

П. Страховъ.

ЭСХАТОЛОГІЯ  
ЯВЧЕСКИХЪ МІСТЕРІЙ.



СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

—  
Типографія Св. Тр. Сергіевой Лавры.  
1913.

**П. Страховъ.**

**ЭСХАТОЛОГІЯ**  
**ЯЗЫЧЕСКИХЪ МИСТЕРІЙ.**



СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

—  
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.  
1913.

## Эсхатологія языческихъ мистерій.

*Θαρραῖτε, μύσται, τοῦ Θεοῦ θεσσωμένον ἔσται  
γὰρ ἡμῶν ἐκ πόνων σωτηρία.*

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

Если въ философскомъ сознаниі и миѳологіи языческаго Запада идея воскресенія просвѣчиваетъ въ смутныхъ и неопредѣленныхъ очертаніяхъ <sup>1)</sup>, 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 <sup>2)</sup>, т. е. восточной колыбели древнѣйшихъ расъ. Вмѣстѣ 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

<sup>1)</sup> См. мою статью: „Идея воскресенія въ дохрист. филос. сознаниі“ (Бог. В. 1913, №№ 3 и 4).

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

вліянія, но тѣмъ не менѣ 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 религіозную обособленность даже у столь замкнутой, семитической національности, какой были евреи<sup>3)</sup>.

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?“<sup>4)</sup>

Пусть это лишь полетъ фантазіи, 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-

<sup>3)</sup> См. *Lagrange*, *Etudes sur les religions sémitiques*, 1905, p. 454.

<sup>4)</sup> *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 мѣніяхъ, 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. Хрисанозъ*, Религіи древн. міра, I, стр. 68 и сл.; II, 460; *Проф. А. П. Введенскій*, Религ. созн. язычества, I, стр. 207 и сл.; *Проф. Б. М. Меліоранскій*, Изъ лекцій по ист. и вѣроуч. древн. христ. Церкви, 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 <sup>5)</sup>.

Поэтому-то и можно свести почти всю эсхатологию мистерій, и особенно восточныхъ, къ центральному факту ея чашниці—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 обоженія* человѣка, путемъ мистическаго сліянія 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 обонхъ доктринахъ было нѣчто сближавшее ихъ съ тѣмъ, что въ послѣдствіи составило одинъ изъ важныхъ догматовъ христіанства <sup>6)</sup>, но

<sup>5)</sup> См. Целлеръ, Очеркъ ист. греч. философіи, пер. Франка 1912, стр. 49: „Съ рвзкой независимостью овъ (Гераклитъ) относился и къ религіознымъ мнѣвіямъ 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“.

<sup>6)</sup> Впрочемъ, собственно въ Н. Завѣтѣ встрѣчается всего лишь два мѣста, изъ которыхъ одно (II Пт. 1, 4) соотвѣтствуетъ идеѣ обоженія, а другое (Ин. V, 21 и VI, 29—48)—воскрешенію Божественной волей. Но нельзя не отмѣтить, что оба они принадлежатъ источникамъ, къ которымъ библейская критика относится наиболѣе сурово, а напр. о II посл. ап. Петра еще Евсевій говоритъ: *τὴν δὲ φερομένην δευτέραν οὐκ ἐνδιόθητον μὲν εἶναι παρελήφαμεν.* (Hist eccl. III 3, 1). Кроме того, именно первая, наиболѣе чуждая христіанству идея полного сліянія 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 тысячелѣттю до Р. Х. Вѣра въ воскресеніе облечена здѣсь, въ смутную форму какого-то мистическаго воссоединенія души умершаго праведника съ божественной природой Озириса. Воссоединеніе это имѣетъ характеръ столь тѣснаго слиянія 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 <sup>7)</sup>, такъ что чаемое посмертное состояніе скорѣе напоминаетъ участь обожествленныхъ героевъ западной мифологіи.

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

---

находить себѣ еще довольно поздній откликъ въ одномъ изъ строго осужденныхъ (*dammatus et reprobus expresse*) папою 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*, 11 ed., 510).

<sup>7)</sup> *Ф. Сумонтъ*, *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 нетлѣннымъ 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“ (*Εὐψύχει*)—говорятъ александрійскіе жрецы и многочисленныя надгробныя надписи, т.-е.: „Будь покоенъ: придетъ день воскресенія въ лучшемъ мірѣ“ <sup>8)</sup>, Послѣ смерти и посмертнаго суда, праведникъ или, вѣрнѣе, посвященный, путемъ долгихъ странствій въ загробномъ мірѣ, достигнетъ блаженныхъ обителей Озириса и успокоится тамъ, воскрешенный въ новую жизнь. Испивъ „живой воды“ воскресшаго бога <sup>9)</sup>, приобщится къ его жизни и безсмертію, обожится самъ.

Посмертное странствованіе души переходитъ, въ позднѣйшую эпоху, подъ влияніемъ пифагорейскихъ и орфическихъ взглядовъ, въ обычный метемпсихозъ <sup>10)</sup>. Но если метемпсихозъ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ Запада является какимъ-то искаженнымъ подобіемъ воскресенія плоти <sup>11)</sup>, то здѣсь онъ есть исключительно средство очищенія, искупленія душой ея прегрѣшеній, путь къ воскресенію „въ Озириса“, къ сліянію съ его божественной природой <sup>12)</sup>. Кромѣ

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

<sup>9)</sup> „*Δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*“ (*Cum.* p. 351). Выводить эту формулу изъ климатическихъ условій безводнаго и жаркаго Египта (*Cum.*, p. 153) было бы чрезчуръ просто. Безъ всякаго сомнѣнія, „*ψυχρὸν ὕδωρ*“ 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 соотвѣтствующее 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.

<sup>10)</sup> 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.

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

<sup>12)</sup> *Cumont*, *Les rel. orient.*, p. 148. Египетскія вѣрованія сближаются такимъ образомъ, скорѣе, съ катартистическими воззрѣніями пифагорейцевъ, чѣмъ съ орфическимъ, роковымъ *κῆλος 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 окруженныя „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 φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος*<sup>13</sup>). 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 слышатъ и т. д.<sup>14</sup>).

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, искушительныхъ мытарствъ<sup>15</sup>). 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, общезвѣстный фактъ тщательнаго сохраненія, египтянами, тѣлъ умершихъ<sup>16</sup>). Очевидно, что при вѣрованіи лишь въ своеобразное воскресеніе умершаго въ не-

<sup>13</sup> *Plut., De Iside et Osiride*, 78, 383A (по Cum.. *Les rel. or.*, p. 347, 87). Впрочемъ относительно мѣстопробыванія египетскихъ блаженныхъ (Поля Аалу) трудно установить: гдѣ оно предполагалось находящимся. Такъ напр., по указанію Апулея (*Metamorphoseon*, XI, 6) египтяне помѣщали поля Аалу въ подземномъ царствѣ, расходясь, такимъ образомъ, съ представленіями греческихъ мифовъ объ Элизіумѣ.

<sup>14</sup> См. *Юнгеровъ*, *op. cit.*, с. 104, по „Книгѣ Мертвыхъ“ и *Uhlemann's Aegypt. Altertumskunde; Ep. Хрисановъ*, II, стр. 138.

<sup>15</sup> *Lafaye, Hist. d. culte*, p. 93.

<sup>16</sup> Попытка объяснить тщательное и весьма дорого стоящее сохраненіе мумій на основаніи гигиеническихъ соображеній, какъ и большинство раціоналистическихъ 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 скорѣе уничтожить, и лучше всего—сжечь. (Ср. *Ep. Хрисановъ*, 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 типъ, 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 <sup>17)</sup>.

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—Сераписомъ <sup>18)</sup> 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-

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

<sup>18)</sup> 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 <sup>19)</sup>. 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 <sup>20)</sup>—будетъ-ли оно мумифицировано по египетски, или сожжено согласно западному обычаю <sup>21)</sup>.

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 культурахъ (напр. у вавилонянъ) уже совершенно ясно выступаетъ чаяніе конечнаго, всеобщаго, мирового обновленія, конечной побѣды Добра надъ Зломъ <sup>22)</sup>.

У вавилонянъ, и вообще въ семитическихъ религіяхъ, по словамъ Лагранжа: „Идея воскресенія обнаруживалась повсюду, а ожиданіе мірового обновленія господствовало въ мѣтологіи“, 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 <sup>23)</sup>. 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 воскрешалась, здѣсь, во всей

---

<sup>19)</sup> *Lafaye*, Hist. d. culte, p. 93: Ils recoivent, pour l'animer de nouveau, le matière désorganisée.

<sup>20)</sup> Возстановленіе умершихъ, какъ актъ божественнаго всемогущества, играетъ, впослѣдствіи, большую роль въ возрѣніяхъ на воскресеніе плоти у христіанскихъ александрійцевъ, которыхъ упрекаетъ Цельсусъ, говоря, что они—*Οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι, καταφεύγοντες εἰς ἀτοπώτατα ἀναχώρησαι, ὅτι πᾶν δυνατόν τῷ Θεῷ* (Orig., C. Cels., V, 14).

<sup>21)</sup> *Lafaye*, op. cit., p. 98.

<sup>22)</sup> *Lagrange*, Etudes s. les rel. sc̄m., p. 340.

<sup>23)</sup> *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 преобразенной, космической дѣйствительности. Лишь пограничный съ Западомъ, сирійскій культъ представлялъ исключеніе, такъ какъ въ немъ идея воскресенія совершенно отсутствуетъ <sup>24)</sup>, 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 культахъ 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 <sup>25)</sup>, было совершенно чуждо и обоготвореніе умершихъ (культъ мертвыхъ), а молитвы на ихъ могилахъ возносились лишь божеству для смягченія ихъ посмертной участи <sup>26)</sup>.

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

<sup>24)</sup> *Cumont*, *Les rel. or.*, p. 186 ss.

<sup>25)</sup> См. мою статью: „Ид. воскрес. въ дохр. рел. сознаниі“. *Бог. Вѣстн.* 1913, №№ 3 и 4.

<sup>26)</sup> *Cumont*, *Les rel. or.*, p. 186, Лагравжъ (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 scripturarum*) поминовенія умершихъ (*oblaciones pro defunctis*).

<sup>27)</sup> *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 митранстическомъ 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 принадлежащіе ему грѣшники, будетъ уничтоженъ огнемъ, ниспосланнымъ съ неба Ормуздомъ и, наконецъ, наступитъ вѣчное блаженство воскресшихъ въ обновленной вселенной <sup>28)</sup>.

Если во всемъ этомъ и есть нѣчто сходное съ ученіемъ египтянъ, то это развѣ лишь судъ Митры и посмертное странствованіе 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 преобразованія 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 митранстическихъ-же представленіяхъ вѣчное и полное блаженство, высшее даже сопребыванія съ богами, достигается лишь въ обновленной вселенной, т.-е. въ условіяхъ неописуемо прекрасной, преображенной, по *земной* жизни.

## II.

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

---

<sup>28)</sup> Cumont, Textes et mon., I. p. 310 ss. (Gehr., S. 106 ff.). Les rel. or., p. 235 ss.

вѣкъ до Р. Х. указывается однимъ изъ гомерическихъ гимновъ <sup>29)</sup>.

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 религій стремятся видѣть въ немъ не что иное, какъ символизацию ежегоднаго, зимняго замиранія и весенняго пробужденія природы, или, въ болѣе узкомъ смыслѣ, поспѣва 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 (*Verhüllung*) простыхъ явленій природы, да еще и облакавшихся въ образы божествъ, весьма сходныхъ съ людьми“ <sup>30)</sup>. Еще болѣе сомнѣвается Роде въ возможности утвержденія вѣры въ безсмертіе на аллегоріи зерна, а также относится отрицательно и къ убѣдительности,

<sup>29)</sup> *Hymni Homerici*, V, 273:—*ἄρουα δ' ἀττῆ ἐγὼν ἐποθήσομαι*; 476:—*καὶ ἐπέφραδεν ἄρουα πᾶτιν σείραϊ, κτλ.*

<sup>30)</sup> *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. gr.*, 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 вполне серьезно относится къ извѣстному разсказу о томъ, что какой-то языческой гонитель христіанъ не могъ отличить „Единаго 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 Панъ“ тѣмъ, что будто бы карабельщикъ, *по имени* Таммузъ, слышалъ ритуальный возгласъ почитателей бога Таммуза: *Θαμμοῦζ, Θαμμοῦζ πανμέγας τέθνηκεν*, и принялъ это за таинственное извѣщеніе: *Πάν μέγας 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 (*δράματα*) той же аллегоріи въ таинствахъ Элевзина <sup>31)</sup>.

Если, не вдаваясь въ особенно сложныя разсужденія, просто признать, что элевзинскій культъ, какъ одинъ изъ хтоническихкихъ культовъ, имѣлъ въ основѣ стремленіе, путемъ посвященія въ таинства, умиловительныхъ жертвъ, и пр., смягчить суровость мрачныхъ божествъ Аида <sup>32)</sup>, то все-таки миѣ Персефоны остается неразъясненнымъ <sup>33)</sup>. Поэтому, быть можетъ позволительно будетъ предположить и въ немъ все тотъ-же проблескъ еще черезчуръ далекой отъ своего полнаго 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 бессмертіемъ: человекъ и богъ рѣзко дѣлятся и не смѣшиваются въ мистеріяхъ Элевзина: *ἐν ἀνδρῶν ἐν θεῶν γένος* <sup>34)</sup>. Здѣсь просто лишь ожидалось и подтверждалось символическими дѣйствами (эпоптіями) мистерій, что счастливецъ, удостоившійся посвященія (*ὄς τὰδ' ὄλωπεν*), получить иную загробную участь во мракѣ смерти (*φθίμενος περ' ὄλο ζόφω*), чѣмъ человекъ, не причастный къ

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

<sup>32)</sup> *A. Dieterich, Nekyia. 1893. S. 63—64.*

<sup>33)</sup> *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. *Еп. 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 внѣшнихъ возбужденіяхъ интенсивнаго религіознаго чувства.

<sup>34)</sup> *Rohde Psych., I, S. 293.*

таинствамъ (Нумп. Ном., V, 480). И даже въ своей земной жизни будетъ счастливъ тотъ, кого любятъ обѣ богини Элевзина: онѣ пошлютъ въ его домъ Плутона, раздателя богатствъ (*ὄς ἀνθρώποις ἄφενος δίδωσιν*, *ibid.*, 489). Впрочемъ, какая именно участь ожидаетъ, по смерти, посвященныхъ остается неяснымъ: можно лишь предположить, что они будутъ избавлены отъ адскихъ наказаній <sup>35)</sup> 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 миртовые рощи, и блаженные хоры (*θιάσους*)  
Женъ и мужей, бьющихъ въ ладони.

А хоръ блаженныхъ мистовъ Діониса подтверждаетъ это веселой пѣснью:

Пойдемъ на усѣянный розами.  
Цвѣтущій лугъ...  
. . . . .  
Вѣдь для насъ однихъ 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 θε περίεσιβιν πνοή*), только для блаженныхъ сіяетъ день (*ἥλιος*) въ вѣчномъ мракѣ Аида.

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

<sup>35)</sup> *Dieterich*, *Nekyia*, 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. Миѣ Персефоны какъ бы подготавливаетъ почву для воспріятія двухъ родственныхъ теченій, направляющихся съ сѣвера, изъ полуварварскои Фракіи и съ юга—изъ таинственно-мудраго Египта, теченій, несшихъ съ собою 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 враговъ<sup>36)</sup>. 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.<sup>37)</sup>, то вполне понятны тѣ аналогіи, которыя часто обнаруживаются между нѣкоторыми частностями этого культа и древнѣйшими изъ западныхъ мистерій—элевзинскими<sup>38)</sup>. 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)<sup>39)</sup>, а если принять во вниманіе категорическое утвержденіе Аполлора, что: *Ἐῖρε δὲ Ὀρφεὺς τὰ Διονύσου μυστήρια*<sup>40)</sup>, то связь

<sup>36)</sup> 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. *Брикнеръ*, *Страдающій богъ въ религіяхъ древняго міра*. 1909, стр. 26, 23 и 21).

<sup>37)</sup> *De Jong*, *Das antike Mysterienwesen*, S. 34 (по давнымъ Группе и Дрекслера).

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

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

<sup>40)</sup> *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: *Ἄσις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν* (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 <sup>41)</sup>. Вся эта группа боговъ имѣетъ сходныя и характерныя черты въ своихъ страданіяхъ, смерти и воскресеніи—*залогъ воскресенія върующихся*. Это уже было вполне новымъ принципомъ, совершенно чуждымъ древнимъ греческимъ вѣрованіямъ: Персефона просто лишь возвращалась въ міръ, и въ Андѣ могла быть лишь *предстательницей* за своихъ почитателей, тогда какъ здѣсь самая участь бога сулитъ вѣрующему и посвященному.

Затѣмъ, если въ египетскомъ воскресеніи „въ Озириса“ въ сущности, нѣтъ ничего земного, 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, впоследствии, *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 <sup>42)</sup>.

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 <sup>43)</sup>, а затѣмъ уже слѣдуетъ символическое по-

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

<sup>42)</sup> *Брикнеръ*, op. cit., стр. 29 и 19.

<sup>43)</sup> *Firm. Maternus*, De errore profanarum religionum, с. XXII. Изъ разсмотрѣнія, впрочемъ, различнахъ подробностей культа, Ф. Матернъ выводитъ слѣдующее выразительное заключеніе: *Habet 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 разсчитывать на полное, божеское безсмертіе—ему поклонялись какъ богу <sup>44</sup>). 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.

<sup>44</sup>) *Cumont*, Les rel. or., pp. 100—103. Кюмонъ дѣлаетъ неудачную попытку свести загадочный обрядъ тавроболій къ пережитку охотничьяго періода жизни человѣчества и къ грубому суевѣрію, согласно которому кровь животныхъ передаетъ человѣку ихъ силу. Того же мнѣнія держится и А. Рейнахъ (*Revue d. ideas*, 1912, № 98, p. 143), виводя, 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* переходить 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 умилостивленія 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 материалистической средой Запада. Но зато изъ Θракии 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. Отдѣлить-же ее отъ самаго существа человѣческаго тѣла (*σῶμα*), а тѣмъ болѣе „плоти“ (*σάρξ, σαο*), 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) *Nonni Dionysiakorum* l. 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 Востокъ 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 <sup>46)</sup>. 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 <sup>47)</sup>, 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

<sup>46)</sup> 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).

<sup>47)</sup> 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, поднимающейся надъ уровнемъ безплотной и безсильной призрачности: 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 вѣншней 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 собою нѣкоторую упадочность. Для этого достаточно сравнить хотя бы общеизвѣстную, величественно прекрасную голову Зевса (т. н. маска Ортиколи) съ отталкивающей своимъ грубымъ реализмомъ головой олимпійскаго „панкратіаста“ приписываемой Праксителю <sup>48)</sup>. Идеальнѣйшія произведенія греческой пластики являются, такимъ образомъ, исканіями *воплощенія* въ мраморѣ того прекраснаго типа, который умѣли прозрѣвать геніи искусства чрезъ плотскую оболочку обычныхъ человѣческихъ тѣлъ. Художникъ, силою своего генія, 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 геніальномъ 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 <sup>49)</sup>. И если, особенно въ александрійскомъ культѣ

<sup>48)</sup> 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.

<sup>49)</sup> 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 неодушевленнаго матеріала статуи въ живое и совершенное *тѣло* бога <sup>50)</sup>.

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, влѣдствіе 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

---

<sup>50)</sup> Въ египетской религіи это связывалось, повидимому, съ вѣрованіемъ въ существованіе „двойника“ (Ka), который могъ оживлять изображение своего оригинала. Де Юнгъ (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) <sup>51)</sup>.

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, воспріимчивую античную душу къ воздѣйствію 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 <sup>52)</sup>.

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

---

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

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

не менѣе 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 римскою 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 разъясненіе 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“<sup>53)</sup>. Такая цѣль какъ нельзя болѣе подходила къ объявшею древній міръ въ концѣ до-христіанскихъ временъ лихорадочною 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 сѣдой 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: *Θαρρεῖτε, κύβηται τοῦ θεοῦ σεβασμένου ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόρων σωτηρία*<sup>54)</sup>. Колеблющаяся мысль, переставшая удовлетворяться скучной добродѣтелью стоиковъ, все больше и больше жаждетъ сколько нибудь твердо установленныхъ догматовъ, на

<sup>53)</sup> Gasquet, Essai sur le culte et les myst. d. Mithra, p. 45.

<sup>54)</sup> Firm Maternus, De errore profanarum religionum, 22. Ср. 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 всёмъ „трудяющимся и обремененнымъ“—христіанство.

Сущность мистеріи 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 благоговѣнномъ молчаніи колосья пшеницы (!)“<sup>55)</sup>. 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 въ послѣдствіи и у христіанскихъ писателей, относится почти исключительно къ внѣшнимъ обрядностямъ культа, да, въ сущности, и вообще не отличается ни особой достовѣрностью, ни достаточной вразумительностью<sup>56)</sup>. Но для специальной задачи нашего изслѣдованія мелкія подробности мистеріальныхъ культовъ и не представляютъ интереса—важенъ лишь конечный результатъ ихъ тайнодѣйствіи, какъ несомнѣнный фактъ внѣдренія въ самую глубину души миста непоколебимой увѣренности въ его спасеніи и блаженномъ посмерт-

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

<sup>56)</sup> 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 „непобѣдимаго“ 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)<sup>57)</sup>. 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?<sup>58)</sup> 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 всѣми 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.

<sup>57)</sup> 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), Лоофсъ (Dogmengesch., 1906, S. 176), проф. Зѣлинскій (Соперники христіанства, 1907, стр. 81) и др. Но Гаске (Ess. l. culte, p. 141) придаетъ культу Митры меньшее значеніе, а Де Лонгъ (Das ant. Mysticism., S. 59) рѣшительно становится на сторону египетскихъ мистерій Изиды-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).

<sup>58)</sup> Cumont, Les rel. orient., p. 211 ss.

имитируя какъ бы пощѣлуй солнечнаго бога. Или, при помощи „магическаго камня“ (магнита?), статуя бога поднималась кверху предъ изумленными взорами вѣрующихъ <sup>59</sup>). Сообщение Θεодорита (Hist. eccl., V, 22) о пустыхъ внутри идолахъ, устами которыхъ говорили жрецы—общеизвѣстно. 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“ <sup>60</sup>). 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, слиянія съ божественной силой. И именно на экстазъ, пови-

<sup>59</sup>) 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*, Recherchesur les myst. d'El., 1895, p. 58. въ таинствахъ Гекаты—у Евнація (*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 Бор. (Or. IV, 55), гдѣ разсказывается о посвященіи въ таинства Митры императора Юліана.

<sup>60</sup>) *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. Упомянутое 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. „эаворскаго“) свѣта. См. *И. В. Поповъ*. Мист. опр. аск. въ твор. пр. Мак. Егип., стр. 31—37.

димому, указываетъ и приведенное выше, мистическое признание.

Великое, хотя обычно и не сознаваемое значеніе въ жизни всѣхъ людей безъ исключенія имѣютъ экстагическія состоянія самаго разнообразнаго свойства и интенсивности, начиная съ высочайшихъ экстазовъ непосредственнаго богопознанія и вплоть до самыхъ низменныхъ наркотическихъ аффектовъ <sup>61</sup>). И едва ли мы будемъ далеки отъ истины, утверждая, что вся суть нашей жизненной сутолоки имѣть конечную цѣль, въ области личной жизни, достиженіе *до-суга*, свободы, необходимой для тѣхъ или иныхъ, высокихъ или низменныхъ, но по существу, въ большей или меньшей степени экстагическихъ переживаній, изъ которыхъ слагается ощущеніе самаго желаннаго счастья. Для нѣкоторыхъ, особенно организованныхъ натуръ, всякое экстагическое 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 Мюризье, „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“ <sup>62</sup>). 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-

<sup>61</sup>) 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 примѣшанные къ воздуху, являюся 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).

<sup>62</sup>) *Murisien, Les maladies du sentiment religieux*, 1903, p. 67.

хнмъ, сама становится богомъ“<sup>63)</sup>. 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 (*ἀκαλύει*) всю сущность тѣла (*πᾶσαν τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος*)“<sup>64)</sup>. 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 вполне реальнаго 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 — дикой пляски и круженія, сопровождавшихся шумной музыкой, криками и даже растерзываніемъ, зубами, жертвенныхъ животныхъ<sup>65)</sup>. Происходило нѣчто, хорошо знакомое примитивнымъ мистикамъ всѣхъ временъ и народовъ, но тѣмъ не менѣе трудно объяснимое съ точки зрѣнія неизмѣнно получающагося, въ результатѣ, 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 экстатическій толчекъ извнѣ, такъ какъ древнѣйшія, по существу греческія, мистеріи Элевзина, какъ объ этомъ уже упоминалось выше, совершенно не знали экстаза, въ формѣ мистическаго сля-

<sup>63)</sup> ...φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῖφον, θεὸν γερόμενον. См. Zeller, Phil. d. Griech., III, 2, S. 669—670.

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

<sup>65)</sup> Кулаковскій, См. и безсм., стр. 82—83.

нія съ божествомъ (*ἐν ἀνθρώπων 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 какихъ-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, влияніемъ языческихъ мистерій на христіанство <sup>66)</sup>, 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-

---

<sup>66)</sup> 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, замѣнивъ языческаго празднованія смерти Аттисы, а праздникъ Рождества Христова замѣнилъ собой Natalis Invicti. Даже обычай рождественской ёлки пытаются (См. *A. Reinach*, Les cultes or. d. l'Occident rom., Rev. d. idées, 1912, № 98) отождествить съ деврофоріями Аттисы...

низированіи релігійно-філософскихъ взглядовъ Сенеки, то это еще болѣе возможно и естественно по отношенію къ мистеріямъ вѣка Северовъ, когда восточные 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. Х. 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. <sup>67)</sup> Въ Греціи, впрочемъ, египетскія мистеріи были извѣстны еще до временъ Геродота (V в. до Р. Х.), въ связи съ національными культурами Деметры и Діониса <sup>68)</sup>. 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 <sup>69)</sup>. Мрачный культъ „Великой Матери“ (Кибелы-Аттиса) тоже, не смотря на то, что онъ былъ введенъ въ Римъ еще за два столѣтія до Р. Х., тѣмъ не менѣе оставался непопулярнымъ и даже преслѣдуемымъ <sup>70)</sup> до временъ Клавдія, а по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей даже до эпохи Антониновъ <sup>71)</sup>. Но заслуживаетъ вниманія и то, что если дѣйствительно Клавдій ввелъ официально культъ Кибелы въ число релігій 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-

<sup>67)</sup> *Cumont, Les rel. or., p. 126 et 336. 4.*

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

<sup>69)</sup> *De Jong, Das ant. Mysterienw., S. 2.*

<sup>70)</sup> *Digest. XLVIII. 8. 4, 2.*

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

нія о томъ, что „іудеи, постоянно волнүемые 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 <sup>72)</sup>, 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 Карнунтѣ), принесенный съ Востока XV легиономъ Веспасіана <sup>73)</sup>. Коммодъ легализируетъ митраизмъ <sup>74)</sup>, а уже къ концу II вѣка онъ насчитываетъ едва-ли меньше адептовъ, чѣмъ и христіанство, и напр. Кюмонъ <sup>75)</sup> полагаетъ, что любой митраистъ того времени могъ-бы съ одинаковымъ правомъ воспользоваться гордыми словами Тертуліана: „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“ (*μητρούργοι καὶ τερατοσκόποι*) <sup>76)</sup>.

„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

<sup>72)</sup> Cumont, Les rel. or., p. 84.

<sup>73)</sup> 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 мисторіямъ Митры (См. Cumont, Les rel. or. p. 99). Съ этимъ, впрочемъ, не согласенъ А. Reinach (Rev. d. idées, 1312, № 98, p. 146).

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

<sup>75)</sup> Cumont, ibid. I, p. 338.

<sup>76)</sup> 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, Диоклетіанъ, Галерій и Лициній посвящаютъ, въ Карнунтѣ, храмъ Митрѣ, какъ „покровителю ихъ имперіи“ (*fautore imperii sui*) <sup>77)</sup>. Послѣдній, запоздалый язычникъ-императоръ Юліанъ противопоставляетъ христіанскому крещенію и приобщенію тавроболію — эту существеннѣйшую часть мистерій Митры <sup>78)</sup>, стремясь, въ остальномъ, рабски подражать христіанскимъ учрежденіямъ. Поэтому нельзя сомнѣваться въ большомъ вліяніи христіанства на послѣднія, мистеріальныя вспышки языческой религіи, и извѣстное, приводимое Августинемъ 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 <sup>79)</sup>.

#### IV.

Въ самой послѣдовательности официальнаго распространенія восточныхъ мистерій въ римскомъ мірѣ, именно: мистерій Сераписа при Калигулѣ, Кибелы — при Клавдіи, и лишь долго спустя, Митры — при Коммодѣ, можно подмѣтить идейный переходъ отъ туманнаго воскресенія „въ Озириса“ къ натуралистическому возрожденію Аттиса и, наконецъ, къ уже вполне реалистическому ожиданію воскрешенія мертвыхъ магическимъ актомъ обновляющаго вселенную Митры. Сообразно этому должны были измѣняться и самыя приемы ритуала и посвященія, приобретаая болѣе сложныя, мистагогическія формы.

Хотя экстагическія переживанія были извѣстны доисторической древности, служа однимъ изъ источниковъ вѣры въ

<sup>77)</sup> *Cumont*, *Text. et mon.*, II, p. 146, inscr. № 367.

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

<sup>79)</sup> См. *Cumont*, *Les rel. or.*, p. 107.

безсмертіе духовнаго начала человѣка, но тѣмъ не менѣе необходимо отмѣтить, что наиболѣе древнему истолкователю върваній языческаго Запада—Гомеру экстазь, въ сущности, былъ совершенно чуждъ. Гомерическій аргументъ въ пользу безсмертія души почти цѣликомъ обосновывается на самомъ фактѣ смерти, какъ внезапнаго превращенія живого человѣка въ безжизненный трупъ. Съ послѣднимъ вздохомъ, какъ-бы нѣчто матеріальное, нѣчто воздушное удаляется изъ тѣла, тотчасъ-же превращающагося во что-то иное, чуждое человѣку и жизни <sup>80</sup>). Несравненно труднѣе найти источникъ другого, очень опредѣленнаго гомерическаго върванія въ то, что душа представляетъ собою особаго рода *существо*, хотя и не поддающееся чувственному воспріятію, но все-таки обладающее своеобразной, призрачной жизнью <sup>81</sup>). Обычная теорія сновъ и перенесенія въ дѣйствительность образовъ сонныхъ видѣній является лишь болѣе или менѣе удачною натяжкой, такъ какъ прилагается только къ этому случаю, тогда какъ вліянія всего богатства и разнообразія сновъ на какія-либо иныя стороны дѣйствительности мы почти не обнаруживаемъ. Большаго вниманія заслуживали-бы галлюцинаціи, но, къ сожалѣнію, при всемъ обиліи данныхъ современной науки, мы все-таки почти ничего не знаемъ ни объ ихъ сущности, ни объ ихъ происхожденіи. И если внимательно проанализируемъ современную человѣческую душу, то легко обнаружимъ, что уйдя очень далеко отъ первобытнаго, наивнаго удивленія передъ тайнами сна и галлюцинацій, она тѣмъ не менѣе и теперь получаетъ увѣренность въ своемъ безсмертіи, или вѣрнѣе, *чувство* его какими-то иными, невѣдомыми путями, лишь бесплодно загромаждаемыми различными „научными“ гипотезами, при чемъ это чувство неуклонно просвѣчиваетъ черезъ всю груду самыхъ материалистическихъ наносовъ <sup>82</sup>).

<sup>80</sup>) Od. XI, 221: ...επέει καὶ πρότερον λίπε λυγρὸν ὄσπερ ἄνθρωπος,  
ψυχὴ δ' ἦντ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

Здѣсь интересно сопоставленіе особаго, *разрушимаго* начала (*θνῆος*) съ самымъ существомъ души. Ср. Rohde, Psych., I, S. 45, 1; II, 141, 2.

<sup>81</sup>) Однако настолько осязательной, что Одиссей можетъ угрожать тѣнямъ Аида мечемъ (Od. XI, 48, 82, 88, 95, 232) и иронически замѣчаетъ, что Эльпеноръ, очутившись, въ видѣ тѣни, въ Аидѣ: „Пѣшій проворнѣе былъ, чѣмъ мы въ корабль быстроходномъ“ (ibid., 58).

<sup>82</sup>) Не даромъ-же и современная психологія считаетъ возможнымъ

Всего вѣроятнѣе, что вѣра въ безсмертіе, или, по крайней мѣрѣ, въ посмертное существованіе души хотя-бы лишь въ видѣ тѣни Аида, возникла тоже изъ переживаній экстаза, изъ ощущенія экстатического соединенія съ божествомъ, изъ чувства одержимости инымъ, таинственнымъ *существомъ*, какъ-бы входящимъ въ опустошенное экстазомъ тѣло. Но такъ какъ это состояніе *сознается* человѣкомъ какъ извѣстное раздвоеніе личности, при чемъ обѣ половины ея—человѣческая и божеская—ощущаются какъ единая, живая *личность*, существенно отличная отъ обычнаго, реальнаго человѣческаго существа, то, конечно и получающееся въ результатъ расширенное и просвѣтленное экстазомъ сознаніе относится не къ тѣлу, впадающему, часто, при этомъ въ каталептическое состояніе, а къ душѣ, какъ нѣкому воспринимающему высшее бытіе субъекту. Повидимому именно такое состояніе экстаза считалось и адептами древнихъ мистерій высшимъ мистическимъ подъемомъ, когда человѣческая личность оказывалась какъ-бы одержимой божествомъ (*κατέχεομαι ἐκ θεοῦ*) <sup>83</sup>). И именно этотъ видъ экстаза былъ познанъ впервые, въ оргіяхъ Діониса <sup>84</sup>), если не считать уже гораздо раньше извѣстные, единичные случаи своеобразной одержимости (транса) Пиеій, Сивилль, и пр. То, что здѣсь открывалось и прозрѣвалось исключительно личнымъ (по современному — медиумическимъ) наитіемъ, въ вакханаліяхъ достигалось чисто внѣшнимъ, такъ сказать, физиологическимъ возбужденіемъ: *οἱ βακχεύμενοι καὶ κορυθαίαντες ἐνθουσιάζουσι μέχρις αὖ τὸ λοβοῦμενον ἰδωσι* <sup>85</sup>). Служители Діониса такъ и назывались „одержимыми“ (*κατοχοί*), а вакханки — „безум-

---

установить слѣдующій взглядъ на „безсознательное“—этотъ якорь спасенія отъ всякихъ неразрѣшимыхъ вопросовъ: „Безсознательное есть истинно реальное психическое, столько-же неизвѣстное намъ въ своей внутренней сущности, какъ реальность внѣшняго міра, и *раскрываемое* данными *сновидѣніями* въ столь-же *незначительной* степени, какъ и *внѣшній міръ* показанія *ми нашихъ органовъ чувствъ*“. (Фрейдъ, Толкованіе сновидѣній, 1913, стр. 441, курсивъ мой).

<sup>83</sup>) Rohde, Psych., II, S. 101; 413, 4.

<sup>84</sup>) Rohde, *ibid.* S. 5: Sie (der gottgesandte Wahnsinn) stammt ihrem Ursprunge nach aus der Dionysosreligion, und tritt mit dieser als ein Fremdes und Neues in griechisches Leben.

<sup>85</sup>) Philo, De vita contemplativa, II, 473M (Цитирую по Rohde, Psych., II, S. 11, 2).

ствующими“ (*μαυιάδες*) какъ одержимыя „священнымъ безуміемъ“ (*εερομανία*) Вакха.

Элевзинскія мистеріи лишь въ послѣдствіи, подъ вліяніемъ эракійскаго культа, приобрѣли экстагическій оттѣнокъ, не получившій, однако, большого развитія <sup>86)</sup>. Но кромѣ того и бурный культъ Діониса, если и сыгралъ извѣстную роль въ смыслѣ внѣдренія въ религіозное сознаніе грековъ болѣе осязательныхъ образовъ безсмертія, то онъ же остался и совершенно чуждымъ въровапію въ воскресеніе плоти. Не смотря на свое, хотя и отдаленное знакомство съ египетскими мистериальными идеями, именно самага факта воскресенія не одного только бога, но еще и върующихъ въ него посвященныхъ, не могъ охватить черезчуръ трезвый и прозаическій умъ эллина даже на вершинахъ экстаза.

Дѣйствительно, уже у эракійцевъ высшимъ мистическимъ даромъ является или просто безсмертіе (*ἀθάνατισμός*), понимаемое въ смыслѣ безконечнаго, вполне сознательнаго существованія души <sup>87)</sup>, или-же возвращенія къ жизни, которое, повидимому понималось какъ метемпсихозъ <sup>88)</sup>. Съ переходомъ-же эракійскихъ мистерій на греческую почву, онѣ получили смягченныя орфическія формы, но зато именно тогда впервые вполне отчетливо установилось представленіе о тѣлѣ, какъ гробницѣ души (*σῶμα-σῆμα*), а мистическія обитованія свелись къ вѣрѣ лишь въ освобожденіе души отъ тѣла чрезъ соединеніе съ божествомъ.

Въ пришедшихъ изъ Египта таинствахъ Изиды, и особенно въ ихъ позднѣйшихъ формахъ мистерій Сераписа, мы встрѣчаемъ уже значительную эволюцію античной эсхатологіи

<sup>86)</sup> Впрочемъ уже въ IV в. до Р. X. (См. *Rohde*, *Psych.* I, S. 284, 1. а по Де Юнгу, *op. cit.*, S. 16, даже въ V в.) Якъ Элевзинскихъ мистерій былъ отождествленъ съ Діонисомъ, и уже тогда драматическое изображеніе мѣа Деметры начало приобретать нѣсколько экстагическій характеръ, сопровождаясь плясками, музыкой и даже примѣненіемъ особаго возбуждающаго напитка (*χυκεών*).

<sup>87)</sup> См. *Herod.*, IV, 93. По сообщенію имп. Юліана, Эракійцы (Геты): *οὐκ ἀποθνήσκουσιν, ἀλλὰ μετακίεσθαι νομίζουσιν* (*Julian Caes.*, 327D). а Помп. Мела (*Chron.*, II, 18) говоритъ о нихъ-же: *Animas putant non extinguere sed ad beatiora transire*. См. *Rohde*, *Psych.*, II, S. 29.

<sup>88)</sup> См. мою статью: „Идея воскр. въ дохрист. филос. сознанія“, гл. II, (Бог. В. 1913, № 3).

именно въ сторону большей отчетливости проведенія въ религіозное сознание вѣрованія въ воскресеніе. Безплотныя тѣни Анда получаютъ уже надежду не только на очистительное, метемпсихическое перевоплощеніе, согласно ученію орфиковъ, но уже прямо на воскресеніе для новой, совершенной жизни, и притомъ въ царствѣ Озириса, столь сходномъ съ живой, хотя и преображенной дѣйствительностью. „Александрійцы“, говоритъ Лафай, „дали новос направленіе старымъ идеямъ Запада, присоединивъ къ нимъ надежду на воскресеніе“<sup>89)</sup>, при чемъ даже символическій цвѣтокъ лотоса, изъ чашечки котораго выходитъ младенецъ-Карпократь, сынъ Изиды и Озириса-Сераписа, долженъ былъ постоянно напоминать посвященнымъ объ этой новой, еще небывалой надеждѣ. Какъ чашечка лотоса раскрывается каждое утро, такъ и возрожденный (*renatus*) получить новую жизнь, воссоединившись съ безсмертной природой Бога<sup>90)</sup>.

Какъ-же, какимъ путемъ, достигалась, въ таинствахъ Изиды, увѣренность въ грядущемъ воскресеніи? Для этого, по словамъ Лафайя: „Избранники, на которыхъ упалъ взглядъ богини, должны были сперва погрузиться въ таинственную купель, очищавшую ихъ отъ пороковъ и дававшую имъ возможность заслужить милость божества; затѣмъ, послѣ того какъ они претерпѣвали всѣ испытанія посвященія, они получали уже неизгладимую печать избранія. Достигнувъ вратъ смерти, они вновь какъ-бы возвращались къ жизни промыслительнымъ дѣйствіемъ богини“.<sup>91)</sup> Разсмотримъ, послѣдовательно, все то, что заключается въ этомъ сжатомъ перечнѣ мистическихъ достиженій. Прежде всего: кто-же были эти избранники? Какой цѣной достигалась твердая увѣренность въ посмертномъ блаженствѣ и воскресеніи? Оказывается, что съ моральной точки зрѣнія требованія, предъявляемыя мисту, не были слишкомъ высокими, быть можетъ въ виду его обязательнаго, ритуальнаго очищенія и, конечно, какъ это обыкновенно и бываетъ, съ цѣлями болѣе успѣшнаго прозелитизма. Такъ, почти единственнымъ условіемъ

<sup>89)</sup> *Lafaye*, *Hist. d. culte d. div. d'Alexandrie*, p. 95.

<sup>90)</sup> *Lafaye*, *ibid.*, p. 96—97.

<sup>91)</sup> *Lafaye*, *ibid.*, p. 95; *Apul. Met.*, XI. 21: *Sua providentia quodam modo renatos.*

принятія въ культъ была, во первыхъ, незанятность убійствомъ, а затѣмъ обладаніе присутствіемъ духа, достаточнымъ для преодоленія иногда очень многочисленныхъ и разнообразныхъ (напр. въ мистеріяхъ Митры—до 80!) испытаній, сходныхъ со средневѣковыми пробами огнемъ и водою <sup>92)</sup>, а также различныхъ, на нашъ взглядъ довольно наивныхъ, оптическихъ и акустическихъ „ужасовъ“. Въ остальномъ требованія были настолько слабы, что дали возможность Діогену-цинику очень эффектно отказаться отъ посвященія въ мистеріи Элевзина на томъ основаніи, что онъ вполне основательно усумнился, что воръ Патекионъ получитъ лучшую посмертную участь, чѣмъ Эпаминондъ только потому, что былъ посвященнымъ <sup>93)</sup>. И вмѣстѣ съ тѣмъ оказывалось, что никто изъ самыхъ добродѣтельныхъ и благочестивыхъ людей не могъ рассчитывать на блаженную жизнь за гробомъ, если только не былъ сочленомъ мистеріальнаго братства и соучастникомъ таинствъ <sup>94)</sup>. А такъ какъ въ мистеріи посвящались даже совсѣмъ маленькія дѣти, что, впрочемъ, оправдывалось желаніемъ имѣть идеально безгрѣшныхъ и непорочныхъ мистовъ, то очевидно и сознательность участія въ культѣ тоже не играла особой роли <sup>95)</sup>. Не мудрено, поэтому, если многіе искали посвященія въ нѣсколько культовъ сразу, какъ поступилъ напр. Ацулей, хвастающійся своимъ посвященіемъ во всѣ современные ему культы <sup>96)</sup>. Такимъ образомъ, непосвященнымъ оставалось лишь скромное утѣшеніе, что ихъ посмертная участь не будетъ хуже, чѣмъ у другихъ обыкновенныхъ людей: „Мужайся, никто не безсмертенъ“ (*Εὐψύχει, οὐδείς ἀθάνατος*) гласятъ эпитафій непосвященныхъ, тогда

---

<sup>92)</sup> Все касающееся испытаній посвящаемыхъ настолько не ясно, что напр. Де Лонгъ (*Das ant. Mysterienw.*, X) придумываетъ, между прочимъ, даже спиритическое (!) объясненіе для испытанія водою, предполагая, что испытываемый могъ не тонуть, благодаря чему-то, сходному съ т. н. медиумической левитаціей.

<sup>93)</sup> Rohde, *Psych.*, I, S. 295. Относительно слабыхъ моральныхъ требованій, предъявлявшихся къ adeptамъ мистерій см. Кулаковскій, См. и безсм. въ предст. древн. грековъ, стр. 96.

<sup>94)</sup> Rohde, *Psych.*, I, S. 295.

<sup>95)</sup> Gasquet, *Essai s. le culte et les myst. de Mithra.* p. 8—9.

<sup>96)</sup> Gasquet, *ibid.*, p. 136.

какъ на гробницахъ посвященныхъ эта надпись сокращается до многозначительно-законническаго: *Εὐφύχει*, достаточнаго для указанія, что „возрожденному“ не нужно опасаться вообще за свою загробную долю <sup>97)</sup>.

Такимъ образомъ, въ язычествѣ мы находимъ или своеобразное обоженіе героевъ-избранниковъ или, въ мистериальныхъ культахъ—спасеніе избранниковъ-посвященныхъ. При этомъ невольно напрашивается сопоставленіе этого, такъ сказать, посмертнаго аристократизма съ христіанскимъ обѣтованіемъ спасенія *всѣмъ* вѣрующимъ: „Такъ-бо возлюбилъ Богъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть, да *всякъ* вѣруяй въ Онъ, не погибнетъ, но имать животъ вѣчный“—говоритъ Никодиму Христосъ (Ин. III, 16).

Но кто-же были, далѣе, тѣ „избранники, на которыхъ упала взглядъ богини“ въ таинствахъ Изиды, и какимъ образомъ они получили столь священное преимущество? Здѣсь дѣло шло, повидимому, о таинственномъ общеніи съ божествомъ при ночномъ пребываніи въ храмѣ, т. е. о чемъ-то, сходномъ съ извѣстнымъ языческимъ обычаемъ т. н. *инкубаціи*. Сущность-же этого способа полученія откровенія божества, остающаяся, какъ и многое другое изъ подробностей языческаго ритуала, намъ почти неизвѣстной, чаще всего предполагается состоящей въ полученіи чудесныхъ исцѣленій отъ различнаго рода болѣзней, какъ это обыкновенно и бывало въ храмахъ Асклепія <sup>98)</sup>. Но затѣмъ, инкубація превратилась уже въ средство непосредственнаго богообщенія, такъ какъ божество являлось (*ἐμφαίνεται*) неофиту въ таинственной, ночной тиши святилища <sup>99)</sup>. Мы не знаемъ—

<sup>97)</sup> *Sumont*. Les rel. eg., p. 350—351, n. 91. Надписи относятся къ гробницамъ посвященныхъ въ египетскія таинства Изиды-Сераписа, а въ первой формѣ встрѣчаются на муміяхъ александрійскаго періода (См. *Lafaye* op. cit., p. 95, 4).

<sup>98)</sup> Въ „Плутосъ“ Аристофана, явленіе Асклепія со своими божественными спутниками (Ясо, Панацей и др.) описывается въ иронической формѣ.

<sup>99)</sup> О сущности инкубаціи Де Юнгъ говоритъ слѣдующее: „Die Inkubation war kein gewöhnlicher Schlaf, sondern eine seeliche Erregung, in welcher die Patienten alles zu sehen und zu hören wähten und den Unterschied zwischen Realitäten und Phantasiegebilden oft gänzlich vergessen (Das ant. Mysterienw., S. 205). См. также *Rohde*. Psych., I, S. 121, 1; *Tertull.* Apol., 23.

какими средствами достигалось психическое состояніе, пред-располагающее къ сверхчувственнымъ воспріятіямъ, но очевидно что здѣсь большую роль играла какъ предварительная, аскетическая подготовка, такъ и самое настроеніе всеі обстановки, а затѣмъ, кажется, и примѣненіе средствъ наркотическаго характера <sup>100</sup>).

Приступая къ посвященію, всякій избранный долженъ былъ очиститься физически и нравственно, путемъ воздержанія, а также цѣлаго ряда ритуальныхъ обрядовъ, вслѣдствіе чего именно въ мистеріяхъ стало особенно выдвигаться аскетическое начало, какъ условіе достиженія посмертнаго блаженства. Послѣдующее экстатическое состояніе, являющееся сущностью и цѣлью всѣхъ дальнѣйшихъ мистеріальныхъ дѣйствій посвященія, какъ можно лишь болѣе или менѣе вѣроятно догадаться, обосновывалось, въ вакхическихъ культахъ, на возбужденіи пляской, цѣніемъ, криками и, наконецъ, примѣненіемъ возбуждающихъ напитковъ. Въ позднѣйшихъ мистеріяхъ болѣе спокойнаго настроенія, передъ глазами посвящаемаго развивались особаго рода драматическія представленія (*δράματα, δράμα μυστικόν*), сильно дѣйствовавшія на подготовленное и извѣстнымъ образомъ настроенное воображеніе. И, наконецъ, въ заключеніе, посвящаемому открывалось „неизреченное“ (*ἀπόρρητα*), сущность котораго такъ и осталась для насъ скрытой, благодаря чрезвычайной строгости мистеріальной тайны <sup>101</sup>). На ряду со всѣмъ этимъ. впрочемъ, и въ мистеріяхъ не вакхическихъ тоже примѣнялись особаго рода напитки (напр. уже упоминавшійся выше *κικεών*), на что стоитъ обратить вниманіе уже по одному тому, что именно „напитокъ безсмертія“ (*φάρμακον ἀθανάτιας*) игралъ особую, таинственную роль въ эсхатологическихъ чаяніяхъ мистерій, и именно въ связи съ ожиданіемъ не только безсмертія, но и воскресенія.

---

<sup>100</sup>) Rohde, Psych., I, S. 58, 1; *Apul. Met.*, XI; *Еп. Хрисанозъ*, Рел. древн. міра, II, стр. 540, гдѣ указывается на примѣненіе прянаго, подкрѣпляющаго „кикеона“.

<sup>101</sup>) Очевидно вынужденный именно крайней скудностью свѣдѣній о средствахъ достиженія мистеріальныхъ откровеній, Де Ювгъ и прибѣгаетъ къ спиритическимъ теоріямъ въ своемъ интересномъ, уже не разъ упоминавшемся выше трудѣ (*Das ant. Mysterienwesen*).



Мы уже знаемъ, что и Озирись, и Митра, предполагались обладающими „живой водой“, которая или предназначалась для облегченія загробной участи почитателей Озириса (*Δοίη σοι ὁ Ὀσίρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*), или-же для конечнаго, магическаго воскрешенія праведниковъ Митрою. Въ позднѣйшихъ египетскихъ мистеріяхъ время Клеопатры (I в. до Р. X.) уже несомнѣнно употребляется „напитокъ безсмертія“, при чемъ какъ въ примѣненіи къ лишь уснувшимъ во время инкубационнаго испытанія, такъ и къ умершимъ <sup>102)</sup>. Трудно установить — былъ-ли этотъ напитокъ ошьяняющимъ, или-же, наоборотъ, оживляющимъ и приводящимъ въ чувство. Быть можетъ именно онъ давалъ, своимъ отрезвляющимъ дѣйствіемъ, особенную интенсивность чувству пробужденія и какъ-бы возрожденія къ новой, уже освященной божествомъ жизни. Быть можетъ ему-же былъ обязанъ „возрожденный“ (*renatus*) и особенной жизненностью своего мистическаго переживанія, такъ какъ рѣзкость и быстрота пробужденія несомнѣнно вліяетъ на живость и иногда до жуткости жизненное впечатлѣніе даже обычнаго, нормальнаго сна.

И такъ, экстазы мистерій сообщали посвященному живое и непоколебимое ощущеніе потусторонняго міра, тайны котораго познавались въ священныхъ формулахъ (*λεγόμενα*) и драматическихъ символахъ (*δρώμενα*), но полнаго соединенія съ божествомъ, воскресенія въ немъ, или чрезъ него, предстояло каждому мисту достигнуть лишь или въ загробномъ мірѣ, или въ эсхатологической дали, согласно съ характеромъ его мистеріальнаго посвященія. Въ позднѣйшихъ мистеріальныхъ культахъ, носившихъ явно восточный отпечатокъ, считалось неизбѣжнымъ посмертное, очищающее восхожденіе души миста чрезъ рядъ планетныхъ сферъ, до „восьмого неба“ вѣчнаго, божественнаго свѣта. Въ каждой изъ этихъ сферъ душа освобождалась отъ облегающихъ ее, чувственныхъ узъ, достигая обителей свѣта вполне обна-

<sup>102)</sup> Къ послѣднимъ лишь въ видѣ священнаго помазанія (См. *Reitzenstein Die hellenistischen Mysterienreligionen*, SS. 52 und 141—142. Интересныя свѣдѣнія о магическихъ напиткахъ древности можно найти въ книгѣ *Berthelot: Les alchimistes grecs*.

женной <sup>103)</sup>. Вѣроятно именно эта подробность воссоединенія съ божествомъ находить себѣ отображеніе и въ нѣкоторыхъ символахъ культа Митры. Дѣйствительно, если признать, что по мѣрѣ приближенія къ вершинамъ экстаза, человѣкъ ощущаетъ себя какъ-бы все болѣе и болѣе освобожденнымъ, обнаженнымъ отъ узъ плоти, то, быть можетъ, семь степеней митраистическаго посвященія <sup>104)</sup> именно и соотвѣтствовали семи очищающимъ сферамъ, при чемъ можно думать, что самыя названія этихъ степеней въ ихъ ритуальной послѣдовательности, отчасти характеризовали собой восхожденіе отъ низшихъ, болѣе грубыхъ формъ жизни къ завершительному соединенію съ богомъ, отцомъ всего сущаго (Pater Patrum), И вмѣстѣ съ тѣмъ, эта довольно характерная для позднихъ мистериальныхъ культовъ постепенность достиженія божественныхъ сферъ, находящая себѣ, впрочемъ, отзвукъ въ допускаемомъ и христіанской Церковью вѣрованіи въ посмертныя мытарства души, должна быть рѣзко противопоставлена тому обѣтованію немедленнаго спасенія, что Самъ Христосъ открываетъ всякому, искренно кающемуся Своимъ милосердымъ словомъ благоразумному разбойнику: „Аминь, глаголю тебѣ, *днесь* со Мною будещи въ рай“...

Не менѣе глубокая разница обнаруживается и между мистериальнымъ принципомъ „обоженія“, какъ сліянія съ божествомъ

---

<sup>103)</sup> Это иранское и отчасти (у ассиро-вавилонянъ) семитическое вѣрованіе даетъ, быть можетъ, нѣкоторый ключъ къ истолкованію одного темнаго мѣста во II Посл. Ап. Павла къ Коринѳянамъ (V, 2—4). Дѣйствительно, если признать, что это посланіе написано изъ Филиппъ, т. е. изъ города очень близкаго къ Фракіи—этому очагу митраизма, то желаніе Апостола: „Не совлечься, но облечься, чтобы смертное было поглощено жизнью“—не есть-ли намекъ на митраистическое ученіе о „совлеченіи“ жизни съ восходящей на „восьмое небо“ души? А еще болѣе загадочное выраженіе: „Только-бы памъ и одѣтымъ не отказаться нагими“—не звучитъ-ли просто ироніей по адресу того-же вѣрованія? Конечно это лишь догадка, но быть можетъ позволительная въ виду необъяснимости этихъ выраженій, отмѣченной проф. Н. Н. Глубоковскимъ въ его изслѣдованіи ученія ап. Павла (См. Хр. Чт. 1899, IV).

<sup>104)</sup> *Cumont*, *Text et monum.*, p. 315. Мистъ (*μίστης*, *sacrat*) получалъ, по мѣрѣ своего восхожденія по степенямъ посвященія, слѣдующія 7 символическихъ именъ, смыслъ которыхъ для насъ, къ сожалѣнію, потерянъ: *soгах*, *сугриhи*, *miles*, *leo*, *perses*, *heliogromus*, *pater*. Глава мистовъ носилъ имя: *Pater Patrum*, или *Pater patratus*.

ствомъ и христіанскимъ „спасеніемъ“. И въ самомъ дѣлѣ, когда, по языческому вѣрованію, душа умершаго достигаетъ сліянія съ Озирисомъ, или, очистившись, вступаетъ въ свѣтъ Ормузда, то въ обонхъ этихъ случаяхъ божество какъ-бы лишь воспринимаетъ въ себя, возсоединяетъ съ собой достойнаго, и тѣмъ самымъ даруетъ ему свои божественныя качества, и прежде всего—безсмертіе. Самъ же богъ, и даже своеобразный „сынъ божій“—Митра, отразившій въ себѣ черты александрійскаго Логоса, посредникъ (*μεσίτης*) между богомъ (Ормуздомъ) и людьми, остается, тѣмъ не менѣе, лишь божественнымъ существомъ, безконечно отъ нихъ далекимъ. Онъ ихъ или лишь таинственно воспринимаетъ въ себя (Озирисъ-Сераписъ), или магически воскрешаетъ (Митра). Совсѣмъ иначе у христіанъ.

„Религіозныя упованія христіанъ Востока очень точно выражаются слѣдующими сотеріологическими формулами“, пишетъ проф. И. В. Поповъ <sup>105)</sup>, а именно: „Богъ сталъ человѣкомъ, чтобы человѣкъ сталъ богомъ“, или: „Сынъ Божій сдѣлался сыномъ человѣческимъ, чтобы сыны человѣческіе содѣлались сынами Божиими“ (*Iren. Adv. haer. III, 10*). Здѣсь мы видимъ уже нѣчто совершенно новое и оригинальное, совершенно новый религіозный догматъ, невѣдомый язычеству даже въ восточныхъ мистическихъ откровеніяхъ: Самъ Богъ ипостасно воплощается и тѣмъ самымъ освящаетъ и обоживаетъ всю человѣческую природу, уничтожаетъ въ ней отраву грѣха и открываетъ *всему человечеству*, въ мѣру вѣры и подвига, путь къ вѣчной жизни и воскресенію. А чудесный фактъ Христова Воскресенія и обнаружившіеся, вслѣдъ за тѣмъ, совершенно новыя, но *чисто физическія* свойства воскресшаго тѣла Христова, указали на новыя, еще невѣдомыя доселѣ возможности, и притомъ возможности чисто реальныя, сообщающія самому акту воскресенія плоти рѣзко опредѣленныя черты. И при этомъ, въ сущности, съ идейной стороны, не имѣетъ большого значенія даже самое скептическое отношеніе раціоналистической критики къ только что указаннымъ, евангельскимъ фактамъ, такъ какъ важно лишь то, что съ христіанствомъ въ античный міръ вошло нѣчто ему не только невѣдомое, но

<sup>105)</sup> Идея обоженія въ древне-восточной Церкви, стр. 3.

и совершенно не укладывавшееся въ его сознаніи именно потому, что ни языческій мистицизмъ, ни самыя причудливыя построенія восточныхъ культовъ, не знали ничего подобнаго. Во всякомъ случаѣ произошло чудо въ исторіи религіознаго сознанія человѣчества, и при томъ чудо столь внезапное и неожиданное, что надъ нимъ невольно должна призадуматься серьезное скептическое невѣріе.

Фактъ обоженія человѣческой природы совершился реально и не въ недоступныхъ, потустороннихъ сферахъ, а на землѣ, въ условіяхъ обыденной дѣйствительности, запечатлѣвшись тѣми, опять-таки вполне реальными явленіями первохристіанскаго времени, что обращали въ новую вѣру тысячи простыхъ сердець, а у скептиковъ, смотря по степени ихъ развитія, вызывали или обвиненія христіанъ въ чародѣйствѣ (Цельсъ и др.), или-же болѣе простыя предположенія ихъ полнѣйшаго безумія и невмѣняемости („Яко виномъ исполнени суть...“—Дѣяній). И, вмѣстѣ съ тѣмъ, все это выдвинуло на первый планъ въ дѣлѣ личнаго спасенія не *право* на него, какъ это было у посвященныхъ въ языческія таинства а лишь *доступное всякому упованіе* на милость и благодать Божію, какъ великій стимуль нравственнаго прогресса <sup>106)</sup>. На мѣсто гордости избранія стало смиреніе надежды.

## V.

Если признать, что источникомъ мистеріальнаго чувства единенія съ божествомъ, какъ особаго рода богоодержимости, а затѣмъ и возрожденія къ новой, болѣе совершенной жизни, были экстагическія переживанія, то особенно интересно является сопоставить ихъ съ совершенно особыми явленіями, такъ сказать „тихаго“ экстаза созерцаній. впервые возникшаго у неаплатониковъ, а затѣмъ достигшаго крайнихъ предѣловъ въ христіанскомъ аскетизмѣ. Это интересно потому, что въ христіанствѣ созерцательное богооб-

<sup>106)</sup> Именно это подчеркиваетъ, между прочимъ, Гарнакъ въ своемъ изслѣдованіи: *Ueber den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche* (1912), говоря о томъ, что въ противоположность мистеріямъ имѣвшимъ эсotericкую литературу, древняя Церковь не оставила никакихъ препятствій къ чтенію всѣми вѣрующими ея священныхъ книгъ.

щеніе приводило, и до сихъ поръ приводить, къ ощущеніямъ совѣмъ иного порядка, къ таинственнымъ дѣйствіямъ нисходящей на человѣка благодати Божіей, благодатныхъ даровъ Духа Святаго, при чемъ надежда безсмертія и воскресенія уже не истекаетъ изъ экстаза но входитъ, какъ неизбѣжный атрибутъ, въ обусловливающую его, живую и дѣйственную вѣру.

Внимательно вглядываясь въ безграничное разнообразіе экстатическихъ переживаній, легко подмѣтить ясно распаденіе, прежде всего, явленій бурнаго экстаза на двѣ основныя группы, изъ которыхъ къ одной принадлежатъ экстазы, возбуждаемые индивидуальными фізіологическими состояніями организма, подъ вліяніемъ рѣзкихъ тѣлодвиженій, пляски, круженія, неистовыхъ криковъ и вообще всего того, что столь характерно какъ для древнихъ вакхическихъ культовъ, такъ и для всякаго рода т. н. мистическаго сектантства. Нѣсколько иной характеръ носятъ экстазы другой группы, возникающіе чисто психическимъ путемъ сперва спокойнаго, а затѣмъ все болѣе и болѣе возбужденнаго созерцанія происходящихъ передъ глазами зрителя, болѣе или менѣе выразительныхъ символическихъ и ритуальныхъ дѣйствій.

Общезвѣстенъ тотъ фактъ, что и въ настоящее время существуютъ чисто „мистическія“ секты, вродѣ нашихъ, русскихъ хлыстовъ, гдѣ всецѣло царитъ самый неистовый экстазъ фізіологическаго типа, но гораздо большее распространеніе имѣютъ экстазы второго рода, обосновывающіеся на своеобразной психической заразѣ и, въ сущности, весьма близкіе ко всевозможнымъ эксцессамъ массовой психики. Именно этотъ видъ экстатическихъ состояній широко распространенъ на молитвенныхъ собраніяхъ т. н. рационалистическихъ сектъ, гдѣ подъ вліяніемъ энергичной проповѣди, звуковъ гармоніума и вообще молитвенной настроенности, возникаютъ истерическіе порывы покаянія, слезъ, а иногда дѣло доходитъ и до чисто припадочныхъ конвульсій<sup>107)</sup>. Сюда относится все то, что происходитъ на т. н.

---

<sup>107)</sup> См. *E. Murisier, Les maladies du sentiment religieux; J. R. Fursac, Un mouvement mystique contemporain; J. Pachu, L'expérience mystique et l'activité subconsciente.*

„ревиваляхъ“ С. Америки, на собраніяхъ „Арміи Спасенія“, и даже, въ болѣе дикихъ и уродливыхъ формахъ, при шаманскихъ богослуженіяхъ сибирскихъ инородцевъ и, наконецъ, въ явленіяхъ истерической заразы нашего деревенскаго кликушества.

Именно къ двумъ этимъ разрядамъ экстаическихъ возбужденій относились всѣ извѣстные намъ экстазы языческихъ мистерій, при чемъ въ позднѣйшихъ мистеріальныхъ культахъ восточнаго типа преобладали экстазы, вызываемые зрѣлищемъ эффектно развивавшейся передъ посвящаемыми мистической драмы (*δραμα μυστικόν*). Въ результатъ неизмѣнно получалось чувство богоодержимости, мистическаго сліянія съ божествомъ, какъ это и указывалось выше, а въ болѣе спокойныхъ и уравновѣшенныхъ душахъ,—просто возникалъ лишь повышенный религіозный и молитвенный порывъ. Но въ сущности вѣдь нѣчто подобное свойственно и всякому публичному богослуженію, когда символизмъ священнодѣйствія, и самое его развитіе, настраиваютъ душу извѣстнымъ образомъ. Поэтому-то въ мистеріяхъ и приходилось прибѣгать къ особеннымъ мѣрамъ экстаического возбужденія для достиженія неизгладимаго впечатлѣнія священной тайны, но зато это-же и ставило мистеріальныя дѣйствія на одну доску съ мистическими возбуждителями болѣе низкаго порядка, хотя и базирующимся на самыхъ загадочныхъ свойствахъ человѣческой души, но не запечатлѣнными объективнымъ, дѣйствительнымъ, а не кажущимся лишь, проявленіемъ Божества.

Но вотъ, въ позднюю пору язычества, на почвѣ утончившей духовныя воспріятія усталости отживавшей языческой культуры, еще впервые возникаетъ тихій экстазъ пассивныхъ созерцаній неоплатонизма. Интересно и знаменательно, что первоначальному христіанству и этотъ новый видъ экстаическихъ переживаній былъ не менѣе чуждъ, чѣмъ и бурные порывы экстаическихъ возбужденій, или психической заразы <sup>108</sup>). Если же здѣсь и встрѣчалось нѣчто какъ будто

<sup>108</sup>) Нѣчто сходное съ бурнымъ экстазомъ обнаруживалось, впрочемъ, и въ первохристіанскихъ общинахъ, начиная съ торжественнаго событія св. Пятидесятницы, но необходимо отмѣтить ту глубокую разницу, что христіанское благодатное возбужденіе сопровождалось харизматическими

сходное съ бурными порывами богообщенія, достигшее своихъ крайнихъ предѣловъ въ эксцессахъ монтанизма, то въ основу этого залегло совершенно новое, невѣдомое и чуждое язычеству, истинное или ложное, богооткровеніе въ видѣ благодатнаго наптія Духа Святаго. Лишь въ послѣдствіи, при дальнѣйшемъ, уже мирномъ развитіи христіанства, въ средѣ вновь народившагося монашества, начинается властно выступать третій, тихій видъ экстаза уединенныхъ, аскетическихъ созерцаній. И именно этому порядку экстатическихъ переживаній было суждено прочно утвердиться въ христіанскомъ религіозномъ быту и наложить свою суровую печать на многія стороны свѣтлой религіи Христа.

Существенную и принципиальную разницу въ результатахъ экстатическихъ достиженій язычества и христіанства составляло то, что въ первомъ случаѣ общеніе съ богомъ ощущалось какъ богоодержимость (*κατοχή*), или въ болѣе позднихъ, созерцательныхъ экстазахъ,—какъ особое, неопостижимое умомъ сліяніе (*σύχουσις*) съ божественнымъ Единымъ, тогда какъ у христіанъ, по крайней мѣрѣ въ ихъ ортодоксальномъ религіозномъ сознаніи, не могло возникнуть даже мысли о какомъ либо полномъ и нераздѣльномъ сліяніи съ ниспосылаемымъ на нихъ Духомъ Святымъ <sup>109</sup>). Они лишь благоговѣнно ощущали на всей своей, чудесно преображаемой природѣ Его божественный даръ (*χαρίσμα*) <sup>110</sup>). Ипостасно воплотившійся во Христѣ Богъ тѣмъ самымъ

дарованіямъ, т. е. тѣмъ, чего были совершенно лишены экстазы язычества, если не считать очень мало извѣстныхъ намъ, дѣлительныхъ инкубаціи въ святилищахъ Эскулапа, къ которымъ, кстати сказать, напр. Аристофанъ считалъ возможнымъ относиться съ нескрываемой ироніей.

<sup>109</sup>) Относительно самаго способа соединенія души и тѣла съ нисходящимъ въ нихъ Духомъ Святымъ, можно вполне согласиться съ проф. И. В. Поповымъ (Мистич. оправд. аскетизма въ твор. преп. Макарія Егип., стр. 21), что здѣсь наиболѣе подходящимъ словомъ является *κοίσις*, которое „означаетъ то, что теперь въ химіи называется механической смѣсью“ (ibid.). Но напр. у Плотина (См. Zeller, Phil. d. Griechen, III, 2, S. 666 ff.) способъ единеніе съ Божествомъ скорѣе можетъ быть описанъ словомъ *σύχουσις*, которое проф. Поповъ опредѣляетъ какъ „соединеніе кислоты и щелочи, дающее соль“.

<sup>110</sup>) Подробности интереснаго вопроса о харизматическихъ дарованіяхъ см.: H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus.

лишь сдѣлать человѣческую природу способной и достойной воспріятія не Самой третьей ипостаси св. Троицы, а лишь Ея необычайныхъ дарованій.

Уже самый терминъ — „харисма“, введенный въ греческій языкъ христіанствомъ, своимъ яснымъ родствомъ со словомъ „радость“ (*χαρίς*), указываетъ на рѣзкую разницу въ самомъ настроеніи христіанскаго харизматика и языческаго „одержимаго“ (*κατοχος*). И въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ языческое богообщеніе, и именно въ своей высшей формѣ неоплатоническаго воссоединенія съ Божествомъ, удаляло мысль и чувство отъ реальной дѣйствительности въ сверхчувственную область чистыхъ идей, христіанскія, благодатныя дарованія, безгранично расширяя возможности чувственныхъ воспріятій какъ-бы предуказывали то, что предстояло праведнику, по воскресеніи его, въ преображенной, эсхатологической дѣйствительности. Совершенно понятно, поэтому, что все болѣе и болѣе пессимистическій взглядъ поздняго язычества на матеріальную основу міра, а въ частности и на плотскую сторону человѣческой природы, смѣнялся у христіанъ оптимистическимъ упованіемъ на неопредѣленно прекрасное будущее, непоколебимо утвержденное для христіанскаго сознанія чудомъ Христова Воскресенія и вмѣстѣ съ тѣмъ доступное пониманію всякаго, хотя въ слабой степени испытавшаго на себѣ харизматическое дѣйствіе. Пессимистическое отрицаніе не только возможности плотскаго воскресенія, но даже самой его идеи, противорѣчащей отвращенію къ матеріи, какъ темному и злему началу, ставило передъ язычникомъ даже въ самомъ лучшемъ случаѣ не вполнѣ ясное, посмертное сліяніе его души съ непостижимымъ божествомъ, о сущности чего можно было судить лишь по смутнымъ экстаическимъ ощущеніямъ. У христіанъ-же, таинственное воспріятіе даровъ Духа Святаго поселяло совершенно реальную надежду перехода ихъ дивныхъ душевныхъ и тѣлесныхъ состояній въ живую дѣйствительность, а это конечно не могло не поселять въ ихъ душахъ радостнаго и вообще оптимистическаго настроенія, сильно поддерживавшагося еще, вдобавокъ, въ первохристіанствѣ, трепетнымъ и непрестаннымъ ожиданіемъ близкаго втораго пришествія.

„Радуйтесь“ — говоритъ Христосъ женщинамъ по воскре-



сеніи, и съ тѣхъ поръ на всемъ протяженіи первыхъ, золотыхъ вѣковъ христіанства, радостное настроеніе не покидаетъ истинныхъ сыновъ Христовой Церкви, а уныніе возводится на степень смертнаго грѣха, какъ показатель нечестиваго недовѣрія къ обѣтованіямъ Учителя. И даже когда чистые экстазы вѣры удаляются въ тишь монастырей, то и оттуда продолжаютъ время отъ времени раздаваться оптимистическіе призывы истинно святыхъ послѣдователей Христа: „Достойныя души чрезъ дѣйственное общеніе Духа здѣсь еще пріемлютъ залогъ и начатокъ того наслажденія, той радости, того духовнаго веселія которыхъ въ царствѣ Христовомъ пріобщаться будутъ въ вѣчномъ свѣтѣ“, пишетъ св. Макарій Египетскій <sup>111)</sup>; Та же радость исторгаетъ у св. Франциска Ассизскаго его восторженный „Солнечный гимнъ“ <sup>112)</sup>, и она же звучитъ въ словахъ св. Серафима Саровскаго Мотовилову: „Духъ Божій спускается къ человѣку и осѣняетъ его полнотою Своего наитія, тогда душа человѣческая преисполняется неизреченною радостію, ибо Духъ Божій радостотворитъ все, къ чему бы Онъ ни прикоснулся“ <sup>113)</sup>.

Вотъ эта-то скрытая радость, этотъ нескоренный оптимизмъ христіанства, скрывшійся подъ темными одеждами смиренія, теплящійся какъ малая искра подъ щепломъ самыхъ мрачныхъ атеистическихъ эпохъ, и давалъ, да даетъ и теперь, христіанству его силы въ борьбѣ съ его многочисленными врагами. Онъ же, въ свое время далъ и гонимому христіанству возможность водвориться на развалинахъ побѣжденнаго имъ язычества, паденіе котораго было лишь ускорено его скептическимъ пессимизмомъ. И отъ этого пессимизма не смогли спасти его всѣ мистическія откровенія и всѣ искусно разработанные экстазы послѣднихъ мистерій...

То, что легло въ основу свѣжаго христіанскаго оптимизма,—вѣра въ Христово Воскресеніе, а черезъ него и въ грядущее, плотское воскресеніе всякаго вѣрующаго—было принципиально отвергнуто умиравшимъ язычествомъ въ лицѣ величайшихъ представителей его утонченной философской

111) De orat., 1. Цитирую по проф. И. В. Цоцову, *op. cit.*, стр. 46.

112) P. Sabatier, *Vie de S. François d'Assise*, 34 ed., p. 349—351.

113) С. Нилуцъ. *Великое въ маломъ*, 1911, стр. 201.

мысли. Матерія и плоть были низведены на степень грубой и мрачной гробницы безсмертной души; но спасаясь изъ этой гробницы, безплотная и рафинированная душа безплодно растворялась въ волнахъ пантеистическихъ спекуляцій. А христіанство, отвергая и смиряя грѣховную, искушаемую плоть — отвело ей, преображенной, подобающее мѣсто въ своихъ надеждахъ воскресенія.

Итакъ, если христіанство и заимствовало кое-что изъ ритуала мистерій, то мистеріальныя идеи воскресенія, обосновывавшіяся на смутныхъ откровеніяхъ экстаза, были по существу совершенно чужды христіанскому догмату, и даже столь сходный по внѣшности съ неоплатоническимъ, тихій экстазъ христіанскаго аскетизма возбуждался не внутреннимъ, кажущимся сліяніемъ съ божествомъ, а чисто внѣшнимъ вторженіемъ въ человѣческую душу благодатной силы Божіей.

*И. Страховъ.*

1913. июль

---