел красный весь, как кожа, косматый“. — Это напоминает д-ру Альфреду Иеремиас [2]) мифы о солнце.

Названный в Быт. 25, 27 „человеком полей“, Исав-Сеир носит в Библии все черты хтонического божества; а последние, как известно из сравнительного фольклора, являются всегда и богами или демомонами растительности.

Все это вместе взятое дает возможность гипотезе о древне-еврейском, языческом аграрном культе Исава-Сеира (т. е. Исава-Козла), отождествляемого по духу своему, в книге Зогар (и совершенно основательно!) с Азазелом

„Ассимиляция элементов культа предков господствующим мифом о природе—говорит В. Вундт в книге „Миф и Религия“ [3]) совершается тем легче, что низшие

---

[1]) Эта именно гора, как вершина язычества, и подразумевается, очевидно, в гл. 35 „Иезекиила“ („Я иду на тебя, гора Сеир, за то что ты находишься со мной в вечной вражде“ и т. д. — говорит еврейский пророк, громящий язычество). Ник. Морозов же („Пророки“, стр. 98), произвольно усматривая здесь каббалистический символ, подменяет слово „сеир“ словом „сатир“ и видит здесь (sic!) намек на... Византию.

[2]) „Das alte Testament im Lichte des alten Orients“. Lpz. 1906, s. 613.

[3]) В. Вундт: „Миф и религия“. Изд. Брокгауз-Ефрон. Спб. 322—323.

боги, которые, сливаясь с представлением о душах предков, возводятся в родоначальников людей, сами принадлежат к промежуточной области между демонами и богами, к той области, где... дольше всего сохраняются животнообразные существа, обладающие демонической силой... И семиты сохраняют в своих религиозных преданиях остатки былого культа предков... Своеобразие семитического почитания предков состоит, однако, в том, что здесь древнейшие легенды о прародителях ассимилированы вавилонским астральным мифам... Допотопные родоначальники людей у семитов (однако) в общем остались верны своему характеру предков; но в то же время, благодаря безмерному разрастанию, свойственному астральному культу, они утратили свое человекоподобие и превратились в неопределенные, лишенные личного характера существа, тем самым недоступные для культа в собственном смысле этого слова".

Эта цитата из В. Вундта, в применении к легендарному „предку" еврейского народа Исаву, как нельзя более побуждает нас разделить мнение авторов книги Зогар, о необходимости отождествить Азазела с духом Исава и тем самым с язычеством.

Азазел (= Исав-Сеир), вне всякого сомнения, языческого происхождения.

Лишнее доказательство этого явствует из того исторического факта, что, с утверждением монотеизма, евреи отождествляли Азазела с Саммаелой, т. е. с сатаною или демоном[1]).

Отсюда, — обратно, — доказательство божественности Азазела, признававшейся за ним у евреев во времена их язычества, т. к. бывшие боги, как мы знаем, обращались обычно у евреев и христиан в демонов, т. е., в бесов, коим отводилось уже место не на вершинах гор, а в пустыне или в подземном мире, на западе. — Вот, между прочим, причина, по которой,

---

[1]) См. напр. у Д. Святского „Страшный суд, как астральная аллегория". Спб. 1911, стр. 9.

согласно Талмуду, „козла отпущения“ ставили „тылом на восток, а лицом на запад“ (см. гл. II настоящего очерка).

„Почему вы поворачиваетесь к западу? — спрашивает входящих в церковь Кирилл Иерусалимский в своем „Мистагогическом Катехизизе“. — „Так нужно — поучает он — ибо запад является символом мрака, а он (сатана) есть мрак; следовательно, глядя на запад, вы символически отрекаетесь от мрака и ночи“ [1]).

„Святой“ же Иероним, по моему, уже явственно намекает на „козла отпущения“, (погибающего вместе с грехами народа), когда поучает, что—„мы отрекаемся прежде всего от того, который находится на западе и власть которого гибнет с нашими грехами“ [2]).

„Астрально — говорит Андрей Немоевский — это можно понять, если представим себе, что... в это время на западе заходят созвездия Козерога“ и др. [3]).

Что „Козерог“ почитался в языческой древности яко „бог“, мы знаем из свидетельства Диодора Сицилийского, согласно которому знаки зодиака имели значение κύριοι τῶν θεῶν, т. е. „владык богов“ [4]).

О том же, что „Козерог“ не только у евреев, но и у христиан, продолжал считаться за дьявола, видно напр., из такого поучения епископа Зенона из Вероны:— „Стрелец (главный дьявол) посылает иногда на грешников безобразного Козерога, и когда через бледные губы меньшого рогатого (т. е. Козерога) из кипящих его жил плюет (яд), то скверно беснуется во всех членах пойманного (грешника), который от страха гибнет. Иных доводит до безумия, других до бешенства. Иных делает убийцами, иных чужеложниками... еще иных ослепляет похотью“ [5]).

---

[1]) Андрей Немоевский „Бог Иисус“, пер. под ред. Даниила Святского. Спб. 1920, стр. 260.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid.

[4]) Movers „Die Phönizier“, I, 164. Ср. у М. Пальмова „Идолопоклонство у древних евреев“. Спб. 1897, стр. 216.

[5]) Андрей Немоевский op. cit. 260. О том, что Козерог „символ греха“ и „гнусное молитвенное изображение“ см. у Н. Морозова „Пророки“. М. 1914, стр. 27 и 66.

Козерог — как один из аттрибутов бога Эа, сам „владыка богов“, (по только что приведенному свидетельству Диодора Сицилийского) низводится, в христианском воззрении, чуть не до слуги „главного дьявола“, продолжая, однако, оставаться зодием декабря вплоть до наших дней.

Такова удивительная жизненность этого могучего образа [1]).

То обстоятельство, что с одной стороны священнический кодекс (т. е. Книга Левит) был собран и канонизирован в V в. до Р. Х., а именно в 444 году, т. е. после Вавилонского плена и что с другой стороны, в арабской, мендейской и собейской мифологиях также имеются указания на Азазела, как на существо, идентичное Сатане, — все это говорит, по мнению гебраиста Б. О. Кауфмана [2]) — что „обряд Азазела имеет несомненно до-израильское происхождение, скорее всего вавилонское“.

В VI-й главе настоящего очерка я привел, казалось бы, исчерпывающие доказательства происхождения обряда „козлоотпущения“ из Вавилона, оставив незаполненным только один пробел: о самом виновнике этого обряда — Азазеле.

Как не трудно заметить, этот досадный пробел, с настоящими строками, перестает уже зиять прежней бездной.

Если мы примем во внимание, что с течением веков вавилонский пантеон разрастался „до беско-

---

[1]) „Между иудейскими богословами,—сообщает д-р Леманн в „Истории суеверий и волшебства“—долго велись споры о том, являются ли языческие божества лишь фантастическими образами, т. е. плодом человеческого измышления, или это действительные существа, демоны, которым люди поклоняются лишь по причине недостаточного познания истинного бога; последний взгляд в конце концов одержал верх, и согласно с этим 5-й стих 96 псалма получил в александрийском переводе Библии следующую редакцию: „Ибо все боги народов суть демоны, но господь сотворил небо“. Имена чужих богов превратились, таким образом, для иудеев в имена демонов“. (Д-р Леманн „Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней“. Изд. маг. „Книжное Дело“. Москва 1901, стр. 72).

[2]) Мнение это лично мне передано.

нечности“ [1]) и вместе с тем деградировал в смысле точного распределения богов по их рангу; что целый ряд функций таких богов, как Энлил (Бел), Син, Раман, Нинниб стали впоследствии уделом Мардука, который, опять-таки, в свою очередь (—в свою давнюю очередь!) заместил своей особой отца Эа; что в различных жреческих школах Вавилона господствовали различные мифологические традиции, причем,—вообще говоря — в космогонических понятиях халдеев нет для нас (а, может быть, и не было для них самих) завершенно-точной определенности, — мы можем смело постулировать Азазела, как одно из божеств Вавилона и даже более того: сблизить Азазела (подобно Дагону) с богом Эа, как вульгарный образ последнего [2]), возникший, быть может, в одной из жреческих (сектантских?) школ, владевшей данными для его популяризации.

Попробуем же, для доказательства такого домысла, ближе ознакомиться, (пусть косвенным путем,—раз прямой нам закрыт) с этим таинственным образом, не находимым в перечне богов Вавилонского пантеона.

Зогар отождествляет Азазела с Исавом.

Мы можем тут-же убедиться в окончательной возможности такого отождествления и, вместе с тем, дать обещанное, в VI-й главе, 5-е, по счету, объяснение происхождения 2-х козлов в „обряде козлоотпущения“ (= „обряде в честь Азазела).

„Пойди в стадо, — говорит Ревекка Иакову (Бытие 27, 9)—и возьми мне оттуда два козленка, молодых, хороших и я приготовлю из них отцу твоему кушанье, какое он любит“.

---

[1]) Выражение Шантепи-де-ля-Соссей, op. cit. 219 — „Pantheon Babylonicum“, изданный Antonius'ом Deimel в Риме, в 1914 г., включает три тысячи триста богов!

[2]) Имя Эа, из священного страха писалось в виде ребуса (идеографически); настоящее „имя“ Эа не было известно даже богам. Как „человек-рыба“ (а не „козел-рыба), Эа, известный у филистимлян под именем Дагона, назывался в Вавилоне Bel-Dagan (Da-gan-ni) и призывался напр. в надписи Asur-näsirhabal'a, как „высочайший отец богов и творец мира“. (См. М. Пальмов, op. cit. 289).

Зачем понадобились эти 2 козленка? — Для жертвы с целью устранения Исава-Козла от благ земных и получения Иаковом и его потомством благословения господнего[1]) от слепого Исаака.

А для чего нужны 2 козла в „обряде Дня Очищения“ (resp. „обряда козлоотпущения“, обряда в честь Азазела)? — Для жертвы с целью устранения Азазела-Козла от благ земных (устранения заодно вместе со всеми грехами) и получения благословения господнего.

Вот один из смысловых моментов обряда Дня Очищения! Вот откуда, возможно, ведут свое происхождение 2 козла, участвующие в этом обряде! И вот почему, быть может, лишний раз прав зогарист, отождествляя Азазела с духом Исава.

Нам не дано, повидимому, узнать Азазела непосредственно. О его культе мы знаем только из „обряда козлоотпущения“. Поэтому Исав, отождествляемый с Азазелом, важен для нас, как проливающий хоть немного света на образ и характер таинственного Азазела.

Мы нашли, что:

1) Исав — божество.
2) Исав — хтоническое божество и тем самым— обусловливающее аграрный культ.
3) Исав — козел.
4) Исав — живет на горе.
5) Исав — требует 2-х козлов, как жертвы.

Об Азазеле мы знаем, что:

1) Азазел — козел.
2) Азазел — сбрасывается с горы.
3) Азазел — требует в обряде 2-х козлов, как жертвы.

---

[1]) „Да даст тебе бог от росы небесной“ и пр.—говорит благословляющий Исаак (Быт. 27, 28).

Но если Азазел = Исаву, то:

4) Азазел — божество.
5) Азазел — хтоническое божество, обусловливающее аграрный культ.

Подобно Исаву, проливает свет на образ и характер Азазела и бог Ашима, о котором я говорил в главе III п. 5 настоящего очерка.

Мы узнали об Ашиме, что:

1) Ашима — божество.
2) Ашима — божество пустыни.
3) Ашима — козел.
4) Ашима — олицетворение виновности, греха.

Все эти признаки, как мы видели, свойственны и Азазелу (см. выше), этому, в частности, — „демону" пустыни и олицетворению виновности, греха (козел отпущения, нагруженный грехами, отсылается „для Азазела"), почему мы и нашли основание считать Азазела (гл. III, п. 5) другим именем бога Ашимы.

Но если Азазел = Ашиме, а у самарян, поклонявшихся его идолу, Пятикнижие — согласно свидетельству Ибн - Эзры и новейших археологов [1]), — начиналось словами „in principio creavit Asima", т. е. „вначале сотворил Ашима", а не „бог", и мир, таким образом, есть произведенье Ашимы, — то значит и Азазел, в седой, языческой древности, мог представляться веровавшим в него, как высший бог, „вначале сотворивший" мир!

В этом смысле, т. е. в качестве высшего божества, создавшего мир, Азазел может быть непосредственно отожествлен с самим всемогущим божеством Вавилона Эа, который назывался „творцом всего", начиная с богов, что выражалось в именах „Эа-епеш-или" и „Эа-илути-ибни" [2]).

---

[1]) М. Пальмов op. cit. 366.
[2]) Шантепи-де-ла-Соссей, op. cit. 190-191.

В главе 1-ой настоящего очерка достаточно подробно выяснены образы и характер этого верховного бога.

Мы нашли (см. 1-ю главу), что:

1) Эа . . . . . творец всего.
2) Эа . . . . . хтоническое божество.
3) Эа . . . . . (тем самым) бог плодородия.
4) Эа . . . . . (как хтоническое божество) владыка преисподней (мертвых)
5) Эа . . . . . учитель тайн (наук и искусств)
6) Эа . . . . . с козлиными аттрибутами.

Азазел, отожествленный с Исавом и Ашимой, имеет, как мы только что видели, те-же самые мифические признаки плюс, другие („божество пустыни“ и „олицетворение виновности“), частью позднейшего происхождения. Вспомним, в частности, что Азазел „научил на земле всякому нечестию и открыл небесные тайны мира“. („Книга Еноха IX, 6) и что, ввергаемый в „отверстие пустыни (Дудадел)“, Азазел становится владыкой преисподней (мертвых), на что символически намекает самый обряд сбрасывания „козла Азазела“ с горы, сверху вниз.

Как понять, что Азазел живет и на горе, и под землей?

Это легко выводится из астральной символики тех далеких времен. — В дни зимнего солнцестояния солнце находилось—как установили халдеи—в созвездии Козерога, считавшемся самой „глубокой“ частью зодиака под экватором, как-бы пропастью, куда погружалось солнце раз в году. Символически, — как объясняет Даниил Святский—это выражалось в свержении „козла отпущения“ в пропасть к Азазелу (см. начало VI главы настоящего очерка). Но Азазел до своего „падения“, т. е. до расправы с ним Руфаила, жил, согласно „Книге Еноха“, на горе Ермон, а раньше и еще выше — на небе.

Когда-же это раньше? Тогда, когда понятие „верх“ (на небе) связывалось с севером, а не с югом. „Это

находится в зависимости от принятого направления", — говорит Гуго Винклер [1]). По учению знаменитого Лапласа, например, (чья космогоническая гипотеза незыблема и поныне), название „Козерога" должна была получить та группа находящихся на эклиптике звезд, которая занимала наивысшее положение относительно экватора, потому что животное, именем которого названо это созвездие, встречается часто на вершинах высоких скал [2]).

В плане астральной символики, мы лишний раз убеждаемся в возможности сближения, если не отождествления Азазела и Эа, т. к., с одной стороны, божественная эмблема последнего „Козерог" — определила раз навсегда тот зодий, до которого, как до некоей пропасти, спускается солнце перед днем Новолетия, — а с другой стороны, в самом Эа надо видеть верховное (высшее) божество, имеющее (наравне с богами Ану и Энлилем) свой собственный небесный путь, совпадающий с эклиптикой [3]).

В качестве владыки подземного мира, „бога преисподней", как называет его одна из надписей Гудэа, — Эа живет в глубине морской, ибо он — „властитель подземных источников, от которых родятся ключи и реки, дающие плодородие стране" [4]).

---

[1]) Op. cit. 159. Срав. соответствующие данные на стр. 141 и 153.

[2]) Таким образом (по Лапласу) долгота средних частей созвездия Козерога в те времена равнялась 90°. В настоящее время долгота средних частей Козерога равна 305°. Следовательно, это созвездие с тех пор, как оно получило свое название, передвинулось по эклиптике на 215°. (Это перемещение объясняется, конечно, процессией равноденствия). „На основании рассуждений Лапласа, — замечает И. И. Литре, — оказывается, что звезды, лежащие по эклиптике, были сгруппированы в созвездия и получили свои названия за 13000 лет до начала летоисчисления, с чем мы не можем согласиться, — утверждает И. И. Литре, — так как это противоречило-бы всей истории человечества. (См. „Тайны неба" гл. VIII § 54). Почтенному астроному не были известны недавние раскопки в Нипуре, открывающие перспективу в 8 тысячелетий до Р. Х.; — отсюда скепсис к Лапласу, чьи соображения в отношении Козерога не кажутся чрезмерно фантастичными современным исследователям древнего Востока.

[3]) Проф. К. Бецольд „Ассирия и Вавилония (пер. Г. Г. Генкеля) СПБ. 1904. стр. 81.

[4]) Шантепи-де-ля-Соссей; op. cit. 190.

Он не только козел, но и наполовину рыба! и его имя „Эа“ в переводе значит „Дом Вод“.

Признаться, это обстоятельство меня долго смущало, при сближении Эа с Азазелом,—божеством, казалось-бы, без-водной пустыни, не носящим никаких аттрибутов влажности.

Найти ключ к уразумению Азазела в этом смысле мне помогли, только случайно, мои занятия киргизским фольклором.

Оказывается, не только в мендейской, собейской, арабской и еврейской мифологиях Азазел является олицетворением злой силы, но, равным образом, и в Киргизской мифологии.

Вот что пишет об Азазеле, исковерканно названном „Азазилем“, Ф. Поярков в статье „Из области киргизских верований“ (Этнограф. Обозрение кн. XI, № 4 М. 1891 г.): — „Некоторые киргизы для обозначения главного сатаны или чорта употребляют также название Азазиль. Судя по тем данным, которые удалось собрать, Эблис, Арман и Азазиль, в представлении киргизов, тождественны и однородны по силе своих достоинств и качеств. Азазиль также руководит всеми шайтанами (чертями) и прочими злыми духами, как Эблис или Арман, но Азазиль живет в воде. Дело в том, что Азазиль, задумав лишить человека воды, сам лег в воду, чтобы ее всю выпить, но не мог этого сделать, и бог его за это оставил навсегда жить в воде [1]).

Повидимому, тот-же Азазел имеется в виду и при жертвоприношении воде у вотяков. По крайней мере, в „Очерках религиозных представлений вотяков“, Петр Богаевский дает явно намекающее на мой домысел сообщение. „Больным—говорит он со слов Георги, описавшего это вотякское жертвоприношение еще в XVIII-м столетии — приказывает тона приносить иногда и воде жертву, потому что дьявол производит болезни от раз-

---

[1]) Стр. 39.

драженной воды. Впрочем, кажется. что приношение сие определяется сатане (?) или водяному мужику (Ву Морт) (?) и состоит оное в козе“ (или петухе) [1]).

Наконец тут-же полезно процитировать то место из статьи Е. Ляцкого ,,Болезнь и смерть по представлениям белоруссов“, где говорится, что ,,в одном заклинании упоминается старший Козел, всем козлам царь, живущий на мори накияни“ [2]).

Здесь уже явный след бога Эа, несмотря на то, что козлы у белоруссов, сохранивших благостную маску этого животного (на святках), представляют собою обычные у христиан олицетворения злой силы (,,Козлы спаць не даюць, козлы дзяруць“ говорят белоруссы при боли в желудке или рвоте [3]). Таким образом и у белоруссов демонизация козла à la Azazel не мешает ему в легендарном заклинании жить ,,на море, на океане“.

В конце концов, что значит ,,soir“ (сеир) на древнееврейском языке (иврите)?

Еврейско-русский словарь Бениуда (изд. 10-е Вильна, 1915 г.) отвечает: soir значит ,,волосатый, косматый, козел, сатир, демон, дождь“.

За исключением ,,сатира“ (явно позднейшего и заимствованного понятия), а пожалуй и с ним, мы имеем в этом переводе слова soir (=сеир) все характерные признаки Азазела, который, в представлении суеверных евреев, и ,,волосатый“, и ,,косматый“, и ,,козел“, и ,,демон“ [4]).

Но так как Азазел в мифологии Израиля идентифицируется (как сказано выше) со своим животным, т. е. с козлом, а козел = soir значит также

---

[1]) Этногр. Обозр. кн. V, 1890 г. № 2, стр. 92.
[2]) Ibid, кн. XIII-XIV, 1892 г. № 2—3, стр. 32.
[3]) Ibid (см. I главу настоящего очерка).
[4]) О том, что евреи верили в сходство сатаны (демона) с козлом (волосатым, косматым) см. Еврейскую Энциклопед. под ред. д-ра Л. Каценельсона, слово ,,Сатана“.

„дождь“, то вопрос об Азазеле, как о божестве (демоне), связанном с понятием влаги, надо считать безогово-рочно разрешенным.

В качестве такового демона мыслила Азазела и Каббала сравнительно недавно, напр., в эпоху Возро-

8. Демон Азазел.

ждения. На фантастическом рисунке, за подписью „Демон Азазел“, иллюстрирующем историю д-ра Леманна „Суеверие и Волшебство от древности до наших дней“ [1]), мы видим, судя по технике, почти современное нам

---

[1]) Перев. д-ра Петерсена. М. 1901 г.

изображение чорта с косматым козлом. Рисунок этот можно-бы принять за плод „досужей фантазии", если-бы не две подробности, выдающие его автентичность: чорт (демон) держит на плече „трезубец Посейдаона", а в руке знамя, на котором изображена лягушка.

Если мы вспомним, что Посейдаон был богом „наводящим ужас", подобно демону Азазелу, что в качестве Эгея (от αἴξ = коза) ему было присуще „козлиное начало" и что месяц Посейдаон (когда справлялись Сельские Дионисии) встал под зодий Козерога, заимствованный греками у халдеев [1] — мы поймем естественность на плече „демона Азазела" такого аттрибута, как „трезубец Посейдаона".

Еще бо́льшую доказательность автентичности этого каббалистического „Азазела" дает изображение лягушки и на его знамени, — животного, с которым тесно связано понятие сырости (влажности).

Friederich Hrozny, в своей статье „Zur Hölenfahrt der Istar" [2] убедительно вскрывает сущность Азешунамира (Уддусунамира), посланца бога Эа, отправленного последним для освобождения Иштар из ада, как лягушки („der Frosch").

В проклятии „великим проклятием" царица Эрешкигал говорит Азешунамиру: „Да будет пища городских канав твоей едою! водостоки города твоим питьем! тень от стен твоим местопребыванием! каменный порог твоим сиденьем! упившийся и жаждущий могут тебя бить по щеке!".

Эти слова могут быть понятны лишь в смысле обречения лягушки.

Если к этому прибавить, что Эа, посылая своего гонца Азешунамира в ад, приказывает ему „высоко держать шею" (обычная поза лягушки) и „не сводить

---

[1]) См. мой фольклористический очерк „Происхождение драмы". II. 1921, стр. 55—57.

[2]) См. „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes". XVII. B. W. 1903, стр. 323—330.

помыслов своих с ключа живой воды", которой должна быть сбрызнута Иштар, — зооморфный образ Азешунамира окончательно выясняется.

Недаром, средиадских видений, в „Апокалипсисе", Иоанну грезятся выходящие из уст дракона, зверя и лжепророка „нечистые духи, подобные жабам" [1]: — „Это — бесовские духи, творящие знаменья", — говорит Иоанн (гл. 16, ст. 13 и 14).

В частности, хтонический характер лягушки достаточно обстоятельно разбирает Витольд Клингер в своем труде „Животное в антич. и совр. суеверии" [2], начиная § 10-й с указания на сцену из Аристофановских „Лягушек", где Дионис, отправляясь в преисподнюю, слышит в болотах Ахеронта лягушечий концерт, пугающий людей у входа в другой мир: —

„Брекекекекс, коакс, коакс! Дети болотных ключей, сольем наши гимны с звуками флейты... в честь Диониса Нисейского"... — так „заливаются" лягушки у входа в преисподнюю, тут-же заявляя хвастливо, что их любит „козлоногий Пан".

Этот гимн лягушек в честь хтонического Диониса, с упоминанием „козлоногого" божества, для нас чрезвычайно важен в смысле сближения Диониса с богом Эа, к чему мы сейчас перейдем. Пока-же, имея в виду сближение Азазела с богом Эа, заметим, насколько, так сказать, закономерно изображена лягушка на рисунке знамени каббалистического „демона Азазела".

Отсюда следует, что, повидимому, влага всегда мыслилась, как аттрибутивное начало Азазела, согласно постулируемому нами преданию глубочайшей древности, переходившему из века в век и отразившемуся потом в подробностях вышеуказанного рисунка.

---

[1]) На эту параллель указывает F. Hrosny в цитированной статье стр. 327—328 (примечание).

[2]) Стр. 200—205.

Вслед за этими изысканиями, сближение Азазела, если не отожествление его с богом Эа (= „Домом Вод"), представляет собою не только возможность, но пожалуй, и необходимость.

После детерминации „загадочного" Азазела и сближения его с богом Эа, нам покажется легкой подобная-же процедура с Дионисом, — этим богом, которому мы, по словам Альбрехта Дитериха [1]), обязаны „беспримерным чудом" появления греческой трагедии.

Во избежание повторения здесь данных о Дионисе, приведенных мною в фольклористическом очерке „Происхождение драмы" [2]) — выписываю кратко выясненные в данной работе основные черты этого бога, из культа которого возникла в Греции трагедия.

Дионис . . . . . „господь влажного естества" (ὑγρᾶς φύσεως κύριος) [3])
Дионис . . . . . хтоническое божество
Дионис . . . . . ergo, — бог преисподней (Анфестерии, „праздник мертвых", — древнейший праздник Диониса).
Дионис . . . . . бог плодородия
Дионис . . . . . козел
Дионис . . . . . учитель тайн (виноделия, напр., в мифе об Икарии и др.).

Если прибавить к этому, что Дионис передне-азиятский бог, чью родину „искали" даже в Аравии (см. выше гл. III п. 1.) и что древнейшие Дионисии (Сельские) праздновались в месяце Посейдаоне (декабре), стоявшем под зодием Козерога [4]), — этой аттрибутивной эмблемы

---

[1]) См. „Die Entstehung der Tragödie" в „Archiv für Religionswissenschaft", XI. 1908, стр. 196.

[2]) Петр. 1921. Изд. „Петрополис".

[3]) См. Сергей Трубецкой „Метафизика в древней Греции". М 1890, где автор ссылается на Pl. Is. Os. 35.

[4]) В заключении своего очерка „Происхождение драмы" я уже писал, что „восточный базис древне-эллинского аграрного культа, на почве которого возникла сначала аттическая трагедия, а впоследствии развилась как дорическая, так и аттическая комедия, — этот базис находит в зодии Козерога свое конечное подтверждение и объяснение", (стр. 58).

бога Эа,—мы будем правы провести (правда, условно) некий знак равенства между Дионисом и Эа.

Но если Азазел, как мы видели, тоже может быть сближен, до отожествляемости, с Эа, то ,,две величины, порознь равные третьей, равны между собою".

Эти три ,,величины" сходствуют, помимо сказанного, еще в одном отношении, отнюдь не маловажном, в рассуждении зачатков драмы. — Все эти три божества являются героями мифов с трагической развязкой, во имя спасения бытия — мифов, одинаково побуждавших к их сценической реализации во время смены старого года новым.

Вспомним вавилонский праздник ,,Сакеи" (,,Sacaea", см. гл. I-ю, конец, и гл. VI-ю, начало, настоящего очерка), когда бога года, по мифу, в конце кругооборота, распинали на кресте, пользуясь преступником, игравшим роль царя, — этого заместителя, в свою очередь, бога, — и когда (по объяснению Fraser'a) ,,на умирающего бога", как на ,,козла отпущения", взваливались грехи и беды всего народа. — Не подлежит сомнению, после всех приведенных мною параллелей, что этим ,,богом года" мог быть только козлоподобный, в аттрибутивном представлении его, бог Эа или Мардук, в качестве носящего титул Эа, — что то-же самое.

О том, что большинство мифов о Дионисе передают нам, в различных вариантах, насильственную смерть бога и его воскресение и что мифы эти, сами по себе высоко-драматичные, давали в ходе развития синкретических игр аграрно-культового характера обильную пищу для запевал дифирамбов, — обо всем этом я уже говорил достаточно подробно в своем фольклористическом очерке ,,Происхождение драмы" [1]), к каковому и отсылаю, чтоб не повторяться здесь, неподготовленного читателя.

---

[1]) Стр. 34 и 48

О трагической развязке мифа об Азазеле, навеки сокрушенном архангелом Руфаилом, мы только что говорили на основании данных „Книги Еноха".

Сближение Азазела с Дионисом становится еще теснее, если вспомнить, что обвинение Азазела в блуде с женщинами, в распространении разврата, в преподании обычая румяниться и т. п., — все это отчасти заключено в обвинительных речах Еврипидовского Пентея, обращенных к Дионису. Припомним только эти стихи (233—238) из „Вакханок" великого трагика:

Да, говорят, какой-то чародей
Пожаловал из Лидии к нам в Фивы...
Вся в золотистых кудрях голова
И ароматных, сам с лица румяный
И чары Афродиты у него
В глазах: обманщик дни и ночи
С девицами проводит, — учит их
Он оргиям ликующего бога.....[1])

Когда Дионис объявляет Пентею, что радения (служения богу) происходят ночью, т. к. „мрак имеет обаянье", — Пентей отвечает:

„Ловушка, чтобы женщин развращать".

и, наконец, приказывает в отношении Диониса:

„Подле стойла крепче
Его вы привяжите! Там темно.

То-же, приблизительно, приказание отдает в отношении Азазела и „Бог" в „Книге Еноха" (X, 4—6):

„Свяжи Азазела... и положи его во мрак", — говорит „Он" архангелу Руфаилу — „покрой его мраком... и закрой ему лицо, чтобы он не смотрел на свет".

Зачем нужно Дионису быть во мраке, становится понятным только знающим легенду об Азазеле,

---

[1]) Перев. Иннок. Анненского. Спб. 1894, стр. 25.

астрально объяснимую чрез Козерога, как самой „глубокой“ части зодиака под экватором, куда прятало́сь Солнце при наступлении наидлиннейшей ночи в году. (См. выше).

Поразительная, кстати сказать, „правда“ sui generis, звучит в характеристике „Козерога“ епископа Зенона из Вероны (см. выше), если только мы отнесем ее к Дионису! — В самом деле: разве яд „из кипящих его жил“ от которого грешник „беснуется во всех членах“ не вино, Дионисова влага? разве „иных“, напр. Пентея, Дионис не „доводит до безумия“? а других до „бешенства“, как напр., менад и среди них Агаву? Разве Дионис не „делает иных убийцами“, напр., ту-же Агаву, мать Пентея? О „чужеложниках“-же и об „ослеплении похотью“ нечего и говорить после обвинений Пентеем Диониса в „развращении женщин“.

Азазел ключ к Дионису. В этом — хотелось бы думать — убеждает нас не только эта последняя частность, но весь разбор обряда „в честь“ Азазела, resp. обряда, практиковавшегося у евреев в Иом-га-Киппурим с „козлом отпущения“.

Понять этот очистительный обряд у евреев значит понять источник драмы у греков.

Этот источник, как мы убедились, несомненно вавилонского происхождения.

Но Вавилон, со своим верховным богом Эа, определившим знаменательный в истории драмы зодий Козерога, не раскрыл нам до сих пор тех клинописных сокровищ, из которых мы могли бы почерпнуть данные о ритуале очистительной прото-драмы Востока.

Эти данные раскрывают нам культ Азазела, ведущего свое происхождение от Эа, чтобы стать ключом к уразумению Диониса.

„Греческая трагедия не имеет прямых аналогий в истории человечества — говорит Альберт Дитерих в своей

предсмертной работе „Die Entstehung der Tragödie“ [1]);— она является беспримерным чудом, которым мы обязаны только богу Дионису и одному его пророку—художнику Эсхилу“.

Об Эсхиле я спорить не буду, т. к. касаюсь в своей работе зачатков культовой, а не художественной драмы. В отношении же Диониса, с полным почтением к памяти А. Дитериха, замечу, что, на основании приведенных мною в настоящем исследовании сопоставлений. повидимому и Дионис не составляет исключения из общепризнанного наукой положения, что „понятие чудесного зависит от нашего незнания“ [2]).

Бог сцены — Дионис не явился в истории искусства как „deus ex machina“; — он имел своих предшественников, из коих ближайшим к нему можно считать Азазела, которого семитское воображение еще в глубокой древности наделило (по примеру Эа) миссией великого просветителя в области искусства! (— научил людей гримировке, орнаментальным изделиям, употреблению браслетов и других украшений, драгоценных камней „изящного вида и цвета“ и пр.,— см. „Книгу Еноха“, гл. VII).

В этом смысле, т.-е., в смысле просветителя по части искусства, и притом просветителя, обусловившего драматический обряд с козлом в день Новолетия, Азазел располагал всеми данными, чтобы сыграть в истории евреев роль „Диониса“, т.-е. „бога сцены“.

Если этого не случилось, надо винить не потенцию Азазела, а мощную ревность к „иным богам“ Яhве, упорно добивавшегося у Израиля монотеизма.

„Корабль на колесах“, этот прообраз сцены глубокой древности, был остановлен ретивыми служителями Яhве, как языческая „контрабанда“ из Вавилона! — он разбился, остановленный с разбегу, этот халдейский

---

[1]) Archiv für Religionswissenschaft, XI, 1908, стр. 194.
[2]) „Философский Словарь“ Э. Л. Радлова. М. 1913, стр. 656.

„корабль“! разбился на 10 шалашей в Иерусалиме, и виновник его был прогнан в своем образе козла („удалён“, „свергнут“) в пустыню!

Но виновник сцены не умер! — Он не мог умереть, как бог возрождающейся Природы, меняющей маску и наряд в Новолетие! Он воскрес под именем Диониса, сел на свой священный Корабль, обвитый виноградом, сулящим „вино — всех печалей забвенье“ [1]), и приплыл, торжествующий, из Азии в Европу, чтобы здесь добиться полного расцвета своего сценического культа!

Эллада прославила его своим театром, как никто из народов Востока и Запада!

А культурный Израиль, раньше греков шедший почтенной процессией вслед великому богу — козлу, оказался, захотев бо̀льшего (Яhве!) — словно у „разбитого корыта“ (в „Сказке о Рыбаке и Рыбке“) — у разбитого корабля — сцены национального Еврейского театра!

Так мстит Дионис, он-же Азазел, он-же великий Эа!

---

[1]) „Вакханки“ Еврипида, I-ый муз. стасим, антистрофа II.

IX.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Причины траголатрии. Почему козел стал „преисподним животным“ (Unterweltsthier, по определению Альфреда Иеремиас)? Как понимать влияние семитического обряда очищения, связанного с „козлом отпущения“, на греческую трагедию? О связи Средиземноморья с яфетическим Востоком. Постулат прото-обряда с культовым козлом.

Когда Тертулиан учил, что „сами демоны внушили театр“ (de spect., 365), — он говорил сущую истину, хотя и не ту, какую хотел выразить этими словами.

Как звали древнейших главных демонов растительности (вегетативных демонов) и как их величали, в веках, каждого в отдельности — „богом“, „богом богов“ или просто „демоном“, — для нас это не так важно, как то, что все они были „на одно лицо“, у всех у них была одинаково культурная миссия и из жертвенных обрядов в честь такого рода „демона“ возникла в Аттике трагедия.

Мы видели, что эти жертвенные обряды, безразлично, — адресовались ли они к богу Эа, Азазелу или Дионису, включали в себе приблизительно одни и те-же элементы драматического характера и что все эти обряды были тесно связаны с культом козла, даже более того — обусловлены трагo-латрией.

На вопрос, почему именно козел (коза) в средней полосе Евразии оказался в таком почете, в таком исклю-

чительном фаворе, мы находим ответ I) в рассуждении об исключительном хозяйственном значении этого животного; коза — „корова бедняков“, не требующая никакого ухода за ней и, по сравнению с коровой, дающая не только лучшее молоко [1]), но также и одежду, шерсть и более нежное мясо; II) в том факте, что козел импонировал первобытному человеку своей сверхчеловеческой способностью давать, как и коза, молоко, (20% козлов, некоторых пород, обладают этой способностью), руководить порою лучше пастуха стадом порученных ему овец, скрывать в желудке и кишках волшебно - целительные безоаровые камни (padzahr), служившие мощным противоядием и ценившиеся как драгоценности на Востоке [2]), являть чудо неустрашимости, в нахождении равновесия, и т. п. III) в воззрении на козла, как на воплощение сладострастия, обусловливающего плодородие (отсюда козел у всех народов—старинная эмблема плодородия) IV) в человекоподобии бородатой морды козла и его голоса и V) в приязни к горным высотам, где, на заре культуры, полагали местопребывание богов.

Одних этих данных (легко могущих быть пополненными, углубленными и расширенными) совершенно достаточно для того, чтобы понять причину траголатрии, увидеть, как легко на заре культуры козел становился высокочтимым тотемом, объяснить себе обожествление родового предка в качестве именно козла (Исав = Сеир), уразуметь причинно начальное слово самарянского Пятикнижия „in principio creavit Asima“, т.-е. что мир сотворен козлом и т. п.

От бога — козла (представляемого еще вполне или наполовину тотемистически) уже нетруден, в веках,

---

[1]) Коровье молоко не употреблялось, напр., в Греции, якобы вызывая порчу зубов.

[2]) О высокой ценности на Востоке, сравнительно еще недавно, этих камней говорит факт посылки шахом персидским в 1808 г. одного безоара в подарок Наполеону.

переход, — как это мастерски доказал В. Вундт [1] (в отношении вообще бога — животного) — к ,,священному козлу", как к спутнику очеловеченного бога и, наконец, как к простому символу божества. Эа, Азазел, Дионис — все это, в конце, концов названия одного и того же божества, претерпевшего в глазах поколений ту-же изменчивую траголатрическую судьбу.

Но ,,каково-бы ни было — говорит В. Вундт — первоначальное основание для соединения бога с животным, — раз оно совершилось, духовная сущность бога переносится на животное, а вместе с тем, опять-таки, подготовляется и дальнейший переход к тому, чтобы видеть в животном символическое изображение божества. Может, таким образом, случиться, что животное становится символом свойств, которые ему первоначально были совершенно чужды" [2].

Это замечание для нас просветительно—важно, т. к. только через него, быть может, нам дано понять, почему козел стал ,,преисподним животным" (Unterweltsthier", как точно выразил его ,,мифическую природу" Alfred Jeremias). — Раз Эа, Азазел и Дионис — хтонические божества, — козел, как зооморфная эмблема их, с непререкаемостью ,,мифической логики" должен стать священным животным подземного мира.

Это же значение козла, как ,,Unterweltsthier", нам в свою очередь, чрезвычайно важно для объяснения происхождения трагедии (tragos = козел, ode = песнь) не только из жертвоприношения козла и сопряженных с этим обрядовых песен—плясок, но также и из „народных заплачек" (френа) по душам умерших [3], владыкою коих был бог (Эа, Азазел, Дионис), аттрибутивно или зооморфно мыслившийся козлом.

Но ,,души умерших", вызывавшие ,,народную заплачку" (горевание) ,,не что иное" по выяснению

---

[1]) Op. cit. 267.
[2]) Ibid. 268.
[3]) Теория A. Dieterich'a.

A. Dieterich'a, в процессе исследования происхождения трагедии, ,,как демоны плодородия" Эмблемой же для последних (явленья радостного) как мы знаем, служил тот-же козел. Таким образом, круг первобытных идей о козле замыкается в радостно-горестном (resp. — горестно-радостном) круге.

Отмечая, как ,,характерное", то обстоятельство, что ,,животные аттрибуты упорнее всего сохраняются демоническими существами, стоящими в непосредственном отношении к лесам, полям и лугам: сатирами, силенами, паном" — В. Вундт отмечает, что ,,здесь могло играть роль настроение, вызываемое самою природою, в связи с видом животных, рыскающих по полям и лесам, но прежде всего зимняя процессия, весело двигающаяся с песнями и танцами, должна была содействовать ассоциации с прыгающим и скачущим козлом, — так что человек привык, наконец, видеть в этих животных непосредственное воплощение своего собственного настроения. Следовательно, здесь человек и животное сливаются в одно единственное существо, которое ярко передает известные животные черты в человеке, как раз путем их преувеличения; образы эти, раз возникши, превращаются затем в непреходящие мифологические символы, сохранению которых способствуют, к тому же, праздничные процессии дионисий и их изображения в драматическом искусстве. Поэтому то эти животнообразные демоны лесов и полей являются вообще единственными, которым фантазия дала ясно очерченные формы... Толпу сатиров и силенов охранял от дальнейшего очеловечения уже один не умирающий комизм этих козлоногих существ. Таким образом, эти возбуждающие смех животные — демоны стали наследниками былых животных — богов, внушавших страх, подобно тому, как в культе танец животных, почитавшийся вначале священной и волшебной церемонией, превратился в забавную, комическую пляску" [1]).

---

[1]) В. Вундт. „Миф и религия", стр. 264.

В этом остроумном, близко подходящем к истине, домысле В. Вундта, существенная часть, для объяснения возникновения драмы (resp. комедии), скрывается в последнем абзаце. Здесь, действительно, как будто верный ключ (или правильнее, один из ключей) к загадке, почему именно у греков, а не у шумеро-вавилонян или у евреев [1]) создалась из драматических элементов, заключавшихся в обряде, посвященном козлу, — настоящая драма.

В самом деле! пока животное — бог (тот-же козел!) внушал страх, сковывая непринужденный полет фантазии, было психологически немыслимо ожидать творческих вольностей, ведущих к драме, как к свободно организуемому феномену.

Прибавим к этому, что страшный бог, — бог — зверь, — обычно требовал, на заре своего культа, и страшных жертв: человеческих.

Из празднества Сакеи (Sacaea) в Вавилоне, с распятым на кресте человеком, „бравшим“ на себя, подобно „козлу отпущения“, смерть царя (= бога) и вину народа, — трудно было-бы, психологически, ожидать возникновения драмы или комедии в театральном смысле этого слова.

Точно также и из фракийского культа Диониса, чествовавшегося вначале человеческими жертвами, как и из греческого обряда „Farmakoi“, состоявшего в лапидации людей, игравших роль „козлов отпущения“, не дано было, по той-же причине, возникнуть драме, как творческому феномену.

Нужно было сначала, чтобы роль „козла отпущения“ перешла на самом деле к животному, закрепившему впоследствии своим участием в обряде очищения (путем „переноса бед“), само название пассивного выполнителя этого глубоко-древнего, как выяснил Фрэзер, обряда.

---

[1]) См. начало V-й главы этого очерка, где, рядом с Вундтовским „ключом“ к настоящей „загадке“, надо воспользоваться и другим: ревностью Яhве к „иным богам“.

Имел-ли этот драматический (как по форме, так и по содержанию) обряд очищения, сопряженный с ,,козлом отпущения", влияние в истории зарождения аттической трагедии?

Повидимому, — да, и притом немаловажное, если принять во внимание: I) очистительное значение греческой трагедии (ее художественный ,,катарзис") и очистительный ритуал, ей предшествовавший, II) ,,человека, тащившего (в процессии Сельских Дионисий) козла", столь напоминающего ,,наряженного человека", провожавшего козла до Цока, III) ряд традиций, сохранившихся в произведениях великих трагиков Эллады (о коих мной говорилось в V-й главе настоящего очерка достаточно подробно), понятие ,,трагической вины", совпадающей с виной ,,козла отпущения" и т. п.

Имеем-ли мы основание подозревать во влиянии всех перечисленных в настоящем очерке данных, найденных нами на семитическом Востоке, заимствование исчужа материала, послужившего к возведению здания древне-греческой трагедии?

И да, и нет, — в зависимости от нашего отношения к так называемому академиком Н. Я. Марром ,,третьему этническому элементу в создании средиземноморской культуры", т. е. к яфетидам[1]).

Если нам трудно пока принять непререкаемо дары яфетидологических изысканий, — мы тем самым будем понуждаемы, всем представленным здесь материалом, к подозрению в заимствовании основ греческой

---

[1]) „В материализованных отложениях культуры древнего человека— учит Н. Я. Марр — и в черте расселения индоевропейцев, стали всплывать памятники, требовавшие определения их хозяев—творцов иных, чем семиты (с хамитами) и индоевропейцы. Приемы археологического, равно историко-художественного и этнологического, в бытовом, духовном и вещественном разрезе, подхода одинаково удостоверили присутствие работника— племени, не-семитического и не-индоевропейского, и везде одного и того-же племени. Вот откуда название его „3-й этнический элемент": третий элемент в Малой, да и вообще Передней Азии; третий элемент на островах Средиземного моря, равно на полуостровах, Балканском

трагедии от семитического Востока. В противном случае, мы придем к заключению, что все обрядово-культовые данные, из которых возникла в Элладе трагедия, были в доисторическое время общим достоянием выясняемого наукой в настоящее время племени.

„Востоковедам,— признает Н. Я. Марр — бесспорно принадлежит пальма первенства не только в расширении мирового культурно-исторического кругозора, но и в открытии новых, казалось-бы экзотических центров мировой культуры; однако более углубленное, более конкретное изучение колыбели особого культурного мира постепенно вскрывало, что все казавшееся экзотическим в мире человеческих существ, как и в животном мире, так и в физическом, выявлялось, как часть общего движения, имеющая неразрывные связи со старым мировым культуро-творчеством Европы. Кто ныне будет отстаивать, что ассиро-вавилонское культурное строительство есть особый культурный мир, а не хронологический этап того-же единого мирового культурно-исторического творчества, получившего прочную оседлость в Европе не со дней, понятно, греков и римлян, а с эпох, когда этих в свое время великих, ныне исторических творцов мировой культуры не было еще в природе“?[1]).

Не в плане настоящего очерка, ставящего себе задачей исследование зачатков драмы у семитов, втягиваться в обсуждение поставленного Н. Я. Марром вопроса, цитата коего приведена лишь в целях предостережения скороспелости решения вопроса о заимствовании греками основ драмы с семитского Востока.

и Апенинском; все тот-же третий элемент и на крайнем западе Европы, на Пиренейском полуострове; третий элемент и на юге России, на берегах Понта продолжающих прибрежья Средиземного моря. Словом, подосновой или прямо таки основой Средиземноморской культуры, исторического очага мирового культуротворчества, стал намечаться этот неизвестный третий этнический элемент, это искомое археологами—вещеведами, исследователями исторической материальной культуры племя“. („Яфетический Кавказ“. Изд. Рос. Академии Наук. Лейпциг. 1920, стр. 19. Курсив мой. Н. Е.

[1]) Ibid 13.

Для нас здесь важно лишь установить чрезвычайную близость исходных элементов греческой трагедии с элементами еврейского „козлоотпущения“, имевшего, как мы видели, столь заметные корни в шумеро-вавилонском новогоднем обряде.

Что эта „чрезвычайная близость“ может быть объяснена вне всякого подозрения в „заимствовании“ одного народа у другого, — можно в частности заключить из того факта, что о „лингвистически утверждаемой связи Средиземноморья с яфетическим Востоком“ говорит, по словам Н. Я. Марра, и „подбор культовых животных, не исключая и коз, тотемных четвероногих, играющих большую роль не только на Крите, в районе эгейской культуры и в западной Иберии, но и определенных приморских полосах Востока“ [1]).

Отсюда мы должны предположить, согласно яфетидологической теории, что козел (коза) был не только культурным, но и культовым достоянием народов Средиземноморья, и в частности юга Балканского полуострова, еще в глубочайшей древности, как результат миграции древних яфетидов на до-исторический Запад через Малую Азию и побережье Черного моря.

Если это было так, можно предположить, что некогда, еще до миграции древних яфетидов, когда они еще „сходились“, по выраженью Н. Я. Марра, с семитами, — имелся на лицо, если не в полной „разработке“, то во всяком случае закрепленный в главных чертах, весь тот обряд с культовым козлом, какой, возможно, мы узнали, по прошествии тысячелетий, ущербленным (и притом неодинаково) как у греков, так и у семитов. Другими словами: — существовал, быть может обряд или ряд обрядов, совершавшихся в дни новогоднего празднества, где все те элементы этого обряда, которые мы находим впоследствии отъединенными друг

---

[1]) Ibid 41.

от друга (как-то: „козлоотпущение“, капрификация, эмблематический корабль и др.) предоставлялись некогда в целокупной слитности и что именно неумиравшая идея этого „целого“, несмотря на отпадение потом той или другой части его, послужила растительным фундаментом для греческой трагедии.

Нам не дано пока знать это в точности. Само собою разумеется, мы можем здесь только предполагать и догадываться, остерегаясь утверждений, за отсутствием непререкаемых данных.

Одно только несомненно:—между целым рядом элементов разобранных нами обрядов и культов, на первый взгляд никак между собой не связанных,—сказывается, при осязательном прикосновеньи к ним, какое-то сцепление, наподобие зубчатых колес одного и того-же механизма, так что стоит тронуть одно колесо, как показательно объясняется движение другого, третьего, четвертого...

В самом деле!

В πομπὴ Сельских Дионисий тащат козла (вернее провожают; πομπειω = вести, сопровождать). К чему эта процессия, если, согласно легенде об Икарии, для возникновения трагедии достаточно было песен-плясок вокруг убитого в честь Диониса козла!

Это тащат не просто жертву, а „провожают“ жертву „козлоотпущения“—отвечает вам механизм, к одному из зубчатых колес которого вы дотронулись. Козла надо удалить подальше от общины, нагрузившей его своими бедами — вот откуда обычай этой процессии.

За козлом в πομπή — шевелится другое колёсико механизма—несут корзину со смоквами (фигами). Откуда здесь появились фиги, если трагедия возникла из культа Диониса, как бога виноградного вина? (козел, пожравший виноград, жертвуется Икарием, под песни-пляски опьяневших сотрапезников, и т. д.).

Фиги здесь (в Сельских Дионисиях),—отвечает вам обрядовый механизм через третье колёсико,—потому несутся рядом с „ветвью винограда“ и „кадкой с вином“

(как описывает Плутарх), что они намекают на растительное оплодотворение, совершавшееся через капрификацию.

Дотронулись вы до колёсика, называемого капрификацией, — откликнулось одно из колес, называемых „Farmakoi“ и тут-же рядом, в объяснение „движенья“ обряда „Farmakoi“, загудело главное колесо, обозначающее „козлоотпущение“, и т. д.

Это, был повидимому, прочно свинченный и хорошо согласованный механизм—этот прото-обряд новогоднего празднества! Ничего лишнего, всё с определенным умыслом, всё как „крайняя необходимость“ в аграрно-культовом замысле, все максимально практично, в религиозных целях!

И рядом с этим всё говорит за то, что именно козел, — бог-козел был движущей пружиной этого слаженного механизма.

Что этой пружиной был, так сказать, „тот-же самый козел“ и у греков и у семитов, доказывает не только родственная общность (вплоть до тожества) обрядов в его честь, но и такая-же родственность (вплоть до идентификации) олицетворяемых или аттрибутивно замещаемых этим козлом Диониса и Эа—Азазела, с целым рядом их этнических, впоследствии, дифференциаций (Адонис, Ашима, и т. п.).

В пользу идентичности этого культового козла у греков и у семитов говорит, помимо сказанного, и одно—характерность его мифических качеств, учесть которые значит узнать первоэлементы греческой трагедии и комедии, как театральных зрелищ.

И действительно: — если козел — „преисподнее животное“, бог царства мертвых, значит в основании трагедии должен быть threnos, т. е. плач по покойнике, по том-же б. м. боге-козле, долженствовавший его разжалобить. Если козел есть персональное или аттрибутивное представление бога влаги, значит в основании первобытной трагедии естественно ожидать намека на

ладью, барку, ковчег („корабль на колесах“ = Carnaval)[1]). Если козел—олицетворенье сладострастья, значит в основании комедии (а верней всего—и трагедии) надо искать фаллический культ (без подсказки со стороны Аристотеля, учившего, что комедия произошла из песен фаллофоров). Если к качествам козла принадлежит резвость, любовь к прыжкам, скачкам и т. п., значит трагедия и комедия возникли из плясок, а при постулировании ритма и воспевания бога-козла, — из хора (обозначавшего, в первоначальном смысле, просто „место для пряски“). Если во имя бога-козла вначале человек, а затем животное-козел удалялся (изгонялся), нагруженный „грехами“ (бедами) далеко от „очищенной“ им общины, — значит в основании трагедии 1) лежит обряд πομπη с козлом, которого далеко провожают, 2) блюдется традиция убиения жертвы за сценой, вдали от зрителей, 3) герой театральной драмы должен быть жертвой, несущей „трагическую вину“ (буквально: козлиную вину) и т. д.

Как я уж объяснил в своем фольклористическом очерке „Происхождение драмы“, и отчасти в статье „Тайна черной полумаски“[2]),—все в греческой трагедии имеет козлиное происхожденье:—искусство костюмировки идет от козлиных шкур сатиров, происхожденье маски — от затемненных, винным отстоем, лиц фаллофоров, поступавших так в подражание темно-облачному декабрьскому „Дионису Меланэгису“ (т. е. „Дионису с черной козьей шкурой“), искусство оркестики (преодоление технических трудностей экилибра и пр.)—от „асколии“, т. е. пляски на смазанном маслом бурдюке из кожи козла, (в подражание его экилибру?) приносимого в жертву Дионису и изобретенной леген-

---

[1]) Повидимому, в до-Эсхиловской трагедии „корабль“ играл не маловажную роль. В пользу этого говорят не только такие сюжетные для трагедии мифы, как „Поход Аргонавтов“, „Взятие Трои“ и др., связанные с плаванием по морю, но и ряд пьес позднейших трагиков, где „корабль“ встречается довольно часто. См. у тех-же Эсхила, Софокла и Еврипида.

[2]) См. альманах „Арена“ изд. „Время“ 1923 г. стр. 15—22.

дарным Икарием, этим зачинателем „трагедии“, как календарно-обрядового „козлогласия“, и т. д.

Но культовой козел, такой, каким мы его знаем в пределах одной Эллады, не раскрывает, как мы убеждаемся, исчерпывающе всех зачаточных форм первобытной трагедии; более того — оставляет в генетическом тумане, чтоб не сказать — в абсолютных потемках такой кардинальный феномен в начальной истории драмы, как примитивная сцена.

Семитический Восток восполняет своим культовым козлом, если не вполне, то во всяком случае достаточно удовлетворительно, генетические пробелы в начальной истории трагедии, объясняя, в частности, происхождение сцены и, чрез Азазела, вручая нам ключ к уразумению Диониса.

Объяснение этой роли семитического Востока, в восполнении генетических пробелов греческой трагедии, мы должны искать альтернативно или в учении панвавилонистов или в ученьи яфетидологов. Tertium non datur, несмотря на энергичную попытку В. Вундта и его приверженцев скомпрометировать „гипотезу переселения“; — теория самобытного туземного происхождения, у различных народов, схожих, в общем, основных мифологических представлений вряд-ли будет признана внимательным читателем настоящего очерка.

Н. Евреинов.

ОГЛАВЛЕНИЕ и СОДЕРЖАНИЕ.

Предисловие Б. И. Кауфмана. — Стр. 5.

I. Панвавилонизм и необоснованная правда о прародине драмы. — Стр. 9.

Предтечи Гуго Винклера в поисках семитических корней греческой культуры — стр. 10. Гипотеза Г. Винклера о зачатках драмы в Вавилоне — стр. 12. Наметка моей гипотезы — стр. 13. Культ козла у шумеро-вавилонян — стр. 15. Бог Эа (Энки) — стр. 17. Антилопа или козел? (об аттрибутах б. Эа) — стр. 25. „Водяной козел“ из рода антилоп — стр. 29. С какого месяца начинался Новый Год (цагмуку) в Вавилоне? — стр. 30. Мардук, титулуемый богом Эа, и его священный корабль — стр. 31. Праздник „Сакеи“ и заступательное жертвоприношение — стр. 34.

II. Иом-га-Киппурим и козел отпущения. — Стр. 37.

„Вечное постановление“ в книге Левит, главе 16-й — стр. 38. Данные Талмуда об обряде „козлоотпущения“ — стр. 39. Древне-еврейские традиции, связанные с Днем Очищения — стр. 41.

III. Драматические элементы в обряде „козлоотпущения“ — Стр. 46.

Дионис и азиятский пра-Дионис — стр. 47. Западная Азия, как семитическая колыбель винодельческой культуры — стр. 56. Процессия в праздник Сельских Дионисий и процессия в праздник Дня Очищения — стр. 58. Веселый характер того и другого праздника — стр. 60. Козел, как виновник торжества обоих праздников — стр. 61. Откуда появился в Греции козел? — стр. 62. Идолы козлов у евреев — стр. 63. Ашима — козлообразное божество — стр. 64. Человек, который тащил у греков козла, в процессии Сельских Дионисий, и „нарочный человек“, провожавший у евреев „козла отпущения“ в День Очищения — стр. 66. Хор — стр. 68. Аграрное происхождение обряда козлоотпущения — стр. 71. Пир — стр. 73. Хад-Гадья — затрапезная песня о козлике — стр. 74. Календарные данные о Сельских Дионисиях и Дне Очищения — стр. 75. Украшение жертвенного козла — стр. 77.

IV. Прото-сцена у евреев. — Стр. 80.

Греческая „сцена“ (skene) в смысле „шатра“, „шалаша“, „палатки над повозкой“ (Феспис и его повозка) — стр. 80. Сцена, как пиршественное собрание в шатре — стр. 84. О „шалашах“, в Йом-Кипур, на пути козла отпущения — стр. 85. Что такое эйрув? — стр. 86.

V. О связи греческой трагедии с обрядом козло-отпущения. — Стр. 88.

Изжитый в древности канун возникновенья театральной драмы у евреев — стр. 90. Почему не евреи оказались „избранным народом“ в истории театра? — стр. 90. Очищение (catharsis) в ритуальном и в художественном смысле — стр. 91. Трагедии Эсхила, Софокла и Еврипида, вскрываемые, в их традициях, при свете очистительного обряда козлоотпущения — стр. 92. „Фармакой“ и „капрификация“ — стр. 102.

VI. Происхождение обряда козлоотпущения. — Стр. 108.

Козерог и астральная символика козлоотпущения в объяснении Даниила Святского — стр. 109. Бог Эа и его отношение к очищениям — стр. 113. В. Вундт и его объяснение церемонии очищения путем переноса бед с человека на животное — стр. 114. Гипотеза Фрэзера о смысле и происхождении козлоотпущения в связи с Вавилонским обрядом „Сакеи“ — стр. 115. Мои выводы — стр. 117. Пять объяснений участия двух козлов в обряде Дня Очищения — стр. 118. Все драматические элементы козлоотпущения — вавилонского происхождения — стр. 120.

VII. Прото-сцена у вавилонян. — Стр. 124.

Вавилонский „корабль на колесах“ (carrus navalis = Карнавал) — древнейшая форма сцены — стр. 125. „Повозка Фесписа“ имела вид „корабля“ и была древнейшей сценой у греков — стр. 126. Гипотеза о происхождении „шалашей“ у евреев в обряде козлоотпущения — стр. 131. Миф о Гильгамеше, объясняющий происхождение „корабля на колесах“ — стр. 135. В сказаньи о всемирном потопе и о ковчеге Ут-напиштима скрывается параллельно-дополнительное объяснение происхожденья „корабля на колесах“ — стр. 137. „Ладья антилопы бездны бога Эа (Энки)“, и ее украшение головой козла — стр. 141. Вавилонский „корабль на колесах“, в виде корабля на санных полозьях, в русских Масляничных (= карнавальных) обрядах — стр. 149. Русская народная пьеса „Лодка“ — стр. 151. Русские „халдеи“ и их святочный „корабль на санях“ — стр. 153. Шведская песенка о козле в ладье, воскресающем из мертвых — стр. 154. Какому действу (драме) служила вавилонская прото-сцена? — стр. 155. Очищение (катарсис) и его связь со священным кораблем и козлом — стр. 157.

VIII. Азазел и Дионис. — Стр. 162.

„Азазел“ в этимологическом смысле — стр. 163. Азазел в объяснении каббалистов и талмудистов (книга Еноха и Зогар) — стр. 164. Азазел = Исаву — стр. 167. Азазел = Сатане (богу) — стр. 169. Козе-

рог — слуга „главного дьявола“ — стр. 171. Азазел=Ашиме — стр. 174. Азазел = богу Эа — стр. 174. Азазел = Азазилю, сатане киргизов — стр. 177. Азазел—козел и его отношение к влаге — стр. 178. Лягушка на знамени Азазела = Азешунамиру, посланцу бога Эа — стр. 179. Азазел = Дионису — стр. 182.

IX. Заключение. — Стр. 188.

Причины траголатрии — стр. 189. Почему козел стал „преисподним животным“ (Unterweltsthier, по определению Альфр. Иеремиаса)? — стр. 190. Как понимать влияние семитического обряда очищения, связанного с „козлом отпущения“, на греческую трагедию? — стр. 193. О связи Средиземноморья с яфетическим Востоком — стр. 193. Постулат прото-обряда с культовым козлом — стр. 195.

НАЗВАНИЕ РИСУНКОВ.

1. Жертвоприношение козла Пальмовому богу. Барельеф из Хорсабада (Лувр; алебастр; высота 3 метра. С рисунка de Saint-Elme Gautier, помещенного в „Histoire de l'Art dans l'antiquité". G. Perrot et Ch. Chipiez t. II, p. 109).
2. Молебен Козерогу. Отпечаток Вавилонского цилиндра на договоре, датированном „двенадцатым годом Дария, царя Вавилона, царя народов" (из Ménant, Archives 1879 p. 115).
3. Киликийский бог плодородия — хеттский „Дионис" и молящийся (жрец?) перед ним. Барельеф на скале близ Ивриза. (Согласно зарисовке E.-J. Davis и Ramsay).
4. Корабль на колесах, с Дионисом посредине и двумя сатирами по бокам. Рисунок на греческой вазе, относимой к 500 г. до Р. Х., впервые воспроизведенный Frickenhaus'ом (Arch. Jahrb. XXVII, 1912, Beilage 1 zu S. 61).
5. Священная ладья (корабль). Рисунок на Вавилонском цилиндре № 109 из „The seal cylinders of Western Asia" by William Hayes Ward (Waschington D. C. 1910).
6. Ладья Сокара. Виньетка из „Книги мертвых" конца XVIII дин. (Воспроизведена впервые В В. Струве, как иллюстрация статьи его „Сеннаар и Египет" в „Извест. Рос. Академии истории матер. культуры" за 1921 г., т. I, стр. 254).
7. Корабль на колесах в праздничной процессии „Гион" у японцев. (С фотографии).
8. Демон Азазел. Каббалистический рисунок (из „Иллюстр. истории суеверий и волшебства" д-ра Альфр. Леманна).

ВСЕСОЮЗНАЯ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ
БИБЛИОТЕКА

146 а

80