



Эсхатология языческих мистерій.

*Θαρσείτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένον ἔσται
γὰρ ἡμεῖν ἐκ πόνων σωτηρία.*

F. Maternus, De err. prof. rel., XXII.

Если въ философскомъ сознаниіи и мифологіи языческаго Запада идея воскресенія просвѣчиваетъ въ смутныхъ и неопредѣленныхъ очертаніяхъ ¹⁾, то изъ таинственныхъ глубинъ Востока она приходитъ на Западъ уже въ значительно болѣе ясныхъ формахъ эсхатологическихъ надеждъ возстановленія (*ἀνάστασις*), въ концѣ временъ, всего человѣка, во всей полнотѣ его не только духовнаго, но и *тѣлеснаго* совершенства. „Воскресеніе есть вѣрованіе по существу принадлежащее Ирану“, пишетъ Гаске ²⁾, т. е. восточной колыбели древнѣйшихъ расъ. Въмѣстѣ съ тѣмъ, восточное вѣрованіе запечатлѣно особенной жизненностью, почти осязательной реальностью, возводящей мистическое чаяніе въ достоинство религіознаго догмата.

У народовъ болѣе близкаго Востока, напр., у египтянъ, тоже встрѣчается нѣчто вродѣ вѣрованія въ воскресеніе, но уже иное по самому характеру, болѣе отвлеченному, болѣе близкому къ простому видоизмѣненію вѣры въ безсмертіе души.

Трудно конечно, предполагать, чтобы народы Востока, населявшіе сравнительно небольшую область Малой Азіи и Египта, не оказывали другъ на друга извѣстнаго идейнаго

¹⁾ См. мою статью: „Идея воскресенія въ дохрист. филос. сознаниіи“ (Бог. В. 1913, №№ 3 и 4).

²⁾ *Gasquet, Essai sur le culte et les myst. de Mithra.* 1899, p. 86.

вліянія, но тѣмъ не менѣе рѣзко бросается въ глаза слабое воздѣйствіе эсхатологическихъ идей Ирана на ближайшіе къ Западу народы восточныхъ областей. Лишь въ греческій періодъ восточной культуры возникъ кипучій синкретизмъ, нарушившій религиозную обособленность даже у столь замкнутой, семитической національности, какой были евреи ³⁾.

Вѣрованія смѣшались, но нѣкоторыя изъ нихъ, и въ томъ числѣ идея воскресенія, по прежнему остались загадочными по своему происхожденію и развитію.

Если сопоставить восточную, хотя и болѣе опредѣленную, но все еще достаточно скудную по содержанію идею воскресенія со смутными исканіями Запада, то невольно начинаетъ казаться, что и здѣсь, и тамъ, мы наталкиваемся на хаотическіе обломки какого-то далекаго, забытаго знанія какихъ-то далекихъ, забытыхъ откровеній. И интересно, что именно нѣчто подобное, повидимому, бродитъ даже въ настоящее время, хотя и по другимъ поводамъ, не только въ головахъ, настроенныхъ мистически, но и, казалось бы, въ самыхъ трезвыхъ умахъ дѣятелей, напр., современнаго естествознанія. „Не можемъ ли мы“, говоритъ современный физикъ Содди, „въ слабыхъ намекахъ которые даютъ намъ сказанія, дошедшія къ намъ отъ доисторическихъ временъ, прочесть обоснованіе той вѣры что прошлая, забытая раса людей не только достигла знаній, которыхъ мы добиваемся вновь, но и завоевала могущество, котораго у насъ еще нѣтъ?“ ⁴⁾.

Пусть это лишь полетъ фантазій, но фактъ невѣдомаго, шедшаго съ Востока откровенія о воскресеніи остается несомнѣннымъ и, вторгаясь въ античный міръ, какъ-бы предвозвѣщаетъ все болѣе близкую, христіанскую истину. И вмѣстѣ съ тѣмъ, восточное вѣрованіе въ воскресеніе являет-

³⁾ См. *Lagrange*, *Etudes sur les religions sémitiques*, 1905, p. 454.

⁴⁾ *Фр. Содди*, Радій. Перев. проф. Шилова, 1910, стр. 157. Впрочемъ надо замѣтить, что идея о древнемъ, первобытномъ откровеніи вообще далеко не нова, и здѣсь интересно только лишь еще разъ подчеркнуть ея знаменательную живучесть. О мнѣніяхъ, въ этомъ направленіи древнихъ какъ языческихъ, такъ и христіанскихъ писателей обыкновенно говорится на первыхъ страницахъ курсовъ догматики (напр. у *еп. Сильвестра*, I, § 25 и сл.). См. также: *Еп. Хрисанъ*, Религія древн. міра, I, стр. 68 и сл.; II, 460; *Проф. А. Н. Введенскій*, Религ. созн. язычества, I, стр. 207 и сл.; *Проф. Б. М. Меліоранскій*, Изъ лекцій по ист. и вѣроуч. древн. христ. Церквя, 1910, стр. 94, 120, и пр.

ся почти единственнымъ эсхатологическимъ объектомъ мистериальныхъ доктринъ, такъ какъ представленія о другихъ, сопутствующихъ ему конечныхъ событіяхъ не идутъ дальше уничтоженія міра (обычно—огнемъ), что, въ сущности, не является и характернымъ именно для мистерій, такъ какъ встрѣчается, на Западѣ, уже въ очень старыхъ философскихъ системахъ (напр. у Гераклита), связь которыхъ съ восточными вѣрованіями болѣе чѣмъ сомнительна ⁵⁾.

Поэтому-то и можно свести почти всю эсхатологию мистерій, и особенно восточныхъ, къ центральному факту ея чайній—воскресенію изъ мертвыхъ, и притомъ понимаемому въ чисто реалистическомъ образѣ полного и совершеннаго возрожденія.

I.

Восточное вѣрованіе въ воскресеніе отчетливо подраздѣляется на двѣ существенно отличныя другъ отъ друга группы: къ первой относятся вѣрованія египетскаго, пифагорейскаго и орфическаго культовъ, гдѣ центральное мѣсто занимаетъ идея *обожествленія* человѣка, путемъ мистическаго слиянія его существа съ божествомъ, а ко второй—совершенно оригинальное иранское ученіе, поставлявшее спасеніе и воскресеніе въ зависимость отъ личнаго промыслительнаго воздѣйствія божества на человѣческую природу, или, другими словами, сводившее все къ *идеѣ спасенія* (*σωτηρία*) актомъ божественной воли. Въ обоихъ доктринахъ было нѣчто сближавшее ихъ съ тѣмъ, что впоследствии составило одинъ изъ важныхъ догматовъ христіанства ⁶⁾, но

⁵⁾ См. Целлеръ, Очеркъ ист. греч. философіи, пер. Франка 1912, стр. 49: „Съ рѣзкой независимостью оавъ (Гераклитъ) относился и къ религиознымъ мнѣніямъ и обрядамъ народа, сурово осуждая не только діонисійскія оргіи, но и почитаніе изображеній и кровавыя жертвы. Что на него самого, какъ думаетъ Э. Пфлейдереръ, мистеріи оказали вліяніе, опредѣлявшее всю его систему,—это совершенно недоказуемо и невѣроятно“.

⁶⁾ Впрочемъ, собственно въ Н. Заветѣ встрѣчается всего лишь два мѣста, изъ которыхъ одно (II Пт. 1, 4) соотвѣтствуетъ идеѣ обоженія, а другое (Ин. V, 21 и VI, 29—48)—воскресенію Божественной волей. Но нельзя не отмѣтить, что оба они принадлежатъ источникамъ, къ которымъ библейская критика относитъ наиболѣе сурово, а напр. о II посл. ап. Петра еще Евсевій говоритъ: *τὴν δὲ φερομένην δευτέραὺν οὐκ ἐνδιδέθηζον μὲν εἶναι παρεκλήραμεν.* (Hist. eccl. III 3, 1). Кроме того, именно первая, наиболѣе чуждая христіанству идея полного слиянія человѣка съ Богомъ

истина и здѣсь представлялась въ туманныхъ и искаженныхъ образахъ.

Принципъ обожествленія выступаетъ уже вполне отчетливо въ одномъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ язычества, именно въ „Книгѣ Мертвыхъ“ Египта, относящейся къ XI династии, т. е. приблизительно къ 3-му тысячелѣтію до Р. Х. Въра въ воскресеніе облечена здѣсь, въ смутную форму какого-то мистическаго возсоединенія души умершаго праведника съ божественной природой Озириса. Возсоединеніе это имѣетъ характеръ столь тѣснаго сліянія съ самымъ существомъ бога, что тѣмъ самымъ душа человѣка какъ бы и сама *обожествляется*, получая, именно вслѣдствіе этого присущее божеству безсмертіе и полноту сверхчувственнаго бытія. При этомъ египтянами, а за ними и всѣми мистеріями греко-римскаго міра, въ большей или меньшей степени воспринявшими египетскія вліянія, безсмертное пребываніе человѣка въ загробномъ мірѣ уже не предполагается, какъ въ старыхъ греческихъ мифахъ, облеченнымъ въ призрачное существованіе тѣней Гомера и Гесіода. Безсмертное существо обладаетъ, по этимъ вѣрованіямъ, хотя и сверхчувственнымъ, инымъ, но уже вполне реальнымъ комплексомъ души и тѣла ⁷⁾, такъ что чаемое посмертное состояніе скорѣе напоминаетъ участь обожествленныхъ героевъ западной мифологій.

Старая египетская легенда объ убитомъ и воскресшемъ Озирисѣ ставила предъ лицомъ каждаго божественный образъ воскресшаго и надежду на ту же участь при соблюденіи или

находить себѣ еще довольно поздній откликъ въ одномъ изъ строго осужденныхъ (*dampnamus et reprobamus expresse*) папю Іоанномъ XXII въ 1329 г. слѣдующихъ заблужденій Экарда, полагавшаго, что „*Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simile modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi: sic ego convertor in eum. quod ipse me operatur suum esse unum, non simile; per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio*“. (*H. Denzinger, Enchiridion symbolorum*, II ed., 510).

⁷⁾ *H. Cumont, Les religions orientales*, 1909, p. 149; *Юнгеровъ, Ученіе В. Зав. о безсмерт. души и загробн. жизни*, 1882, стр. 104. Еп. Хрисановъ, обосновываясь на 154 и 89 гл. „Книги Мертвыхъ“, излагаетъ это вѣрованіе такъ: „Озирисъ общается оправданному, что душа его не будетъ разлучена съ тѣломъ, что свѣтъ божественный дастъ ему милость быть непланнымъ по тѣлу“. (Ор. cit II. с. 144.)

ритуала погребенія, или же, въ болѣе позднихъ формахъ культа, еще и при хотя бы самомъ простомъ посвященіи въ таинства. „Не бойся“ (*Ἐψύχει*)—говорятъ александрійскіе жрецы и многочисленныя надгробныя надписи, т.-е.: „Будь покоенъ: придетъ день воскресенія въ лучшемъ мірѣ“⁸⁾). Послѣ смерти и посмертнаго суда, праведникъ или, вѣрнѣе, посвященный, путемъ долгихъ странствій въ загробномъ мірѣ, достигнетъ блаженныхъ обитателей Озириса и успокоится тамъ, воскресенный въ новую жизнь. Испивъ „живой воды“ воскресшаго бога⁹⁾, приобщится къ его жизни и безсмертію, обожится самъ.

Посмертное странствованіе души переходитъ, въ позднѣйшую эпоху, подъ влияніемъ пифагорейскихъ и орфическихъ взглядовъ, въ обычный метемпсихозъ¹⁰⁾. Но если метемпсихозъ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ Запада является какимъ-то искаженнымъ подобіемъ воскресенія плоти¹¹⁾, то здѣсь онъ есть исключительно средство очищенія, искушенія душой ея прегрѣшеній, путь къ воскресенію „въ Озириса“, къ слиянію съ его божественной природой¹²⁾. Кромѣ

8) *G. Lafaye, Hist. du culte des divinités d'Alexandrie, 1884, I, 95, 4; Cumont, Les rel. or., p. 350.*

9) „*δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχῶν ἕδος*“ (Cum. p. 351). Выводить эту формулу изъ климатическихъ условій безводнаго и жаркаго Египта (Cum., p. 153) было бы чересчуръ просто. Безъ всякаго сомнѣнія, „*ψυχῶν ἕδος*“ слѣдуетъ понимать именно въ смыслъ „живой воды“, оживотворяющей, дающей жизнь, какъ это, впрочемъ указываетъ и самъ Кюмонъ, ссылаясь на аналогичное мѣсто книги Эноха (XXII, 2, 9). Если же при этомъ получается какъ-бы нѣчто болѣе соответствующее магическому воскресенію, не входившему въ чисто египетскія вѣрованія, то это достаточно удовлетворительно объясняется синкретизмомъ александрійской эпохи, когда именно эта формула впервые и появляется на эпитафіяхъ римскихъ послѣдователей культа Сераписа (Cum., pp. 348—351). Объ орфическомъ значеніи термина см. *Dieterich, Nekyia, 1893, S. 95.*

10) Геродотъ (Hist., II, 123) говоритъ о метемпсихозѣ въ древней египетской религіи, приписывая Египту даже происхожденіе этого вѣрованія, но это признается, въ настоящее время, невѣрнымъ (см. *E. Rohde, Psyche, 6 Aufl., II, S. 134*). По мнѣнію Роде, идея метемпсихоза возникла совершенно самостоятельно въ различныхъ частяхъ языческаго міра, (см. также: *Юнгеровъ, op. cit., с. 111; Gasquet, Essai, p. 95.*

11) См. Бог. Вѣстн. 1913, № 3, (Ид. воскр., гл. II, кон.).

12) *Cumont, Les rel. orient., p. 148.* Египетскія вѣрованія сближаются такимъ образомъ, скорѣе, съ катартистическими воззрѣніями пифагорейцевъ, чѣмъ съ орфическимъ, роковымъ *κύκλος ἀνάγκης* (Ср. *Herod., II, 81*).

того, опять-таки въ противоположность получавшимъ безсмертіе здѣсь, на землѣ, героямъ Запада, „воскресіе“ египетской религіи вселяются въ совершенно неземныя мѣста, именно, въ болѣе древнихъ вѣрованіяхъ, на окруженный „небеснымъ“ Ниломъ поля Аалу, или Анру, а позднѣе—въ царство свѣта, расположенное вблизи солнца (Ра). Здѣсь-то и наслаждаются они неизреченнымъ блаженствомъ вѣчнаго созерцанія Озириса (*τὸ μὴ φάτον μηδὲ ῥήτον ἀνθρώποις κάλλος*¹³). Но всего характернѣе, что „воскресіе въ Озириса“ сохраняютъ всѣ свои тѣлесныя свойства, такъ какъ и самъ богъ обладаетъ чисто человѣческими, плотскими чувствами: онъ видитъ, какъ люди видятъ, слышитъ, какъ люди слышать и т. д. ¹⁴).

Затѣмъ, какъ въ египетскихъ, такъ и родственныхъ имъ мистеріяхъ Запада, „воскресеніе“ праведника или посвященнаго отнюдь не относится къ какому-нибудь опредѣленному, эсхатологическому моменту, а происходитъ просто послѣ смерти, суда Озириса и болѣе или менѣе продолжительныхъ, искупительныхъ мытарствъ ¹⁵). Въ египетской религіи совершенно отсутствуетъ, такимъ образомъ, всякое представленіе о концѣ міра и *конечномъ судѣ*. Въ тѣсной связи съ этимъ находится такъ и оставшійся до сихъ поръ неразгаданнымъ, общеизвѣстный фактъ тщательнаго сохраненія, египтянами, тѣлъ умершихъ ¹⁶). Очевидно, что при вѣрованіи лишь въ своеобразное воскресеніе умершаго въ не-

¹³) *Plut.*, De Iside et Osiride, 78, 383A (no Cum. Les rel. or., p. 347, 87). Впрочемъ относительно мѣстопребыванія египетскихъ блаженныхъ (Поля Аалу) трудно установить: гдѣ оно предполагалось находящимся. Такъ напр. по указанію Апулея (*Metamorphoseon*, XI, 6) египтяне помѣщали поля Аалу въ подаемномъ царствѣ, расходясь, такимъ образомъ, съ представленіями греческихъ мифовъ объ Элизіумѣ.

¹⁴) См. *Юнгероузъ*, op. cit., с. 104, по „Книгѣ Мертвыхъ“ и *Uhlemann's Aegypt. Altertumskunde; En. Хрисанозъ*, II, стр. 138.

¹⁵) *Lafaye*, Hist. d. culte, p. 93.

¹⁶) Попытка объяснить тщательное и весьма дорого стоющее сохраненіе мумій на основаніи гигиеническихъ соображеній, какъ и большинство рационалистическихъ догадокъ, при кажущейся серьезности, разрѣшается не болѣе какъ въ курьезъ. Выходитъ, что египтяне старались сохранить *на всякъ* то, что съ гигиенической точки зрѣнія слѣдовало бы, наоборотъ, какъ можно скорѣ уничтожить, и лучше всего—сжечь. (*En. Хрисанозъ*, II, стр. 136).

земномъ царствѣ Озириса, самый фактъ сохраненія тѣла въ опредѣленномъ земномъ мѣстѣ погребенія уже указывалъ на то, что это воскресеніе происходитъ *не въ томъ же тѣлѣ*. Скорѣе можно предположить, что тѣлесность этого воскресенія понималась какъ возстановленіе полной и живой личности свойственныхъ человѣку чувствъ, во всей цѣльности и яркости прижизненныхъ переживаній. Поэтому можно думать, что египтяне, тщательно сохраняя муміи, стремились сохранить присущую каждому человѣку индивидуальную, *единственную* въ пространствѣ и времени *форму*, его индивидуальный *тиль*, согласно которому тамъ гдѣ-то въ поляхъ Аалу, возсоздается обожествленный человѣкъ. Именно на это намекаетъ и вѣрованіе египтянъ, что у каждаго человѣка имѣется такая индивидуальная форма въ видѣ двойника (Ка), находящагося и послѣ смерти въ какомъ-то таинственномъ общеніи съ тѣломъ, и именно лишь до тѣхъ поръ, пока оно цѣло. Но даже болѣе того, душа, повидимому, не мыслилась отдѣльно отъ матеріальной сущности тѣла—пребываніе ея въ царствѣ Озириса не прерывало ея связи съ тѣломъ, покоящемся въ саркофагѣ ¹⁷⁾.

Это древнее вѣрованіе египтянъ претерпѣваетъ, впрочемъ, мало по малу, эволюцію въ двухъ направленіяхъ: во первыхъ, въ позднѣйшую, Александрійскую эпоху, послѣ внесенія Птоломеями греческихъ вліяній, и главнымъ образомъ послѣ соединенія древняго Озириса съ новымъ, сѣвернымъ пришельцемъ—Серapisомъ ¹⁸⁾ обезсмертеніе (*ἀθάνατισμός*) все больше и больше становится исключительнымъ удѣломъ посвященныхъ въ таинства, а затѣмъ появляется иной взглядъ и на самую сущность посмертнаго процесса воскресенія обожествленного праведника. Устанавливается вѣрованіе, что Озирисъ, при содѣйствіи двухъ другихъ божествъ „египетской троицы“—Изиды и Карпократа—пользуется, для воз-

¹⁷⁾ См. *Еп. Хрисанозъ*, II, стр. 151. Нѣкоторый отавукъ именно этого вѣрованія слышится въ оригинальномъ мнѣніи св. Григорія Нисскаго о томъ, что душа, послѣ смерти, знаетъ каждую частицу одухотворяющагося ею тѣла, гдѣ-бы оно не находилось (См. мою статью: „Атомы жизни“ въ Бог. Вѣстникѣ 1912, № 1, а также въ Твореніяхъ св. Григорія, т. IV, стр. 255 и 262).

¹⁸⁾ О соотношеніи этихъ божествъ см. *Cumont*, *Les rel. or.* p. 111 ss. Тамъ-же и подробное указаніе источниковъ.

становленія существа посвященнаго въ таинства, *неорганизованной* (разложившейся?) матеріей тѣла ¹⁹). Очевидно поэтому-то среди александрійцевъ, мало по малу, и установился болѣе свободный взглядъ на посмертное сохраненіе тѣла: они стали вѣровать, что Богу одинаково возможно возстановить тѣло ²⁰)—будетъ-ли оно мумифицировано по египетски, или сожжено согласно западному обычаю ²¹).

Изъ болѣе отдаленныхъ глубинъ Востока, изъ таинственнаго Ирана, вышли инныя вѣрованія, болѣе рѣзко и определенно поставившія эсхатологическія обѣтованія. Тамъ тоже очень давно, тоже за 2—3 тысячелѣтія до Христа, въ нѣкоторыхъ, наиболѣе близкихъ къ Ирану, семитическихъ культахъ (напр. у вавилонянъ) уже совершенно ясно выступаетъ чаяніе конечнаго, всеобщаго, мирового обновленія, конечной побѣды Добра надъ Зломъ ²²).

У вавилонянъ, и вообще въ семитическихъ религіяхъ, по словамъ Лагранжа: „Идея воскресенія обнаруживалась повсюду, а ожиданіе мирового обновленія господствовало въ мнѳологіи“, и уже за 2000 лѣтъ до Р. Х. эти вѣрованія были хорошо извѣстны древнему, семитическому міру, хотя и не занимали въ его религіяхъ первенствующаго мѣста ²³). Но вмѣстѣ съ тѣмъ, всѣ эти вѣрованія отличались совершенно реалистическимъ представленіемъ самаго процесса воскресенія, которое было, здѣсь, уже не простымъ развитіемъ идеи безсмертія, а вполне реальнымъ, дѣйствительнымъ возстановленіемъ человѣческаго существа для новой, блаженной жизни. Человѣческая плоть воскресалась, здѣсь, во всей

¹⁹) *Lafaye*, Hist. d. culte, p. 93: Ils reçoivent, pour l'animer de nouveau, la matière désorganisée.

²⁰) Возстановленіе умершихъ, какъ актъ божественнаго всемогущества, играетъ, впоследствии, большую роль въ возрѣвнѣяхъ на воскресеніе плоти у христіанскихъ александрійцевъ, которыхъ упрекаетъ Цельсъ, говоря, что они—*Ὁβδὲν ἔχοντες ἐκκομίνασθαι, καταφεύουσαν εἰς ἀποπτάναι, ἀναψοφάναι, ὅτι πᾶν θνῆκτον τῷ Θεῷ* (Orig., C. Cels., V, 14).

²¹) *Lafaye*, op. cit., p. 98.

²²) *Lagrange*, Etudes s. les rel. sémit., p. 340.

²³) *Lagrange*, ibid. Такъ напр., у вавилонянъ это выразилось небрежнымъ отношеніемъ къ погребальнымъ обрядамъ: „A l'inverse de l'Égypte, la Babylonie et l'Assyrie nous ont rendu plus de temples que de tombeaux“,—совершенно справедливо замѣчаетъ С. Ройнахъ (Orpheus, 1909, p. 55).

полнотѣ своего чувственнаго существованія для воспріятія преображенной, космической дѣйствительности. Лишь пограничный съ Западомъ, сирійскій культъ представлялъ исключеніе, такъ какъ въ немъ идея воскресенія совершенно отсутствуетъ ²⁴⁾, но зато обнаруживается большое сходство съ вавилонскимъ, астрологическимъ вознесеніемъ души чрезъ планетныя сферы въ область божественнаго свѣта. Вообще, по мѣрѣ удаленія отъ иранскихъ вліяній, въ культурахъ Малой Азіи замѣтно ослабѣвала и идея воскресенія во плоти, оставаясь у нѣкоторыхъ семитическихъ народовъ (напр. у евреевъ) въ зачаточномъ и примитивномъ состояніи. Но зато именно всѣмъ этимъ религіямъ съ болѣе или менѣе яснымъ монотеистическимъ характеромъ, въ полную противоположность западному язычеству ²⁵⁾, было совершенно чуждо и обоготвореніе умершихъ (культъ мертвыхъ), а молитвы на ихъ могилахъ возносились лишь божеству для смягченія ихъ посмертной участи ²⁶⁾.

Иранскій культъ Митры принялъ уже вполне сложившіяся религіозныя формы приблизительно къ концу III в. до Р. X., послѣ долгой и сложной эволюціи подъ вліяніемъ Вавилона и халдеевъ ²⁷⁾. И именно здѣсь, на фонѣ мадеизма, выступаютъ эсхатологическія чаянія не имѣющія себѣ подобія ни въ одномъ изъ вѣрованій языческаго міра.

²⁴⁾ Cumont, Les rel. og., p. 186 ss.

²⁵⁾ См. мою статью: „Ид. воскрес. въ дохр. рел. сознаніи“. Бог. Вѣстн. 1913, №№ 3 и 4.

²⁶⁾ Cumont, Les rel. og., p. 186, Лагранжъ (op. cit., p. 341) полагаетъ, что въ семитическихъ религіяхъ: „On priaît certains morts, mais surtout on priaît pour les morts“. А напр. у евреевъ даже молитвы за умершихъ появились, повидимому, весьма поздно, если считать, что II книга Маккавеевъ была написана не раньше 120 года до Р. X., какъ это полагаютъ Низе, Рейнахъ, и др. (См. S. Reinach, Cultes, mythes et religions, I, 1905, p. 322), такъ какъ лишь въ этой книгѣ (XII, 43) впервые встрѣчается совершенно ясно обоснованная необходимость молитвъ за умершихъ. Интересно, что даже въ концѣ II вѣка Тертуллианъ (De corona, III et IV) указываетъ въ числѣ христіанскихъ обрядовъ, не обосновывающихся ни на какомъ текстѣ Писанія (lex scripturae) поминовенія умершихъ (oblationes pro defunctis).

²⁷⁾ Cumont, art. „Mithra“ d. l. Dict. des ant., III, 1904, p. 1944; Textes et monuments relatifs aux mysteres de Mithra, 1899, I, p. 234 ss. Вторая часть этого капитальнаго труда Кюмона издана отдѣльно въ нѣмецкомъ переводѣ G. Gehrich, Die Mysterien des Mithras, 1903.

Въ митраистическомъ ученіи предполагалось, что *тотчасъ послѣ смерти* каждый человѣкъ подвергнется суду Митры и, въ случаѣ оправданія, душа его вознесется чрезъ рядъ очищающихъ небесныхъ сферъ въ эфирное царство Ормузда, гдѣ и будетъ пребывать въ сообществѣ боговъ до конца міра. При наступленіи этого конца, Митра, въ качествѣ посредника между Ормуздомъ и людьми, воскреситъ тѣла оправданныхъ и напоитъ ихъ „чудеснымъ напиткомъ“ даруетъ безсмертіе вновь возстановленнымъ, спасеннымъ праведникамъ, во всей совокупности души и тѣла. Послѣ этого міръ, а вмѣстѣ съ нимъ Ариманъ и принадлежаціе ему грѣшники, будетъ уничтоженъ огнемъ, ниспосланнымъ съ неба Ормуздомъ и, наконецъ, наступитъ вѣчное блаженство воскресшихъ въ обновленной вселенной ²⁸⁾.

Если во всемъ этомъ и есть нѣчто сходное съ ученіемъ египтянъ, то это развѣ лишь судъ Митры и посмертное странствование души, но зато самая идея воскресенія здѣсь кореннымъ образомъ отличается отъ египетской. Во первыхъ, въ митраизмѣ нѣтъ обожествляющаго воскресенія въ природу бога, но чисто магическій актъ *воскрешенія* тѣлъ праведныхъ Митрой, какъ актъ его божественной воли и правосудія. Затѣмъ, въ митраизмѣ совершенно отчетливо устанавливается ожиданіе конца и преобразования міра, чего совершенно нѣтъ у египтянъ, гдѣ воскресшіе „въ Озириса“ праведники получаютъ свое плотское и вѣчное блаженство тотчасъ-же по вселеніи на чудесныя поля Аалу. Въ митраистическихъ-же представленіяхъ вѣчное и полное блаженство, высшее даже сопребыванія съ богами, достигается лишь въ обновленной вселенной, т.-е. въ условіяхъ неопиcуемо прекрасной, преображенной, по *земной* жизни.

II.

Древнѣйшимъ изъ западныхъ мистериальныхъ культовъ является греческій культъ Деметры, отлившійся въ форму элевзинскихъ таинствъ, существованіе которыхъ уже въ VII

²⁸⁾ Cumont, Textes et mon., I, p. 310 ss. (Gelv., S. 106 ff.). Les rel. or., p. 235 ss.

вѣкъ до Р. Х. указывается однимъ изъ гомерическихъ гимновъ²⁹⁾.

Положенный въ основаніе культа Деметры мифъ о похищеніи и періодическомъ возвращеніи изъ подземнаго царства Кору-Персефоны, какъ извѣстно, объясняется двояко. Во первыхъ, сторонники натуралистическаго происхожденія религіи стремятся видѣть въ немъ не что иное, какъ символизацию ежегоднаго, зимняго замиранія и весенняго пробужденія природы, или, въ болѣе узкомъ смыслѣ, посѣва и всхода зерна. Другіе полагаютъ, что этотъ мифъ и его драматическое изображеніе въ элевзинскихъ мистеріяхъ должны были вселять въ посвященныхъ вѣру въ посмертное возрожденіе души для божественной и безсмертной жизни.

Натуралистическое истолкованіе мифа Персефоны въ сущности весьма наивно и чрезвычайно скудно по мысли. Оно справедливо осуждается Роде, совершенно основательно полагающимъ, что „Особенно нуждается въ доказательствѣ то, что сами греки могли усмотрѣть что-либо религіозное въ какомъ-то переряживаніи (*Vermummung*) простыхъ явленій природы, да еще и облакавшихся въ образы божествъ, весьма сходныхъ съ людьми“³⁰⁾. Еще болѣе сомнѣвается Роде въ возможности утвержденія вѣры въ безсмертіе на аллегоріи зерна, а также относится отрицательно и къ убѣдительности,

²⁹⁾ *Hymni Homericæ*, V, 273:—*ἄρουα δ' ἀδελῆ ἐγὼν ἐλοδήσομαι*; 476:—*καὶ ἐπέφραδεν ἄρουα πᾶτιν σείμνῃ, κτλ.*

³⁰⁾ *Rohde*, *Psych.*, I. S. 260—293. Образцомъ удивительнаго „натуралистическаго“ пустословія можетъ служить заимствуемое Кюмономъ у Фукара (*Le culte de Dionysos en Attique*, 1904, p. 22 ss.) „разъясненіе“ культа Діониса (*Les rel. or.*, pp. 74—76), а для иллюстраціи того, насколько простодушными, почему-то. считаются современными изслѣдователями люди античнаго міра, можно привести два слѣдующіе примѣра. Такъ, Гаске (*Essai*, p. 119) повидимому вполнѣ серьезно относится къ извѣстному разсказу о томъ, что какой-то языческой гонитель христіанъ не могъ отличить „Елиаго Бога“ отъ „бога солнца“ въ словахъ христіанина, что онъ поклоняется „Единому Богу“ (*Domino soli*), а С. Рейнахъ (*Orpheus*, p. 61) объясняетъ красивое преданіе о возгласѣ: „Умеръ великій Павъ“ тѣмъ, что будто бы карабельщикъ, по имени Таммузъ, слышалъ ритуальный возгласъ почитателей бога Таммуза: *Θαμμοῦξ, Θαμμοῦξ παμβυαξ τέθνηκεν.* и принявъ это за таинственное извѣщеніе: *Πάν μύνας τέθνηκεν...* Все это очень напоминаетъ забавлявшій еще Лихтенберга переводъ однимъ ученикомъ афоризма Горация: „*Pallida mors aequo pulsat pede. etc*“ чрезъ: „Смерть стучитъ лошадиной ногой, и т. д.“

въ этомъ отношеніи, драматическаго изображенія (*δράμα*) той же аллегоріи въ таинствахъ Элевзина ³¹⁾.

Если, не вдаваясь въ особенно сложныя разсужденія, просто признать, что элевзинскій культъ, какъ одинъ изъ историческихъ культовъ, имѣлъ въ основѣ стремленіе, путемъ посвященія въ таинства, умиловительныхъ жертвъ, и пр., смягчить суровость мрачныхъ божествъ Аида ³²⁾, то все-таки мифъ Персефоны остается неразъясненнымъ ³³⁾. Поэтому, быть можетъ позволительно будетъ предположить и въ немъ все тотъ-же проблескъ еще черезчуръ далекой отъ своего полного выявленія, еще не дошедшей до религіознаго сознанія, но упорно возникающей идеи воскресенія, и притомъ воскресенія въ *земную* дѣйствительность, куда выходитъ и Персефона изъ подземныхъ обителей смерти. Мысль о дѣйствительномъ, плотскомъ возвращеніи отъ смерти къ жизни могла получать себѣ нѣкоторую опору еще и въ томъ, что въ таинствахъ Деметры и Персефоны совершенно отсутствуетъ свойственная напр. египетскимъ мистеріямъ идея воссоединенія съ божествомъ, какъ-бы облеченія смертной плоти божественнымъ безсмертіемъ: человѣкъ и богъ рѣзко дѣлятся и не смѣшиваются въ мистеріяхъ Элевзина: *ἐν ἀνδρῶν ἐν θεῶν γένος* ³⁴⁾. Здѣсь просто лишь ожидалось и подтверждалось символическими дѣйствами (эпоптіями) мистеріи, что счастливцевъ, удостоившихся посвященія (*ὄς τὰδ' ὄπωλεν*), получить иную загробную участь во мракѣ смерти (*ἡθίμενος περ' ὄλοζ ἕσφορ*), чѣмъ человѣкъ, не причастный къ

³¹⁾ Шеллингъ иронически замѣчаетъ по этому же поводу, что при столѣ „земледѣльческихъ“ аллегоріяхъ, не слѣдовало бы забывать, кстати, и о навозѣ—этой „душѣ“ сельскаго хозяйства... (*Кун-Фишеръ*, Шеллингъ, 1905, стр. 836).

³²⁾ *A. Dieterich*, *Nekyia*, 1893, S. 63—64.

³³⁾ *Rohde*, *Psych.*, I, S. 288 ff. Роде (S. 190) говоритъ, что въ настоящее время совершенно покончено (*abgethan*) съ символическими истолкованіями мистерій во вкусѣ старыхъ теорій Шеллинга и Крейцера (*Symbolik*), предполагавшихъ въ языческихъ таинствахъ присутствіе остатковъ первобытнаго, чистаго религіознаго ученія (См. *Эп. Хрисанозъ*, II, стр. 542). Но едва ли можно согласиться и съ черезчуръ упрощеннымъ взглядомъ Лобека (*Aglaopham*), Фукара (*Recherches sur les mysteres d'Eleusis*), и др., считающихъ, что вся суть мистерій заключалась только въ чисто виѣшнихъ возбужденіяхъ интенсивнаго религіознаго чувства.

³⁴⁾ *Rohde Psych.*, I, S. 293.

тайнствамъ (Нупп. Ном., V, 480). И даже въ своей земной жизни будетъ счастливъ тотъ, кого любятъ обѣ богини Элевзина: онъ пошлеть въ его домъ Плутона, раздателя богатствъ (*ὁς ἀνδρώλοισ ἀφενος δίδωσιν*, *ibid.*, 489). Впрочемъ, какая именно участь ожидаетъ, по смерти, посвященныхъ остается неяснымъ: можно лишь предположить, что они будутъ избавлены отъ адскихъ наказаній³⁵⁾ и вселятся въ прекрасную страну, о которой говоритъ Гераклъ у Аристофана („Лягушки“):

Тамъ охватятъ тебя какъ бы звуки флейтъ;
Ты увидишь свѣтъ, болѣе прекрасный, чѣмъ здѣсь.
И миртовая роща, и блаженные хоры (*θαύρους*)
Женъ и мужей, бьющихъ въ ладони.

А хоръ блаженныхъ мистовъ Діониса подтверждаетъ это веселой пѣснью:

Пойдемъ на усѣянный розами,
Цвѣтущій лугъ...
Вѣдь для насъ одинъ день
И свѣтъ веселый сіяетъ
Ибо мы, посвященные,
Жили благочестиво....

Такимъ образомъ, блаженство посвященныхъ рисуется въ чисто чувственныхъ чертахъ, хотя и при несомнѣнной окраскѣ въ мистическіе тона: тамъ сіяетъ особый, прекраснѣйшій свѣтъ (*φῶς κάλλιστον, ὡσπερ ἐνθάδε*), слышатся какіе-то необычайные звуки (*αὐλῶν τις σε περίεβιν προή*), только для блаженныхъ сіяетъ день (*ἡλιος*) въ вѣчномъ мракѣ Аида.

Но въ результатѣ все-таки оказывается, что весь смыслъ мистерій Деметры и Персефоны не идетъ дальше достиженія земного благополучія чрезъ религиозное почитаніе богинь. При этомъ не только совершенно не возникаетъ даже намекъ на какое-либо слияніе съ божествомъ, но не предвидится и простого сходства, простого перенесенія на людей чего-либо, подобнаго своеобразной судьбѣ Персефоны, еще впервые, въ греческой миѳологіи, явившейся какъ бы *посредницей* между двумя мірами—видимымъ и невидимымъ.

³⁵⁾ *Dieterich*, *Neukya*, S. 69—70, по даннымъ картинъ Полигвота, описанныхъ Павзаніемъ (X, 28).

И тѣмъ не менѣе, намекъ на гармоничную двойственность природы человѣка, на возможность не только духовнаго, но и плотскаго безсмертія и возстановленія вырисовывается и здѣсь уже довольно отчетливо, хотя и не доходить до религіознаго сознанія тогдашняго эллинскаго міра. Миѣъ Персефоны какъ бы подготавливаетъ почву для воспріятія двухъ родственныхъ теченій, направляющихся съ сѣвера, изъ полуварварской Фракіи и съ юга—изъ таинственно-мудраго Египта, теченій, несшихъ съ собой вѣрованіе въ страдающаго, умирающаго и воскресающаго бога. Фракійскій Діонисъ и египетскій Озирисъ возводятъ западныя мистеріи на слѣдующую, высшую ступень эсхатологическихъ чаяній на которой такъ и остановилась, затѣмъ, греческая религіозная мысль, совершенно не воспринявшая восточныхъ, персидскихъ вліяній, бывшихъ антипатичными грекамъ уже въ силу одного происхожденія своего отъ ихъ давнихъ и злыхъ враговъ³⁶). Дальнѣйшее развитіе мистерій принадлежитъ уже не эллинизму, а выросшей изъ него римской культурѣ.

Если признать справедливымъ, что древній египетскій культъ Озириса сталъ распространяться въ античномъ мірѣ почти за 14 вѣковъ до Р. Х.³⁷), то вполнѣ понятны тѣ аналогіи, которыя часто обнаруживаются между нѣкоторыми частностями этого культа и древнѣйшими изъ западныхъ мистерій—элеазинскими³⁸). Но еще болѣе понятно принципиальное сходство между мѣами Озириса и Діониса, такъ какъ, съ одной стороны, Геродотъ говоритъ, что орфическіе обряды являются, въ сущности, египетскими (II, 81)³⁹), а если принять во вниманіе категорическое утвержденіе Аполлодора, что: *Ἐὖρε δὲ Ὀρφεὺς τὰ Διονύσου μυστήρια*⁴⁰), то связь

³⁶) Впрочемъ, если это справедливо относительно важнѣйшаго изъ восточныхъ культовъ—мистерій Митры,—то болѣе или менѣе ясную генетическую связь греческаго (фракійскаго) Діониса съ вавилонскимъ Таммузомъ (черезъ фригійцевъ и финикійцевъ) можно прослѣдить довольно отчетливо (См. *Брихнеръ*, Страдающій богъ въ религіяхъ древняго міра, 1909, стр. 26, 23 и 21).

³⁷) *De Jong*, Das antike Mysterienwesen, S. 34 (по даннымъ Группе и Дрекслера).

³⁸) *De Jong*, op. cit., S. 257 (Ср. *Herod.*, II, 170).

³⁹) Справедливость именно этого, повидимому, не отрицаетъ и вообще не благосклонный къ Геродоту Роде (*Psych.*, II, S. 107, 1).

⁴⁰) *Rohde*, *Psych.*, II, 103. 1.

египетскаго и греческаго боговъ совершенно уясняется. Да кстати, эта связь, повидимому, не отрицалась и самими греками, не говоря уже о Геродотѣ, который и тутъ рѣшительно заявляетъ: *Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλώσσαι* (II, 144). Далѣе, можно разгадать и путь, которымъ Озирисъ дошелъ изъ Египта въ далекую Фракію, превратившись, постепенно, въ Діониса. Путь этотъ пролегалъ по малоазійскому побережью, чрезъ финикійскаго Адониса и фригійскаго Аттиса ⁴¹⁾. Вся эта группа боговъ имѣетъ сходныя и характерныя черты въ своихъ страданіяхъ, смерти и воскресеніи—*залогъ воскресенія върующихся*. Это уже было вполнѣ новымъ принципомъ, совершенно чуждымъ древнимъ греческимъ вѣрованіямъ: Персефона просто лишь возвращалась въ міръ, и въ Аидѣ могла быть лишь *предстательницей* за своихъ почитателей, тогда какъ здѣсь самая участь бога случится върующему и посвященному.

Затѣмъ, если въ египетскомъ воскресеніи „въ Озириса“ въ сущности, нѣтъ ничего земнаго, а лишь просто перенесеніе плотскихъ свойствъ въ сверхчувственную область вѣчной жизни, то уже въ культѣ Адониса воскресеніе начинается пріобрѣтаетъ болѣе реальныя, болѣе земныя черты: тогда какъ умерщвленный Сетомъ Озирисъ, вполнѣдствіи, *чрезъ погребеніе* пробуждается къ жизни Анубисомъ, дѣлаясь, затѣмъ, владыкой *загробнаго* міра. Адонисъ, по крайней мѣрѣ въ позднѣйшей греческой версіи, подобно Персефонѣ, *возвращается къ земной жизни* періодически, по волѣ Зевса ⁴²⁾.

Двигаясь къ сѣверу, культъ Адониса очевидно подвергается восточнымъ, иранскимъ вліяніямъ, такъ какъ фригійскій Аттисъ, во всемъ почти сходный со своимъ финикійскимъ прототипомъ, уже не только воскресаетъ самъ, но и даетъ adeptамъ своихъ таинствъ надежду на такую-же участь. „Успокойтесь, мисты, ибо богъ спасенъ: такъ и вамъ будетъ спасеніе отъ страданій“—вотъ священная формула воскресенія Аттиса ⁴³⁾, а затѣмъ уже слѣдуетъ символическое по-

⁴¹⁾ Генетическую связь этихъ божествъ между собой и съ Озирисомъ см. въ обстоятельномъ трудѣ *Baudissin: Adonis und Esmun*, 1911.

⁴²⁾ *Брикнеръ*, *op. cit.*, стр. 29 и 19.

⁴³⁾ *Firm. Maternus*, *De errore profanarum religionum*, с. XXII. Изъ разсмотрѣнія, впрочемъ, различнахъ подробностей культа, Ф. Матернъ выводитъ слѣдующее выразительное заключеніе: *Nabet ergo diabolus chris-*

гребеніе и возстаніе изъ гроба чрезъ ритуальную церемонію тавроболій. Возрожденіе къ вѣчной жизни мистически связывалось, здѣсь, съ веществомъ крови, омываясь которой. „возрожденный“ (*renatus*) уже могъ рассчитывать на полное, божеское безсмертіе—ему поклонялись какъ богу ⁴⁴). Если принять во вниманіе то таинственное, жизненное значеніе, которое издавна приписывалось крови, то всего вѣроятнѣе окажется предположеніе, что символомъ тавроболій какъ бы указывалось на возможность возрожденія не только духовнаго, но и тѣлеснаго, *плотскаго* начала человѣческаго существа, а изъ тѣхъ высокихъ почестей (божескаго поклоненія), которыхъ удостоивался „возрожденный въ вѣчность“ (*in aeternum renatus*) видно, что эта возможность переходила въ вѣру.

Но какъ только культъ страдающаго и воскресающаго бога переходитъ на западный материкъ, хотя бы лишь въ полуварскую Фракію, какъ тотчасъ же въ немъ исчезаютъ черты антипатичнаго Западу, восточнаго вліянія, и вѣра въ воскресеніе смѣняется неопредѣленными образами лишь болѣе или менѣе утонченно понимаемаго безсмертія души. Озирись, Адонись, Аттись возстаютъ во всей полнотѣ своей духовной и плотской природы, давая вѣрующимъ надежду на такое-же, посмертное возстановленіе, но уже западный образъ ихъ—Діонись пожирается титанами, тѣла которыхъ, по истребленіи ихъ Зевсомъ, служатъ тѣмъ сѣменемъ, изъ котораго возникаютъ люди съ ихъ двойственной природой, съ ихъ титаническимъ (плотскимъ) и діонисіанскимъ (духовнымъ) началомъ. И считается, что лишь это послѣднее бо-

tos suos, et quia ipse antichristus est, ad infamiam nominis sui miseros homines scelerata societate perducit.

⁴⁴) *Cumont*, *Les rel. or.*, pp. 100—103. Кюмонъ дѣлаетъ неудачную попытку свести загадочный обрядъ тавроболій къ пережитку охотничьяго періода жизни человѣчества и къ грубому суевѣрью, согласно которому кровь животныхъ передаетъ человѣку ихъ силу. Того же мнѣнія держится и А. Рейнахъ (*Revue d. idées*, 1912, № 98, p. 143), низводя, вдобавокъ, тавроболіи чуть ли не на степень эффектнаго публичнаго зрѣлища. Объ очищающимъ значеніе крови животныхъ сообщеній очень много (между прочимъ у ап. Павла: Евр., IX, 12—13, 19—22). Но вѣдь въ тавроболіяхъ дѣло шло не о силѣ и даже не объ одномъ лишь очищеніи, а о *безсмертіи*, даруемомъ посвящаемому, которое никогда и никѣмъ не приписывалось животнымъ.

жественно и прекрасно, тогда какъ титаническая плоть есть нѣчто грубое и злое, держащее душу въ своихъ тяжелыхъ узахъ. Тѣло есть гробъ души (орфическое—*σῶμα-σῆμα*), и воскресеніе возможно лишь не съ тѣломъ, а отъ тѣла (*οὐ μετὰ σώματος ἀλλ' ἀπὸ σώματος*), изъ его презрѣннаго гроба... Реалистическіе, хотя быть можетъ и черезчуръ массивные образы Востока утончаются, дѣлаются болѣе прозрачными, эфемерными. Полнота жизни человѣческаго *существа* переходитъ въ неуловимое разумомъ, а лишь чаемое, невѣдомое дѣйствительной *человѣческой* жизни блаженство безсмертной души.

Такимъ образомъ на Западѣ, эволюція эсхатологическихъ взглядовъ, состоящая въ переходѣ отъ простаго умилоствленія хтоническихъ божествъ къ вѣрованію въ спасеніе (*σωτηρία*) тотчасъ-же подмѣняется обычными чертами безсмертія лишь духовной, безплотной части человѣческаго существа. Слабые, пробивающіеся съ Востока лучи великой истины поглощаются матеріалистической средой Запада. Но зато изъ Эракии въ спокойный духомъ, эллинскій міръ впервые врывается волна вакхическаго экстаза, и силою своего мистическаго порыва подчиняетъ себѣ умы и души. Вмѣсто величаво развивающейся элевзинской драмы:

Медея, съ власами, поднятыми вѣтромъ,
Несется въ вакхическомъ танцѣ,
Вкругъ священнаго пламени жертвы... 45)

Но даже чувственный подъемъ вакхизма только лишь съ еще большею рѣзкостью выставляетъ предъ трезвымъ эллинскимъ духомъ все грубое безобразіе скрытой въ человѣкѣ животности. Отдѣлится-же ее отъ самаго существа человѣческаго тѣла (*σῶμα*), а тѣмъ болѣе „плоти“ (*σάρξ, саго*), признавъ за нѣчто лишь привнесенное, не изначальное и не вѣчное, было недоступно античной мысли, еще лишенной черезчуръ далекихъ отъ нея, грядущихъ откровеній истинной религіи.

Этимъ же, отчасти, освѣщается и интересный вопросъ о томъ: почему именно на Западѣ, въ Греціи въ эпоху ея

45) *Notae Dionysiacaorum* I. XXVII, 257 (цитирую по *De Jong. op. cit.*, S. 166).

расцвѣта, культъ прекраснаго человѣческаго тѣла, вырвавшійся въ великихъ, до сихъ поръ не превзойденныхъ твореніяхъ пластическаго искусства, шель объ руку съ философскимъ и религіознымъ отрицаніемъ всякаго участія „плоти“ въ безсмертіи человѣческаго существа, тогда какъ на Востокѣ аскетическое презрѣніе къ „плоти“ въ этой жизни сопровождалось отведеніемъ ей виднаго мѣста въ эсхатологическихъ упованіяхъ? Вопросъ этотъ конечно, можетъ быть здѣсь лишь затронуть, и именно лишь съ той его стороны, которая, до извѣстной степени, освѣщается общимъ, принципиальнымъ отличіемъ воззрѣній Востока и Запада на посмертную судьбу человѣка.

Западъ положителенъ и матеріалистиченъ, Востокъ склоненъ къ умозрѣніямъ и легко впадаетъ въ крайности самой головокружительной мистики. Это положеніе не нуждается въ доказательствахъ, такъ какъ вытекаетъ изъ самыхъ разнообразныхъ сторонъ исторіи, культуры и религіи обѣихъ половинъ античнаго міра ⁴⁶⁾. Спокойное, эстетическое міросозерцаніе эллина, открывая передъ нимъ красоту формъ и *типа* прекраснаго человѣческаго тѣла, не заслоняло, однако, отъ его взора грубыхъ, матеріалистическихъ сторонъ плотской жизни. Реалисту Запада было чрезвычайно трудно даже невозможно, примириться съ обожествленіемъ и перенесеніемъ въ свѣтлый міръ идей грубо-чувственныхъ подробностей земной жизни ⁴⁷⁾, трудно было представить себѣ что плоть (*σάρξ*), при всей прелести одѣваемаго ею тѣла (*σῶμα*), будетъ нужна, или даже просто умѣстна, въ загробномъ мірѣ. Но однако и здѣсь все-таки пробивается какая-то смутная мысль о томъ, что плоть можетъ понадобится

⁴⁶⁾ Эта противоположность между Востокомъ и Западомъ очень сжато и отчетливо обрисовывается въ статьѣ проф. И. В. Попова: „Идея обоженія въ древне-восточной церкви“ (Вопр. фил. и псих. 1909).

⁴⁷⁾ Вѣроятно именно отсюда протекаютъ и самыя раннія, еще догматическія идеи докетизма. (См. *S. Ignatius Ant.*, Ep. ad Smyrn., II, если не считать, какъ бытъ можетъ болѣе поздній источникъ, оба посланія ап. Іоанна: I, 4. 2 и II, 7). Связь докетизма съ воздѣйствіемъ на христіанство эллинизма предполагаетъ Лоофсъ (*Leitfad. z. Studium d. Dogmengeschichte*, S. 77), а Гарнакъ утверждаетъ, что „*Christus in einen Genius umzuwandeln, der ältesten Zeit und nicht der späteren angehören*“ (*Dogmengesch.*, 1905, S. 63).

Для достиженія надлежащей полноты существованія, поднимавшейся надъ уровнемъ безплотной и безсильной прозрачности: тѣни Аида, для того, чтобы получить простую способность рѣчи, должны уже предварительно вкусить крови—этой эссенціи плотской жизни по вѣрованіямъ древнихъ. Сизифъ и Титій страдаютъ тѣлесно, и столь же тѣлесно блаженствуютъ герои въ поляхъ Элизія.

Греческая пластика V—IV вв. до Р. Х., достигшая въ лицѣ Фидія и Праксителя своего апогея, осуществляетъ, въ искусствѣ, наивысшій, по крайней мѣрѣ для той эпохи, идеаль въѣшней красоты человѣческаго тѣла (*σῶμα*), при чемъ невольно бросается въ глаза, что ея лучшія произведенія относятся не къ реальному изображенію тѣла, но, скорѣе къ выявленію въ эстетическихъ формахъ, его идеальнаго образа. его вѣчнаго *типа* тогда какъ реалистически-точные подражанія природѣ уже какъ бы характеризуютъ собой нѣкоторую упадочность. Для этого достаточно сравнить хотя бы общезвѣстную, величественно прекрасную голову Зевса (т. н. маска Ортиколы) съ отталкивающей своимъ грубымъ реализмомъ головой олимпійскаго „панкратіаста“ приписываемой Праксителю ⁴⁸⁾. Идеальнѣйшія произведенія греческой пластики являются, такимъ образомъ, исканіями *воплощенія* въ мраморѣ того прекраснаго типа, который умѣли прозрѣвать гени искусства черезъ плотскую оболочку обычныхъ человѣческихъ тѣлъ. Художникъ, силою своего гениа, тоже извлекалъ нѣчто идеальное изъ „гробницы“ тѣла (*σῶμα-σῆμα*), и въ то же время стремился *воплотить* этотъ идеаль въ создаваемыхъ имъ вновь, уже воплнѣ *тѣлесныхъ* формахъ, показывая, какъ бы въ гениальномъ прозрѣніи, то, чѣмъ можетъ и должна быть идеальная „плоть“. Но даже болѣе того,—въ позднемъ язычествѣ очевидно стала мало-по-малу возникать мысль о возможности божественнаго и демоническаго оживленія, одухотворенія самыхъ статуи ⁴⁹⁾. И если, особенно въ александрийскомъ культѣ

⁴⁸⁾ Обѣ головы относятся къ одной и той же эпохѣ—IV в. до Р. Х. Изображеніе первой можно найти въ книгѣ *Knackfuss*, *Allgem. Kunstgeschichte*, I, 1900, Abb. 163, а второй—у *F. Baumgarten*, *Die Hellenistische Kultur*, 1908, Abb. 400.

⁴⁹⁾ Подробности объ этомъ см. *De Jong*, *Das ant. Mysterienw.* S. 102 ff.

египетскихъ божествъ, эти чудесныя оживленія идоловъ достигались путемъ болѣе или менѣе искусныхъ, механическихъ приспособленій, то во всякомъ случаѣ, съ нашей точки зрѣнія, важно именно идейное стремленіе къ совершенно реальному воплощенію божества, какъ-бы къ пресуществленію неодоушевленного матеріала статуи въ живое и совершенное *тѣло* бога ⁵⁰).

Востоку, вмѣсто спокойнаго, эстетическаго созерцанія, былъ болѣе свойствененъ экстазъ мистическихъ переживаній, когда, съ одной стороны, душа какъ бы отдѣлялась отъ мѣшавшаго ей, а потому и ненавистнаго тѣла, а съ другой—пылкость и воспріимчивость восточнаго темперамента заставляла человѣка высоко цѣнить, но въ то же время, подчасъ, и глубоко ненавидѣть чисто чувственныя ощущенія и порывы, иногда чудовищно переплетавшіеся съ самымъ высокимъ мистическимъ подъемомъ, какъ напр. это было у „галловъ“ Кибелы. Жгучесть чувственнаго ощущенія давала особенную цѣнность „плоти“, какъ орудію яркой интенсивности жизни, но и дѣлала ту же „плоть“ предметомъ ненависти предъ лицомъ грозящихъ именно за ея соблазнительныя прегрѣшенія загробныхъ, по восточному ярко воображаемыхъ мукъ. Причудливость и богатство восточнаго воображенія, кромѣ того, очевидно не укладывались въ рамки изобразительныхъ искусствъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда приходилось изображать что либо изъ области отвлеченныхъ идей, вслѣдствіе чего напр. на египетскихъ фрескахъ мы встрѣчаемъ безконечное богатство бытовыхъ сценъ, и въ то-же время крайнюю неудачность трактовки сколько-нибудь „потустороннихъ“, по существу невыразимыхъ событій и дѣлъ. А у семитическихъ народовъ, особенно тамъ, гдѣ монотеистическіе образы достигали наибольшаго величія, какъ, напр., это

⁵⁰) Въ египетской религіи это связывалось, повидимому, съ вѣрованіемъ въ существованіе „двойника“ (Ka), который могъ оживлять изображение своего оригинала. Де Лонгъ (op. cit., S. 105) приводитъ слѣдующее мнѣніе Масперо: Theoretisch sprach und bewegte sich der Doppelgänger, der das Bild beseelte; die Weihe bewirkte im Standbilde eine Art Transsubstantion, welche die steinernen Glieder gelenkig machte und ihnen eine Stimme verlieh. Praktisch sprach und bewegte das Standbild durch leicht begreifliche Vorgänge. Удивительно лишь, что эффектъ производился не только на невѣжественную толпу, но и на очень скептически настроенные круги высшаго языческаго общества.

было у евреевъ, уже очень рано развилось полное и непреодолимое отвращеніе ко всякому чувственному изображенію божества, ко всякой попыткѣ эстетической обработки религиозныхъ сюжетовъ.

Вырастающее на этой почвѣ, аскетическое презрѣніе и умерщвленіе этой, земной плоти, мало по малу превращается въ страстное чаяніе иной, *преображенной*, пока, наконецъ, въ христіанствѣ, не выливается въ священную жажду благодатнаго, еще прижизненнаго обновленія и преображенія природы человѣка, въ стремленіе къ достиженію того, что христіанскіе, восточные аскеты называютъ „совершенною любовью“. А кто достигъ такой любви, тотъ, по словамъ св. Макарія Египетскаго, „Связанъ и упоенъ ею, тотъ погруженъ и отведенъ плѣнникомъ въ иной міръ, какъ бы не чувствуя своей природы“ (Ном. XVII, 14—16) ⁵¹⁾.

Мистическія вѣрованія Ирана, доходя какъ прямо, такъ и косвенно, дальними, окружными путями, чрезъ Малую Азію и Фракію, до самаго сердца греко-римской культуры, встрѣчаютъ тамъ, въ таинствахъ Діониса, нѣчто сродное по духу, нѣчто еще задолго до этого какъ-бы предуготовлявшее, въ экстазахъ вакхизма, воспримчивую античную душу къ воздѣйствию новыхъ для нея эсхатологическихъ откровеній.

III.

Приблизительно ко II в. до Р. X. главнѣйшіе изъ мистериальныхъ культовъ какъ Востока, такъ и Запада уже вполне сложились въ совершенно опредѣленныя формы доктринъ и ритуала, но сравнительно лишь очень поздно, именно уже въ III вѣкѣ нашей эры, при Северахъ, восточныя мистеріи получили наибольшее распространеніе, были признаны официально и, по словамъ одного изъ изслѣдователей той эпохи, отъ III до V вѣка ихъ религиознымъ вліяніемъ было проникнуто (*pénétré*) все высшее римское общество ⁵²⁾.

Синкретизмъ западной и восточной религиозной мысли достигъ къ этому времени наивысшаго развитія, но тѣмъ

⁵¹⁾ См. *И. В. Поповъ*, Мистическое оправданіе аскетизма въ твор. преп. Макарія Египетскаго, 1905, с. 29.

⁵²⁾ *A. Reinach*, Les cultes orientaux dans l'Occident romain (Rev. d. idées. 1912, № 98).

не менѣ совершенно отчетливо различались двѣ главныя группы восточныхъ мистерій: египетская (Изиды-Сераписа), черты которой особенно выступали въ мистеріяхъ греческаго происхожденія (культы Діониса - Аполлона, Орфея - Вакха) и иранская (Митры), съ примыкающими къ ней малоазійскими культурами Кибелы, Аттиса, Эшмуна и пр.

Всѣ эти мистеріи были легко восприняты римской культурой прежде всего потому, что рѣзкой опредѣленностью своихъ догматовъ и ясностью упованій до извѣстной степени удовлетворяли мучительнымъ запросамъ извѣрившихся и усталыхъ душъ упадка язычества. Посвященнымъ въ мистеріи не только указывался путь спасенія и вѣчной жизни, но внушалась твердая и осязательная увѣренность въ возможности возрожденія, воссоединенія съ божествомъ. По словамъ Гаске: „Мистеріи древнихъ имѣли цѣлю разьясненіе посвященнымъ смысла земной жизни, стремились умѣрить страхъ смерти, убѣдить душу въ загробномъ существованіи и освободить ее, чрезъ очищеніе отъ грѣха, отъ роковой необходимости его искупленія труднымъ путемъ метемпсихоза“⁵³). Такая цѣль какъ нельзя болѣе подходила къ объявленной древній міръ въ концѣ до-христіанскихъ временъ лихорадочной жаждѣ разрѣшенія вопросовъ о жизни и смерти, стремленію понять смыслъ всего этого, и мало по малу ставшему всеобщимъ ожиданію близости конца міра. На ряду съ жалобой Лукреція:

Нынѣ къ упадку идутъ времена...

Нынѣ, главою качая, вздыхаетъ съдой земледѣлецъ...

Не понимаетъ того онъ, что чахнетъ все мало по малу

И направляется къ гробу, подъ бременемъ лѣтъ истомившись.

(De rer. nat. II, 1150—1174).

въ эпоху Христа, все чаще и чаще звучитъ призывъ къ спасенію чрезъ таинственное общеніе съ божествомъ: *Θαρσείτε, ὑστάτι τοῦ Θεοῦ σεβασμένον ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ λόγων σωτηρία*⁵⁴). Колеблющаяся мысль, переставшая удовлетворяться скучной добродѣтелью стоекковъ, все больше и больше жаждетъ сколько нибудь твердо установленныхъ догматовъ, на

⁵³) *Gasquet*, Essai sur le culte et les myst. d. Mithra, p. 45.

⁵⁴) *Firm Maternus*, De errore profanarum religionum, 22. Cp. *Reitzenstein*, Die Hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, S. 52, 255. *Gasquet*, op. cit., p. 8.

которыхъ она могла-бы успокоиться и отдохнуть хотя на время. И именно это дали „избраннымъ“ адептамъ таинствъ пришедшіе съ Востока мистеріальныя культы, а всѣмъ „трудожающимъ и обремененнымъ“—христіанство.

Сущность мистерій и тѣ пути, которыми достигалась непоколебимая вѣра посвященныхъ, остаются для насъ навсегда закрытыми, такъ какъ все, что извѣстно въ этомъ направленіи, носить печать столь явной, вѣроятно предумышленной, наивности, что нѣтъ никакой возможности сколько нибудь серьезно отнестись къ тому, что сообщается. И дѣйствительно: неужели напр. завершеніемъ таинствъ Деметры могло быть лишь то, что „главный жрецъ показывалъ при всеобщемъ благоговѣйномъ молчаніи колосья пшеницы (!)“⁵⁵). Нельзя отдѣлаться отъ нѣсколько комическаго впечатлѣнія, остающагося отъ описанія этого торжественнаго акта. Очевидно суть дѣла тщательно скрывалась, а то немногое, что можно почерпнуть у языческихъ, а впоследствии и у христіанскихъ писателей, относится почти исключительно къ внѣшнимъ обрядностямъ культа, да, въ сущности, и вообще не отличается ни особой достовѣрностью, ни достаточной вразумительностью⁵⁶). Но для специальной задачи нашего изслѣдованія мелкія подробности мистеріальныхъ культовъ и не представляютъ интереса—важенъ лишь конечный результатъ ихъ тайнодѣйствій, какъ несомнѣнный фактъ внѣдренія въ самую глубину души миста непоколебимой увѣренности въ его спасеніи и блаженномъ посмерт-

⁵⁵) См. *Кулаковскій*, Смерть и безсмертіе въ представленіяхъ древнихъ грековъ, 1899, стр. 95. Проф. Кулаковскій вполне справедливо сомнѣвается въ томъ, что столь важно-торжественный актъ могъ дать мистамъ ихъ увѣренность въ „лучшемъ удѣлѣ“ послѣ смерти.

⁵⁶) Свѣдѣнія о мистеріальныхъ культахъ встрѣчаются у слѣдующихъ языческихъ писателей: Плутарха (*De Iside et Osiride*), Лукіана Самосатскаго (*De dea Syria*), Апулея (*Metamorphoseon*), Порфирія (*De abstinentia*), Ямвлиха (*De mysteriis*), Фирмика Матерна (*De errore prof. relig.*) и, отчасти съ идейной стороны, въ т. н. книгахъ Гермеса Триждывеличайшаго. Нѣкоторые изъ этихъ источниковъ имѣются въ переводахъ. Такъ напр. книга Апулея—въ старомъ, тяжеломъ переводѣ *Кострова* (Переиздана въ 1870 г. подъ заглавіемъ: „Золотой осель“). Изъ иностранныхъ изданій можно указать слѣдующія: *E. Talbot, Oeuvres complètes de Lucien de Samosate*, T. I—II, 1912; *A. Wilder, Theurgia or the Egyptian Mysteries by Jamblichos*; *L. Ménard, Hermès Trismegiste*, 1910.

номъ будущемъ. Какъ это достигалось—мы можемъ лишь догадываться.

Наиболѣе ясно и достовѣрно все это вырисовывается въ самомъ типичномъ изъ восточныхъ культовъ—культѣ „недобѣдиимаго“ Митры, считаемаго большинствомъ изслѣдователей, послѣднимъ и могучимъ соперникомъ Христа. Такъ Ренанъ полагаетъ, что „On peut dire, que si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle (?), le monde eût été mithriaste“ (Marc-Aurèle, 11 ed., p, 579) ⁵⁷⁾. Поэтому особенно интереснымъ является узнать: что-же такое столь привлекало къ себѣ, въ культѣ Митры, не только утомленныя души культурныхъ слоевъ греко-римскаго общества, но и народныя массы, солдатъ восточныхъ легионовъ и даже малоазійскихъ пиратовъ? ⁵⁸⁾ Неужели же, въ самомъ дѣлѣ, для этого было достаточно, пройдя черезъ цѣлый рядъ трудныхъ и даже опасныхъ испытаній, добраться лишь до познанія такой „истины“, какъ превращеніе зерна въ растеніе? Или, неужели такъ могла дѣйствовать только лишь довольно театральная обстановка посвященія со всеми своими звуковыми и свѣтовыми эффектами, весьма примитивными даже съ технической стороны?

Такъ, если вѣрить Руфину (Hist. eccl., XI, 23), то оказывается, что „для того, чтобы исполнить присутствующихъ удивленіемъ и страхомъ“, въ александрійскомъ храмѣ Сераписа примѣнялись слѣдующіе приемы: напр., устраивалось особое отверстіе въ стѣнѣ святилища, откуда солнечный лучъ падалъ, въ извѣстный моментъ, на лицо изваянія,

⁵⁷⁾ Приблизительно того же мнѣнія о первенствующемъ значеніи культа Митры держатся: Кюмонъ (Les rel. or., p. 237. Text. et mon., I, 1899, p. 344), С. Рейнахъ (Orph., 1909, p. 100), Тиксеронъ (Hist. des dogmes, I, 1909, p. 23), Лоофъ (Dogmengesch., 1906, S. 176), проф. Зялинскій (Соперники христіанства, 1907, стр. 81) и др. Но Гаске (Ess. l. culte, p. 141) придаетъ культу Митры меньшее значеніе, а Де Юнгъ (Das ant. Mysticism., S. 59) рѣшительно становится на сторону египетскихъ мистерій Иизиды-Сераписа, тогда какъ Гарнакъ (Dogmengesch. 1905, S. 31) считаетъ болѣе опаснымъ соперникомъ христіанства—иудейство.

Впрочемъ для того, чтобы наглядно убѣдиться въ громадности распространенія культа Митры, достаточно взглянуть на карту, приложенную къ нѣмецкому изданію части капитальнаго труда Кюмона (Die Mysterien d. Mithras, v. G. Gehrich).

⁵⁸⁾ Cumont, Les rel. orient., p. 211 ss.

имитируя какъ бы поцѣлуй солнечнаго бога. Или, при помощи „магическаго камня“ (магнита?), статуя бога поднималась кверху предъ изумленными взорами вѣрующихъ ⁵⁹). Сообщение Теодорита (Hist. eccl., V, 22) о пустыхъ внутри идолахъ, устами которыхъ говорили жрецы—общезвѣстно. Было бы странно, если бы все это, и *только это*, могло исторгнуть у посвященныхъ такое напр. признаніе: „Я достигъ вратъ смерти, я переступилъ порогъ Прозерпины, и послѣ того, какъ я прошелъ чрезъ всѣ элементы, я возвратился назадъ; въ ночи узрѣлъ я солнце въ его чистомъ сіяніи, я приблизился къ высшимъ и низшимъ божествамъ и поклонился имъ лицомъ къ лицу“ ⁶⁰). Конечно здѣсь было нѣчто болѣе серьезное, болѣе глубоко связанное съ самыми таинственными нѣдрами человѣческаго духа. Едва-ли также можно согласиться и съ тѣмъ, что для достиженія могучей увѣренности не только въ личномъ безсмертіи, но даже, какъ это было въ культѣ Митры, еще и въ предстоящемъ плотскомъ воскресеніи, было достаточно лишь однихъ магическихъ и символическихъ формулъ (*τὰ λεγόμενα*), какъ это напр. предлагаетъ Фукаръ. Но за то полное вѣроятіе имѣеть достиженіе всего этого путемъ экстаза, какъ состоянія, обычно сознаваемого человѣкомъ въ видѣ таинственнаго единенія, сліянія съ божественной силой. И именно на экстазъ. пови-

⁵⁹) См. *De Jong Das ant. Mysteriesw.*, S. 105. Аналогичные приемы существовали и въ другихъ культахъ (См. сообщеніе Audollent о результатахъ раскопокъ въ Террачивѣ, *Rev. hist. d. rel.*, XXXII, 1895, p. 21). О свѣтовыхъ эффектахъ въ элевзинскихъ мистеріяхъ см. *Foucart, Recherches sur les myst. d'El.*, 1895, p. 58, въ таинствахъ Гекаты—у Евванія (*Vitae sophistorum*, 51). О мистеріяхъ Митры Кюмонъ говоритъ: „Des jeux de lumière inattendus, habilement ménagés, frappaient ses (de néophyte) yeux et son esprit“ (*Textes et mom.*, I, p. 323). Также у св. Григорія Бог. (Or. IV, 55), гдѣ разсказывается о посвященіи въ таинства Митры императора Юліана.

⁶⁰) *Apul.*, Met., XI, c. 23: Accessi confinum mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et superos accessi coram et adoravi de proximo. Упоминаніе о „чистомъ сіяніи“ мистическаго солнца какъ будто указываетъ на общее и характерное для позднѣйшей какъ языческой (неоплатоники), такъ и христіанской мистики видѣніе таинственнаго (у христіанъ т. н. „еаворскаго“) свѣта. См. *И. В. Поповъ*. Мист. опр. аск. въ твор. пр. Мак. Егип., стр. 31—37.

димому, указываетъ и приведенное выше, мистическое признание.

Большое, хотя обычно и не сознаваемое значеніе въ жизни всѣхъ людей безъ исключенія имѣютъ экстатическія состоянія самаго разнообразнаго свойства и интенсивности, начиная съ высочайшихъ экстазовъ непосредственнаго богопознанія и вплоть до самыхъ низменныхъ наркотическихъ аффектовъ ⁶¹⁾. И едва ли мы будемъ далеки отъ истины, утверждая, что вся суть нашей жизненной сутолоки имѣетъ конечною цѣлью, въ области личной жизни, достиженіе *до-суга*, свободы, необходимой для тѣхъ или иныхъ, высокихъ или низменныхъ, но по существу, въ большей или меньшей степени экстатическихъ переживаній, изъ которыхъ слагается ощущеніе самаго желаннаго счастья. Для нѣкоторыхъ, особенно организованныхъ натуръ, всякое экстатическое состояніе странно и неразрывно вяжется съ мыслью о смерти, а на вершинахъ экстаза для нихъ какъ бы пріоткрывается завѣса иной, безсмертной жизни. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ экстаза, по словамъ Мюризе, „Душа испытываетъ, съ необычайнымъ наслажденіемъ, что тѣло дѣлается невѣсомымъ и съ глубокою благодарностью чувствуетъ, что Богъ привлекаетъ къ себѣ не только духовную и безсмертную сущность человѣка, но возвышаетъ до Себя его матеріальное и презрѣнное (*méprisable*) существо... Человѣкъ ощущаетъ счастье, чувствуя, что Богъ овладѣваетъ не только его душой, но и тѣломъ“ ⁶²⁾. То же самое согласно указываютъ и величайшіе мистики какъ языческаго, такъ и христіанскаго міра. Такъ Плотинъ (Еп. VI, 9) говоритъ, что въ состояніи высшаго экстаза, „Душа преисполнена умопостигаемаго свѣта и сама дѣлается чистѣйшимъ свѣтомъ, легкимъ и ти-

⁶¹⁾ Такъ напр. В. Джемсъ совершенно опредѣленно утверждаетъ, что „Власть алкоголя надъ людьми безъ сомнѣнія объясняется его способностью возбуждать къ дѣятельности мистическія свойства человѣческой природы... Эфиръ и въ особенности окись азота, въ извѣстной дозѣ примѣшиваемыя къ воздуху, являются также могучими стимулами къ пробужденію мистическаго сознанія“ (Многообразіе религ. опыта, 1910, стр. 375—376). Возбуждающіе напитки, какъ извѣстно, играли нѣкоторую роль и въ церемоніяхъ мистеріальныхъ посвященій (См. *Cumont, Textes et mon.* I, p. 323; *Les rel. or.*, p. 45).

⁶²⁾ *Murisien, Les maladies du sentiment religieux*, 1903, p. 67.

химъ, сама становится богомъ⁶³). А св. Макарій Египетскій пишетъ: „Духъ Святой, оживотворяя душу, проникаетъ все ея существо (*πᾶσαν τὴν ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς*), всѣ ея мысли; а также Онъ прохладяетъ (*ἀναψύχει*) и упокоиваетъ (*ἀναπαύει*) всю сущность тѣла (*πᾶσαν τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος*)“⁶⁴). Такимъ образомъ языческій мистикъ остается вѣрнымъ античной мысли, придававшей самой душѣ извѣстную матеріальность, тогда какъ у христіанскаго подвижника уже ясно выступаетъ право и тѣла на участіе въ благодатныхъ дарахъ Духа Святаго. Согласно съ этимъ, въ экстазахъ язычества идея воскресенія предвосхищалась въ формахъ духовнаго возрожденія, и лишь въ христіанствѣ получила значеніе вполнѣ реального эсхатологическаго акта.

Экстазъ восточныхъ мистерій по существу не былъ совершенно новъ для западнаго античнаго міра, такъ какъ въ оргіяхъ Діониса онъ занималъ видное мѣсто, хотя и въ нѣсколько иныхъ формахъ своего внѣшняго проявленія: тамъ это было „священное безуміе“ (*ἱερομανία*), возникающее подъ вліяніемъ грубо-чувственныхъ возбужденій — дикою пляски и круженія, сопровождавшихся шумной музыкой, криками и даже растерзываніемъ, зубами, жертвенныхъ животныхъ⁶⁵). Происходило нѣчто, хорошо знакомое примитивнымъ мистикамъ всѣхъ временъ и народовъ, но тѣмъ не менѣе трудно объяснимое съ точки зрѣнія неизмѣнно получающагося, въ результатъ, непоколебимаго убѣжденія въ единеніи именно съ Богомъ, а не съ духомъ зла, хотя вѣра въ демоновъ столь-же стара, какъ и религія. Всѣ эти бурные мистики одинаково считаютъ себя какъ бы „богоодержимыми“ (у грековъ — *ἐνθεοί*), приписывая демоническому вліянію лишь тяжелыя формы психическихъ заболѣваній.

Трезвая натура грековъ получила экстагическій толчекъ извнѣ, такъ какъ древнѣйшія, по существу греческія, мистеріи Элевзина, какъ объ этомъ уже упоминалось выше, совершенно не знали экстаза, въ формѣ мистическаго слія-

⁶³) ...φωτὸς πλήρη τοῦτοῦ, μάλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν. ἀζαρή. τοῦτον. θεὸν γενόμενον. См. Zeller, Phil. d. Griech., III, 2, S. 669—670.

⁶⁴) Ном. II, 4 (*Migne*, P. G. XXXIV, 465C). См. Заринъ, Аскетизмъ по православно-христіанскому ученію, II, 1907, стр. 64.

⁶⁵) Кулаковскій, См. и безем, стр. 82—83.

нія съ божествомъ (*ἐν ἀνδράων ἐν θεῶν γένος*), а у Гомера (Ил. VI, 132) мы встрѣчаемъ даже указаніе на жестокой протестъ противъ неистовыхъ „питательницъ буйнаго Вакха“. Лишь позднѣе, оргіастическій экстазъ звучитъ у Платона въ его идеѣ о безуміи (*μανία*) души, созерцающей красоту (Phaedr. XXX), а затѣмъ, еще болѣе отдаленно, въ аристотелевской теоріи катарсиса (Poet. 1449b, 24).

Но если экстагическія переживанія даютъ неизгладимое впечатлѣніе отрѣшенности отъ тѣла, слиянія съ божествомъ. а слѣдовательно и безсмертія, то гораздо труднѣе понять — какимъ образомъ тотъ же путь можетъ привести къ вѣрѣ въ воскресеніе плоти, отъ которой именно и чувствуетъ себя освобожденнымъ экстагикъ на вершинахъ мистическаго изступленія. И дѣйствительно, мы видимъ, что вѣра въ плотское воскресеніе приходитъ съ Востока уже въ видѣ совершенно сложившихся доктринъ, скорѣе какъ нѣкій отзвукъ какиихъ-то далекихъ, полузабытыхъ откровеній, и лишь распространяется на Западъ, получая болѣе стройную и законченную форму въ сравнительно позднюю, уже христіанскую эпоху. Поэтому вполне возможно предположить, что на ряду съ уже достаточно выясненнымъ, въ наукѣ, вліяніемъ языческихъ мистерій на христіанство ⁶⁶⁾, существовало и обратное, христіанское воздѣйствіе на мистеріальныя вѣрованія вообще, а въ частности именно на наиболѣе близкую къ христіанской идеѣ воскресенія плоти. Вѣдь если оказывается возможнымъ разсуждать о предполагаемомъ христіа-

⁶⁶⁾ Этому вопросу посвящено специальное изслѣдованіе Wobbermin'a: „Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Тѣмъ же вопросомъ занимались: Anrich (Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum), и, отчасти, Geffken (Aus der Werdezeit des Christentums), Gruppe (Griechische Mythologie), Harnack (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament), Cheine (Bible problems), и др. Сюда же относятся мнѣнія нѣкоторыхъ изслѣдователей относительно даже прямого заимствованія христіанствомъ у мистерій извѣстныхъ датъ и обычаевъ. Такъ, напр., Фрэзеръ (Osiris, Attis, Adonis, 1907, p. 256 fl.) полагаетъ, что въ большинствѣ древнихъ церквей смерть Христа относилась къ 25 марта, взаменъ языческаго празднованія смерти Аттиса, а праздникъ Рождества Христова замѣнилъ собой Natalis Invicti. Даже обычай рождественской ѣлки пытаются (См. А. Reinach, Les cultes or. d. l'Occident rom., Rev. d. idées. 1912, № 98) отождествить съ дендрофоріями Аттиса...

низирования религиозно-философскихъ взглядовъ Сенеки, то это еще болѣе возможно и естественно по отношенію къ мистеріямъ вѣка Северовъ, когда восточныя культы совершенно явно выступали и выдвигались защитниками паганизма въ послѣдній противовѣсъ властно наступавшему христіанству.

Главнѣйшія изъ восточныхъ мистерій дохристіанскаго міра, болѣе или менѣе причастныя къ идеѣ воскресенія, не получали на Западѣ особаго значенія до II—III вѣка нашей эры. Такъ, египетскій культъ Изиды уже въ III вѣкѣ до Р. X. принявшій свою окончательную, александрійскую форму (Изида-Сераписъ), долгое время влачилъ, на Западѣ, столь скудное существованіе, что напр. Кюмонъ полагаетъ, что у насъ нѣтъ даже прямыхъ указаній на самое распространеніе этого культа въ римскомъ мірѣ до временъ Калигулы, официально признавшаго его въ 38 г. ⁶⁷⁾ Въ Греціи, впрочемъ, египетскія мистеріи были извѣстны еще до временъ Геродота (V в. до Р. X.), въ связи съ національными культурами Деметры и Діониса ⁶⁸⁾. Но въ римскомъ мірѣ имъ было суждено достигъ своего апогея лишь вмѣстѣ съ мистеріями Митры, т. е. тоже въ III столѣтіи, когда въ числѣ своихъ адептовъ онѣ насчитывали уже самихъ цезарей ⁶⁹⁾. Мрачный культъ „Великой Матери“ (Кибелы-Аттиса) тоже, не смотря на то, что онѣ былъ введенъ въ Римъ еще за два столѣтія до Р. X., тѣмъ не менѣе оставался непопулярнымъ и даже преслѣдуемымъ ⁷⁰⁾ до временъ Клавдія, а по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей даже до эпохи Антониновъ ⁷¹⁾. Но заслуживаетъ вниманія и то, что если дѣйствительно Клавдій ввелъ официально культъ Кибелы въ число религій Рима, то именно на царствованіе этого императора приходится и первое извѣстіе Светонія о римскихъ христіанахъ (*De vita caesar.*, Div. Cl. XXV, 4), да еще и въ видѣ сообще-

⁶⁷⁾ *Cumont*, *Les rel. or.*, p. 126 et 336, 4.

⁶⁸⁾ *Cumont*, *ibid.*, p. 115. Фукаръ полагаетъ даже, что слияніе Изиды съ Деметрой, а Оаириса съ Діонисомъ, произошло въ чрезвычайно отдаленную эпоху (à l'époque préhistorique). См. *ibid.*, p. 116 et 336, 8.

⁶⁹⁾ *De Jong*, *Das ant. Mysterienw.*, S. 2.

⁷⁰⁾ *Digest.* XLVIII, 8, 4, 2.

⁷¹⁾ Впрочемъ Кюмонъ оспариваетъ эту послѣднюю дату, болѣе довѣря показанію Іоанна Лиды о Клавдіи (*Les rel. or.*, p. 83).

нія о томъ, что „іудей, постоянно волнуемые Христомъ“, были изгнаны изъ Рима. Можно предположить, что Клавдіемъ руководило, при покровительствѣ фригійскому культу, не одно лишь желаніе усилить новый культъ въ противовѣсъ введенному его предшественникомъ культу Изиды ⁷²⁾, но быть можетъ и нарождающемуся христіанству, на которое, конечно, этотъ религіозный консерваторъ не могъ не смотрѣть подозрительно.

Наконецъ самый значительный и интересный изъ позднихъ мистеріальныхъ культовъ—культъ Митры, почти неизвѣстный эллинскому міру, выступаетъ, сперва, въ видѣ скромнаго спутника официально признанныхъ мистерій Кибелы, въ дунайскихъ провинціяхъ Рима (раньше всего въ Карпунтѣ), принесенный съ Востока XV легиономъ Веспасіана ⁷³⁾. Коммодъ легализируетъ митраизмъ ⁷⁴⁾, а уже къ концу II вѣка онъ насчитываетъ едва-ли меньше адептовъ, чѣмъ и христіанство, и напр. Кюмонъ ⁷⁵⁾ полагаетъ, что любой митраистъ того времени могъ-бы съ одинаковымъ правомъ воспользоваться гордыми словами Тертулліана: „Nesterni sumus et vestra omnia implevimus...“. Впрочемъ даже въ это время мистеріи, повидимому, не пользовались особымъ уваженіемъ среди передовыхъ умовъ язычества, такъ какъ напр. Оригенъ (С. Cels., 1, 9) приписываетъ Цельсу сравненіе служителей Митры и Вакха съ „фиглярами и фокусниками“ (*μυθροῦργοι καὶ τερατοσκόποι*) ⁷⁶⁾.

„Недостойный сынъ М. Аврелія“, какъ извѣстно, относился къ христіанству весьма благосклонно, вѣроятно подъ интимнымъ вліяніемъ своей наложницы - христіанки, Марціи, но вмѣстѣ съ тѣмъ мы знаемъ, что именно Коммодъ, первый изъ цезарей принялъ и митраистическое посвященіе. Быть

⁷²⁾ Cumont, Les rel. or., p. 84.

⁷³⁾ Cumont, Text. et monum., I. p. 245. Единеніе культовъ Кибелы и Митры было настолько тѣснымъ, что не только митреумы и храмы „Великой Матери“ стояли рядомъ, но иногда они совмѣщались въ одномъ и томъ же зданіи, и даже въ таинства Кибелы посвящались жены и дочери митраистовъ, такъ какъ женщинамъ былъ закрытъ доступъ къ мистеріямъ Митры (См. Cumont, Les rel. or. p. 99). Съ этимъ, впрочемъ, не согласенъ А. Reipach (Rev. d. idées, 1312, № 98, p. 146).

⁷⁴⁾ Cumont, Text. et mon., I, p. 481; Les rel. or., p. 221.

⁷⁵⁾ Cumont, ibid. I, p. 338.

⁷⁶⁾ См. русск. перев. въ изд. Казанск. Д. А., ч. I, стр. 19,

можетъ и здѣсь сыграли роль тѣ, хотя и поверхностныя, но все-таки аналогіи, что стали все болѣе и болѣе проступать между митраизмомъ и христіанствомъ. Позднѣе, Северы и императоры-солдаты (Филиппъ, Авреліанъ) уже становятся ревностными митраистами, и всего за 7 лѣтъ до Миланскаго эдикта, Діоклетіанъ, Галерій и Лиціній посвящаютъ, въ Карпунтѣ, храмъ Митрѣ, какъ „покровителю ихъ имперіи“ (fautore imperii sui) ⁷⁷⁾. Послѣдній, запоздалый язычникъ-императоръ Юліанъ противопоставляетъ христіанскому крещенію и приобщенію тавроболію — эту существеннѣйшую часть мистерій Митры ⁷⁸⁾, стремясь, въ остальномъ, рабски подражать христіанскимъ учрежденіямъ. Поэтому нельзя сомнѣваться въ большомъ вліяніи христіанства на послѣднія, мистеріальныя вспышки языческой религіи, и извѣстное, приводимое Августиномъ выраженіе фригійскаго жреца: Et ipse pileatus christianus est, едва ли можно принять, какъ это полагаетъ Кюмонъ, за ироническій возгласъ, намекающій на заимствованіе христіанствомъ у язычества его обрядовъ. Скорѣе здѣсь звучитъ послѣдняя, отчаянная надежда на соглашеніе съ тогда уже почти господствовавшимъ христіанствомъ ⁷⁹⁾.

П. Страховъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

⁷⁷⁾ *Cumont, Text. et mon.*, II, p. 146, inscr. № 367.

⁷⁸⁾ См. *св. Григорій Бог.*, Сл. IV, 52. (Твор. т. I, стр. 116).

⁷⁹⁾ См. *Cumont, Les rel. or.*, p. 107.