

---

## Пессимистическое отрицание воскресения поздним язычествомъ.

(Окончаніе).

### III.

Западная философія, развивавшаяся въ эпоху Филона на европейскомъ материкѣ, была всецѣло проникнута или, у римлянъ, стоическими взглядами, или, въ отживавшемъ греческомъ мірѣ,—запоздалыми и мало оригинальными перепѣвами платонизма. И дѣйствительно, если у Платона было рѣзкое противопоставленіе божественной души презрѣнному, плѣняющему ее тѣлу, то у эпигоновъ платонизма эта мысль не только не ослабѣваетъ, не смотря на ихъ несомнѣнное знакомство и съ восточными, а вноскѣствіи и съ христіанскими антропологическими взглядами, но еще получаетъ и пантейстическую окраску, дѣлающую даже самое бессмертіе не индивидуальнымъ, а слѣдовательно и мало утѣшительнымъ для и безъ того все болѣе и болѣе пессимистически настраивавшагося духа поздняго язычества. Сенкretизмъ платоническихъ идей съ другими философскими доктринами и особенно съ ученіями Аристотеля и піеагорейцевъ не препятствуетъ, а скорѣe способствуетъ укрѣплѣнію рѣзко дуалистическихъ возврѣній на природу человѣка.

Современникъ Филона, каппадокіецъ по происхожденію, загадочный Аполлоній Тіанскій, сближая платонизмъ съ піеагорействомъ, проповѣдуетъ посмертное возвращеніе индивидуума въ лоно Сущаго, утѣша вмѣстѣ съ тѣмъ вся-  
каго, кто печалится такой посмертной, не особенно ясной участью, обѣщающимъ того, что онъ тѣмъ самыемъ „сдѣлаетъ изъ человѣка богомъ, перемѣнивъ не свою природу, а лишь свое мѣсто пребываніе“... <sup>48)</sup>). А что здѣсь не могло

<sup>48)</sup> По Филострату: Τότε δὲ κλαίεται τις ὅταν θεός εἴς ἀνθρώπου γέγονται τό-  
ποι μεταβάσει καὶ οὐχὶ φύσεως (Epist., 25—26, по Vacherot, op. cit., I, p. 307—  
308). Слѣдуетъ замѣтить впрочемъ, что Филостратъ повидимому и самъ

быть и рѣчи о какой либо индивидуальности и ея посмертномъ сохраненіи можно заключить изъ того, что во первыхъ лишь „первосущность“ (*ἡ πρώτη οὐσία*) обладаетъ истиннымъ бытіемъ (*ibid.*), а затѣмъ, по словамъ Аполлонія, какъ рожденіе человѣка есть превращеніе „сущности“ въ его природу, такъ и смерть есть лишь обратный переходъ человѣческой природы въ нѣкогда породившую ее міровую Сущность <sup>44)</sup>).

Нѣсколько позднѣе (въ концѣ I в.), Плутархъ какъ чистый платоникъ строго придерживаясь все того-же пессимистического взгляда на цѣненіе и порабощеніе души тѣломъ, уже явно обнаруживаетъ сильное, воспринятое имъ вліяніе мистическихъ идей Востока и главнымъ образомъ Египта съ его таинствами Изиды, въ истолкованіи которыхъ Плутархъ не только приближается къalexандрийскимъ идеямъ Логоса, измыслия своего „перваго бога“ (*ὁ πρῶτος Θεός*), предполагающаго очевидно и „второго“, но выдвигаетъ и матерію, символизирующему египетскимъ Тифономъ, какъ принципъ мірового Зла, какъ діаду Добра, получившаго свое выраженіе и даже воплощеніе въ Озирисѣ <sup>45)</sup>.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ у Плутарха, вѣроятно подъ вліяніемъ его знакомства съ восточными культурами, уже встрѣчается нѣчто новое и необычное для платониковъ его времени, именно его фантастическое ученіе о посмертной участіи души, гдѣ проскальзываетъ какъ-бы смутный намекъ на возможность большей близости между душой и тѣломъ и на участіе тѣла если не въ посмертномъ блаженствѣ или страданіи, то по крайней мѣрѣ въ условіяхъ достиженія ихъ оставившей тѣло душой. Такъ души людей, долго прожившихъ на землѣ, какъ бы уносятъ съ собою нѣкоторые слѣды тѣлесности, хотя-бы лишь въ видѣ сохраненія душой вицѣнія облика нѣкогда одухотворявшагося ею тѣла. Затѣмъ, очистившись въ пространствѣ, отдѣляющемъ землю отъ луны, души поселяются на этомъ свѣтилѣ, гдѣ и проводятъ полусонное существованіе, сохрания смутное воспоминаніе о зем-

не увѣренъ въ подлинности приводимаго имъ письма Аполлонія, а лишь просто смотрѣть на него, какъ на подтвержденіе своихъ собственныхъ философскихъ взглядовъ (см. Chaignet, Hist. de la Psychol., III, p. 298).

<sup>44)</sup> Τὸν δὲ οὐδέ τραπέν εἰς γένους ἔδοξε γένεσις, τὸ δὲ ἐκ φύσεως εἰς οὐδέποτε τοὐτὰ θάνατος (*Ibid.*).

<sup>45)</sup> Vacherot, op. cit. I, p. 316—317.

ной жизни до наступленія „второй смерти“, послѣ которой своеобразное „лунное“ тѣло души разлагается въ вещество луны такъ-же какъ земное тѣло—въ землю, а „разумъ“, эта душа души, переходить на солнце, гдѣ и наслаждается вѣчнымъ блаженствомъ въ сообществѣ боговъ. Кромѣ того Плутархъ нѣсколько своеобразно понимаетъ и метемпсихическое возвращеніе душъ къ жизни: наиболѣе привязанныя къ земному существованію отправляются послѣ „второй смерти“ на землю и ведутъ на ней какую-то неполную жизнь „безъ разума“, а липшъ съ одними чувственными страстями, но могутъ, возвратившись на луну, при помощи возсоединенія съ „разумомъ“, опять взятыхъ съ солнца, вновь войти въ земную тѣла людей и даже животныхъ, если этого потребуетъ возмездіе за грѣхи. Души-же, грѣховная безнадежно, ввергаются во мракъ Эреба, расположеннаго внутри земли, и тамъ ждеть ихъ вѣчное забвеніе... <sup>46)</sup>.

Строго дуалистическое направление мысли находить себѣ наиболѣе полное развитіе у Нуменія (II в.), не признающаго за тѣломъ даже реальнаго бытія, а липшъ тѣнь его, поддерживаемую въ своемъ наличномъ существованіи промыслительнымъ дѣйствіемъ Зевса <sup>47)</sup>. Взгляды именно этого философа, совмѣщавшаго платонизмъ съ паѳагорействомъ и безъ сомнѣнія хорошо знакомаго не только съ Филономъ, но и съ христіанскими гностиками (повидимому ближе всего съ Валентиномъ), особенно важны по тому вліянію, какое они оказали на послѣднюю вспышку языческой мудрости въ неоплатонизмѣ. Вліяніе это доходило до полнаго отождествленія писаній Нуменія съ таковыми-же самого Плотина, что было какъ извѣстно опровергнуто лишь Порфиремъ черезъ 30 лѣтъ послѣ смерти его великаго учителя (Vit. Plot., 17—18). У Нуменія дуализмъ Бога и матеріи простирается до признанія матеріи носительницей злой міровой души, а пантенистической оттѣнокъ сліянія души человѣческой (или вѣрнѣе ея безсмертнаго начала) съ божествомъ доводится

<sup>46)</sup> Обо всемъ этомъ см. въ довольно богатой цитациами книгѣ Я. Е. индійского: „Религіозно-нравственное міровоззрѣніе Плутарха Херонейскаго“, 1893, стр. 192—194. Такжѣ у Целлера (Phil. d. Griech., III, 2, 1903, S. 200, 1).

<sup>47)</sup> Euseb., Praep. ev., XV, 10, 17; Vacherot, op. cit., I, p. 327—328; Chaignet, III, p. 314.

до полной неразличимости, цѣликомъ поглощающей индивидуальность человѣка<sup>48)</sup>. И интересно, что именно это послѣднее направлѣніе является затѣмъ лейтмотивомъ всѣхъ антропологическихъ воззрѣй конца язычества, безъ сомнѣнія играя извѣстную роль и въ прогрессѣ присущихъ этой эпохѣ пессимистическихъ настроеній. Причину этого мы постараемся выяснить впослѣдствіи.

Въ III в., на ряду съ зарожденіемъ и развитіемъ неоплатонизма, александрийская философская мысль резюмируетъ взгляды обновленныхъ формъ пиѳагорейства и платонизма въ рядѣ сочиненій, появляющихся подъ именемъ книгъ Гермеса Триждывеличайшаго (*Τριμέγιστος*). Здѣсь уже, не смотря на всецѣло царящее платоническое презрѣніе къ плоти, вѣроятно отчасти подъ вліяніемъ древнихъ египетскихъ вѣрованій, а затѣмъ и христіанства<sup>49)</sup>, уже обнаруживается коренное измѣненіе взглядовъ на возможность возстановленія человѣческаго существа. Такъ въ герметическомъ діалогѣ „Асклепій“ мы встрѣчаемъ слѣдующее признаніе строго индивидуального типа каждого изъ людей: „Родъ человѣческій однообразенъ, и человѣка можно опредѣлить какъ извѣстный общій типъ; но однако люди различны въ предѣлахъ единаго рода, такъ какъ индивидуальный характеръ каждого изъ нихъ исходить отъ Бога и нематеріаленъ“<sup>50)</sup>. Нужно-ли прибавлять, что божественный элементъ человѣческаго существа считается бессмертнымъ и неуничтожимымъ. Затѣмъ Гермесъ уже признаетъ и вообще, что для полноты бытія необходимъ комплексъ души и тѣла: „Онъ (Богъ) сотворилъ человѣка съ душою и тѣломъ, съ природой вѣчной и природой смертной для того, чтобы живое существо, созданное именно такъ, могло-бы согласно

<sup>48)</sup> Целлеръ, Очеркъ истор. греч. философіи, пер. Франка, 1912, стр. 222—223; Chaignet, III, p. 327.

<sup>49)</sup> Очевидность христіанского вліянія подтверждается наивнымъ признаніемъ Лактанція: „Тримегистъ, не знаю какимъ образомъ, открылъ почти всѣ истины, описалъ во многихъ мѣстахъ всю силу и величие Слова“ (Divin. inst., IV, 9). Увѣренность въ подлинной глубокой древности герметическихъ книгъ была настолько велика даже еще во времена Августинія, что великий учитель западной Церкви считаетъ возможнымъ отнести ихъ ко времени, близакому Моисею (De civ. Dei, XVIII, 39).

<sup>50)</sup> L. Menard, Hermès Trismégiste, 1910, pp. 154, 198, 249, 268—269.

своей двойственной природѣ созерцать небесное и вѣчное, молиться ему, устрояя земное и овладѣвавая имъ“<sup>51)</sup>. И хотя изъ этого дѣлается лишь выводъ въ сторону субстанціональности самой души (*Ménard*. pp. 70, 212—213), но зато тутъ же высказывается и интересное предположеніе о томъ, что въ тѣлѣ, оставленномъ душой, не исчезаетъ иѣкоторая „энергія“, направленая впрочемъ, по словамъ Гермеса, лишь на разложеніе и уничтоженіе материальной основы человѣческаго существа (*ibid.*, p. 213).

Наконецъ на ряду со стоической идеей вѣчнаго возвращенія (*ibid.*, p. 146) мы встрѣчаемъ у Гермеса и слѣдующую знаменательную сентенцію: „Ничто не умираетъ, а лишь сложное распадается, и это распаденіе не есть смерть—это только расчлененіе данной комбинаціи; но цѣль этого расчлененія не есть разрушеніе, а обновленіе“ (*ibid.*, p. 83). И хотя по смыслу контекста здѣсь рѣчь идетъ, въ сущности, не болѣе какъ о физиологическомъ обмѣнѣ веществъ въ живомъ организмѣ, но тѣмъ не менѣе отсюда остается лишь одинъ шагъ и до признанія возможности таинственнаго эсхатологического обновленія, особенно если принять во вниманіе еще и слѣдующую мысль Трисмегиста: „Какъ въ Богѣ, въ этомъ образѣ міра, въ полнотѣ всякой жизни, можетъ быть что-либо мертвое? И если разлагается и разрушается трупъ, то какъ-же можетъ подвергнуться тлѣнію часть нетлѣннаго, какъ можетъ погибнуть что либо изъ существа Божія?“ (*ibid.*).

Но не смотря на все это, по мѣрѣ развитія подъ вліяніемъ различныхъ причинъ пессимистической окраски философскаго міросозерцанія конца язычества, все больше и больше растетъ ненависть и презрѣніе къ тѣлу, порабощающему и сквернящему бессмертную душу человѣка. У великаго основателя неоплатонизма—Плотина эта ненависть доходитъ уже до того, что онъ стыдится даже самаго своего существованія во плоти, вслѣдствіе чего избѣгаетъ говорить о своемъ рожденіи и отказывается справлять его день...<sup>52)</sup>.

<sup>51)</sup> *Ménard*, p. 114; Лактанцій (*Div. inst.*, VII, 13) приводить эту же цитату, но въ иѣсколько иамѣннѣемъ видѣ.

<sup>52)</sup> *М. Владиславлевъ*, Философія Плотина основателя новоплатоновской школы, 1868, стр. 36, по Порфирию (*Vit. Plot.*, LI, 2).

При такихъ условіяхъ, конечно, нельзя было и ожидать отъ неоплатониковъ сколько нибудь серьезной заинтересованности въ направлении идеи воскресенія, не смотря на то, что именно эта идея ясно просвѣчивала въ безъ сомнѣнія знакомыхъ неоплатонизму мистеріальныхъ культахъ и совершенно отчетливо выставлялась христіанствомъ, получившимъ именно изъ неоплатонической среды своихъ самыхъ горячихъ идейныхъ противниковъ.

И тѣмъ не менѣе въ сложныхъ умозрѣніяхъ Плотина проскальзываютъ намеки на тайны бытія, соприкасающіяся съ возможностями возстановленія человѣческаго существа. Такъ одной изъ основныхъ идей Плотина является утвержденіе, что человѣческая душа дѣлается индивидуальнымъ существомъ и получаетъ сознаніе своей индивидуальности лишь удалившись отъ Единаго, какъ первоисточника ея космического бытія<sup>53)</sup>. Другими словами, лишь воплощаясь, пріобрѣтая реальный образъ человѣка, бессмертное начало его существа имѣть возможность чувствовать себя дѣйствительнымъ, реальнымъ индивидуумомъ. Внѣ-же этого, до воплощенія, или послѣ смерти, хотя состояніе души и живописуется очень величественными мистическими образами, но почти не доступными обычному человѣческому пониманію. Въ состояніи единенія съ Богомъ, которое можетъ быть вполнѣ достигнуто только послѣ смерти, но отчасти познается въ состояніи экстаза (Epp. VI, 9, 10 et VII, 11), душа, по словамъ Вашеро, дѣлающаго свое заключеніе на основаніи IV Эннеады, испытываетъ слѣдующее: „Любовь, погружающая душу въ Бога, растворяющая ее въ Его существѣ, разрушаетъ всякое сознаніе бытія, даже мірового; но она укрѣпляетъ, экзальтируетъ чувство смѣшенія природы души съ природой Бога. Душа уже не чувствуетъ себя индивидуальнымъ существомъ, не чувствуетъ себя ни жизнью, ни умомъ, но самимъ Богомъ. Въ одномъ лишь Богѣ она сознаетъ и

<sup>53)</sup> Epp. IV, 4, 3: Ἐξελθοῦσα δὲ ἐκεῖθεν καὶ οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἔν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπιγμένη, καὶ ἐτερον ἐθελήσασα εἶναι, καὶ σὸν προκύψασα, μνήμην ὡς ἔνικεν ἔαντης λαμβάνει. Вашеро поясняетъ эту мысль Плотина говоря: La chute des âmes dans les corps est le principe de leur individualité, la mort, en les détachant de la matière, les fait rentrer dans le sein de l'Ame universelle. Là elles perdent leur existence individuelle, mais non leur essence (op. cit., I, p. 541).

свою божественность". Болѣе того,— „Душа не знаетъ что она чувствуетъ, такъ какъ любовь разрушаетъ всякое знаніе — вѣдь чувство не непремѣнно сопровождается сознаніемъ; наоборотъ,—оно его исключаетъ”.. (Vacherot, I, p. 592) Здѣсь мы слышимъ обычную рѣчь всѣхъ экстатическихъ мистиковъ о такомъ состояніи души, которое не можетъ быть даже понято человѣкомъ, не испытавшимъ лично таинственного богообщенія, въ противоположность тому, что понятно и ощутимо *всякимъ* въ его личномъ, индивидуальномъ существованіи, связаннымъ, по мысли Плотина, съ непремѣнной наличностью тѣла. Вѣдь именно лишь это состояніе гармоничнаго сочетанія души и тѣла въ единомъ живомъ субъектѣ, считаемое Плотиномъ низшимъ видомъ бытія, только и можетъ ощущаться какъ *жизнь*, опредѣленно и ясно характеризуясь декартовскимъ: *Cogito ergo sum*<sup>54)</sup>.

Молчаливо признавъ такимъ образомъ немаловажную роль столь презираемаго имъ тѣла, Плотинъ оказывается вынужденнымъ тамъ, гдѣ моральныя соображенія подводятъ его къ метемпсихозу, еще болѣе выдвинуть роль тѣла въ осуществлѣніи метемпсихического возмездія. Такому возмездію, по мнѣнію Плотина, можетъ подвергнуться не душа въ ея чистомъ видѣ, а лишь то единое цѣлое, что состоить изъ по существу безгрѣшной души и изъ тѣхъ низшихъ элементовъ, плѣненіе которыми души и есть условіе возникновенія порочности человѣческаго существа. А для того, чтобы это было возможно Плотинъ предполагаетъ, что душа, уноситъ съ собой нѣчто изъ „низшаго“<sup>55)</sup>. Такимъ образомъ

54) Эта разница между Плотиномъ и современной намъ философіей удачно отмѣчается Древсомъ (A. Drevs, Plotin u. der Untergang der antiken Weltanschauung, 1907, S. 213), видимо симпатизирующими идеямъ Плотина, но совершенно спранедливо полагающими, что современная философія не можетъ примириться съ „бессознательнымъ мышленіемъ“ (*ein unbewusstes Denken*). И если на вершинахъ экстаза и существуетъ нѣчто подобное, то во всякомъ случаѣ это ощущается уже не человѣкомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, а чѣмъ-то инымъ, отрѣшеннымъ отъ живой и дѣйствительной человѣческой индивидуальности.

55) Zeller, Phil. d. Griechen, III, 2, S. 648; Enn. I, 1, 12 et. X, 6. Полагаемый въ основаіе этого аргумента совмѣстной ответственности души и тѣла примѣняется впослѣдствіи и нѣкоторыми изъ христіанскихъ апологетовъ (напр. св. Меѳодіемъ Патарскимъ въ его сочиненіи „О воскресеніи“. См. Творенія св. Меѳодія въ переводѣ проф. Лоягииа, 1905, стр. 206—208).

совершенно неожиданно и здѣсь пробивается мысль о возможности чисто реальной связи души и тѣла, тщетно заслоняемая всѣмъ туманомъ экстатизма. И вмѣстѣ съ тѣмъ все это находится въ явномъ противорѣчіи съ наиболѣе оригинальнымъ изъ психологическихъ возврѣній Плотина на способъ соединенія души съ плоскостью темницей. Взглядъ Плотина на эту наиболѣе трудно понимаемую сторону природы человѣка настолько остроуменъ, что на немъ стоитъ остановиться.

Этотъ взглядъ, стремящійся проникнуть въ самую сущность взаимоотношенія души и тѣла и развиваемый впослѣдствіи Порфириемъ<sup>56)</sup>, заключается въ томъ, что вопреки обычному психологическому представлению, душа не признается находящейся въ тѣлѣ, а наоборотъ сама его въ себѣ включаетъ, подобно тому, какъ солнечный свѣтъ объемлетъ и въ то же время пронизываетъ собою воздухъ (атмосферу)<sup>57)</sup>. „Душа проникаетъ тѣло (*σφαῖτι παρῃ*), какъ солнечный лучъ воздухъ“ — говорить Плотинъ — „ни съ чѣмъ въ немъ не смѣшиваясь при прохожденіи и ничего съ собой не унося, при чѣмъ вѣрнѣе будетъ сказать, что воздухъ включается въ свѣтъ, чѣмъ обратно“ (Епн., IV, 3, 20—28). Избранная здѣсь аналогія дѣйствительно очень удачна и хорошо поясняетъ самую суть идеи Плотина, но очевидно совершенно исключаетъ указанное выше предположеніе о заимствованіи

---

Что-же касается мысли о сохраненіи отошедшей душой какихъ-то слѣдовъ тѣлесности, то нѣчто подобное встрѣчается еще у Илатаона (*Phaed.*, XXX; см. мою статью. „Идея воскр. въ дохр. рел. сознаніи“, гл. III, въ № 3 Бог. В. за текущій годъ), а затѣмъ, какъ мы видѣли выше, и у Плутарха.

<sup>56)</sup> *Vacherot*, op. cit., II, p. 18—19 по трактату Порфирия *Ἀφορμὴ πόρος τὰ νοητά*, XXXV. Но тѣмъ не менѣе Порфирий не отказывается и отъ приведенной выше мысли своего учителя о сохраненіи душой слѣдовъ тѣлесности, и даже болѣе того,—онъ повидимому именно отсюда выводить и свою фантастическую теорію эѳирныхъ тѣлъ, въ которыхъ облекается душа, сообразно усвоеннымъ ею въ земной жизни склонностямъ (*Vacherot ibid.*, p. 29; *Zeller*, III, 2, SS. 707 и. 715).

<sup>57)</sup> *Vacherot*, I, p. 543—544; *Zeller*, III, 2, S. 636. Эта идея заимствуется Плотиномъ у его учителя Аммонія Сакка, которому принадлежитъ еще и противоположная возврѣніемъ стоиковъ (См. „Ид. воскр.“ гл. IV, а также *Елпидинскій*, op. cit., стр. 186) мысль о томъ, что тѣло, какъ „множественность“, сдерживается отъ распаденія лишь объемлющимъ его „единствомъ“ душой (*Zeller*, III, 2, S. 506—507).

душой чего либо отъ тѣла<sup>58)</sup>). Въ концѣ-же концовъ вся эта сложная психологія все-таки увѣничивается не чѣмъ инымъ, какъ все тѣмъ-же обычнымъ для платониковъ утверждениемъ грубаго порабощенія души тѣломъ. По словамъ Плотина „Душа, усыпленная чувствами, спить пока находится въ тѣлѣ, и ея истинное пробужденіе есть ея воскресеніе, но не съ тѣломъ, а изъ тѣла“ (Enn. III, 6, 6; *ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος αὐτοῖς*), въ чёмъ, впрочемъ, уже какъ будто слышится намекъ на знакомство съ христіанскимъ догматомъ, хотя Плотинъ вообще упорно и молчаливо уклоняется отъ всякой противохристіанской полемики<sup>59)</sup>.

Гораздо болѣе неблагосклонные къ христіанству ученики и послѣдователи Плотина (Амелий, Порфирий, Ямвлихъ, Проклъ) развиваются и разъясняютъ доктрины своего учителя, но въ области психологіи остаются, въ общемъ, вѣрными ему до педантичности. Одинъ и тотъ-же мотивъ звучитъ въ неоплатонизмѣ на протяженіи двухъ столѣтій, отдѣляющихъ Плотина (III в.) отъ конца языческой философіи, умершой съ Прокломъ (V в.),—мотивъ этотъ состоитъ все въ той-же орфико-платонической формулѣ: „Тѣло—гробница души“. „Безплотное не должно порабощаться тѣломъ какъ звѣрь клѣткой“ пишетъ Порфирий<sup>60)</sup>. „Пусть мое тѣло приведетъ меня туда, куда я хочу, а затѣмъ—умреть“ преэри-

<sup>58)</sup> Vacherot, I. p. 544. Сравненіе души и тѣла съ солнечнымъ свѣтомъ и атмосферой удачно поясняетъ неоплатоническую идею о Единой Мировой Душѣ, индивидуализирующейся въ живыхъ существахъ: вѣдь и солнечные лучи, пронизывая атмосферу, какъ бы выявляютъ во внѣ свое существованіе тѣмъ, что вызываютъ метеорологическія и иные явленія, вслѣдствіе чего въ ней возникаетъ подобіе своего рода жизни тогда какъ сами они остаются почти неизмѣнными.

<sup>59)</sup> Причиной этого могли быть или политическія соображенія, благодаря дружественнымъ отношеніямъ Плотина къ императору Галіену и его женѣ Салонинѣ, явно благоволившимъ къ христіанству (Vladislavлевъ, op. cit., стр. 50), или-же, какъ предполагаетъ Вильманъ (Gesch. d. Ideal., I, S. 654) это вызывала черезчуръ опасная для оригинальности воззрѣній Плотина близость ихъ ко многимъ изъ христіанскихъ. Тщательному опроверженію старинныхъ теорій о заимствованіи христіанствомъ чуть-ли не всей философіи у Плотина и неоплатониковъ посвящена книжка M. Куплетскаго: Неоплатонизмъ и христіанство, 1881.

<sup>60)</sup> Афор. XXXIX: Τό ἀσώματον ἐν τῷ σώματι κατασχεθῆ, οὐ διεγκλισθῆ, ὡς ἐν σωγρείῳ θηρίᾳ. Vacherot, op. cit. II, p. 21). О подобныхъ-же взглядахъ Порфирия см. Ang. De civ. Dei, X, 30; XXII, 12, 26.

тельно отвѣчаетъ Проклъ на увѣщанія не предаваться чрезмѣрному аскетизму и умственному труду<sup>61)</sup>. И если Порфирий еще какъ-бы отводить и тѣлу извѣстную роль въ метемпсихическомъ возмездіи, полагая метемпсихозъ ограниченнымъ лишь человѣческими существами<sup>62)</sup>; если Ямвлихъ не можетъ еще отдѣлаться отъ эзирной тѣлесности даже самой души, то уже Проклъ, устремляя свой взоръ на мистическая высоты чистѣйшаго экстаза, лишь исключительно душѣ приписываетъ всю полноту истиннаго бытія и сознанія: познаніемъ душа охватываетъ доступное ему, умомъ—умопостигаемое, единство—Единое (*De Fato et Prodig.,* 24), а достигнувъ такихъ высотъ, она сливаются съ Богомъ, становится божественною (*εὐθεος*) сама<sup>63)</sup>... Но не смотря на то, что языческая философская мысль до самаго конца остается такимъ образомъ вѣрной платоническому преарѣнію къ плутской сторонѣ человѣческаго существа, не смотря на головокружительныя высоты экстатической мистики послѣднихъ неоплатониковъ, совершенно неожиданно и нелогично въ ихъ умозрѣнія вторгаются оптимистическая настроенія. Такъ уже Плотинъ влагаетъ въ уста „мѣра“ слѣдующее оптимистическое признаніе: „Всѣ существа, которыхъ я заключаю въ себѣ, стремятся къ благу и всѣ достигаютъ его, каждое по своимъ силамъ. Дѣйствительно, на благѣ держится все небо, вся моя душа, боги, обитающіе въ различныхъ моихъ частяхъ, всѣ животныя, всѣ растенія, всѣ тѣ существа, которыхъ кажутся неодушевленными“ (*Епл. III, 11*). Тотъ-жѣ оптимизмъ получаетъ послушный отзывъ и въ прокловской теоріи Провидѣнія (*Zeller, III, 2, S. 872*). и наконецъ на Западѣ Боэций (*V. в.*) не только становится въ своемъ знаменитомъ „Философскомъ утѣшеніи“ (*De consolatione philosophiae*) въ ряды уже почти христіанскихъ оптимистовъ, но даже прямо признаетъ зло несуществующимъ на основаніи слѣдующаго спилогизма: *Nihil est quod ille (Deus) non possit... malum igitur nihil est, cum id facere ille non*

<sup>61)</sup> *Vacherot, II, p. 211, по Vita Procli Марина.*

<sup>62)</sup> *Zeller, III, 2, S. 713.* Августинъ впрочемъ и такой метемпсихозъ называетъ „мертвостью тѣянныхъ тѣлъ“ (*De civ. Dei, X, 30*).

<sup>63)</sup> *Vacherot, II, p. 368.* Характерно, что у Прокла высшее экстатическое состояніе достигается и даже почти отождествляется съ „молитвой“ (*ibid p. 366*).

possit (Consol. IV, 2 et III, 12). Едва ли можно сомневаться что это не логичное для язычниковъ, оптимистическое течение обязано своимъ происхождениемъ христіанству, вліявшему самыми различными путями на эпигоновъ платонизма, избѣгавшихъ признаваться въ этомъ лишь по своей упорной консервативной антипатіи къ новой религії, безпощадно рушившей ихъ отжившіе кумиры.

Наконецъ въ ясной связи съ Александрійской философіей возникаетъ и сталкивается съ неоплатонизмомъ (Плотинъ и его ученики полемизируютъ съ нимъ, см. *Владиславлевъ*, стр. 50—51) своеобразное теченіе гностіса, впитавшее въ себя всю фантастику восточныхъ системъ и стремившееся внести въ христіанство философскія умозрѣнія язычества, и прежде всего столь присущую ему и лишь усиленную восточными дуалистическими вліяніями ненависть къ матеріі, какъ пассивному и злому началу міра. Эта ненависть выражалась появленіемъ докетическихъ взглядовъ на физическую природу Христа, а затѣмъ полнымъ и категорическимъ отрицаніемъ догмата о воскресеніи мертвыхъ<sup>64)</sup>. Впрочемъ, гностицизмъ и сходный съ нимъ маркіонизмъ, подобно всей философії поздняго язычества, касаются эсхатологическихъ вопросовъ лишь вскользь, отводя главное мѣсто своимъ фантическимъ идеямъ о Богѣ, своимъ сложнымъ схемамъ происхожденія міра и человѣка и наконецъ вытекающимъ

<sup>64)</sup> Объ этомъ отрицаніи упоминается у различныхъ христіанскихъ писателей (*Iren.*, *Adv. haer.* I, 27, 3; V, 28—36; *Tertull.*, *De resur.* сагн., 2; *De praescr.*, 33; *Adv. Marc.*, I, 27; *Adamant.*, II, 4—6; *S. Epiph.*, *Haer.* XLIV. 4), но вездѣ лишь кратко и безъ приведенія сколько нибудь подробныхъ мотивовъ гностического невѣрія. Относительно докетизма гностиковъ Шопенгауэръ, конечно со своей точки зреянія, полагаетъ, что онъ имѣть глубокій смыслъ, такъ какъ „Христіанское вѣроученіе символизируетъ природу, утверждение воли къ жизни въ лицѣ Адама, чей грѣхъ, унаследованный нами, т. е. единство съ нимъ въ идѣѣ, выражаемое во времени узами рожденія, дѣлаетъ всѣхъ насъ сопричастными страданію и вѣчной смерти,—между тѣмъ какъ благодать, отрицаніе воли, искупленіе оно символизируетъ въ лицѣ вочеловѣчившагося Бога, Который, будучи свободенъ отъ всякой грѣховности, т. е. отъ всякой воли къ жизни, не могъ поэтому и произойти, подобно намъ, изъ рѣшительного утверждения воли и не можетъ, подобно намъ, имѣть тѣло, насквозь представляющее собою конкретную волю, проявление воли: нѣть, рожденный отъ непорочной Дѣви, Онъ и тѣло имѣть лишь призрачное“ (Міръ какъ воля и предст., пер. Айхенвальда, 1900, стр. 421).

изъ всего этого весьма своеобразнымъ моральнымъ требованиемъ человѣческой жизни. Наиболѣе развитой является эсхатология главнѣйшаго и интереснейшаго изъ гностиковъ—Валентина (II в.), но и она не представляетъ, въ общемъ, чего-либо оригинальнаго, сводясь къ обычному уничтоженію міра огнемъ (*Iren.*, C. haer., I, VII), пожирающимъ все материальное и конечно прежде всего не посвященныхъ въ тайны гноязиса „гиликовъ“. Что-же касается посвященныхъ „пневматиковъ“, то по сообщенію св. Клиmenta Ал. (Excerpt. ex lib. Theod., 2), ихъ высокая природа, созидаясь нисхожденіемъ въ нихъ съмени Логоса, „соединяющаго во едино тѣло и душу, созданныя раздѣльно Премудростью“, не можетъ быть ни разрушена ни уничтожена<sup>65)</sup>). Уже и здѣсь роль тѣла или вѣрнѣе плоти (*σάρξ*) нѣсколько необычно выдвигается, если не считать того, что въ извѣстномъ гностическомъ трактатѣ *Пієтіс-Софіа* не разъ встрѣчаются указанія даже на загробныя страданія, не вяжущіяся съ полнымъ уничтоженіемъ „гиликовъ“<sup>66)</sup>). У одного-же изъ маркіонитовъ — Лукана идетъ даже рѣчь прямо о воскресеніи, но лишь не плоти, а чего-то средняго между душой и тѣломъ, что и вызываетъ у Тертулліана насмѣшилivoе замѣчаніе по адресу хитроумнаго еретика (*De res. sarc.*, 2).

Въ заключеніе упомянемъ, что и манихейство, гдѣ дуализмъ Добра и Зла достигаетъ наибольшей рѣзкости, относится конечно вполнѣ отрицательно къ идеѣ воскресенія плоти, полагая, что послѣ окончательного и полнаго удаленія частицъ Свѣта, заключенныхъ въ темной и грубої матеріи, человѣческая плоть погибнетъ навсегда. Тьма, отождествляемая здѣсь съ матеріей (*ὑλη*), побѣжденная въ послѣдней борьбѣ со Свѣтомъ, „въ ужасѣ возвратится въ уготованную ей могилу, и входъ этой могилы навсегда завалится могучимъ камнемъ“<sup>67)</sup>...

<sup>65)</sup> Καὶ τούτῳ (τῷ Λόγου σπέρμα) ἔζυμωσε τὰ δόξαντα καταδιηρόθαται, ἐροποιῶν τὴν ψυχὴν καὶ τὴν σάρκα, ἀ καὶ ἐν μεφισμῷ ὑπὸ τῆς Σοφίας προηγέχθη (M. Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien, 1887, p. 221). О дуализмѣ гностической антропологии см. Bousset, Hauptprobl. der Gnosis, 1907 S. 361 ff.

<sup>66)</sup> Амелино полагаетъ, впрочемъ, что это позднѣйшая прибавка (op. cit., p. 229). О гностической эсхатологии вообще см. Atzberger, Gesch. der christlichen Eschatologie 1896, S. 192 ff.

<sup>67)</sup> K. Kessler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion, 1889,

## IV.

Окидывая взоромъ все то, что сдѣлано философскими школами конца язычества въ смыслѣ разъясненія вопроса о духовной сущности человѣка и о ея конечныхъ судьбахъ, легко подмѣтить, во первыхъ, ясное теченіе въ сторону пантейтическаго представлѣнія души какъ части божественной міровой Сущности, а затѣмъ сравнительно слабый интересъ къ эсхатологическимъ вопросамъ и въ частности къ идеѣ воскресенія, которая у вождей тогдапнѣй науки и философіи проходится презрительнымъ молчаніемъ, а если и затрагивается (какъ напр. Цельсомъ), то лишь весьма поверхностно. Только въ кругу обычныхъ людей, на уровнѣ простой житейской образованности, или-же у офиціальныхъ, бюрократическихъ прослѣдователей христіанства возбуждается къ этому вопросу нѣкоторый интересъ, вызывающій разъясненія христіанскихъ апологетовъ. Но зато именно здѣсь, да еще въ грубыхъ кругахъ языческихъ народныхъ массъ, христіанскій догматъ воскресенія встрѣчаетъ самое рѣзкое отрицаніе и цѣлый рядъ насмѣшекъ и обвинений чуть-ли не въ прямомъ безумії.

Тайнственное христіанское чаяніе не укладывалось въ умѣ и воображеніи язычества, возбуждая или удивленіе, или явное отвращеніе. Такъ уже по словамъ апологета второй половины II в., Татіана (*Orat. ad. graec.*, 6), именно за это вѣрованіе язычники считали христіанъ „пустословами и болтунами“ (*φλυάφους καὶ σπεριολόγους*), а аѳинскіе философы прилагали столь-же нелестный эпитетъ даже къ самому ап. Павлу, отказываясь слушать его рѣчь о воскресеніи (Дн. XVII, 18, 32). У Минуція Феликса (*Octav.*, 11) мы находимъ тоже крайне непріязненный отзывъ язычника о христіанахъ вообще, а въ частности именно догматъ воскресенія плоти именуется „старушечными баснями“ (*aniles fabulas*). Наконецъ Оригенъ уже въ III в. сообщаетъ мнѣніе Цельса объ этомъ, „неразумномъ ученикѣ“ и „никуда не годномъ остаткѣ старинны“ (?), не представляющемъ вдобавокъ, по словамъ Цельса, и ничего новаго... (C. Cels., V, 14 et II, 5).

---

SS. 298 и 353, по даннымъ св. Ефрема Сирійца и арабскаго автора Ахмада иби-ал-Муртада.

Но кромъ столь поверхностныхъ и болѣе злобныхъ, чѣмъ убѣдительныхъ возраженій, христіанская вѣра въ воскресеніе встрѣчала и болѣе серіозныя, сводившіяся къ слѣдующимъ двумъ аргументамъ, шедшимъ въ сущности мимо цѣли, но тѣмъ не менѣе варьировавшимся на всѣ лады и въ серьезъ и въ шутку.

Во первыхъ и прежде всего высказывалось простое и часто даже наивное недовѣріе къ самому факту воскресенія, къ самой возможности его въ данномъ, существующемъ міропорядкѣ. Христіанскій собесѣдникъ Автолика (*Theophr. Ant., Ad Autolyc., I, 13*) такъ упрекаетъ его въ невѣріи: „Ты отрицаешь воскресеніе мертвыхъ и говоришь: покажи мнѣ хоть одного воскресшаго изъ мертвыхъ, чтобы увидѣть и повѣрить“.— „Что-же удивительного (*τι μέγα;*)“, справедливо возражаетъ онъ далѣе, „если ты повѣришь, увидѣвъ событие?“, выдвигая такимъ образомъ основной, принципіальный критеріумъ истинной вѣры, которымъ было осуждено въ свое время невѣріе Фомы. Въ діалогѣ Минуція Феликса, Цецилій нетерпѣливо замѣчаетъ: „Вотъ уже прошло столько времени, протекли безчисленные вѣка, а ни одинъ изъ умершихъ не возвратился изъ преисподней“ (*Oct. 11*). Болѣе искусные совопросники, коварно оставаясь какъ-бы на почвѣ христіанскаго вѣрованія, старались свести все дѣло къ совершенно реальному абсурду. Такъ Порфирий недоумѣваетъ: какъ Христосъ, прообразуя своимъ воскресшимъ тѣломъ грядущее тѣло воскресенія человѣческаго, могъ настолько оставаться въ предѣлахъ плотской жизни послѣ своего Воскресенія, что даже вкушалъ пищу? Августинъ кратко и остroумно возражаетъ на такое недоумѣніе, говоря, что по воскресеніи мы хотя и *сможемъ*, если захотимъ, вкушать пищу, но она не будетъ намъ *необходима*<sup>68)</sup>. Что-же касается дальнѣйшаго вопроса Порфирия о томъ: какъ могутъ воскреснуть давно разрушившіяся тѣла умершихъ, тогда какъ даже Лазарь былъ воскрепленъ Христомъ, будучи еще въ цѣлости, то этотъ вопросъ не выходитъ изъ рамокъ

<sup>68)</sup> *August., Epistol. XLIX ad Deogratius* (см. *A. Kleffner, Porphyriys der Neuplatoniker und Christenfeind*, 1896, S. 58 ff.). Тотъ-же аргументъ Августинъ приводитъ и въ *De civ. Dei, XXII, 19*. О возраженіяхъ Порфирия см. у Купистинскаго, *op. cit.*, стр. 122.

обычныхъ и по существу наивныхъ недоумѣній, проистекавшихъ изъ грубо реалистического пониманія великой эсхатологической тайны.

Очевидно, что всѣ говорившіе такъ язычники совершенно не понимали, что христіане и не думали проповѣдовывать возможность воскресенія вообще, вѣдь чуда <sup>69)</sup>, а говорили о воскресеніи, какъ лишь о грядущемъ, чаемомъ эсхатологическомъ актѣ божественнаго Промысла и при томъ обѣ актѣ, коему надлежитъ произойти въ иномъ міропорядкѣ, когда п самая матерія измѣнить свои свойства, такъ какъ, по словамъ св. Епифанія Кипрскаго, воскресеніе произойдетъ не въ этой негодной (*ἀργῆ*) матеріи, бывшей еще до творенія и заключающей въ себѣ гибель и разрушеніе <sup>70)</sup>.

Другое возраженіе было тоже чисто реалистического свойства и въ качествѣ такового удержалось даже до настоящаго времени, обосновываясь на пессимистическомъ взгляде на полную всякихъ несовершенствъ физическую природу человѣка. Казался и кажется непонятнымъ и даже прямо абсурднымъ самый смыслъ возстановленія разложившихся и исчезнувшихъ, умершихъ тѣлъ, при чемъ не малую роль играютъ даже ужасъ и отвращеніе, возбуждаемые внѣшними признаками посмертнаго разрушенія. Далѣе, кажется страннымъ настойчивое стремленіе къ возстановленію той самой человѣческой плоти, о которой, по выражению Цельса, „нельзя сказать ничего хорошаго“ (*Orig., C. Cels., V, 14.*) „Я желалъ-бы знать“, спрашиваетъ тотъ-же Цецилій, „безъ тѣла или съ тѣломъ, и съ какимъ—новымъ или прежнимъ воскреснетъ каждый изъ васъ?“ (*M. Felix, Oct., 11*), а затѣмъ тотчасъ-же ставить и цѣлый рядъ исчерпывающихъ вопросовъ, съ которыми въ сущности приходилось и приходится имѣть дѣло всякому апологету догмата воскресенія. Такъ Цецилій спрашивается: какъ-же произойдетъ воскресеніе? Безъ тѣла? „Но безъ него, сколько я знаю“, продолжаетъ онъ, „нѣть ума, ни души, ни жизни. Съ новымъ тѣломъ?

<sup>69)</sup> Въ этомъ смыслѣ даже воскрешеніе Лазаря считалось лишь простымъ чудомъ, а вовсе не прообразомъ послѣдняго воскресенія (см. *H. Kellner, Hellenismus und Christenthum*, 1866, S. 210).

<sup>70)</sup> *Haer., XLIV, 31:* Οὐτέ γὰρ εἰς ὑλὴν ἀφύπνη, καὶ τοιούτην ἔτι ἀγαπῶσιν, οἴαν καὶ πρὸ τῆς διακοσμίσεως, εἰς ἥν ἀπόλεισαν παντελὴ καὶ φθοράν (Migne PG, XLI, 11190).

Въ такомъ случаѣ рождается новый человѣкъ, а не прежній възстановляется” (*ibid.*).

Первый изъ этихъ вопросовъ затрагиваетъ самую суть доктрины воскресенія, его принципіальное содержаніе, такъ какъ потому то и требуется и чается именно воскресеніе плоти, а не простое бессмертіе души, что для человѣка вѣтъ *его тѣла*, вѣтъ *его индивидуального комплекса чувствъ и ощущеній*, нѣть полной и дѣйствительной жизни. Развитіе эсхатологическихъ идей въ этомъ направленіи представляеть большой интересъ, образуя какъ мнѣ думается ядро апологетики вѣрованія въ воскресеніе мертвыхъ, но къ сожалѣнію такая точка зрењія лишь намѣтилась нѣкоторыми изъ церковныхъ писателей (напр. св. Методіемъ Царатскимъ въ его полемикѣ противъ Оригена<sup>71)</sup>), а затѣмъ осталась въ совершенно незаслуженномъ забвеніи, отчасти благодаря явно ослабѣвшему интересу къ доктрине воскресенія мертвыхъ подъ вліяніемъ сперва неисполнившагося, страстнаго ожиданія второго Христова пришествія въ первые вѣка христианства, а затѣмъ съ исчезновеніемъ языческой полемики, прекращенной господствующимъ положеніемъ христианской Церкви.

Вопросъ о възстановленіи исчезнувшаго тѣла въ сущности, хотя и безсознательно, намѣчался еще аристотелевскимъ учениемъ объ энтелекіи, какъ творческомъ принципѣ, залагающемъ въ глубинахъ каждой данной индивидуальности. Затѣмъ къ этому-же вопросу подходили и нѣкоторые изъ христианскихъ писателей философскаго склада. Такъ Оригенъ со своимъ учениемъ о формирующемъ началѣ человѣческаго тѣла (*ratio, De princ.*, 11, 10, 3) очевидно исходитъ изъ той-же аристотелевской энтелекіи<sup>72)</sup>, а затѣмъ впослѣдствіи св. Григорій Нисскій пытается разрѣшить тотъ-же вопросъ уже не только лишь умозрительно, но и вполнѣ

<sup>71)</sup> Св. Методій, Полн. собр. твореній, пер. проф. Ловягина, 1905, стр. 210 и 229 („О воскресеніи“, гл. XIV и XXXI). Напомнимъ, что уже Аристотель полагалъ что истинно живое существо (*ζῷον*) непремѣнно состоять изъ души и тѣла: *ὑπὸ διφθαλίδος ἡ κόρη καὶ ἡ μῆτρα, κακεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῷον* (*De anim.*, II, 413 a, 3). См. Бог. В. 1913, № 4, стр. 770.

<sup>72)</sup> См. мою статью „Ид. воскр. въ дохр. фил. сознаніи“, Бог. В. 1913, № 4, стр. 774.

реально<sup>73)</sup>). Наконецъ и въ современной науцѣ какъ будто открывается нѣкоторый еще не вполнѣ ясный пока путь къ тому-же рѣшенію<sup>74)</sup>.

Третій вопросъ—о воскресеніи въ новомъ тѣлѣ тѣсно приымкаетъ къ центральной идеѣ всѣхъ эсхатологическихъ представленій античной философіи мистического оттѣнка, начиная съ пифагорейства съ его метемпсихическими вѣрованіями и вплоть до послѣднихъ митрантическихъ чаяній магического воскрешенія праведниковъ, какъ-бы ихъ новаго творенія Митрой изъ безформенной матеріи, воспринявшей въ себя элементы умершихъ тѣлъ<sup>75)</sup>.

Весь рядъ этихъ вопросовъ возникалъ однако лишь на фонѣ упорной и явной антипатії, которую до самаго конца своего, и даже пожалуй все въ большей и большей степени, чувствовало язычество къ идеѣ воскресенія. Что-же было причиной этой антипатії? Почему именно съ воскресеніемъ не мирилась античная мысль, признавая возможнымъ цѣлый рядъ самыхъ странныхъ и нелѣпыхъ суевѣрій и вдобавокъ даже бродя ощущью, какъ я старался показать до сихъ поръ, около многихъ намековъ на то, что ясно и опредѣленно поставило передъ глазами міра христіанство?

Если теоретической причиной этого, какъ не разъ уже упоминалось выше, слѣдуетъ считать настойчиво развивавшійся пессимистической взглядъ на матерію, переходящій подъ вліяніемъ восточныхъ дуалистическихъ ідей въ прямую ненависть къ ней, какъ міровому Злу, то реально, осознательно это обосновывалось, по нашему мнѣнію, съ одной стороны на постепенномъ возобладаніи въ отживавшемъ язычествѣ мистическихъ настроеній, устремлявшихъ мысль въ безплатныя области чистаго духа, а затѣмъ, и это главное, на признанііи чрезвычайной, превосходящей всякую мѣру цѣнности за экстатическими переживаніями, вторгшимися изъ мистеріальныхъ культовъ въ самыя нѣдра утонченной философіи конца язычества, когда именно экстазъ сталъ призна-

<sup>73)</sup> Преимущественно въ діалогѣ „О душѣ и воскресеніи“ (Твор., т. IV).

<sup>74)</sup> Этому посвящена моя статья „Атомы жизни“ (Бог. В. 1912, № 1).

<sup>75)</sup> См. мою статью „Эсхатолог. языч. мистерій“, Бог. В. 1913, № 7—8, стр. 573. Подобное-же вѣрованіе было и у египтянъ въ поздніхъ мистеріяхъ Изида-Сераписа (*ibid.* стр. 571).

ваться не только средствомъ непосредственного богообщенія, но и единственнымъ путемъ къ познанію высшихъ истинъ, какъ это полагали корифеи неоплатонизма. И наконецъ подъ вліяніемъ магическихъ традицій Востока стала развиваться и усиливаться въра въ дѣйственность и практическую цѣнность ритуальныхъ пріемовъ и формулъ, приводившихъ къ своеобразно-пантеистическому міропониманію. Такимъ образомъ получился хотя и болѣе уточненный, но все-же возвратъ какъ къ платоновскому „священному безумію“ (*Phaedr.*, XXII), такъ и къ старому пантеистическому безсмертію души іонійцевъ.

И въ самомъ дѣлѣ, могла-ли быть рѣчь о воскресеніи во плоти при тѣхъ взглядахъ на нее, которые были изложены выше, составлявшихъ суть антропологическихъ воззрѣній представителей высшей философской мысли? Что-же касается темныхъ народныхъ массъ, то тамъ идея воскресенія сталакивалась съ самымъ нелѣпымъ ея пониманіемъ и съ такими возраженіями, противъ которыхъ было трудно бороться, оставаясь на уровне развитія сомнѣвающихся. Стоить лишь вспомнить то остроуміе, которое пришлось потратить Августину на опроверженіе и разъясненіе всѣхъ этихъ вопросовъ о воскресеніи недоносковъ, уродовъ и женщинъ, о волосахъ, ногтяхъ и пр. (*De civ. Dei*, XXII, 12—20). Сюда же слѣдуетъ присоединить и огрубѣніе даже самыхъ мистическихъ взглядовъ, возникшее при все большемъ и большемъ затемнѣніи чистыхъ умозрѣній неоплатонизма магическими наносами восточныхъ вліяній, когда уже самое условіе высшихъ экстатическихъ достиженій стало поставляться въ прямую зависимость не отъ глубокихъ психологическихъ причинъ, а просто отъ тѣхъ или иныхъ ритуальныхъ символовъ и магическихъ формулъ. „Знаніе или пониманіе божественного“, пишетъ Ямвлихъ, „еще недостаточны для единенія съ Богомъ, такъ какъ при этомъ и философы, чрезъ свои спекуляціи достигли-бы единенія съ богами... Божественное знаніе дается сверхразумнымъ дѣйствіемъ и неизъяснимой силой символовъ“ (*De Mysteriis*, I, 11)<sup>76)</sup>. Этому направленію мистического чувства какъ из-

<sup>76)</sup> Море замѣчаетъ по этому поводу, что въра въ магические символы достигала въ мистеріальныхъ культуахъ такой интенсивности, при кото-

вѣстно отдало дань и само христіанство тѣми пріемами посвященія новообращенныхъ, которые получили впослѣдствіи, у протестантскихъ теологовъ, название *disciplina arcana*, но и до сихъ поръ остаются для насъ не вполнѣ ясными <sup>77)</sup>.

Мистика, разрѣшавшаяся въ символизмѣ и магической формулы, особенно способствовала, какъ это всегда и бываетъ, особаго рода пантенистическому міровоззрѣнію, которое очень легко развивается именно на этой почвѣ. Дѣйствительно, при усвоеніи такого направленія мистики, особенно свойственного тѣмъ экстатикамъ, у которыхъ ихъ навінное изумленіе передъ дѣйствительно таинственными явленіями ихъ внутренняго и вицѣніяго религіознаго опыта не регулируется надлежащимъ запасомъ богословскихъ, философскихъ и научныхъ познаній, очень легко получается наклонность къ своеобразному пантенистическому фетишизму. Словамъ и символамъ начинаетъ придаваться совершенно несвойственное имъ и иногда даже абсурдное значеніеносителей самого божества. А отъ этого уже очень недалеко и до пантенистического признанія души человѣческой тоже нераздѣльной частью божественнаго мірового Единаго, разлитого во всемъ, начиная съ физической природы и до словъ и формулъ включительно. Возникаетъ захватывающее чувство сліянія со всѣмъ міромъ, столь знакомое пантенистамъ всѣхъ временъ и народовъ, хорошо выражаемое словами Байрона:

Не есть-ли горы, волны, небо—часть  
Меня, моей души, и я не часть-ли ихъ?...

Смысь личнаго, индивидуальнаго, плотскаго существованія и тѣмъ болѣе воскресенія совершенно теряется передъ поражающей потусторонностью экстатическихъ переживаній, вытекающихъ изъ примѣненія тѣхъ или иныхъ формулъ, ясныхъ по своему непосредственному эффекту, но безусловно

рой „Извѣстная мимическая дѣйствія, извѣстны аллегоріи или символические образы, по своему магическому эффекту, считались болѣе дѣйствительными, чѣмъ всякая молитва, и ихъ было полезнѣе знать чѣмъ всякий догматъ“ (A. Moret, *Mystères egydtiens*, 1913, p. 5).

<sup>77)</sup> Краткія свѣдѣнія объ этомъ интересномъ вопросѣ, а также литературу его можно найти въ брошюрѣ H. Gravel, *Die Arcanisbiplin nach Wesen, Entstehung u. Inhalt*, 1902.

не поддающихся истолкованию наивно изумленного передъ ними ума. И если сравнительно грубые экстазы мистерій давали какъ-бы нѣкоторое предвкушеніе воскресенія, то утонченная созерцанія неоплатонической мистики уносили человѣческое сознаніе въ головокружительную высь, безконечно далекую отъ всякихъ мыслей о плоти и ея космическомъ значеніи.

Поэтому-то именно вторженіе въ отживавшую языческую культуру вычурныхъ формъ магического экстаза, въ связи съ восточнымъ дуализмомъ матеріи и духа, какъ Зла и Добра, и положило непреодолимую преграду между языческими потусторонними чаяніями и христіанскимъ догматомъ. Тамъ было пессимистическое увѣнчаніе долгой и сложной эволюціи религіозно-философскихъ идей,—здѣсь оптимистическое начало новыхъ надеждъ, опиравшихся на реальный фактъ Христова Воскресенія.

*П. Страховъ.*

1913, Сентябрь.

