



Идея воскресенія въ дохристiанскомъ философскомъ сознанiи.

*Kaì γὰρ σῆμαί τινές φασιν τὸ σῶμα εἶναι τῆς
ψυχῆς ὡς τεθεσμιμένης ἐν τῷ γῆν παρόντι.
Plat., Cratyl., 400 c.*

Общепринятая въ наукѣ точка зрѣнiя на генетическую связь пришедшихъ съ Востока мистерiальныхъ культовъ греко-римскаго мiра съ христiанствомъ очень точно резюмируется слѣдующими словами одного изъ видныхъ изслѣдователей религiи Востока: „Восточныя религiи распространяли въ отживавшемъ античномъ мiрѣ, сперва раньше христiанства, а затѣмъ параллельно съ нимъ, тѣ доктрины, которыя достигли въ немъ всеобщаго признанiя. Такимъ образомъ, проповѣдь азиатскихъ жрецовъ, помимо ихъ воли, подготовила торжество Церкви, увѣнчавшей дѣло, безсознательно ими разработанное“¹⁾.

Съ этой точки зрѣнiя легко можетъ получиться выводъ, что великое дѣло христiанства какъ-бы совершенно естественно выросло на достаточно подготовленной для него почвѣ, просто лишь завершивъ собою окончившiйся и преемственно связанный съ нимъ перiодъ жизни человѣчества. А между тѣмъ именно въ христiанствѣ, вторгшемся въ совершенно чуждый языческiй мiръ, почти все было настолько ново, что многое сразу-же показалось „юродствомъ для эллиновъ“.

Нѣкоторыя вѣрованiя христiанства совершенно не укладывались въ умахъ античнаго мiра, да и не могли уложиться, такъ какъ античная мысль ни въ философiи, ни въ рели-

¹⁾ *F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, 1909. p. XXI.*

гнѣ, ни даже въ мистическихъ откровеніяхъ языческихъ „тайнствъ“, не сталкивалась еще лицомъ къ лицу со столь рѣзко и опредѣленно поставленными догматами. Одѣваемые ими космическіе акты лишь сквозили, время отъ времени, смутными и туманными образами въ наиболѣе прозорливыхъ философскихъ построеніяхъ, или мистическихъ интуиціяхъ.

Одной изъ наиболѣе трудно усвояемыхъ идей христіанства былъ догматъ воскресенія мертвыхъ, хотя, быть можетъ, ни одинъ изъ другихъ христіанскихъ догматовъ не имѣетъ большаго внѣшняго сходства съ тѣмъ, что не только проповѣдывалось, но, чрезъ экстазы мистерій, внѣдрялось въ самую душу „посвященныхъ“. Стоитъ лишь вспомнить хотя бы столь странно сходный съ христіанствомъ во многихъ подробностяхъ своего ритуала культъ Митры. Сходство это было такъ велико, что нѣкоторымъ изъ первохристіанскихъ писателей многое, здѣсь, начало казаться даже не чѣмъ инымъ, какъ дьявольскими кознями, направленными къ кощунственному подражанію самымъ священнымъ и торжественнымъ догматамъ Христовой вѣры¹⁾.

Такъ Тертуллианъ, со свойственной ему рѣшительностью, прямо утверждаетъ, что діаволъ „подражаетъ (aemulatur) дѣламъ божественныхъ тайнствъ въ мистеріяхъ идоловъ“ (*De praescr. haeret.*, 40) и даже „изображаетъ воскресеніе“ (*imagine resurrectionis inducat*).

Но при болѣе пристальномъ разсмотрѣніи самой сущности мистеріальныхъ ученій о воскресеніи, какъ я это стараюсь показать въ свое время, изъ за внѣшняго сходства ясно выступаетъ принципиальная разница между языческой идеей и таинственнымъ, христіанскимъ догматомъ. И самое большее, что можно предположить, это, что въ наиболѣе одаренныхъ разумахъ дохристіанскаго человѣчества, еще за-

¹⁾ Эта идея встрѣчается уже у св. Иустина (*Apol.* I, 14 et 66; *Dial. с. Tryph.*, 70), во многихъ мѣстахъ твореній Тертуллиана (*Ap.* 22; *De Corona*, 15; *De spect.* 23, и пр.), у Ф. Матерна (*De err. rel. prof.*, 18—27), у Феодора Мопсуестскаго (*Adv. mag., Phot., Bibl., cod.* 81) и пр. По словамъ Кюмона (*Les g. og.*, p. XIII) даже нѣкоторые изъ новѣйшихъ писателей не далеки отъ такихъ же взглядовъ. Во всякомъ случаѣ, напр. современное католичество, повидному, допускаетъ это вполне, опираясь на столь высокіе авторитеты, какъ Боссюэ. (См. *M. Ribet, La Mystique divine*, t. III, 1902, p. 178).

долго до Христа, смутно бродили какія-то чаянія, ставшія лишь послѣ Христова Воскресенія истинами вѣры. Впрочемъ, возможность предугадыванія этихъ истинъ язычествомъ, по промыслительному, яко-бы, предначертанію Божію, предполагаемая первыми христіанскими апологетами (напр. *Iust.*, Apol. I, 5, 20, 44; *Athen. Suppl.* p. Chr., 6, и пр.), аргументируется черезчуръ натянуто и искусственно ¹⁾. Наоборотъ, мы видимъ что даже умъ Плотина, изоощренный всей мудростью заканчивавшаго свое существованіе эллинизма, такъ и не воспринялъ идеи воскресенія плоти, остановясь на старомъ, языческомъ чаяніи лишь „воскресенія“ души въ смыслѣ освобожденія ея отъ оковъ тѣла (*ἀπὸ σώματος*) ²⁾.

Истина воскресенія мертвыхъ, въ ея христіанской формѣ, не только была совершенно новой для языческаго міра, но даже болѣе того—она внесла первую вѣсть о великой *новой* тайнѣ мірозданія, таинственная глубина которой и до сихъ поръ остается почти недоступной разуму. Лишь современная наука, опираясь на могучій прогрессъ своихъ достижений, какъ будто начинаетъ бросать и сюда какіе-то, еще очень слабыя, но все-таки нѣчто уясняющіе лучи ³⁾.

I.

По словамъ Фюстель-де-Куланжа, „La mort fut le premier mystère, il mit l'homme sur la voie des autres mystères“ ⁴⁾. И въ самомъ дѣлѣ—есть-ли тайна болѣе близкая человѣку, болѣе волнующая его ужасомъ, или надеждой? Поэтому вполне

¹⁾ Напр. св. Іустинъ, приводя ученіе Платона о возмездіи (*De her. X*), дѣлаетъ слѣдующій смѣлый выводъ: *Τὸ γὰρ μετὰ σώματος κρίνεσθαι τῆν ψυχὴν φησὶ, οὐδὲν ἕτερον θηλοῖ, ἢ ὅτι τὸ περὶ τῆς ἀναστάσεως, ἐπίστευσε λόγῳ* (*Coh. ad. gent.*, 27; *Migne*, P. g. VI, 292AB.).

Тотъ же апологетъ (*Apol.* II, 13), говоря о томъ, что ученіе Платона лишь „не во всемъ сходно“ (*οὐκ ἔστι πάντη ὁμοίον*) съ Христовымъ, придаетъ стоическому термину *λόγος πνευματικός* совершенно особое значеніе Логоса, внушившаго языческимъ философамъ ихъ справедливыя, съ его точки зрѣнія, идеи.

²⁾ *Plot. Enn.* III, 6, 6:—*ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος ἀνάστασις*. Здѣсь какъ-бы чувствуется сопоставленіе христіанскаго вѣрованія (*μετά*) съ древнимъ орфическимъ тождествомъ *σῶμα—σῆμα* (*Plat., Cratyl.*, 400 c). О послѣднемъ см. *Rohde*, *Psyche*. 1910, II, S. 121, 130, 279.

³⁾ См. мою статью: „Атомы жизни“ (*Бог. В.* 1912, № 1).

⁴⁾ *La cité antique*. I, 2, fin.

понятно, что уже въ доисторическихъ даяхъ человѣчества встрѣчаются слѣды работы мысли и чувства въ этомъ направленіи. Отсюда именно и вырастаетъ первый зачатокъ религіи—культъ предковъ, вмѣстѣ съ окружающими его суевѣріями и обрядами.

На древнѣйшихъ ступеняхъ эллинской культуры, въ догомеровскій періодъ Греціи, этотъ культъ, какъ показываютъ раскопки Микенъ, еще сохранялся въ своеобразныхъ формахъ погребенія и жертвоприношеній на могилахъ ¹⁾. Но уже у Гомера (X—IX до Р. X.) все это смѣняется совершенно безнадежнымъ взглядомъ на загробную жизнь: душа исчезаетъ вмѣстѣ съ дымомъ погребальнаго костра, превращаясь въ унылую тѣнь Аида (Одисс., XI, 218). И это такъ страшитъ даже самыхъ отважныхъ героевъ, что напр. Ахиллъ, прямо и откровенно заявляетъ:

Съ жизнью, по мнѣ, не сравнится ничто: ни богатства,
какими
Сей Иліонъ, какъ вѣщаютъ, обилдовалъ—градъ процвѣ-
тавшій.

Въ прежніе, мирные дни, до нашествія рати Ахейской,
Ни сокровища, сколько ихъ каменный сводъ заключаетъ
Въ храмъ Феба пророка въ Паѳосѣ, утесами грозномъ;
Можно все пріобрѣсть, и воловъ, и овецъ среброрунныхъ;
Можно стяжать и прекрасныхъ коней, и золотыя треноги,
Душу-жь назадъ возвратить невозможно, души не стя-
жаешь

Вновь не уловишь ея, какъ однажды изъ устъ улетѣла
(Иліада, IX, 401)

А тѣнь уже умершаго героя, встрѣтаясь съ Одиссеемъ
горько жалуется на свою участь слѣдующимъ стономъ души:

Лучше-бъ хотѣлъ я живой, какъ поденщикъ, работая въ
полѣ,
Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущ-
ный,
Нежели здѣсь надъ бездушными мертвыми (*νεκρῶσιν κατὰ
φθιμένοισιν*) царствовать...

(Одисс. XI, 488).

¹⁾ Rohde, Psych., Iв. S. 32 ff.

Вполнѣ понятно, что иного отношенія къ жизни и смерти и не могло быть у грека гомеровской эпохи: вѣдь тѣни Аида даже не могутъ говорить съ Одиссеемъ, не отвѣдавъ, предварительно, жертвенной крови (Одисс. XI, 147), а лишь вѣютъ въ подземномъ мракѣ, оглашая его дикими криками, подобно тому

...Какъ мыши летучія, въ нѣдрѣ глубокой пещеры
...визжать, въ безпорядкѣ порхая.

(Одисс. XXIV, 6).

Это уже настолько не люди, настолько далеки они отъ человѣческой жизни, что даже не способны подвергнуться возмездію за свои прижизненные поступки. Даже возмездіе суждено лишь *людямъ* легендарныхъ временъ, чудесно водвореннымъ въ Аидѣ во всей полнотѣ своего реального бытія. Таковы Сизифъ, Танталъ, Титій, встрѣчаемые Одиссеемъ въ подземномъ царствѣ и хотя претерпѣвающіе муки, но муки чисто тѣлесныя, уже однимъ этимъ дающія имъ ощущение реального, дѣйствительнаго существованія, о которомъ такъ горько сокрушается Ахиллъ.

Обыкновенные-же смертные, хотя-бы и полубожественнаго происхожденія, если и получаютъ возмездіе, то лишь здѣсь, на землѣ, а затѣмъ, послѣ смерти, имъ суждено *безвозвратное* превращеніе ¹⁾ въ блѣдныя, безсильныя и безумныя (Одисс., X, 495, по смыслу контекста) призраки. „Всѣ чаянія и ожиданія, надежды и желанія человѣка, въ міросозерцаніи Гомера“, по словамъ проф. Кулаковскаго ²⁾ „сосредоточены на благополучіи въ этой, земной жизни“. Кара боговъ немедленно слѣдуетъ за виной—вспомнимъ Ниобею, жениховъ Пенелопы и карающій рокъ семьи Лабдакидовъ ³⁾. Во всемъ этомъ нѣтъ и намека на загробное возмездіе, а тѣмъ болѣе на столь жизненное и яркое, какое представляется идеей о воскресеніи плоти, *реально* воспринимающей блаженство и страданіе.

¹⁾ „...„Вовѣкъ уже предъ живущихъ я не приду изъ Аида“—говоритъ тѣнь Патрокла Ахиллу (Ил., XXIII, 75).

²⁾ Ю. Кулаковскій, Смерть и безсмертіе въ представленіяхъ древнихъ грековъ, 1899, стр. 21.

³⁾ О Ниобеѣ см. Ил. XXIV, 602, о женихахъ Пенелопы—Одисс., XX—XXII и, наконецъ, о Лабдакидахъ: Одисс., XI, 275, а затѣмъ у Софокла (Эдипъ въ Колонѣ), Эсхила (Семеро противъ Фивъ) и Еврипида (Фникіянки).

Впрочемъ, нѣчто вродѣ посмертнаго возмездія уже какъ-бы намѣчается, но въ очень странной для древняго языка формахъ уничтоженія *тѣла* чрезъ пожирание его чудовищами Аида (Керберомъ, Химерой, и т. п.), а позднѣе, по орфическимъ вѣрованіямъ, и самой Гекатой, получающей, вслѣдствіи этого, названіе „плотоядной“ (*σαρκοφάγος*)¹⁾. Дѣйствительно, у Гомера (Ил., I, 3) мы встрѣчаемъ указаніи, что Ахиллъ

Многія души могучія славныхъ героевъ низринуть

Въ мрачный Аидъ и *самихъ* (*αὐτούς*) распростеръ ихъ въ
корысть плотояднымъ.

Птицамъ окрестнымъ и псамъ,

изъ чего нѣкоторые (напр. въ вѣ прежнее время Негельсахъ, Штейнъ и др.) выводили заключеніе, что по гомерическими возрѣніямъ человѣческой тѣлесности приписывается первенствующее мѣсто, обуславливающее самую личность человѣка, дѣлающее его *самимъ собой* (*αὐτός*). Того-же мнѣнія придерживается, повидимому, напр. и преосв. Хрисановъ (Религіи древн. міра, II, 502), хотя и полагаетъ, что это логически вело-бы къ совершенному отрицанію всякаго продолженія жизни въ Аидѣ, чего нѣтъ у Гомера (*ibid.*, 503).

Но думается, что и здѣсь сквозитъ еще несознанная, но уже смутно чувствуемая цѣнность тѣла, какъ носителя всей полноты чисто *человѣческаго* сознанія. Не даромъ-же даже самыя тѣни Аида, при всей ихъ безплотности, все-таки сохраняютъ *человѣчскій* образъ, призрачную, неосязаемую форму (*εἶδωλον*) живого человѣка (*ibid.*, 504). Но онѣ лишены сознанія, а потому, въ сущности и ненаказуемы. Съ ихъ земной жизнью кончилось все.

Но мало по малу, загробныя чаянія грековъ эволюционируютъ, идея божественнаго правосудія уже не удовлетворяется однимъ грубо-чувственнымъ воздаяніемъ лишь въ земной жизни—слишкомъ часты оказываются случаи нарушенія не только божеской, но и простой, человѣческой

¹⁾ См. *Dieterich*, *Nekyia*, 1893, S. 50—53. Здѣсь-же, кстати, справедливо отвергается объясненіе, даваемое Плиніемъ (*Nat. hist.* II, 216, XXXVI, 131) слову „Саркофагъ“ въ смыслѣ гроба. Дитерихъ полагаетъ, что суть дѣла была, здѣсь, въ символическомъ представленіи гроба, какъ разверстой пасти „плотоядной“ смерти, а не въ какомъ-то загадочномъ камнѣ, ускорявшемъ, яко-бы, разложеніе.

справедливости. Возникаетъ все большее и большее стремленіе относить возмездіе къ иной, загробной жизни, а для этого, прежде всего, требуется превращеніе призрачныхъ тѣней Аида въ *существа*, обладающія интенсивностью своеобразной жизни, достаточной для воспріятія и мукъ, и блаженства. „Гомеровской жизни тѣней, предназначенной для душъ умершихъ“, говоритъ Роде, „можно было лишь покоряться, но не желать ея“ (Psych. I⁶, 68) а потому уже вскорѣ послѣ Гомера, греческій эпосъ измѣняетъ посмертную судьбу если не всѣхъ людей, то нѣкоторыхъ избранниковъ. Такъ, напр. тотъ-же Ахиллъ, погребенный со всѣми почестями (Одисс., XXIV, 34) и томящійся, душою, въ Аидѣ (XI, 488), въ позднѣйшемъ эпосѣ цикла „Эѳіописъ“ оказывается уже *воскрешеннымъ* своею матерью Тетидой, послѣ предварительнаго, чудеснаго перенесенія его трупa на „бѣлый островъ“ (*Λευκή*), гдѣ герой и проводитъ новую, вѣчную и блаженную жизнь ¹⁾. Подобнымъ-же образомъ и другой герой Иліона—Менелай, какъ оказывается, но уже у самого Гомера (Одисс. IV, 561), не умираетъ, а чудесно переносится на „Елисейскія поля“ (*Ἠλύσιοι πεδίοι*), туда,

Гдѣ протекаютъ свѣтло-безпечальные дни *человѣка*.

Безсмертіе даруется и другимъ счастливымъ, какъ напр. это случилось съ Мемнономъ, убитымъ Ахилломъ (Эѳіописъ) и *воскрешеннымъ*, съ разрѣшенія Зевса, своею матерью Эосъ ²⁾.

Воскресеніе избранныхъ для безсмертія не всегда сопровождается вселеніемъ ихъ въ обители блаженства. Иные изъ нихъ поглощаются разверзающейся землей, и лишь затѣмъ вновь *оживаютъ* для уже безсмертной жизни. Таковъ еиванскій герой Амфіарай (*Pindari Carm. Nem. IX, 24; X, 8*), или боотецъ Троэоній ³⁾. Характерной подробностью, при этомъ, является то, что именно такимъ образомъ получившіе безсмертіе герои остаются жить *на землѣ*, поселяясь въ какомъ нибудь священномъ гротѣ, и мало по малу превращаются въ боговъ ⁴⁾.

¹⁾ Psych., I⁶ S. 86, 2.

²⁾ —τοῦτο (τῷ Μένοντι) Ἦώς παρὰ Λιδὸς αἰτησαμένη ἀθανασία δίδωσι (по Проклу, Psych., *ibid.*, S. 85).

³⁾ Psych., I⁶, S. 115 ff.

⁴⁾ Такъ Амфіарой превращается, въ Оропѣ, въ Зевса-Амфіарая (*Λιδὸς Ἀμφιαράος*), а Троэоній—въ такового же для жителей Лебаден. (Psych., *ibid.*, S. 125).

Но всего любопытнѣе, что столь высокая награда не всегда соотвѣтствуетъ даже нравственнымъ заслугамъ чловѣка, удостоеннаго безсмертія. Такъ напр., „послѣдній изъ героев“ (*ἔσχατος ἥρώων*)—Клеомедь, совершивъ два убійства, скрывается въ храмѣ, откуда и исчезаетъ настолько таинственнымъ образомъ, что вопрошенный по этому поводу оракулъ объявляетъ его получившимъ безсмертіе, а потому достойнымъ божескихъ почестей, съ тѣмъ и соглашаются жители Астипалеи. Очевидно, что единственнымъ достоинствомъ Клеомеда является, здѣсь, лишь дарованіе ему безсмертія не только душевнаго, но и *тѣлеснаго*, сразу возвышающаго его надъ уровнемъ обыкновенныхъ людей ¹⁾.

Во всѣхъ этихъ мифахъ позднѣйшаго греческаго эпоса впервые просвѣчиваетъ идея о возможности возврата къ жизни, и притомъ жизни безсмертной, во всей полнотѣ чловѣческой природы, въ неразрывной совокупности души и *тѣла*. И вмѣстѣ съ тѣмъ эта безсмертная жизнь предполагается протекающей *на землѣ*, но только лишь или въ необычно прекрасныхъ условіяхъ Элизіума, или же въ священныхъ гротахъ, среди религіознаго благоговѣнія смертныхъ. И это не есть обычный для первобытныхъ культуръ, наивно-материалистическій способъ истолкованія загробныхъ надеждъ, такъ какъ такія вѣрованія встрѣчаются не въ первобытномъ, но въ позднемъ, послѣгомеровскомъ эпосѣ и историческомъ преданіи ²⁾.

Проходить еще около двухъ столѣтій, и греческая религіозно-поэтическая мысль вступаетъ въ новую стадію, неуклонно приближаясь къ вполнѣ осязательной вѣрѣ въ безсмертіе духовнаго начала чловѣка. У Гесиода (VIII в) гомеровскіе тѣни Аида уже, какъ-бы воплощаются, превращаясь въ личныя, сознательныя души. Получается какъ-бы возвратъ къ далекому, анимистическому прошлому, а между тѣмъ создаются антропологическія воззрѣнія, которыя за

¹⁾ Rohde. Psych., I⁶, S. 179; Кулаковскій, См. и безсм., 60. Впрочемъ Оригенъ (С. Cels., III, 33) приписываетъ таинственное исчезновеніе Клеомеда „нѣкоему демоническому опредѣленію“, что, пожалуй, больше согласуется съ поступками „героя“.

²⁾ О многихъ другихъ, языческихъ параллеляхъ христіанскому воскресенію см. въ статьѣ проф. Спасскаго: „Эллинизмъ и христіанство“ (Бог. В. 1912, июль—августъ).

тѣмъ именно и лягутъ въ основу дальнѣйшихъ, уже философскихъ построений, вплоть до Аристотеля съ его тѣснымъ, материалистическимъ сліяніемъ души и тѣла въ единого человека.

Тогда какъ у Гомера лишь нѣкоторые избранники боговъ достигаютъ безсмертія, или воскрешаются для полубожескаго существованія, у Гесіода уже почти всѣ они претерпѣваютъ, предварительно, смерть, и затѣмъ лишь превращаются въ *безплотныя существа* (*δαίμονες*). При этомъ особенно замечательно, что счастливѣйшіе люди „золотого вѣка“ умираютъ и погребаются, и только послѣ этого *возстаютъ изъ гробовъ* волею Зевса, получая безсмертіе и дѣлаясь „демонами“, стоящими на стражѣ хорошихъ и дурныхъ дѣлъ человѣческой жизни (*φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα*)¹⁾, т. е. принимая въ ней живое и непосредственное участіе. Герои по прежнему чудесно поселяются въ Элизіумѣ, а на долю большинства смертныхъ текущаго, „желѣзнаго“ вѣка все еще остается унылое существованіе въ Аидѣ. Но зато блаженство безсмертныхъ духовъ Гесіода уже приобретаетъ черты чего-то неизбѣжнаго, какъ-бы нѣкоего закона божественной справедливости.

Обоготвореніе и почитаніе великихъ людей, столь присущее древнимъ формамъ эллинской религіи, тотъ культъ героевъ, что характеризуетъ собой цѣлый періодъ религіозной эволюціи эллинскаго духу, довольно часто ставится въ параллель съ христіанскимъ почитаніемъ святыхъ²⁾. Нельзя,

1) Rohde, Psych., I⁶, S. 95—103. Ср. также Hesiod, *Ἔργα*, 107: ἐπειδὴ τοῦτο (χρυσῆς) γένος γὰρ γαῖα ἐκάλυπεν οἱ μὲν δαίμονες... καλέονται... φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. Кроме „демоновъ“ у Гесіода встрѣчаются еще какіе-то „блаженные смертные“ (*μάκαρες θνητοί*), вѣроятно пользующіеся, какъ и „герои“, земнымъ, реальнымъ блаженствомъ.

2) См. S Reinach, Orpheus, 1909, p. 380: Le culte des martyrs. origine du culte des saints, prit la place du culte des héros grecs. parfois même jusqu' à leurs noms et à leurs légendes.

Извѣстно также, мнѣніе нѣкоторыхъ ученыхъ (напр. Вендланда), пытающихся доказать, что даже идея „Спасителя“ (*Σωτήρ*) связана съ обоготвореніемъ великихъ людей, затѣмъ, позднѣе, великихъ учителей философскихъ школъ, и, наконецъ, въ римскую эпоху, даже съ апофеозомъ императоровъ. См. Wendland, Die hellenisch-römische Kultur, 1907, s. 21, а также его статью „*Σωτήρ*“ въ Zeitschr. f. neutestam. Wisensch., V¹ 1904

однако, не отмѣтить существенной и принципиальной разницы въ обоихъ случаяхъ религіознаго почитанія людей, такъ или иначе признанныхъ получившими высшія, богоподобныя свойства. Конечнымъ выводомъ языческихъ вѣрованій въ обожествленныхъ людей было лишь ихъ известное сходство съ богомъ въ нѣкоторыхъ, такъ сказать, наиболѣе близкихъ людямъ атрибутахъ его природы. „Стать богомъ“ для того времени (язычества первыхъ вѣковъ христіанской эры) не значило вырасти до величія абсолютнаго и вознестись до безпредѣльности. Въ понятіи бога необходимо мыслились лишь только безсмертіе, блаженство и сверхчеловѣческая *полнота и интенсивность жизни* ¹⁾.

Обожествленнымъ людямъ воздавалось поклоненіе подобно тому, какъ въ болѣе древнюю эпоху это дѣлалось по отношенію предковъ. Считалось, что обитатели загробнаго міра (а иногда и просто могилъ), и тѣмъ болѣе чудесно-безсмертные герои, могутъ совершенно самостоятельно принимать участіе въ жизни людей, относясь къ нимъ враждебно или благосклонно. Но совершенно отсутствовало христіанское представленіе о святыхъ не какъ о самостоятельныхъ, божественныхъ существахъ, а какъ лишь о предстоятеляхъ и ходатахъ за людей предъ лицомъ Высшаго Милосердія. Поэтому, мнѣ думается, что въ культѣ героевъ и великихъ людей скорѣй слѣдуетъ видѣть воплощеніе смутнаго чаянія еще неяснаго идеала совершеннаго и *воплощеннаго*, материализованнаго, эсхатологическаго блаженства. Обожествлялся безсмертной *человѣкъ*, и иногда, какъ напр. въ случаѣ Клеомеда, даже человѣкъ самъ по себѣ не заслуживавшій никакого почитанія, обожествлялась его *человѣческая природа*, получившая священное нетлѣніе и безсмертіе.

Сюда-же примыкаетъ и то, повидимому доказанное, обстоятельство, что античный міръ не зналъ молитвъ за умершихъ, а лишь ихъ религіозное почитаніе ²⁾. Этимъ какъ-бы твердо

¹⁾ И. В. Поповъ, Идея обоженія въ древне-восточной церкви, 1909, стр. 5. Ср. А. Спасскій, Ист. догм. движеній въ эп. вс. собор., 1906 стр. 31, 1.

²⁾ См. S. Reinach, Cultes, mythes et religions, I. 1905, p. 316, ss. (L'origine des prières pour les morts). Кюмонъ говоритъ совершенно категорически о греко-римскомъ язычествѣ: Ici on priait les morts héroïses, on ne priait jamais pour les morts. (Les rel. or., p. 349).

предполагалось, что умершіе достигаютъ тотчасъ-же послѣ смерти своей окончательной, сверхчувственной жизни, и какого-либо дальнѣйшаго, эсхатологическаго акта, воскресенія или возстановленія, уже не ожидается, если не считать метемпсихоза, или стоическаго „вѣчнаго повторенія“, имѣвшихъ, въ сущности, совершенно иной смыслъ.

Культъ героевъ и ихъ посмертное блаженство не относились, конечно, къ большинству обыкновенныхъ смертныхъ. И вотъ навстрѣчу именно ихъ тревожнымъ запросамъ, приблизительно въ ту же, гесиодовскую эпоху, выступаютъ экстазы орфизма и вакхическихъ культовъ. Здѣсь, на энтузіастическихъ вершинахъ мистерій, уже не только предъ избранниками боговъ, но и предъ всѣми посвященными приподнимается завѣса таинственныхъ надеждъ...

Экстазь, это „священное безуміе“ (*ίερομανία*) вакхизма, былъ извѣстенъ человѣчеству, конечно, еще задолго до Гомера, такъ какъ экстатическія переживанія искони присущи самымъ таинственнымъ глубинамъ человѣческаго духа. Уже для Гомера вакхическій культъ относится къ области „нѣкогда“ (*ποτέ*, Ил. VI, 132), и съ тѣхъ поръ все больше и больше входитъ въ плоть и кровь древнихъ, греческихъ мистерій. Сплетаясь съ назрѣвающей жаждой безсмертія, экстазь, мало по малу, порождаетъ совершенно новое для античнаго міра непосредственное *чувство*, ощущеніе возрожденія (*ἀναβίωσις*) отъ будничнаго, плотскаго существованія въ блаженство богообщенія.

Въ V вѣкѣ, Еврипидъ, въ своихъ „Вакханкахъ“ подробно описываетъ вполне развитой, экстатической культъ Діониса, и тогда-же зарождается въ эллинскомъ духѣ первая, болѣе или менѣе отчетливая идея истиннаго безсмертія ¹⁾. Но мистическимъ откровеніямъ эллинскихъ таинствъ еще долго было суждено играть роль лишь того идейнаго фона на которомъ болѣе или менѣе отчетливо вырисовывался узоръ нарождавшейся, великой философской эпохи. Античному міру еще нужно было изжить свои силы,

¹⁾ Роде рѣшительно утверждаетъ что „Der Dionysoskult muss zu dem Glauben an Unsterblichkeit der Seele den ersten Keim gelegt haben“ (Р>ych., II⁶, S. 31. О времени возникновенія „мистическаго благочестія“ см. *Кнопфъ*, Происхожд. и развит. христ. вѣров. въ загробн. жизнь, 1908, 36.

устать отъ постоянныхъ скитаній между безнадежностью скепсиса и скучнымъ „здравымъ смысломъ“ и „долгомъ“ стоиковъ, прежде, чѣмъ мистическія доктрины всецѣло овладѣли, вѣроятно уже не безъ вліянія христіанства, эсхетологіей греко-римскаго міра.

Нужно было, въ свою очередь, и самимъ мистеріямъ язычества познать тайны Востока, открывшагося Западу чрезъ македонскія завоеванія, нужно было имъ извѣдать и обаяніе „непобѣдимаго“ Митры для того, чтобы, наконецъ, исчезнувъ навѣкъ, уступить мѣста побѣдоносному христіанству.

II.

Въ то время, какъ „грозный культъ Діониса съ его оргіазмомъ“ проносится по Греціи на подобіе урагана¹⁾ зарождающа, въ конвульсіяхъ экстаза, чувство единенія съ безсмертнымъ божествомъ; когда, позднѣе (въ VI в. до Р. X.), орфизмъ впервые даетъ первенствующее значеніе моральной цѣнности человѣка въ достиженіи сліянія его съ божественнымъ Единымъ, на востокъ Греціи, въ Іоніи, зрѣеть зерно иныхъ, натуралистическихъ, философскихъ воззрѣній. Въ „счастливомъ“ Милетѣ вырисовывается величавая фигура Фалеса.

Но вмѣстѣ съ поворотомъ мысли къ изученію вселенной и размышленію надъ первопричинами сущаго; по мѣрѣ того какъ это, чисто научное направленіе все болѣе властно захватываетъ эллинскій міръ, религиозное чувство все болѣе и болѣе удаляется въ таинственный мракъ святилищъ, ожидая неизбѣжнаго спутника науки—скепсиса, для спасенія отъ мученій котораго у религіи всегда готово оружіе вѣры и эсхатологическихъ упованій.

Іонійская философія всецѣло живетъ мыслию о единствѣ вселенной, передъ величіемъ которой исчезаетъ человѣческая личность. Причины (*αρχαί*) всего сущаго поглощаютъ и душу, и тѣло человѣка, растворяя ихъ въ своей всеобъемлющей стихійности. Нужно-ли говорить, что при этомъ нѣтъ и рѣчи не только о чемъ-либо сходнымъ съ воскресеніемъ мертвыхъ, но даже и самое безсмертіе души разрѣшается въ безсмертіи первоматеріи. Черезъ пантеистическія воззрѣнія элеатовъ (*ἐν ἑατός τὸ πᾶν*), іонійскія взгляды достигаютъ

¹⁾ Кулаковскій, См. и безсм., 83.

до V в., получая своеобразную окраску у Гераклита. Онъ учитъ, что человѣческая душа есть лишь частица единого, общаго, творческаго пламени (*ἀναδυμιάσις*), этой первоосновы всего, но даже и частица не постоянная, а непрестанно текущая (*πάντα ρεῖ*), непрестанно движущаяся, претворяющая въ низшіе матеріальные элементы все новые и новые потоки творческаго огня ¹⁾. А послѣ смерти, по удаленіи души, тѣло тотчасъ-же разрѣшается въ эти низшіе элементы, становясь „хуже навоза“ ²⁾. Такимъ образомъ и здѣсь самое безсмертіе души дѣлается неяснымъ, хотя въ нѣкоторыхъ фрагментахъ Гераклита и сквозятъ какіе-то намеки на соотношеніе между жизнью и смертью болѣе сложное, чѣмъ простой переходъ отъ бытія къ небытію. Впрочемъ, кажется, все таки мысль философа не идетъ дальше метемпсихоза, когда онъ говоритъ (fr. 77): „Наслажденіе (*τέρψις*) для нихъ (душъ)—это паденье въ рожденіе (*ἢ εἰς γένεσιν πτώσις*)“; а въ другомъ мѣстѣ полагаетъ, что „мы живемъ ихъ (душъ) смертью, и живутъ онѣ нашей смертью“ (ibid). Что-же касается извѣстнаго 63 фрагмента, взятаго у Ипполита (Philos. IX, 10) и утверждающаго, что Гераклитъ „также говоритъ о воскресеніи сей видимой плоти, въ которой мы рождены и знаетъ, что Богъ виновникъ сего воскресенія, говоря такъ: „тамъ возстаютъ передъ сущимъ и бодро стражами дѣлаются (*φύλακας γένεσθαι*) живыхъ и мертвыхъ“, но еще говорить, что бываетъ судъ космоса и всего, что въ немъ—помощью огня“, то хотя этотъ фрагментъ и звучитъ вполне эсхатологически, но стоитъ слишкомъ одиноко среди другихъ гераклитовскихъ идей. Правда, Дильсъ пытается свести его смыслъ къ мистериальнымъ идеямъ ³⁾, но вѣроятнѣе

¹⁾ Arist., De an., I, 2, 403a, 25: Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναδυμιάσιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν.—См. Rohde, Psych. II⁶, 146—150.

²⁾ Νέκυνς γὰρ κοπιῶν ἐκβλητότεροι (fr. 96. Diels) См. Гераклитъ Евфесскій, Фрагменты, 1910. Можно подуматъ, что Гераклитъ считалъ возможнымъ разложеніе и уничтоженіе не только тѣла, но и души, такъ какъ въ одномъ изъ его фрагментовъ (fr. 36) мы читаемъ: ψυχῆσιν θάνατος ἕδος γένεσθαι. Но зато здѣсь же намѣчается и возможность обратнаго возрожденія (?) души, такъ какъ цѣпь превращеній продолжается такъ: ἴδατι δὲ θάνατος γῆν γένεσθαι, ἐκ γῆς δὲ ἕδος γίνεται, ἐξ ἕδατος δὲ ψυχῆ. Замѣтимъ, кстати, что этотъ загадочный фрагментъ почерпнутъ Дильсомъ у Климента Ал. (Strom. VI, 17).

³⁾ Гер. Ефб., Фрагм., Коми. къ фр. 63, стр. 58. Заключение Дильса, пожалуй, можетъ быть какъ бы подтверждено фрагментомъ 14 (на ко-

связь его со старыми, гесиодовскими вѣрованіями въ „демоновъ“, которые тоже призваны стоять на стражѣ (*φυλάσσοσιν*) людскихъ дѣлъ ¹⁾. Выводить-же отсюда заключеніе о томъ, что будто Гераклитъ здѣсь прямо говоритъ о воскресеніи, какъ это предполагаетъ Ипполитъ, было-бы слишкомъ нелогичнымъ и несогласнымъ со всѣми остальными, извѣстными намъ, антропологическимъ взглядамъ философа. Даже если согласиться съ проф. Спасскимъ, что „подъ Гераклитомъ Ипполита нужно разумѣть не стараго іонійскаго натур-философа, но возрожденнаго въ стоической школѣ и освѣщеннаго съ точки зрѣнія позднѣйшей греческой философіи“ ²⁾, то все-таки фрагментъ Ипполита остается одиночкимъ и неяснымъ.

Послѣдній изъ іонійцевъ—Анаксагоръ, не смотря на свои возвышенныя идеи о мыслящемъ, разумнымъ, всемогущемъ и чистомъ (*ἀμιγής*) духѣ (*νοῦς*), совершенно не касается вопроса о бесмертіи, примыкая въ этомъ къ элеатамъ (преимущественно къ Пармениду). Но зато ему принадлежит интересная мысль о томъ, что физической основой тѣлъ являются неизмѣнныя первочастицы (*σπέρματα*) запечатлѣныя всегда присущею имъ индивидуальностью ³⁾. Впослѣд-

торый, онъ, однако, не ссылается), гдѣ Гераклитъ, по словамъ св. Климента Ал. (*Protg.*, 22) *грозитъ* (*ἀπειλεί*) мистамъ будущей жизнью (*τὰ μετὰ θάνατος*) и пророчить имъ огонь. Но это совершенно противорѣчитъ тому, что намъ извѣстно о мистеріяхъ, гдѣ именно посвященнымъ предвѣщалось загробное блаженство, а позднѣе, въ восточныхъ культахъ, и воскресеніе.

¹⁾ См. выше, стр. 461, сн. 1.

²⁾ Ист. догм. движ., стр. 48.

³⁾ *Целлеръ*, Оч. ист. гр. фил., пер. Франка, 1912 стр. 59. Первочастицы Анаксагора настолько индивидуальны, что непр. одни изъ нихъ входятъ только въ золото, другія—только въ кости или мясо живыхъ существъ, и т. д. Любопытно, что въ связи съ этимъ Анаксагоръ, по сообщенію св. Иринея (*Adv. haer.*, II, 14, 2) училъ о происхожденіи жизни изъ сѣмянъ, упавшихъ съ неба. Такимъ образомъ, „новѣйшіе“ взгляды напр. Аррениуса на „панспермическое“ происхожденіе жизни на землѣ весьма и весьма не новы. Самое сообщеніе св. Иринея настолько характерно, что его стоитъ привести дословно: *Anaxagoras autem, qui et Atheus cognominatus est, dogmatizavit facta animalia, decidentibus e coelo in terram seminibus: quod et hi ipsi in matris suae transtulerunt semina. et esse hoc semen seipso: statim confitentes apud eos, qui sensum habent et ipsos esse quae sunt Anaxagorae irreligiosi semina.* (*Migne. P. g. VII. 75 A.*)

ствій, у Аристотеля и его послѣдователей, эта индивидуальность переносится и на извѣстныя комбинаціи первочастицъ, какъ бы на нѣчто подобное современнымъ химическимъ соединеніямъ, но однако неизмѣнно сохраняющимся въ тѣлахъ

Въ результатѣ получается понятіе о такъ называемыхъ гоміомеріяхъ (*ὁμοιομερῆ*), существенно отличныхъ отъ противоположнаго имъ, неустойчиваго (*ἀνομοιομερές*) смѣшенія веществъ въ органическихъ тѣлахъ ¹⁾ Такимъ образомъ изъ умозрѣній Анаксагора выходитъ какъ бы первый, еще весьма смутный намекъ на возможности чисто физической основы самаго процесса воскресенія, какъ возстановленія индивидуальных формъ, лишь *до времени* исчезающихъ, чрезъ смерть, въ недоступныхъ нашему воспріятію нѣдрахъ матеріи ²⁾.

Философскіе взгляды іонійцевъ, переходя на Западъ, съ одной стороны, у еракійца Демокрита, приобрѣтають реалистическія и даже матеріалистическія формы, а затѣмъ, въ далекой Сициліи, подъ вліяніемъ орфизма, наоборотъ, устремляются въ мистическую сторону, подготавливая почву для уже недалекаго, идеалистическаго теченія платонизма.

Признавъ своеобразную матеріальность души настолько опредѣленно, что даже предполагается особая (сферическая) форма „душевныхъ атомовъ“ ³⁾, атомисты демокритовской школы, однако, рѣшительно отрицали безсмертіе души, которая, по ихъ мнѣнію, разрушалась и разсѣивалось тотчасъ-же по выходѣ изъ тѣла: *ἐν δὲ τῷ ἐκβαίνειν (τοῦ σώματος) διαφροεῖτε καὶ διασχεδάννυται* ⁴⁾.

„Безсмертіе души“, говоритъ Роде, „столь выразительно

¹⁾ См. Zeller, Phil. d. Gr., II³, 2, SS. 420, 3; 476, 3; 482, 3. О гоміомеріяхъ у Аристотеля см. ниже.

²⁾ Очеркъ возможныхъ въ этомъ направленіи идей см. въ моей статьѣ „Атомы жизни“ (Бог. В. 1912, январь).

³⁾ Дукрецій. О прир. вѣщ., III, 204—206:

Установили мы, значить, огоньнъ, что духа природа (anima natura)

Чрезвычайно подвижна, а вслѣдствіи этого ясно,

Что состоятъ онъ изъ тѣлецъ мельчайшихъ (corporeibus parvis), легчайшихъ (levibus) и круглыхъ (rotundis)

Ср. *Πιστ. Л.*, X, 66:—καὶ ἐξ ἀτόμων ἀντήν (τὴν ψυχὴν) συγκείμεθα λεπτότων καὶ σφαιροειδέων...

⁴⁾ Rohde, Psych., II⁶, S. 190, 2, по Яввлиху (*Stob. Ecl.*, 384, 16).

отрицалось, здѣсь, еще впервые въ исторіи греческой мысли¹⁾, но однако, высказывалось и предположеніе, что, быть можетъ, при случайномъ, вторичномъ соединеніи *новыхъ* „атомовъ души“, могло произойти „оживаніе“ (*ἀναβίωσις*) умершаго²⁾.

И опять (Lucr. De rer. nat. III. 370) появляется и здѣсь идея о первоэлементахъ (*primordia*) тѣла и души да еще съ прибавкою ихъ взаимнаго „соотвѣтствія“, которое, хотя и отрицается Лукреціемъ, но было высказываемо, по его словамъ, самимъ Демокритомъ:

.....отнюдь ты не долженъ повѣрить

Тѣмъ освященнымъ сужденьямъ, что мужъ Демокритъ
предлагаетъ,

Будто зачатки отдѣльныя духа отдѣльнымъ зачаткамъ

Тѣла должны соотвѣтствовать, и этимъ связывать
члены³⁾.

Лукрецій, конечно, и не могъ отнестись къ этому предположенію иначе, какъ отрицательно, оставаясь на своей основной, матеріалистической точкѣ зрѣнія, согласно ко-

1) Rohde, Psych., II⁶, S. 192.

2) Опираясь на показанія Диогена Лаэртійскаго, Роде пишетъ объ этомъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: Da die Zerteilung des Seelentome nicht mit einem Schlage vollendet sein wird, so mag der Tod bisweilen nur ein scheinbarer sein, wenn viele, aber noch nicht alle Seelentheile entwischen sind. Daher auch, bei etwaiser Wiederansammlung neuer Seelentomes, *ἀναβίωσις* Todtenglaubten vorkommen. (Psych., II⁶, S. 190—191, 3). Но хотя здѣсь рѣчь идетъ лишь о мнимой смерти, тѣмъ не менѣе важно самое направленіе мысли, которому суждено было, впоследствии, занять видное мѣсто въ христіанскомъ освѣщеніи вопросъ о воскресеніи Оригеномъ и его послѣдователями.

3) О прир. в., III, 371, пер. Рачинскаго. Здѣсь неудачно примѣнено не ясное слово: „зачатки“. Въ подлинникѣ:

.....nequaquam sumere possis.

Democriti quod sancta viri sententia ponit.

corporis atque animi primordia singula privis

adposita alternis variare, ac nectere membra.

Кромѣ того, рѣчь идетъ, здѣсь, скорѣе, о *взаимозмѣненіи*, чѣмъ о простомъ соотвѣтствіи. Мѣнро, въ примѣчаніи къ своему изданію поэмы Лукреція, полагаетъ, ссылаясь на Аристотеля (De an. I, что Демокритъ подразумѣваетъ полное соотношеніе между душой и тѣломъ *ἅπασιν ἢ ψυχὴ ἐν παντί τῷ ἀσθενουμένῳ σώματι*, 402b 2). См. T. Lucr. Cari, de rer. nat., ed. Munro, 1886, v. II, p. 194.

торой „духъ и душа возникаютъ и умираютъ съ созданными вмѣстѣ“ (О пр. в., III, 418).

У современника Демокрита, знаменитаго сицилійца Эмпедокла, уже замѣчается рѣзкій поворотъ къ мистическимъ воззрѣніямъ орфиковъ и пифагорейцевъ и даже, отчасти, къ старымъ, гомеровскимъ вѣрованіямъ. Такъ Эмпедоклъ полагаетъ что душа, освободившись отъ „одежды тѣла“ (*sarxan hlōn*) будетъ жить вѣчно въ состояніи божественной свободы ¹⁾. Но уже этотъ образъ обожествленной души существенно разнится отъ призрачныхъ душъ Гомера: тѣмъ нѣтъ возврата, тогда какъ, по Эмпедоклу, душа нисходитъ въ грубую темницу тѣла, и лишь путемъ послѣдовательныхъ, метемпсихическихъ перевоплощеній въ людяхъ, животныхъ и даже растеніяхъ, возвращается къ божественному первоисточнику ²⁾. Земная жизнь, въ теченіи которой душа удерживается въ оковахъ плоти, уже сама по себѣ есть своего рода адъ ³⁾, откуда, впрочемъ, душа можетъ освободиться еще и до смерти, путемъ аскетическаго подвига, а также и чрезъ высшія, экстатическія порывы, открывающіе передъ ней глубины истинной мудрости ⁴⁾

Такимъ образомъ и здѣсь мы встрѣчаемъ нѣчто но самому существу противорѣчащее идеѣ воскресенія, какъ возврату къ *земной* жизни, хотя и рафинированной эсхатологическимъ всесовершенствомъ „новой земли и новаго неба“. Мистическія прозрѣнія, сквозящія, кое гдѣ, даже среди чисто матеріалистическихъ построеній, постоянно едерживаются присущей эллинамъ трезвостью мысли, сильно переоцѣнивающей „плоть“ практически, но теоретически не рѣшающейся перенести интенсивность ея переживаній въ эсхатологическую даль.

Метемпсихозъ, уже отчетливо усвоенный философіей Эмпедокла, перешель сюда отъ пифагорейцевъ, тѣсная связь ко-

¹⁾ Rohde, Psych., II⁶, S. 174.

²⁾ Ibid., S. 185., также Целлеръ, Оч. ист. гр. ф., стр. 52.

³⁾ Ibid., S. 179, 2. Впрочемъ это-же пессимистическое воззрѣніе свойственно и чистымъ матеріалистамъ. Такъ напр. у Лукреція:

Все, что, согласно преданью, на днѣ Ахерона творится,

То, несомнѣнно, уже въ самой жизни находится нашей (III. 988).

⁴⁾ Rohde, Psych., II⁶, SS. 185—186.

торыхъ, въ свою очередь, съ мистеріями орфизма можетъ считаться общепризнанной ¹⁾, хотя и трудно установить непосредственный источникъ метемпсихической доктрины, развиваемой пифагорейцами въ стройную систему изъ смутныхъ, мистеріальныхъ формъ. Въ этой системѣ одинаково сквозятъ вліянія какъ орфизма, такъ и еракійскаго культа Діониса, а быть можетъ и далекихъ, египетскихъ вѣрованій.

Дѣйствительно у еракійцевъ метемпсихозъ понимался какъ своего рода „безсмертіе“: души умершихъ, возвращаясь къ жизни все въ новыхъ и новыхъ воплощеніяхъ, какъ-бы продолжали, такимъ образомъ, жизнь *на землѣ* ²⁾. Но можно предположить, что метемпсихозъ былъ, здѣсь, скорѣе наказаніемъ, чѣмъ путемъ къ блаженству. Такъ въ „Гекубѣ“ Еврипида (1265—1267) героинѣ предстоитъ, по предсказанію именно еракійскаго оракула (*μάντις εἶπε Διόνυκος τάδε*), превращеніе въ „огненнооую псицу“ (*κύων πύροσ' ἔχουσα δέσματα*).

Въ орфизмѣ признавалось, что при первомъ, исходномъ воплощеніи (*ἐνσωμάτωσις*) человѣкъ появляется на свѣтъ какъ нѣкій комплексъ составляющихъ его тѣлесныхъ элементовъ, въ связи съ пронизывающей ихъ душой. Изъ тѣла, сходнаго съ темницей (*θεοτιοτηρίου εἰκόνα*), душа можетъ выдѣлиться, освободиться лишь постепенно, черезъ метемпсихозъ, но путь къ этому открывается чрезъ таинства Орфея. Только чрезъ нихъ можно избѣжать рокового „круговорота рожденій“ (*κύκλος τῆς γενέσεως*), только чрезъ посвященіе въ орфическія таинства и чрезъ требуемое ими подражаніе богу (*ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ*) возможно получить надежду на восхожденіе въ міръ „свободной святости“. Это именно чисто орфическая идея, что тѣло есть могила (*σῆμα, sepulcrum*) ³⁾, откуда душа, освобождаясь смертью какъ-бы *воскресаетъ*... до слѣдующаго метемпсихическаго воплощенія. Понятіе о *σῆμα-σῆμα* очень прочно усваивается, затѣмъ,

¹⁾ Гомперцъ (См. Жизнепоним. греч. философъ, 1912, стр. 40) признаетъ связь пифагореизма съ орфическими мистеріями „безспорнымъ фактомъ“. Того-же мнѣнія придерживается Целлеръ (Оч. ист. гр. ф., стр. 33 и 38) и Роде (Psych., II⁶, S. 106).

²⁾ Kohde, Psych., II⁶, S. 31.

³⁾ *Καὶ γὰρ σῆμα τινὲς φασὶν αὐτὸ (τὸ σῆμα) εἶναι τῆς ψυχῆς ὡς τεθαμμένη ἐν τῷ παρόντι, καὶ διότι αὐτὸ τούτω σημαίνει ἂν σημαίνῃ ἢ ψυχῇ, καὶ ταύτη σῆμα ὁρθῶς καλεῖσθαι* (Plat. Cratylus. 400C).

греко-римскою мыслию, и отзвуки ея встрѣчаются на самыхъ позднихъ, конечныхъ стадіяхъ языческой философіи.

Пифагоръ присоединяетъ ко всему этому свое оригинальное возрѣніе на душу, какъ на нѣкоторое „демоническое“ существо, безсмертное по природѣ, но отпадающее отъ божества актомъ своей свободной воли и, въ наказаніе, ввергающееся въ тѣло, какъ-бы въ нѣкую тюрьму (*φρουρά*) ¹⁾. Такимъ образомъ въ пифагорействѣ впервые вполнѣ отчетливо, проводится моральное начало въ метемпсихозѣ, который, здѣсь, уже не является космической необходимостью (*κόσμος ἀνάγκης*), но актомъ божественной справедливости, возмездіемъ за отпаденіе отъ божества и за проступки послѣдующаго существованія (*ἕτις ἐποίησε ταῦτ' ἀντιπαθεῖν*). Аскетизмъ, какъ высшая нравственная заслуга, выступаетъ, поэтому, въ ученіи Пифагора, уже не только въ качествѣ подготовительнаго къ посвященію режима, но совершенно самостоятельно, какъ средство къ освобожденію отъ тягостныхъ перевоплощеній. Онъ ведетъ души въ вышнія обители (*ἐπὶ τὸν ὑψιστον, ad superiores circulos*) ²⁾.

Нѣсколько противорѣчить, впрочемъ, такому возрѣнію пифагорейцевъ имъ-же принадлежащій взглядъ на душу, какъ на *гормонію* составныхъ частей тѣла, что логически должно было-бы привести къ уничтоженію души вмѣстѣ съ тѣломъ. Но, повидимому, это противорѣчіе можетъ быть достаточно удовлетворительно разрѣшено тѣмъ, что уже Пифагору было извѣстно дѣленіе души на части: сознательную (*λογικόν*) и бессознательную (*ἄλογον*) съ признаніемъ безсмертія лишь одной первой. Всѣмъ этимъ конечно исключалось всякая мысль о чемъ-либо сходномъ съ воскресеніемъ плоти, если не считать прообразомъ его метемпсихозъ, гдѣ душа, въ своемъ родѣ, тоже какъ-бы воскресала въ плоти, хотя и иной ³⁾.

¹⁾ Rohde, Psych., II⁶, S. 161. Авторъ ссылается, здѣсь, на Платона (Phaed. 62B.), гдѣ развивается мысль о томъ, что человѣкъ можетъ самовольно, чрезъ самоубійство, освободиться изъ темницы тѣла.

²⁾ Rohde, Psych., II⁶, S. 169.

³⁾ O. Willmann, Geschichte des Idealismus, I², 1907, S. 82. Авторъ считаетъ возможнымъ прямо присвоить метемпсихозу названіе „фантастической версіи“ вѣры въ воскресеніе (die phantastische Umbildung des Auferstehungsglaubens). Также см. у проф. Спасскаго „Элли. и христ.“ (Бог. В. 1912, июль—авг., стр. 534).

Наступившій, затѣмъ, періодъ перваго (софистическаго) скепсиса подготовилъ почву для воспріятія сперва чисто моральной философіи Сократа, искавшей успокоенія отъ мучительныхъ противорѣчій во внутреннемъ, нравственномъ самосознаніи, а затѣмъ, въ лицѣ Платона и Аристотеля, эллинская мысль уже стала вдохновительницей, на много вѣковъ, не только философскаго и научнаго, но и религіознаго сознанія постепенно отживавшаго язычества. И именно здѣсь выступили, впервые, такіа прозрѣнія въ загадочныя глубины человѣческой природы, что даже христіанство склонялось, въ свое время, къ признанію въ идеяхъ платонизма промыслительнаго дѣйствія божественнаго Логоса. ¹⁾

III.

Обращеніе испытующаго, философскаго взора внутрь себя для наблюденія и изученія духовной, стороны человѣка, ставшее лозунгомъ сократической философіи V вѣка, не могло, конечно, не столкнуться съ вопросомъ о безсмертіи души и о посмертной судьбѣ человѣческой личности. Но изъ всѣхъ выводовъ ученія Сократа, быть можетъ ни одинъ не страдаетъ такою неопредѣленностью, ни одинъ не высказывается съ такими признаками колебанія мысли между увѣренностью и лишь болѣе или менѣе вѣроятнымъ предположеніемъ.

Если признать Платонову Апологію Сократа подлинной рѣчью философа, какъ-бы концентрирующей его мысль около вопроса безсмертія въ торжественную, предсмертную минуту, то показанія именно этого источника можно считать наиболѣе убѣдительными и цѣнными. Но однако именно здѣсь (гл. XXXII) выступаетъ раздвоеніе мысли Сократа: „Умереть, говоря по правдѣ, значитъ одно изъ двухъ; вѣдь это значитъ: или перестать быть чѣмъ-бы то ни было, такъ что умершій не испытываетъ никакого ощущенія отъ чего-бы то ни было, или-же это есть для души какой-то переходъ (*μεταβολή τις*), переселеніе ея отсюда въ другое мѣсто, если вѣ-

¹⁾ Напр. *Just. Apol. II, 13: οὐκ ἄλλοτριά ἐστὶ τὶ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' οὐκ ἐστὶ πάντα ὅμοια....* „Екастос (τῶν φιλοσόφων) ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου το συγγενὲς ὄρων καλῶς ἐφθέγγετο. Впрочемъ, какъ уже было замѣчено выше, чисто стоическій терминъ: *λόγος σπερματικός* примѣненъ, здѣсь, въ иномъ, болѣе широкомъ и вообще не соответствующемъ ему смыслѣ.

рить тому, что объ этомъ говорятъ“¹⁾. Далѣе, какъ извѣстно слѣдуетъ разборъ обоихъ, возможныхъ положеній, и выводъ остается неопредѣленнымъ, ибо и въ первомъ случаѣ смерть есть „пріобрѣтеніе“ (*κέρδος*), и во второмъ—„есть-ли что нибудь лучше ея?“ (*τί μῆζον ἀγαθὸν ταύτου εἴη ἄν*). И даже конечнымъ, грустнымъ аккордомъ сомнѣнія звучатъ знаменитыя, заключительныя слова Апологіи: „Но вотъ уже время итти отсюда (*ἀπιέναι*) мнѣ, чтобы умереть, вамъ—чтобы жить, а кто изъ насъ идетъ на лучшее, это ни для кого не ясно, кромѣ Бога“²⁾.

Но зато уже полной опредѣленностью отличаются взгляды на участь души великаго ученика Сократа — Платона, переходящаго отъ еще очевидно не преодоленныхъ сомнѣній учителя („Пиръ“) къ уже вполне категорическимъ утвержденіямъ Федона³⁾.

Дѣйствительно, въ „Пирѣ“ мы еще находимъ двусмысленное признаніе безсмертія лишь всего человѣка, съ душой и тѣломъ, въ произрожденіи себѣ подобныхъ (*ἢ γέννησις καὶ ὁ τόκος ἐν τῷ καλῷ*), такъ какъ лишь рожденіе признается для людей (*ὡς θνητῶν*) вѣчнымъ и безсмертнымъ (Сопв. XXV, 206 E, XXVI, 208 B). Но въ „Федонѣ“ знаменитыя пять доказательствъ безсмертія (XIV—XVII, XLI—XLIX) уже увѣнчиваются рѣшительнымъ утвержденіемъ, что душа „непремѣнно“ (*παντός μᾶλλον*) безсмертна (LV1, 106 E). И весьма важно, что кромѣ этого категорическаго вывода, мы встрѣчаемъ у Платона еще и совершенно ясно и отчетливо утверждаемую личность, *индивидуальность* человѣческой души. Эта душа уже не есть эманация міровой души. часть ея,

1) Цитирую по переводу М. С. Соловьева (Творенія Платона, II, 1903 стр. 321), но слѣдуетъ замѣтить, что въ подлинникѣ нѣтъ того характера сомнѣнія, который приданъ, въ переводѣ, вставкою словъ „говоря по правдѣ“ (въ подлинникѣ просто: *δοῖν γὰρ θεάρεδον· ἐστὶν τὸ τεθνήσκειν*) и, далѣе, „если вѣрить тому“ (въ подлинникѣ: *κατὰ τὸ λεγόμενον*).

2) Тотъ же переводъ, причемъ и здѣсь вставлено совершенно излишнее слово „отсюда“, такъ какъ очевидно, сократово *ἀπιέναι* соответствуетъ русскому „отойти“, въ смыслѣ наступленія смерти.

3) Этому вполне соответствуетъ и хронологическій порядокъ обоихъ диалоговъ, изъ которыхъ, по Целлеру и другимъ изслѣдователямъ, „Пиръ“ написанъ раньше „Федона“. Кромѣ того, оказывается, что „Пиръ“ появился не позже 384 года, т. е. всего лѣтъ черезъ 15 послѣ смерти Сократа.

какъ это принимается доплатоновской философiей, а одарена совершенно самостоятельнымъ *личнымъ* безсмертiемъ ¹⁾. Въ этомъ отношенiи взглядъ Платона вполне опредѣленъ, такъ какъ колебанiя Апологiи должны быть всецѣло отнесены къ Сократу, а двусмысленное безсмертiе „Пира“—къ отзвукамъ еще близкихъ, сократическихъ сомнѣнiй ²⁾.

Съ точки зрѣнiя нашего изслѣдованiя, развитiе идей Платона о безсмертiи не представляетъ интереса, да къ тому же оно уже не разъ, и весьма обстоятельно, обсуждалось и комментировалось. Но зато интересно, что въ томъ же диалогѣ „Федонъ“ встрѣчаются мысли, чрезвычайно похожие на смутный зачатокъ идеи воскресенiя, хотя и исчезающiй, затѣмъ, въ потокѣ иныхъ идей Платона.

Такъ, въ XV главѣ „Федона“ Платонъ упоминаетъ о метемпсихозѣ, какъ „нѣкоемъ древнемъ сказанiи“ (*παλαιός τις λόγος*), а затѣмъ вся цѣль его разсужденiй направляется къ выводу, что если есть смерть, то необходимо допустить и какое-то противоположное ей „возникновенiе“ (*ἀνάσκη ἀποδοῦναι τῷ ἀποθνήσκοντι ἐναντίαν τινὰ γένεσιν*, XVI 7¹E). Безъ сомнѣнiя рѣчь идетъ здѣсь лишь о метемпсихическомъ, обратномъ переходѣ изъ мертвыхъ (*ἐκ τῶν τεθνεώτων*) въ живые (*εἰς τοὺς ζῶντας*), но зато еще впервые это понимается не только лишь въ видѣ вселенiя души въ тѣло, какъ въ гробъ, или въ темницу (*σῶμα—σῆμα*), но какъ *оживанiе* (*τὸ ἀναβιώσκεισθαι*). Здѣсь уже подразумѣвается какъ-бы какой-то особый процессъ, протвоставляемый смерти, безъ чего *все* (*πάντα*) должно было бы, въ концѣ концовъ, умереть навсегда (*τεθνᾶναι καὶ μηδὲν ζῆν*, XVII, 72 с.) И, наконецъ, уже совершенно эсхатологически звучитъ слѣдующее заключенiе XVII главы: „Есть возвратъ къ жизни и возникновенiе живыхъ изъ мертвыхъ, и души умершихъ существуютъ—участь хорошихъ изъ нихъ лучше, а дурныхъ хуже“ ³⁾.

¹⁾ См. Zeller, Die Phil. d. Griech., II¹, 1, S. 831.

²⁾ Поэтому даже столь характерное утвержденiе св. Иустина, что именно Сократу былъ уже отчасти (*ἀπὸ μέρους*) извѣстенъ Христосъ (Apol. II, 1a), скорѣе слѣдуетъ отнести тоже къ Платону, такъ какъ оно обосновывается на диалогѣ „Тимей“ (V, 28E), являющемся, какъ извѣстно, однимъ изъ позднихъ произведенiй Платона, а слѣдовательно, выражающемъ, скорѣе, мысли ученика чѣмъ учителя.

³⁾ ...ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεισθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι καὶ ταῖς μὲν γε ἀγαθαῖς ἀμικρῶν.

Но, конечно, истинная идея воскресенія еще очень далека и отъ Платона—онъ даже никогда не употребляетъ самаго слова „воскресеніе“ (*ἀνάστασις*), ограничиваясь болѣе бѣднымъ по содержанію, „оживаніемъ“ (*ἀναβίωσις*)¹⁾ Да и дѣйствительно, развиваемое Платономъ дальше (гл. XVIII—XXII) ученіе о предсуществованіи душъ совершенно исключаетъ даже самую возможность дѣйствительнаго, а не метемпсихического воскресенія. Въ самомъ дѣлѣ, если душа, по Платону, есть воплощающаяся форма чистой идеи²⁾, то очевидно, что и воплощеніе ея въ томъ или иномъ тѣлѣ есть лишь фаза ея космической эволюціи по пути къ ея конечному апоѳеозу. А если такъ, то воскресеніе, какъ возвращеніе въ прежнюю тѣлесную, хотя и просвѣтленную и преображенную форму, и притомъ возвращеніе уже навѣкъ, невозможно. Для Платоновской души возможенъ лишь метемпсихозъ какъ искупительная ступень, а не какъ завершительный, эсхатологическій актъ.

Но хотя философская мысль Платона еще очевидно не можетъ подняться до религіознаго чаянія, тѣмъ не менѣе и она смутно блуждаетъ около великой тайны. Такъ напр. весьма характеренъ, въ этомъ отношеніи, взглядъ Платона на возможность удержанія удалившеюся изъ тѣла душою какъ-бы нѣкоторыхъ слѣдовъ „тѣлесности“. Душа, по его словамъ (*Phaed.* XXX, 81 с), какъ-бы „одержима“ тѣлесной формой (*ἔλο τοῦ σωματοειδοῦς διεκμιμένη*), какъ-бы запечатлѣно вѣчностью сопривыванія съ ней (*διὰ τὸ αἰεὶ ζῆναι*). Конечно, по смыслу контекста, Платонъ имѣетъ въ виду здѣсь лишь какъ-бы загрязненіе, оскверненіе души, которое

ταῖς δὲ κακαῖς χάσιον. (72E). Въ русскомъ переводѣ Н. Виноградова даже прямо поставлено слово „воскресеніе“, и приведенная фраза начинается такъ: „на самомъ дѣлѣ есть и воскресеніе, и т. д.“, но это слишкомъ подчеркиваетъ то, чего, въ сущности, нѣтъ у Платона.

1) Интересно, что въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, наоборотъ, именно глаголь *ἀναβίωω* встрѣчается очень рѣдко. Такъ напр. Прейшенъ въ своемъ обстоятельномъ словарѣ (*E. Preuschen, Handwörterbuch z. Griechischen Neuen Testament, 1910, SS. 76, 91*) указываетъ примѣненіе этого глагола *всего одинъ разъ* (у св. Климента Римск. въ его т. н. II посланіи къ Коринѳянамъ, XIX, 4), тогда какъ слово *ἀνάστασις* встрѣчается безпрестанно.

2) По Целлеру: *Die erste Existenzform der Idee* (*Phil. d. Gr. II⁴, I, S. 818*).

не сумѣли, или не смогли, очистить, при жизни, люди, умершіе и уносящіе съ собою свою душевную „плотность“ въ загробный міръ. Лишь души „мудрыхъ“ (*ὀρθῶς φιλοσοφούντων*) удаляются изъ тѣла чистыми, ничего тѣлеснаго съ собою не увлекая (*καθαρὶ ἀπαλλάττονται, μηδὲν τοῦ σώματος ξυμφελοῦσαι*). ¹⁾ И только такія души получаютъ загробное блаженство, подобно тому какъ это предполагается относительно „посвященныхъ“ (*κατὰ τῶν μεμνημένων*) ²⁾. Такимъ образомъ все таки для большинства человѣчества остается это предполагаемое Платономъ, хотя и нежелательное, но все же запечатлѣніе души какими-то слѣдами тѣла. Съ нашей точки зрѣнія здѣсь важенъ лишь самый фактъ *возможности* этой, остающейся запечатлѣнности, которая, впослѣдствіи, приобретаетъ совершенно иную окраску въ христіанскомъ ученіи о воскресеніи плоти.

Болѣе того, по мнѣнію Платона и тѣло, въ свою очередь, не остается чуждымъ вліянію души, находясь съ нею въ особаго рода „соотвѣтствіи“ (*συμμετρία*). Разъясненію именно этого посвящена XIII глава діалога „Тимей“, конечнымъ выводомъ которой является признаніе, что въ первоэлементахъ тѣла („треугольникахъ“, *τρίγωνα*, по своеобразной терминологіи Платона) изначала заложена сила (*δύναμις*), достаточная для удержанія ихъ вмѣстѣ до срока, „дальше котораго никто не можетъ жить“ (*Tim., XLII, 89 c.*) ³⁾.

Все это, вѣроятно, и дало поводъ христіанскимъ писателямъ первыхъ вѣковъ изыскивать у Платона какъ-бы предвозвѣстіе идеи воскресенія, но надо признаться, что всѣ старанія въ этомъ направленіи или идутъ мимо цѣли, или же просто смѣшиваютъ съ воскресеніемъ его отдаленное подобіе—метемпсихозъ.

Такъ напр. св. Климентъ Ал. (*Strom. V, 255*) вспоминая мнѣ о загадочномъ Ирѣ (*Plat. Rep. X, 13*), возвратившемся къ жизни чрезъ двадцать дней послѣ смерти и рассказав-

¹⁾ *Phaed., XXIX, 80E.*

²⁾ *Ibid., 81.* Подразумѣваются, конечно, „посвященные“ въ какія-либо таинства.

³⁾ Удивительное ученіе Платона о „треугольникахъ“, какъ первоэлементахъ тѣлъ, изложено въ XX и XXI главахъ Тимея и исходитъ изъ пифагорейскихъ идей Филолая. Нѣкоторое разъясненіе этой темной теоріи см. у Целлера (*Ph. d. Gr. II, 1, S. 800—807*).

шемъ тайны загробнаго міра, предполагаетъ, что здѣсь всего вѣроятнѣе (τάχα) рѣчь идетъ о воскресеніи. Но не говоря уже о томъ, что „воскресеніе“ (ἀναβίωσις) Ира имѣетъ характеръ чисто эпизодическаго чуда, всѣ дальнѣйшія его рѣчи о загробномъ судѣ, и особенно о „выходѣ“ изъ подземнаго царства чрезъ тысячу лѣтъ (εἶναι δὲ τὴν ἔπο γῆς πορείαν χιλίετη), должны быть отнесены не къ чему иному, какъ къ метемпсихозу, именно и характеризуемому, у Платона, своей тысячелѣтней срочностью. ¹⁾

Евсевій (Praer. Evang., XI, с. 33) выводитъ аналогичное заключеніе изъ другого, пожалуй, съ внѣшней стороны, болѣе подходящаго для этого міра, именно изъ разсказа о циклическомъ возрожденіи „сыновъ земли“ (τὸ γηγενές γένος), приводимаго Платономъ въ его діалогѣ „Политикъ“ (XV, 271). И дѣйствительно, здѣсь есть такая фраза: „Изъ умершихъ и положенныхъ въ землю вновь встаютъ и оживаютъ, свершая циклъ, обратный рожденію“ ²⁾. Но дальнѣйшій контекстъ совершенно ясно указываетъ, что рѣчь идетъ, здѣсь, съ одной стороны объ излюбленной еще орфизмомъ аналогіи человѣческой жизни съ цикломъ жизни растений (272), а затѣмъ о „круговоротѣ“ (κύκλωσις) жизни, въ свою очередь, очень сходномъ съ упоминавшимся выше, орфическимъ-же κύκλος ἐνάγκης, чѣмъ развѣ лишь еще разъ подтверждается влияніе орфизма на идеи Платона.

Наконецъ бл. Августинъ (De civ. Dei, XXII, с. 27—28), проводя параллель между взглядами Платона и Порфирія, утверждаетъ, что по мнѣнію Платона, „души не могутъ существовать въ вѣчности безъ тѣлъ“ ³⁾, а для этого (ideo)

¹⁾ См. Phaedr., XXIX, 249A—B. Роде даже прямо относитъ указанное мѣсто изъ „Республики“ (X, 615A) къ метемпсихозу (Psych., II^o, S. 276, 3).

²⁾ „... καὶ τῶν τελευτησάντων αἰ. καίμωνες δ' ἐν γῆ πάλιν ἐκεί ξυριστάμενοι καὶ σαρβωσκόμενοι, τῇ τροπῇ συνανακυκλωμένης εἰς ταναντία τῆς γενέσεως“ (271B). Приводя почти дословно эту цитату, Евсевій (Migne, P. gr. XXI, 936A), впрочемъ, находитъ въ ней сходство не съ христіанскимъ, а лишь съ еврейскимъ эсхатологическимъ ученіемъ. Но именно у Евсевія, какъ извѣстно, особенно настойчиво проводится идея о тѣсной преемственной связи іудейства съ христіанствомъ, чему даже посвящено отдѣльное сочиненіе: *Ἐσαυχολογία ἀποδοκιμασίας*.

³⁾ Plato dixit, sine corporibus animas in aeternum esse non posse (Migne, P. I. XII, 795). Трудно установить откуда беретъ Августинъ это утверженіе, приписываемое имъ Платону, но кажется можно предпо-

черезъ болѣе или менѣе продолжительное время возвращаются (redent) въ тѣла. Но едва-ль и здѣсь Платонъ идетъ дальше метемпсихоза, такъ какъ послѣдующее его утверждение, приводимое Августиномъ и относящееся къ тому, что лишь „святыя души“ (sanctae animae) возвращаются къ жизни, хотя и совершенно явно почерпнуто изъ „Федона“ (гл. XXIX и LXII), но тѣмъ не менѣе находится въ противорѣчii съ основнымъ мнѣнiемъ Платона, что именно души, „очищенная философіей“ (*φιλοσοφία καθαρῶμεναι*) живутъ безъ тѣлъ (*ἄνευ σωμάτων*), вселяясь въ неописуемо прекрасныя обители вѣчнаго блаженства, но отнюдь не возвращаясь на землю для метемпсихического очищенiя (См. Phaed., 80E, 81, 114 с).

Но кромѣ всего этого, именно во взглядахъ Платона на соотношенiе человѣческой природы съ міромъ идей, особенно отчетливо чувствуется струя вливающихся, мало по малу, ея философію, мистическихъ теченiй, исходящихъ изъ культовъ мистерiй. Такъ Платонъ полагаетъ, что откровенiя Божества могутъ внезапно осѣнять человѣческую душу при ея энтузіастическихъ состоянiяхъ. Черезъ „безумiе“ (*μανία*) подается людямъ божественный даръ, получаютъ величайшія изъ благъ ¹⁾. И даже на вершинахъ экстаза любви (*τὰ ἐρωτικά*) внезапно (*ἐξαίφνης*) открывается красота вѣчно сущаго (*ἀεὶ ὄν*) ²⁾. Путь-же къ такому богооткровенiю, этому источнику первыхъ начатковъ *чувства* воскресенiя, ведетъ, по мнѣнiю Платона, черезъ философію, такъ какъ лишь мудрецу, чуждому земныхъ суетъ и обращенному, душой, къ божеству, свойственно, въ состоянiи священнаго экстаза, воспринимать многое изъ истинно сущаго, хотя на взглядъ большинства людей это есть лишь безумiе ³⁾.

Такимъ образомъ философъ какъ-бы превращается въ

ложить, что это выводится изъ той же LXII главы „Федона“, гдѣ рѣчь идетъ о загробномъ судѣ и воздаянii, очень сходныхъ съ древними египетскими вѣрованiями о судѣ Озириса не только надъ душами, но и надъ тѣлами умершихъ.

1) ...τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει δωδόμενης (Phaedr., XXII, 244A).

2) Conv. XXIX, 210E, 211AB.

3) ...ἐξιστάμενος δὲ (ὁ φιλόσοφος) τῶν ἀνθρωπίνων σπονδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος νοσθετεῖται μὲν ἐπο τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς. (Phaedr., XXIX, 249D).

миста. „Для Платона“, говоритъ въ своемъ изслѣдованіи Гаскэ, „философія есть своего рода посвященіе и путь спасенія, ведущій къ эпоптіи, т.-е. къ созерцанію первопричинъ и Богооткровенію“ ¹⁾. Впослѣдствіи именно эта сторона философіи Платона развилась въ неоплатонизмъ, не оставшись чуждой и христіанской мистикѣ.

П. Страховъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

¹⁾ *Gasquet, Essai sur le culte et les mystères de Mithra, 1899, p. 9.*