



Эсхатология языческихъ мистерий.

Θαρρεῖτε, μόσται, τοῦ θεοῦ σεσωμένου ἔσται
γὰρ ἡμεῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

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

Если въ философскомъ сознаніи и миѳологии языческаго Запада идея воскресенія просвѣчивається въ смутныхъ и неопределѣленныхъ очертаніяхъ¹⁾, то изъ таинственныхъ глубинъ Востока она приходитъ на Западъ уже въ значительно болѣе ясныхъ формахъ эсхатологическихъ надеждъ возстановленія (*ἀγάστας*), въ концѣ временъ, всего человѣка, во всей полнотѣ его не только духовнаго, но и тѣлеснаго совершенства. „Воскресеніе есть вѣрованіе по существу принадлежащее Ирану“, пишетъ Гаскель²⁾, т. е. восточной колыбели древнѣйшихъ расъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, восточное вѣрованіе запечатлѣно особенной жизненностью, почти осозательной 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 бессмертіе души.

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

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

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

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

Вѣрованія смѣшились, но нѣкоторые 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 скучную по содержанію идею воскресенія со смутными исканіями Запада, то невольно начинаетъ казаться, что и здѣсь, и тамъ, мы наталкиваемся на хаотические 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., современного естествознанія. „Не можемъ ли мы“, говорить современный физикъ Содди, „въ слабыхъ намекахъ которые даютъ намъ сказанія, дошедшия 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 нѣть?“ ⁴⁾.

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

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

⁴⁾ Фр. Содди, Радій. Перев. проф. Шилова, 1910, стр. 157. Впрочемъ надо замѣтить, что идея о древнемъ, первобытномъ откровеніи вообще далеко не нова, и здѣсь интересно только лишь еще разъ подчеркнуть ея значительную живучесть. О мнѣніяхъ, въ этомъ направленіи древнихъ какъ языческихъ, такъ и христіанскихъ писателей обыкновенно говорится на первыхъ страницахъ курсовъ догматики (напр. у еп. Сильвестра, I, § 25 и сл.). См. также: Еп. Хрисанѳ, Религія древн. міра, I, стр. 68 и сл., II, 460; Проф. А. И. Введенскій, Религ. ез. 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 мистеріальныхъ доктринъ, такъ какъ представлениа о другихъ, сопутствующихъ ему конечныхъ событияхъ 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 сомнительна⁵⁾.

Поэтому-то и можно свести почти всю эсхатологію мистерій, и особенно восточныхъ, къ центральному факту ея чаяній—воскресенію изъ мертвыхъ, и притомъ понимаемому въ чисто реалистическомъ образѣ полнаго и совершенного возрожденія.

I.

Восточное вѣрованіе въ воскресеніе отчетливо подраздѣляется на двѣ существенно отличныя другъ отъ друга группы: къ первой относятся вѣрованія египетскаго, пиѳагорейскаго и орфического культовъ, гдѣ центральное мѣсто занимаетъ *идея обожествленія* человѣка, путемъ мистического спіянія его существа съ божествомъ, а ко второй—совершенно оригинальное иранское ученіе, поставлявшее спасеніе и воскресеніе въ зависимость отъ личнаго промыслительного воздействиія божества на человѣческую природу, или, другими словами, сводившее все къ *идеѣ спасенія (боготворіа)* актомъ божественной воли. Въ обоихъ доктринахъ было нѣчто сближавшее ихъ съ тѣмъ, что впослѣдствіи составило одинъ изъ важныхъ догматовъ христіанства⁶⁾, но

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

⁶⁾ Впрочемъ, собственно въ Н. Завѣтѣ встрѣчается всего лишь два мѣста, изъ которыхъ одно (II Пт. 1, 4) соотвѣтствуетъ идеѣ обоженія, а другое (Ін. V, 21 и VI, 29—48)—воскрешенію Божественной волей. Но нельзя не отмѣтить, что оба они принадлежать источникамъ, къ которымъ библейская критика относится наиболѣе сурово, а напр. о II посл. ап. Петра еще Евсевій говоритъ: *τὴν δὲ φρομένην δευτέραν οὐκ ἐνδιθυρού μὲν εἶναι παρελήφαμεν*. (Hist. eccl. III 3, 1). Кромѣ того, именно первая, наиболѣе чуждая христіанству идея полнаго спіянія человѣка съ Богомъ

истина и здѣсь представлялась въ туманныхъ и искаженныхъ образахъ.

Принципъ обожествленія выступаетъ уже вполнѣ отчетливо въ одномъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ язычества, именно въ „Книгѣ Мертвыхъ“ Египта, относящейся къ XI династіи, т.-е. приблизительно къ 3-му тысячелѣтію до Р. Х. Вѣра въ воскресеніе облечена здѣсь, въ смутную форму какого-то мистического возсоединенія души умершаго пра-вѣдника съ божественной природой Озириса. Возсоединеніе это имѣть характеръ столь тѣснаго сплѣнія съ самимъ существомъ бога, что тѣмъ самымъ душа человѣка какъ бы и сама обожествляется, получая, именно вслѣдствіе этого присущее божеству бессмертіе и полноту сверхчувственнаго бытія. При этомъ египтянами, а за ними и всѣми мистеріями греко-римского міра, въ большей или меньшей степени воспринятыми египетскія вліянія, бессмертное пребываніе человѣка въ загробномъ мірѣ уже не предполагается, какъ въ старыхъ греческихъ миѳахъ, облеченнымъ въ призрачное существованіе тѣней Гомера и Гесіода. Бессмертное существо обладаетъ, по этимъ вѣрованіямъ, хотя и сверхчувственнымъ, инымъ, но уже вполнѣ реальнымъ комплексомъ души и тѣла ⁷⁾), такъ что чаемое посмертное состояніе скорѣе напоминаетъ участъ обожествленныхъ героевъ западной миѳологии.

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

находить себѣ еще довольно поздній откликъ въ одномъ изъ строго осужденныхъ (*damnamus et герюбamus 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 operatur suum esse unum, non simile; per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio*“ (H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 11 ed., 510).

⁷⁾ E. Cunot, *Les religions orientales*, 1909, p. 149; Юнгеровъ, Ученіе В. Зав. о бессмерт. души и загробн. жизни, 1882, стр. 104. Еп. Хрисанѣй, обосновываясь на 154 и 89 гл. „Книги Мертвыхъ“, излагаетъ это вѣрованіе такъ: „Озирисъ обѣщаетъ оправданному, что душа его не будетъ разлучена съ тѣломъ, что свѣтъ божественный дастъ ему милость быть непоганымъ по тѣлу“. (Op. cit. II. c. 144).

ритуала погребенія, или же, въ болѣе позднихъ формахъ культа, еще и при хотя бы самомъ простомъ посвященіи въ таинства. „Не бойся“ (*Εῦψυχει*)—говорять александрийскіе жрецы и многочисленныя надгробныя надписи, т.-е.: „Будь покоенъ: придетъ день воскресенія въ лучшемъ мірѣ“ ⁸⁾). Послѣ смерти и посмертнаго суда, праведникъ или, вѣряще, посвященный, путемъ долгихъ странствій въ загробномъ мірѣ, достигнетъ блаженныхыхъ обителей Озириса и успокоится тамъ, воскрешенный въ новую жизнь. Испивъ „живой воды“ воскресшаго бога ⁹⁾), пріобщится къ его жизни и безсмертію, обожится самъ.

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

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

⁹⁾ „Λοιὴ σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχόδην ὑδορ“ (Cum. p. 351). Выводить эту формулу изъ климатическихъ условій безводного и жаркаго Египта (Cum., p. 153) было бы чересчуръ просто. Бѣть всякаго сомнѣнія, „ψυχόδην ὑδορ“ слѣдуетъ понимать именно въ смыслѣ „живой воды“, оживотворяющей, дающей жизнь, какъ это, впрочемъ указываетъ и самъ Кюмэнъ, ссылаясь на аналогичное мѣсто книги Энока (XXII, 2, 9). Если-же при этомъ получается какъ-бы нѣчто болѣе соотвѣтствующее магическому воскрешенію, не входившему въ чисто египетскія вѣрованія, то это достаточно удовлетворительно объясняется синкретизмомъ александрийской эпохи, когда именно эта формула впервые и появляется на эпітафіяхъ римскихъ послѣдователей культа Сераписа (Cum., pp. 348—351). Объ орфическомъ значеніи термина см. Dieterich, Nekyia, 1893, S. 95.

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

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

¹²⁾ Cumont, Les rel. orient., p. 148. Египетскія вѣровавія сближаются такимъ образомъ, скорѣе, съ катартистическими воззрѣніями пиѳагорейцевъ, чѣмъ съ орфическимъ, роковымъ κύκλῳ ἀνάγκῃ (Ср. Herod., II, 81).

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

Затѣмъ, какъ въ египетскихъ, такъ и родственныхъ имъ мистеріяхъ Запада, „воскресеніе“ праведника или посвященнаго отнюдь не относится къ какому-нибудь опредѣленному, эсхатологическому моменту, а происходитъ просто послѣ смерти, суда Озириса и болѣе или менѣе продолжительныхъ, искупительныхъ мытарствъ¹⁵). Въ египетской религії совершенно отсутствуетъ, такимъ образомъ, всякое представление о концѣ міра и *конечномъ судѣ*. Въ тѣсной связи съ этимъ находится такъ и оставшійся до сихъ поръ неразгаданнымъ, общеизвѣстный фактъ тщательного сохраненія, египтянами, тѣлъ умершихъ¹⁶). Очевидно, что при вѣрованіи лишь въ своеобразное воскресеніе умершаго въ *не-*

¹³⁾ *Plut.*, De Iside et Osiride, 78, 383A (по Сим., Les rel. or., p. 347, 87). Впрочемъ относительно мѣстопребыванія египетскихъ блаженныхъ (Поля Аалу) трудно установить: где оно предполагалось находящимся. Такъ напр., по указанію Апулея (*Metamorphoseon*, XI, 6) египтяне помѣщали поля Аалу въ подzemномъ царствѣ, расходясь, такимъ образомъ, съ представленіями греческихъ міевъ объ Элизіумѣ.

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

¹⁵⁾ *Lafaye*, Hist. d. culte, p. 93.

¹⁶⁾ Попытка объяснить тщательное и весьма дорого стоящее сохраненіе мумій на основаніи гигієническихъ соображеній, какъ и большинство раціоналистическихъ догадокъ, при кажущейся серьезности, разрѣшаются не болѣе какъ въ курьезѣ. Выходитъ, что египтяне старались сохранить *на всякий* то, что съ гигієнической точки зрѣнія слѣдовало бы, наоборотъ, какъ можно скорѣе уничтожить, и лучше всего—сжечь. (Ср. *En. Хрисанѳ*, 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 наличности 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 каждого 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 отдельно отъ материальной сущности тѣла—пребываніе ея въ царствѣ Озириса не прерывало ея связи съ тѣломъ, покоющимся въ саркофагѣ¹⁷⁾.

Это древнее вѣрованіе египтянъ претерпѣваетъ, впрочемъ, мало по малу, эволюцію въ двухъ направленіяхъ: во первыхъ, въ позднейшую, Александрийскую эпоху, послѣ внесенія Птоломеями греческихъ влияній, и главнымъ образомъ послѣ соединенія древняго Озириса съ новымъ, сѣвернымъ пришельцемъ—Сераписомъ¹⁸⁾ обезсмертеніе (*ἀπαθανατισμός*) все больше и больше становится исключительнымъ удѣломъ посвященныхъ въ таинства, а затѣмъ появляется иной взглядъ и на самую сущность посмертнаго процесса воскресенія обожествленного праведника. Устанавливается вѣрованіе, что Озирисъ, при содѣйствіи двухъ другихъ божествъ „египетской троицы“—Изиды и Карпократа—пользуется, для воз-

¹⁷⁾ См. Еп. Хрисанѳ, II, стр. 151. Нѣкоторый отзвукъ именно этого вѣрованія слышится въ оригиналномъ 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. Вѣстникѣ 1912, № 1, а также въ Твореніяхъ св. Григорія, т. IV, стр. 255 и 262).

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

становленія существа посвященнаго въ таинства, *неорганизованной* (разложившейся?) матеріей тѣла¹⁹⁾). Очевидно поэтому-то среди александрийцевъ, мало по малу, и установился болѣе свободный взглядъ на посмертное сохраненіе тѣла: они стали вѣровать, что Богу одинаково возможно возстановить тѣло²⁰⁾—будетъ-ли оно мумифицировано по египетски, или сожжено согласно западному обычая²¹⁾.

Изъ болѣе отдаленныхъ глубинъ Востока, изъ таинственнаго Ирана, выплыли иные вѣрованія, болѣе рѣзко и опредѣленно поставившія эсхатологическую обѣтованія. Тамъ тоже очень давно, тоже за 2—3 тысячелѣтія до Христа, въ нѣкоторыхъ, наиболѣе близкихъ къ Ирану, семитическихъ культахъ (напр. у вавилонянъ) уже совершенно ясно выступаетъ чаяніе конечного, всеобщаго, мирового обновленія, конечной побѣды Добра надъ Зломъ²²⁾.

У вавилонянъ, и вообще въ семитическихъ религіяхъ, по словамъ Лагранжа: „Идея воскресенія обнаруживалась повсюду, а ожиданіе мірового обновленія господствовало въ міѳологии“, и уже за 2000 лѣть до Р. Х. эти вѣрованія были хорошо известны древнему, семитическому миру, хотя и не занимали въ его религіяхъ первенствующаго мѣста²³⁾. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, всѣ эти вѣрованія отличались совершенно реалистическимъ представлениемъ самаго процесса воскресенія, которое было, здѣсь, уже не простымъ развитіемъ идеи бессмертія, а вполнѣ реальнымъ, дѣйствительнымъ возстановленіемъ человѣческаго существа для новой, блаженной жизни. Человѣческая плоть воскрешалась, здѣсь, во всей

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

²⁰⁾ Возстановленіе умершихъ, какъ актъ божественного всемогущества, играетъ, впослѣдствіи, большую роль въ воззрѣніяхъ на воскресеніе плоти у христіанскихъ александрийцевъ, которыхъ упрекаетъ Цельсъ, говоря, что они—*Οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι, καταφεύγουσιν τὸς ἀτοπωτάτην, ἀναγέρησιν. δὲ πᾶν δυνατὸν τῷ Θεῷ* (Orig., C. Cels., V. 14).

²¹⁾ *Lafaye*, op. cit., p. 98.

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

²³⁾ *Lagrange*, ibid. Такъ напр., у вавилонянъ это выражалось небрежнымъ отношеніемъ къ погребальнымъ обрядамъ: „A l'inverse de l'Egypte, 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 чувственаго существованія для воспріятія преображенной, космической дѣйствительности. Лишь пограничный съ Западомъ, сирійскій культь представлялъ исключение, такъ какъ въ немъ идея воскресенія совершенно отсутствуетъ²⁴⁾, 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 язычеству²⁵⁾, было совершенно чуждо и обоговореніе умершихъ (культь мертвыхъ), а молитвы на ихъ могилахъ возносились лишь божеству для смягченія ихъ посмертной участіи²⁶⁾.

Іранскій культь Митры принялъ уже вполнѣ сложившіяся религіозныя формы приблизительно къ концу III в. до Р. Х., послѣ долгой и сложной эволюціи подъ вліяніемъ Вавилона и халдеевъ²⁷⁾. И именно здѣсь, на фонѣ маздеизма, выступаютъ эсхатологическая чаянія не имѣющія себѣ подобія ни въ одномъ изъ вѣрованій языческаго міра.

²⁴⁾ Cumont, *Les rel. or.*, p. 186 ss.

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

²⁶⁾ Cumont, *Les rel. or.*, p. 186, Лаграижъ (op. cit., p. 341) полагаетъ, что въ семитическихъ религіяхъ: „On priait certains morts, mais surtout on priait 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. Х., какъ это полагаютъ Низе, Рейнахъ, и др. (См. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, 1905, p. 322), такъ какъ лишь въ этой книжѣ (XII, 43) впервые встречается совершенно ясно обоснованная необходимость молитвъ за умершихъ. Интересно, что даже въ концѣ II вѣка Тертулліанъ (*De сорона*, III et IV) указываетъ въ числѣ христіанскихъ обрядовъ, не обосновывающихся ни на какомъ текстѣ Писанія (*lex scripturarum*) поминовенія умершихъ (*oblationes pro defunctis*).

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

Въ митраистическомъ учениі предполагалось, что *тотчасъ послѣ смерти* каждый человѣкъ подвергнется суду Митры и, въ случаѣ оправданія, душа его вознесется чрезъ рядъ очищающихъ небесныхъ сферъ въ эзирное царство Ормузда, гдѣ и будетъ пребывать въ сообществѣ боговъ до конца міра. При наступленіи этого конца, Митра, въ качествѣ посредника между Ормуздомъ и людьми, воскресить тѣла оправданныхъ и напоивъ ихъ „чудеснымъ напиткомъ“ даруетъ бессмертіе вновь возстановленнымъ, спасеннымъ праведникамъ, во всей совокупности души и тѣла. Послѣ этого міра, а вмѣстѣ съ нимъ Ариманъ и принадлежащіе ему грѣшники, будетъ уничтоженъ огнемъ, ниспосланномъ съ неба Ормуздомъ и, наконецъ, наступить вѣчное блаженство воскресшихъ въ обновленной вселенной²⁸⁾.

Если во всемъ этомъ и есть нечто сходное съ учениемъ 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 магический 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 митраистическихъ-же представленіяхъ вѣчное и полное блаженство, высшее даже сопребыванія съ богами, достигается лишь въ обновленной вселенной, т.-е. въ *условіяхъ* неописуемо прекрасной, преображеной, по земной жизни.

II.

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

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

вѣкѣ до Р. Х. указывается однимъ изъ гомерическихъ гимновъ^{29).}

Положенный въ основаніе культа Деметры миѳъ о похищении и періодическомъ возвращеніи изъ подземнаго царства Коры-Персефоны, какъ извѣстно, объясняется двояко. Во первыхъ, сторонники натуралистического происхожденія религій стремятся видѣть въ немъ не что иное, какъ символизацію ежегоднаго, зимняго замирянія и весенняго пробужденія природы, или, въ болѣе узкомъ смыслѣ, посева и всхода зерна. Другіе полагаютъ, что этотъ миѳъ и его драматическое изображеніе въ элевзинскихъ мистеріяхъ должны были вселять въ посвященныхъ вѣру въ посмертное возрожденіе души для божественной и бессмертной жизни.

Натуралистическое истолкованіе миѳа Персефоны въ сущности весьма наивно и чрезвычайно скучно по мысли. Оно справедливо осуждается Роде, совершенно основательно полагающимъ, что „Особенно нуждается въ доказательствѣ то, что сами греки могли усмотреть что-либо религіозное въ какомъ-то переряживаніи (Vermummung) простыхъ явлений природы, да еще и облекавшихся въ образы божествъ, весьма сходныхъ съ людьми“^{30).} Еще болѣе сомнѣвается Роде въ возможности утвержденія вѣры въ бессмертіе на аллегоріи зерна, а также относится отрицательно и къ убѣдительности,

²⁹⁾ Hymni Homerici, V, 273:—*ὅργας δ' αὐτὴν ἐγὼν ἐποθῆσομαι;* 476:—*καὶ ἐπέφραδεν ὄρυα πάτην σεμνά, κτλ.*

³⁰⁾ Rohde, Psych., I. S. 260—293. Образцомъ удивительного „натуралистического“ пустословія можетъ служить заимствованое Кюмономъ у Фукара (Le culte de Dionysos en Attique, 1904, p. 22 ss.) „разъясненіе“ культа Диониса (Les rel. or., pp. 74—76), а для иллюстраціи того, насколько простодушными, почему-то считаются современными исследователями 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 языческій гонитель христіанъ не мѣгъ отличить „Елиага 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 великий Панъ“ тѣмъ, что будто бы карабельщикъ, по имени Таммузъ, слышалъ ритуальный возгласъ почитателей бога Таммуза: Θαυμούς, Θαυμούς λαυρέους τέθηκει... и привялъ это за таинственное извѣщеніе: Πάν μέγας τέθηκει... Все это очень напоминаетъ забавлявшій еще Лихтенберга переводъ однимъ ученикомъ афоризма Горациі: „Pallida mors aequo pulsat pede, etc чрезъ: „Смерть стучить лошадиной ногой, и т. д.“

въ этомъ отношеніи, драматического изображенія (*δρόμετα*) той же аллегоріи въ таинствахъ Элевзина³¹⁾.

Если, не вдаваясь въ особенно сложныя разсужденія, просто признать, что элевзинскій культь, какъ одинъ изъ хтоническихъ культовъ, имѣлъ въ основѣ стремленіе, путемъ посвященія въ таинства, умилостивительныхъ жертвъ, и пр., смягчить суровость мрачныхъ божествъ Аида³²⁾, то все-таки миѳъ Персефоны остается неразъясненнымъ³³⁾. Поэтому, быть можетъ позволительно будетъ предположить и въ немъ все тотъ-же проблескъ еще черезчуръ далекой отъ своего полнаго выявленія, еще не дошедшой 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 возсоединенія съ божествомъ, какъ-бы облеченія смертной плоти божественнымъ безсмертіемъ: человѣкъ и богъ рѣзко дѣлятся и не смѣшиваются въ мистеріяхъ Элевзина: *ἢν αὐθόρω ἐν θεῷ γέρος*³⁴⁾. Здѣсь просто лишь ожидалось и подтверждалось символическими дѣйствами (эпоптіями) мистерій, что счастливецъ, удостоившійся посвященія (*ὅς ταῦτα βλωπει*), получить иную загробную участъ во мракѣ смерти (*γεθίμενος περ' ὅλῳ ζόφῳ*), чѣмъ человѣкъ, не причастный къ

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

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

³³⁾ Rohde, Psych., I, S. 288 ff. Родѣ (S. 190) говорить, 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. En. Хрисанѳ, II, стр. 542). Но едва ли можно согласиться и съ черезчуръ упрощеннымъ взглядомъ Лобека (Aglaopham), Фукара (Recherches sur les mysteres e'Eleusis), и др., считающихъ, что вся суть мистерій заключалась только въ чисто вицѣнтическихъ возбужденіяхъ интенсивнаго религіознаго чувства.

³⁴⁾ Rohde Psych., I, S. 293.

таинствамъ (Нумп. Нош., V, 480). И даже въ своей земной жизни будеть счастливъ тотъ, кого любять обѣ богини Элевзина: онъ пошлють въ его домъ Плутона, раздаителя богатствъ (*δε ἀρθρόλοις ἀφένος δύωσιν*, *ibid.*, 489). Впрочемъ, какая именно участь ожидаетъ, по смерти, посвященныхъ остается неяснымъ: можно лишь предположить, что они будутъ избавлены отъ адскихъ наказаний³⁵⁾ и вселятся въ прекрасную страну, о которой говорить Гераклъ у Аристофана („Лягушки“):

Тамъ охватять тебя какъ бы звуки флейтъ;
Ты увидишь свѣтъ, болѣе прекрасный, чѣмъ адѣсь,
И миртовая роща, и блаженные хоры (*Θιάσους*)
Женъ и мужей, бывающихъ иль ладони.

А хоръ блаженныхъ мистовъ Діониса подтверждаетъ это веселой пѣснью:

Пойдемъ на усѣянный розами,
Цвѣтущій лугъ...

Вѣдь для насъ одиихъ день
И свѣтъ веселый сіяеть
Ибо мы, посвященные,
Жили благочестиво....

Такимъ образомъ, блаженство посвященныхъ рисуется въ чисто чувственныхъ чертахъ, хотя и при несомнѣнной окраскѣ въ мистические тона: тамъ сіяеть особый, прекраснѣйший свѣтъ (*φῶς καλλιστὸν, ὥσπερ ἐνθάδε*), слышатся какіе-то необычайные звуки (*αὐλῶν τις βε περίεισιν πνοή*), только для блаженныхъ сіяеть день (*ἡμος*) 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 намека на какое-либо сляніе съ божествомъ, но не предвидится и простого сходства, простого перенесенія на людей чего-либо, подобнаго своеобразной судьбѣ Персефоны, еще впервые, въ греческой миѳологіи, явившейся какъ бы *посредницей* между двумя мірами—видимымъ и невидимымъ.

³⁵⁾ Dieterich, Nekyia, S. 69—70, по даннымъ картина Полигнота, описаныхъ Навзаніемъ (X, 28).

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

Если признать справедливымъ, что древній египетскій культь Озириса стала распространяться въ античномъ мірѣ почти за 14 вѣковъ до Р. Х.³⁷⁾, то вполнѣ понятны тѣ аналогіи, которыя часто обнаруживаются между нѣкоторыми частностями этого культа и древнѣйшими изъ западныхъ мистерій—элевзинскими³⁸⁾. Но еще болѣе понятно принципіальное сходство между миѳами Озириса и Діониса, такъ какъ, съ одной стороны, Геродотъ говоритъ, что орфические обряды являются, въ сущности, египетскими (11, 81)³⁹⁾, а если принять во вниманіе категорическое утвержденіе Аполлодора, что: *Ἐῦρε δὲ Ὁφεὺς τὰ Διονύσου μυστήρια*⁴⁰⁾, то связь

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

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

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

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

⁴⁰⁾ Rohd., Psych., II, 103, 1.

египетского и греческаго боговъ совершенно уясняется. Да кстати, эта связь, повидимому, не отрицалась и самими греками, не говоря уже о Геродотѣ, который и тутъ рѣшиительно заявляетъ: *Οσιρις δέ εστι Λιόνυβος κατὰ Ἑλλάδα γλωσσαν* (II, 144). Далѣе, можно разгадать и путь, которымъ Озирисъ дошелъ изъ Египта въ далекую Фракію, превратившись, постепенно, въ Діониса. Путь этотъ пролегалъ по малоазійскому побережью, чрезъ финикійскаго Адониса и фригійскаго Аттиса ⁴¹⁾). Вся эта групша боговъ имѣетъ сходныя и характерныя черты въ своихъ страданіяхъ, смерти и воскресеніи—*загогъ воскресенія вѣрующихъ*. Это уже было вполнѣ новымъ принципомъ, совершенно чуждымъ древнимъ греческимъ вѣрованіямъ: Персефона просто лишь возвращалась въ міръ, и въ Аидѣ могла быть лишь *предстательницей* за своихъ почитателей, тогда какъ здѣсь самая участъ бога сущится вѣрующему и посвященному.

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

Двигаясь къ сѣверу, культь 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 адептамъ своихъ таинствъ надежду на такую-же участъ. „Успокойтесь, мисты, ибо богъ спасень: такъ и вамъ будетъ спасеніе отъ страданій“—вотъ священная формула воскресенія Аттиса ⁴³⁾), а затѣмъ уже слѣдуетъ символическое по-

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

⁴²⁾ *Брукнеръ*, оп. сі., стр. 29 и 19.

⁴³⁾ *Firm. Maternus*. De eggote profanarum religionum, с. XXII. Изъ разсмотрѣнія, впрочемъ, различныхъ 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 свя- зывалось, здѣсь, съ веществомъ крови, омываясь которой, „возрожденный“ (*renatus*) уже могъ разсчитывать на полное, божеское бессмертіе—ему поклонялись какъ богу ⁴⁴⁾). Если принять во вниманіе то таинственное, жизненное значеніе, которое издавна приписывалось крови, то всего вѣроятнѣе окажется предположеніе, что символомъ тавроболій какъ бы указывалось на возможность возрожденія не только духовнаго, но и тѣлеснаго, *плотскаго* начала человѣческаго существа, а изъ тѣхъ высокихъ почестей (божескаго поклоненія), которыхъ удостоивался „возрожденный въ вѣчность“ (*in aeternum renatus*) видно, что эта возможность переходила въ вѣру.

Но какъ только культь страдающаго и воскресающаго бога переходитъ на западный материкъ, хотя бы лишь въ полуварскую Фракію, какъ тотчасъ же въ немъ исчезаютъ черты антипатичнаго Западу, восточного вліянія, и вѣра въ воскресеніе смыняется неопределеными образами лишь болѣе или менѣе утонченно понимаемаго бессмертія души. Озирисъ, Адонисъ, Аттисъ возстаютъ во всей полнотѣ своей духовной и плотской природы, давая вѣрующимъ надежду на такое-же, посмертное возстановленіе, но уже западный образъ ихъ—Діонисъ 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 miseris homines scelerata societate perducit.

⁴⁴⁾ *Cumont*, *Les rel. or.*, pp. 100—103. Кюмонъ дѣлаетъ неудачную попытку свести загадочный обрядъ тавроболій къ пережитку охотничьяго периода жизни человѣчества и къ грубому суевѣрію, согласно которому кровь животныхъ передаетъ человѣку ихъ силу. Того же миѳнія держится и А. Рейнахъ (*Revue d. idees*, 1912, № 98, p. 143), низводя, вдобавокъ, тавроболій чуть ли не на степень эффектнаго публичнаго зрѣлища. Объ очищающімъ 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 бессмертіи, даруемомъ посвящаемому, которое никогда и никимъ не приписывалось животнымъ.

жественно и прекрасно, тогда какъ титаническая плоть есть пѣчто 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... Реалистические, хотя быть можетъ и черезчуръ массивные образы Востока утончаются, дѣлаются болѣе прозрачными, эфемерными. Полнота жизни человѣческаго *существа* переходитъ въ неуловимое разумомъ, а лишь чаемое, невѣдомое дѣйствительной человѣческой жизни блаженство бессмертной души.

Такимъ образомъ на Западѣ, еволюція эсхатологическихъ взглядовъ, состоящая въ переходѣ отъ простого умилостиленія хтоническихъ божествъ къ вѣрованію въ спасеніе (*σωτηρία*) тотчасъ-же подмѣняется обычными чертами бессмертія лишь духовной, безплотной части человѣческаго существа. Слабые, пробивающіеся съ Востока лучи великой истины поглощаются материалистической средой Запада. Но зато изъ Фракіи въ спокойный духомъ, эллинскій міръ впервые врывается волна вакхического экстаза, и силою своего мистического порыва подчиняетъ себѣ умы и души. Вместо величаво развивающейся элевзинской драмы:

Медея, съ власами, подъятыми вѣтромъ,
Несется въ вакхическомъ танцѣ,
Вокругъ священнаго пламени жертвы... 45)

Но даже чувственный подъемъ вакхизма только лишь съ еще большою рѣзкостью выставляетъ предъ трезвымъ эллинскимъ духомъ все грубое безобразіе скрытой въ человѣкѣ животности. Отдѣлить-же ее отъ самого существа человѣческаго тѣла (*σῶμα*), а тѣмъ болѣе „илоты“ (*σάρξ, caro*), признавъ за нѣчто лишь привнесенное, не изначальное и не вѣчное, было недоступно античной мысли, еще лишеннай 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 I. XXVII, 257* (цитирую по *De Jong.* op. cit., S. 166).

расцвѣта, культь прекраснаго человѣческаго тѣла, выражавшійся въ великихъ, до сихъ поръ не превзойденныхъ твореніяхъ пластического искусства, шель обь руку съ философскимъ и религіознымъ отрицаніемъ всякаго участія „плоти“ въ бессмертіи человѣческаго существа, тогда какъ на Востокѣ аскетическое презрѣніе къ „плоти“ въ этой жизни сопровождалось отведеніемъ ей виднаго мѣста въ эсхатологическихъ упованіяхъ? Вопросъ этотъ конечно, можетъ быть здѣсь лишь затронутъ, и именно лишь съ той его стороны, которая, до извѣстной степени, освѣщается общимъ, принципіальнымъ отличиемъ возврѣній Востока и Запада на посмертную судьбу человѣка.

Западъ положителенъ и материалистиченъ, 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 міра⁴⁶⁾. Спокойное, эстетическое міросозерцаніе эллина, открывая передъ нимъ красоту формъ и *типа* прекраснаго человѣческаго тѣла, не заслоняло, однако, отъ его взора грубыхъ, материалистическихъ сторонъ плотской жизни. Реалисту Запада было чрезвычайно трудно даже невозможно, примириться съ обожествленіемъ и перенесеніемъ въ свѣтлый міръ идей грубо-чувственныхъ подробностей земной жизни⁴⁷⁾, трудно было представить себѣ что плоть (*σαρξ*), 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 понадобиться

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

⁴⁷⁾ Вероятно именно отсюда проис текаютъ и самыя раннія, еще догностическая идеи докетизма. (См. S. Ignatius Ant., Ep. ad Smyrn., II, если не считать, какъ быть можетъ болѣе поздній источникъ, оба посланія ап. Иоанна: I, 4, 2 и II, 7). Связь докетизма съ воздействиѳмъ на христіянство эллинизма предполагаетъ Лоофъ (Leitfad. z. Studium d. Dogmengeschichte, S. 77), а Гарнакъ утверждаетъ, что „Christus in einen Genius umzwan deln, der ältesten Zeit und nicht der späteren angehören“ (Dogmengesch., 1905, S. 63).

для достиженія надлежащей полноты существованія, поднимающейся надъ уровнемъ безплотной и бессильной 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, осуществляется, въ искусствѣ, наивысшій, по крайней мѣрѣ для той эпохи, идеаль вицѣніи красоты человѣческаго тѣла (*օδμα*), при чемъ невольно бросается въ глаза, что ея лучшія произведенія относятся не къ реальному изображенію тѣла, но, скорѣе къ выявленію въ эстетическихъ формахъ, его идеального образа. его вѣчнаго *типа* тогда какъ реалистически-точныя подражанія природѣ уже какъ бы характеризуютъ собой нѣкоторую упадочность. Для этого достаточно сравнить хотя бы общезнѣстную, величественно прекрасную голову Зевса (т. н. маска Ортиколи) съ отталкивающей своимъ грубымъ реализмомъ головой олимпійскаго „панкратіаста“ приписываемой Праксителю ⁴⁸⁾. Идеальнѣшія 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 (*օδμα-օδμα*), и въ то же время стремился *воплотить* этотъ идеаль въ создаваемыхъ имъ вновь, уже вполнѣ тѣлесныхъ формахъ, показывая, какъ бы въ геніальномъ прозрѣніи, то, чѣмъ можетъ и должна быть идеальная „плоть“. Но даже болѣе того,—въ позднѣмъ язычествѣ очевидно стала мало-по-малу возникать мысль о возможности божественнаго и демонического оживленія, одухотворенія самыхъ статуй ⁴⁹⁾. И если, особенно въ александрийскомъ кульѣ

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

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

египетскихъ божествъ, эти чудесныя оживленія идоловъ достигались путемъ болѣе или менѣе искусственныхъ, механическихъ приспособленій, то во всякомъ случаѣ, съ нашей точки зрѣнія, важно именно идейное стремленіе къ совершенно реальному воплощенію божества, какъ-бы къ пресуществленію неодушевленного материала статуи въ живое и совершенное тѣло бога⁵⁰⁾.

Востоку, вмѣсто спокойнаго, эстетического созерцанія, былъ болѣе свойствененъ экстазъ мистическихъ переживаній, когда, съ одной стороны, душа какъ бы отдѣлялась отъ мышавшаго 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 чувственного ощущенія давала особенную цѣниность „плоти“, какъ орудію яркой интенсивности жизни, но и дѣлала ту же „плоть“ предметомъ ненависти предъ лицомъ грозящихъ именно за ея соблазнительная прегрѣщенія загробныхъ, по восточному ярко воображаемыхъ мукъ. Причудливость и богатство восточнаго воображенія, кромѣ того, очевидно не укладывались въ рамки изобразительныхъ искусствъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда приходилось изображать что либо изъ области отвлеченныхъ идей, вслѣдствіе чего напр. на египетскихъ фрескахъ мы встрѣчаемъ безконечное богатство бытовыхъ сценъ, и въ то-же время крайнюю неудачность трактовки сколько-нибудь „пустостороннихъ“, по существу невыразимыхъ событий и дѣлъ. А у семитическихъ народовъ, особенно тамъ, где монотеистические образы достигали наибольшаго величія, какъ, напр., это

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

было у евреевъ, уже очень рано развилось полное и непреродолимое отвращеніе ко всякому чувственному изображенію божества, ко всякой попыткѣ эстетической обработки религіозныхъ 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 прижизненного обновленія и преображенія природы человѣка, въ стремленіе къ достижению 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“ (Hom. XVII, 14—16) ⁵¹⁾.

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

III.

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

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

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

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

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

Всѣ эти мистерии были легко восприняты римской культурой прежде всего потому, что рѣзкой опредѣленностью своихъ догматовъ и ясностью упованій до извѣстной степени удовлетворяли мучительнымъ запросамъ извѣрившихся и усталыхъ душъ упадка язычества. Посвященнымъ въ мистерии не только указывался путь спасенія и вѣчной жизни, но внушалась твердая и осознательная увѣренность въ возможности возрожденія, возсоединенія съ божествомъ. По словамъ Гаске: „Мистерии древнихъ имѣли цѣлую 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“⁵³⁾. Такая цѣль какъ нельзя болѣе подходила къ объявившей древній міръ въ концѣ до-христіанскихъ временъ лихорадочной жаждѣ разрѣшенія вопросовъ о жизни и смерти, стремленію понять смыслъ всего этого, и мало по малу ставшему всеобщимъ ожиданію близости конца міра. На ряду съ жалобой Лукреція:

Нынѣ къ упадку идутъ времена...
Нынѣ, главою качая, вздыхаетъ сѣдой земледѣлецъ...
Не понимаетъ того онъ, что чахнетъ все мало по малу
И направляется къ гробу, подъ бременемъ лѣтъ истомившись.
(De gen. nat. II, 1150—1174).

въ эпоху Христа, все чаще и чаще звучить призываѣтъ къ спасенію чрезъ таинственное общеніе съ божествомъ: Θαρ-
ρεῖτε, μόσται τοῦ Θεοῦ σεωμένοις ἔβηται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόρων φω-
τηρία⁵⁴⁾. Колеблющаяся мысль, переставшая удовлетворяться скучной добродѣтелью стоиковъ, все больше и больше жаждеть сколько нибудь твердо установленныхъ догматовъ, на

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

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

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

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

⁵⁵⁾ См. Кулаковскій, Смерть и бессмертие въ представлениихъ древнихъ грековъ, 1899, стр. 95. Проф. Кулаковскій вполнѣ справедливо сомнѣвается въ томъ, что столь ванно-торжественный актъ могъ дать мистамъ ихъ увѣренность въ „лучшемъ удѣлѣ“ послѣ смерти.

⁵⁶⁾ Свѣдѣнія о мистеріальныхъ культуахъ встрѣчаются у слѣдующихъ языческихъ писателей: Плутарха (*De Iside et Osiride*), Лукіана Самосатскаго (*De dea Syria*), Апулея (*Metamorphoseon*), Порфирия (*De abstinentia*), Ямвлиха (*De mysteriis*), Фирмика Матерна (*De ergo pro 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 переводе *Кострова* (Печеиздана въ 1870 г. подъ заглавиемъ: „Золотой оселъ“). Изъ иностранныхъ изданій можно указать слѣдующія: *E. Talbot, Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, Т. 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) ⁵⁷⁾. Поэтому особенно интереснымъ является узнать: что-же такое столь привлекало къ себѣ, въ культѣ Митры, не только утомленныя души культурныхъ слоевъ греко-римского общества, но и народныя массы, солдатъ восточныхъ легіоновъ и даже малоазійскихъ пиратовъ? ⁵⁸⁾ Неужели же, въ самомъ дѣлѣ, для этого было достаточно, пройдя черезъ цѣлый рядъ трудныхъ и даже опасныхъ испытаній, добраться лишь до познанія такой „истины“, какъ превращеніе зерна въ растеніе? Или, неужели такъ могла дѣйствовать только лишь довольно театральная обстановка посвященія со 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 александрийскомъ храмѣ Сераписа примѣнялись слѣдующіе пріемы: напр., устраивалось особое отверстіе въ стѣнѣ святилища, откуда солнечный лучъ падалъ, въ извѣстный моментъ, на лицо изваянія,

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

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

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

имитируя какъ бы поцѣлуй солнечнаго бога. Или, при помоши „магического камня“ (магнита?), статуя бога поднималась кверху предъ изумленными взорами вѣрующихъ⁵⁹⁾. Сообщеніе Феодорита (*Hist. eccl.*, V, 22) о пустыхъ внутри идолахъ, устами которыхъ говорили жрецы—общенизвестно. Было бы странно, если бы все это, и только это, могло исторгнуть у посвященныхъ такое напр. признаніе: „Я достигъ врата 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 сияніи, я приблизился къ высшимъ и низшимъ божествамъ и поклонился имъ лицомъ къ лицу“⁶⁰⁾. Конечно здѣсь было нечто болѣе серіезное, 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 бессмертіи, но даже, какъ это было въ кульѣ Митры, еще и въ предстоящемъ плотскомъ воскресеніи, было достаточно лишь однихъ магическихъ и символическихъ формулъ (*τὰ λεγόμενα*), какъ это напр. предлагается Фукаръ. Но за то полное вѣроятіе имѣть достиженіе всего этого путемъ экстаза, какъ состоянія, обычно сознаваемаго человѣкомъ въ видѣ таинственного единенія, слиянія съ божественной силой. И именно на экстазъ, пови-

⁵⁹⁾ См. *De Jong Das ant. Mysterienw.*, S. 105. Аналогичные пріемы существовали и въ другихъ культахъ (См. сообщеніе Audollent о резуль-татахъ раскопокъ въ Террачевѣ, *Rev. hist. d. rel.*, XXXII, 1895, p. 21). О свѣтовыхъ эффектахъ въ элевзинскихъ мистеріяхъ см. *Foucart, Recherches sur les myst. d'El.*, 1895, p. 58, въ таинствахъ Гекаты—у Евнапія (*Vitiae sophistorum*, 51). О мистеріяхъ Митры Кюмонъ говоритъ: „Des jeux de lumi re inattendus, habilement m enag s, frappaient ses (de n ophyte) yeux et son esprit“ (*Textes et mom.*, I, p. 323). Такжѣ у св. Григорія Бог. (Ог. IV, 55), гдѣ разсказывается о посвященіи въ таинства Митры императора Юліана.

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

димому, указывает и приведенное выше, мистическое признание.

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

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

химъ, сама становится богомъ⁶³⁾. А св. Макарій Египетскій пишеть: „Духъ Святой, оживотворя душу, проникаетъ все ея существо (*πᾶσαν τὴν ψυχήν τῆς ψυχῆς*), всѣ ея по-мыслы; а также Онъ прохлаждаетъ (*ἀναψύχει*) и упокоеваетъ (*ἀναλάνει*) всю сущность тѣла (*πᾶσαν τὴν σοίλαν τοῦ σώματος*)⁶⁴⁾. Такимъ образомъ языческій мистикъ остается вѣрнымъ античной мысли, придававшей самой душѣ извѣстную материальность, тогда какъ у христіанскаго подвижника уже ясно выступаетъ право и тѣла на участіе въ благодатныхъ дарахъ Духа Святаго. Согласно съ этимъ, въ экстазахъ язычества идея воскресенія предвосхищалась въ формахъ духовнаго возрожденія, и лишь въ христіанствѣ получила значеніе вполнѣ 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 вицьшняго проявленія: тамъ это было „священное безуміе“ (*ἱερομαντία*), возникающее подъ вліяніемъ грубо-чувственныхъ возбужденій — дикой пляски и круженія, сопровождавшихся шумной музыкой, криками и даже растерзываніемъ, зубами, жертвенныхъ животныхъ⁶⁵⁾). Происходило нѣчто, хорошо знакомое примитивнымъ мистикамъ всѣхъ временъ и народовъ, но тѣмъ не менѣе трудно объяснимое съ точки зрењія 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 — *εὐθεοι*), приписывая демоническому вліянію лишь тяжелыя формы психическихъ заболѣваній.

Трезвая натура грековъ получила экстатической толчекъ извѣтъ, такъ какъ древнѣйшія, по существу греческія, мистеріи Элевзина, какъ обѣ этомъ уже упоминалось выше, совершенно не знали экстаза, въ формѣ мистического слія-

⁶³⁾φωτὸς πλήρης τοῦτοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸς καθαρός, ἀραιός, κοῦφος. θεός γενόμενον. См. Zeller, Phil. d' Griech., III, 2, S. 669—670.

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

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

нія съ божествомъ (*Ἐν ἀγρῷ τὸν θεόν γένος*), а у Гомера (Ил. VI, 132) мы встречаемъ даже указание на жестокий протестъ противъ неистовыхъ „питательницъ буйного Вакха“. Лишь позднѣе, оргіастической экстазъ звучить у Платона въ его идеѣ о безумії (*μανία*) души, созерцающей красоту (Phaedr. XXX), а затѣмъ, еще болѣе отдаленно, въ аристотелевской теоріи катарсиса (Poet. 1449b, 24).

Но если экстатическая переживанія даютъ неизгладимое впечатленіе отрѣщенности отъ тѣла, сліянія съ божествомъ, а слѣдовательно и бессмертія, то гораздо труднѣе понять — какимъ образомъ тотъ же путь можетъ привести къ вѣрѣ въ воскресеніе плоти, отъ которой именно и чувствуетъ себя освобожденнымъ экстатикъ на вершинахъ мистического изступленія. И действительно, мы видимъ, что вѣра въ плотское воскресеніе приходитъ съ Востока уже въ видѣ совершенно сложившихся доктринъ, скорѣе какъ нѣкій отзовъ какихъ-то далекихъ, полузаѣтыхъ откровеній, и лишь распространяется на Западѣ, получая болѣе стройную и за конченную форму въ сравнительно позднюю, уже христіансскую эпоху. Поэтому вполнѣ возможно предположить, что на ряду съ уже достаточно выясненнымъ, въ наукѣ, вліяніемъ языческихъ мистерій на христіанство⁶⁶⁾, существовало и обратное, христіанское воздействиe на мистеріальныя вѣрованія вообще, а въ частности именно на наиболѣе близкую къ христіанской идею воскресенія плоти. Вѣдь если оказывается возможнымъ разсуждать о предполагаемомъ христіа-

⁶⁶⁾ Этому вопросу посвящено специальное исследование 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 иѣкоторыхъ изслѣдователей относительно даже прямого заимствованія христіанствомъ у мистерій извѣстныхъ дать и обычаевъ. Такъ, напр., Фрэзеръ (Osiris, Attis, Adonis, 1907, p. 256 fll.) полагаетъ, что въ большинствѣ древнихъ церквей смерть Христа относилась къ 25 марта, взамѣнъ языческаго празднованія смерти Аттиса, 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 дендрофоріями Аттиса...

низированіи религіозно-философскихъ 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 противовѣсь властно наступавшему христіанству.

Главнѣйшия 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 культь Изиды уже въ III вѣкѣ до Р. Х. принялъ свою окончательную, александрийскую форму (Изіда-Серапись), долгое время влакицъ, на Западѣ, столь скучное существованіе, что напр. Кюмонъ полагаетъ, что у насъ нѣтъ даже прямыхъ указаній на самое распространеніе этого культа въ римскомъ мірѣ до временъ Калигулы, официаціально признавшаго его въ 38 г.⁶⁷⁾. Въ Греціи, впрочемъ, египетскія мистеріи были извѣстны еще до временъ Геродота (V в. до Р. Х.), въ связи съ національными культами Деметры и Диониса⁶⁸⁾. Но въ римскомъ мірѣ имъ было суждено достичь своего апогея лишь вмѣстѣ съ мистеріями Митры, т. е. тоже въ III столѣтіи, когда въ числѣ своихъ адептовъ онъ насчитывали уже самихъ цезарей⁶⁹⁾. Мрачный культь „Великой Матери“ (Кибелы-Аттиса) тоже, несмотря на то, что онъ былъ введенъ въ Римъ еще за два столѣтія до Р. Х., тѣмъ не менѣе оставался непопулярнымъ и даже преслѣдуемымъ⁷⁰⁾ до временъ Клавдія, а по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей даже до эпохи Антониновъ⁷¹⁾. Но заслуживаетъ вниманія и то, что если дѣйствительно Клавдій ввелъ официаціально культь Кибелы въ число религій Рима, то именно на царствованіе этого императора приходится и первое извѣстіе Светонія о римскихъ христіанахъ (*De vita caesar.*, *Div. Cl.* XXV, 4), да еще и въ видѣ сообще-

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

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

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

⁷⁰⁾ Digest. XLVIII, 8, 4, 2.

⁷¹⁾ Впрочемъ Кюмонъ оспариваетъ эту послѣднюю дату, болѣе довѣряя показанію Иоанна Ліда о Клавдіи (*Les rel. or.*, p. 83).

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

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

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

⁷²⁾ Cumont, *Les rel. or.*, p. 34.

⁷³⁾ Cumont, *Text. et monum.*, I. p. 245. Единение культовъ Кібелы 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 Кібелы 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 A. Reinach (Rev. d. idées, 1312, № 98, p. 146).

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

⁷⁵⁾ Cumont, *ibid.* I. p. 338.

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

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

П. Страховъ.

(*Окончаніе слѣдуетъ*).

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

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

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