



Идея воскресенія въ дохристіанскомъ філософскомъ сознанії.

Καὶ γὰρ σῆμα τινές φασιν τὸ σῶμα εἶναι τῆς ψυχῆς ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ τένει παρόντι.
Plat., Cratyl., 400 c.

Общепринятая въ наукѣ точка зрѣнія на генетическую связь пришедшихъ съ Востока мистеріальныхъ культовъ греко-римского міра съ христіанствомъ очень точно резюмируется слѣдующими словами одного изъ видныхъ изслѣдователей религіи Востока: „Восточная религія распространяли въ отживавшемъ античномъ мірѣ, сперва раньше христіанства, а затѣмъ параллельно съ нимъ, тѣ доктрины, которыя достигли въ немъ всеобщаго признанія. Такимъ образомъ, проповѣдь азіатскихъ жрецовъ, помимо ихъ воли, подготовила торжество Церкви, увѣнчавшей дѣло, безсознательно ими разработанное“¹⁾.

Съ этой точки зрѣнія легко можетъ получиться выводъ, что великое дѣло христіанства какъ-бы совершенно естественно выросло на достаточно подготовленной для него почвѣ, просто лишь завершивъ собою окончившійся и преемственно связанный съ нимъ періодъ жизни человѣчества. А между тѣмъ именно въ христіанствѣ, втогршемся въ совершенно чуждый языческій мірѣ, почти все было настолько ново, что многое сразу-же показалось „юродствомъ для эллиновъ“.

Нѣкоторыя вѣрованія христіанства совершенно не укладывались въ умахъ античнаго міра, да и не могли уложиться, такъ какъ античная мысль ни въ философіи, ни въ рели-

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

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

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

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

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

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

долго до Христа, смутно бродили какія-то чаянія, ставшія лише послѣ Христова Воскресенія истинами вѣры. Впрочемъ, возможность предугадыванія этихъ истинъ язычествомъ, по промыслительному, яко-бы, предначертанію Божію, предполагаемая первыми христіанскими апологетами (напр. *Just.*, *Apol.* I, 5, 20, 44; *Athen.* *Suppl* p. *Chr.*, 6, и пр.), аргументируется черезчуръ натянуто и искусственно¹⁾). Наоборотъ, мы видимъ что даже умъ Плотина, изощренный всей мудростью заканчивавшаго свое существование эллинизма, такъ и не воспринялъ идеи воскресенія плоти, остановясь на старомъ, языческомъ чаяніи лишь „воскресенія“ души въ смыслѣ освобожденія ея отъ оковъ тѣла (*ἀπὸ σύνατος*)²⁾.

Истина воскресенія мертвыхъ, въ ея христіанской формѣ, не только была совершенно новой для языческаго міра, но даже болѣе того—она внесла первую вѣсть о великой новой тайнѣ мірозданія, таинственная глубина которой и до сихъ поръ остается почти недоступной разуму. Лишь современная наука, опираясь на могучій прогрессъ своихъ достижений, какъ будто начинаетъ бросать и сюда какие-то, еще очень слабые, но все-таки пѣчто уясняющіе лучи³⁾.

I.

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

¹⁾ Напр. св. Іустинъ, приводя учение Платона о возмездії (*De ger X*), дѣлаетъ слѣдующій смѣлый выводъ: *Τὸ γέφυρι μετὰ σύνατος κρίνεται τὴν φυγὴν φῆσαι, οὐδὲν ἔτερον φηλοτ, η̄ δὲ τῷ περὶ τῆς ἀγαπάσεως, ἐπίστεται λόγῳ* (*Coh. ad. gent.*, 27; *Migne*, P. g. VI, 292AB).

Тотъ же апологетъ (*Apol.* II, 13), говоря о томъ, что учение Платона лишь „не во всемъ сходно“ (*οὐδὲ ἡστὶ πάντῃ ὁμοία*) съ Христовымъ, придаетъ стоическому термину *λόγος αἰνεῖταικός* совершенно особое значеніе Логоса, внушившаго языческимъ філософамъ ихъ справедливыя, съ его точки зрѣнія, идеи.

²⁾ *Plot.* *Epp.* III, 6.—*ἀπὸ σύνατος, οὐ μετὰ σύνατος ἀγάπασις*. Здѣсь какъ-бы чувствуется сопоставленіе христіанскаго вѣрованія (мета) съ древнимъ орфическимъ тождествомъ *σύνας—σύνης* (*Plat.*, *Cratyl.*, 400 с.). О постѣднѣмъ см. *Rohde*, *Psyche*. 1910, II, S. 121, 130, 279.

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

⁴⁾ *La cité antique*, I, 2, fin.

понятно, что уже въ доисторическихъ даляхъ человѣчества встрѣчаются слѣды работы мысли и чувства въ этомъ направлениіи. Отсюда именно и выростаетъ первый зачатокъ религіи—культъ предковъ, вмѣстѣ съ окружающими его сущѣріями и обрядами.

На древнѣйшихъ ступеняхъ эллинской культуры, въ дого-меровскій періодъ Греціи, этотъ кульпъ, какъ показываютъ раскопки Микенъ, еще сохранялся въ своеобразныхъ формахъ погребенія и жертвоприношеній на могилахъ¹⁾. Но уже у Гомера (Х—IX до Р. Х.) все это смѣняется совершенно безнадежнымъ взглядомъ на загробную жизнь: душа исчезаетъ вмѣстѣ съ дымомъ погребального костра, превращаясь въ унылую тѣнь Аида (Одисс., XI, 218). И это такъ страшить даже самыхъ отважныхъ героевъ, что напр. Ахилль, прямо и откровенно заявляетъ:

Съ жизнью, по мнѣ, не сравнится ничто: ни богатства,
какими

Сей Иліонъ, какъ вѣщаютъ, обиловалъ—градъ процвѣтавшій.

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

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

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

Лучше-бъ хотѣлъ я живой, какъ поденщикъ, работая въ
полѣ,

Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущ-
ный,

Нежели здѣсь надъ бездушными мертвыми (*νεκύεσσι κατα-φθημέτοισι*) царствовать...

(Одисс. XI, 488).

¹⁾ *Rohde*, Psych., I^o, S. 32 ff.

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

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

(Одисс. XXIV, 6).

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

Обыкновенные-же смертные, хотя-бы и полубожественнаго происхожденія, если и получаютъ возмездіе, то лишь здѣсь, на землѣ, а затѣмъ, послѣ смерти, имъ суждено *безвозвратное* превращеніе¹⁾ въ блѣдныя, безсильныя и безумныя (Одисс., X, 495, по смыслу контекста) призраки. „Всѣ чаянія и ожиданія, надежды и желанія человѣка, въ міросозерцаніи Гомера“, по словамъ проф. Кулаковскаго²⁾, „сосредоточены на благополучіи въ этой, земной жизни“. Кара боговъ немедленно слѣдуетъ за виной—вспомнимъ Ніобею, жениховъ Пенелопы и карающей рокъ семьи Лабдакидовъ³⁾. Во всемъ этомъ нѣть и намека на загробное возмездіе, а тѣмъ болѣе на столь жизненное и яркое, какое представляется идеей о воскресеніи плоти, *реально* воспринимающей блаженство и страданіе.

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

²⁾ Ю. Кулаковский, Смерть и бессмертіе въ представленіяхъ древнихъ грековъ, 1899, стр. 21.

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

Впрочемъ, нѣчто вродѣ посмертнаго возмездія уже какъ-бы намѣчается, но въ очень странной для древняго язычества формѣ уничтоженія тѣла чрезъ пожираніе его чудовищами Аида (Керберомъ, Химерой, и т. п.), а позднѣе, по орфическому вѣрованію, и самой Гекатой, получающей, вслѣдствіи этого, название „плотоядной“ (*αφροφάγη*)¹). Дѣйствительно, у Гомера (Ил., I, 3) мы встрѣчаемъ указаніе, что Ахилль

Многія души могучія славныхъ героевъ низринулы
Въ мрачный Аидъ и самихъ (*αὐτούς*) распостеръ ихъ въ
корысть плотояднымъ.

Птицамъ окрестнымъ и псамъ, изъ чего нѣкоторые (напр. въ вѣпрѣ прежнѣе время Негельсбахъ, Штейнъ и др.) выводили заключеніе, что по гомерическимъ возврѣніямъ человѣческой тѣлесности приписывается первенствующее мѣсто, обусловливающее самую личность человѣка, дѣлающее его *самимъ собой* (*αὐτός*). Того-же мнѣнія придерживается, повидимому, напр. и преосв. Хрисанѣ (Религії древн. міра, II, 502), хотя и полагаетъ, что это логически вѣло-бы къ совершенному отрицанію всякаго продолженія жизни въ Аидѣ, чего нѣть у Гомера (*ibid.*, 503).

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

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

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

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

Гдѣ протекаютъ свѣтло-безпечальные дни человѣка.

Бесмортіе даруется и другимъ счастливцамъ, какъ напр. это случилось съ Мемнономъ, убитымъ Ахилломъ (Эеописъ) и воскрешеннымъ, съ разрѣшенія Зевса, своей матерью Эосъ ²⁾.

Воскресеніе избранныхъ для бесмортія не всегда сопровождается вселеніемъ ихъ въ обители блаженства. Иные изъ нихъ поглощаются разверзающейся землей, и лишь затѣмъ вновь *оживаютъ* для уже бесмортной жизни. Таковъ єиванскій герой Амфиарай (*Pindari Carm. Nem. IX*, 24; X, 8), или беотіецъ Трооній ³⁾. Характерной подробностью, при этомъ, является то, что именно такимъ образомъ получившие бесмортіе герои остаются жить на землѣ, поселяясь въ какомъ нибудь священномъ гrotѣ, и мало по малу превращаются въ боговъ ⁴⁾.

¹⁾ Psych., I⁶ S. 86, 2.

²⁾ —τοῖτφ (τφ Μέμνων) Ἡώς παρὰ Δίως αἰτημαίην ἀθανασίαν δίδωσι (по Проклу, Psych., ibid., S. 85).

³⁾ Psych., I⁶, S. 115 ff.

⁴⁾ Такъ Амфиарой превращается, въ Оропѣ, въ Зевса-Амфиарая (*Δίς Αμφιαράος*), а Трооній—въ такового же для жителей Лебаден. (Psych., ibid., S. 125).

Но всего любопытнѣе, что столь высокая награда не всегда соотвѣтствует даже нравственнымъ заслугамъ человѣка, удостоенного бессмертія. Такъ напр., „послѣдній изъ героевъ“ (*εὐχατος ἥρωων*)—Клеомедъ, совершивъ два убийства, скрывается въ храмѣ, откуда и исчезаетъ настолько таинственнымъ образомъ, что вопрошенный по этому поводу оракулъ объявляетъ его получившимъ бессмертіе, а потому достойнымъ божескихъ почестей, съ чѣмъ и соглашаются жители Астипалеи. Очевидно, что единственнымъ достоинствомъ Клеомеда является, здѣсь, лишь дарование ему бессмертія не только душевнаго, но и *тѣлеснаго*, сразу возвышающаго его надъ уровнемъ обыкновенныхъ людей ¹⁾.

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

Проходитъ еще около двухъ столѣтій, и греческая религіозно-поэтическая мысль вступаетъ въ новую стадію, неуклонно приближаясь къ вполнѣ осозательной вѣрѣ въ бессмертіе духовнаго начала человѣка. У Гесіода (VIII в.) гомеровскіе тѣни Аида уже, какъ-бы воплощаются, превращаясь въ личныя, сознательныя души. Получается какъ-бы возвратъ къ далекому, анимистическому прошлому, а между тѣмъ создаются антропологическая возврѣнія, которыхъ за-

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

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

тѣмъ именно и лягутъ въ основу дальниѣшихъ, уже философскихъ построеній, вплоть до Аристотеля съ его тѣснѣмъ, материалистическимъ сліяніемъ души и тѣла въ единаго человѣка.

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

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

¹⁾ Rohde, Psych., I⁶, S. 95—103. Ср. также Hesiod, "Ἐργα", 107: ἐπειδὴ τοῦτο ζωντοὺς γέρος, κατέ γαῖα ἐχάλυψεν ὅτι μὲν δαιμονες... καλέονται... φύλακες θηρῶν ἀνθρώπων. Кроме „демоновъ“ у Гесіода встречаются еще какіе-то „блаженные смертные“ (*μάκαρες θητοί*), вѣроятно пользующіеся, какъ-п „герои“, земнымъ, реальнымъ блаженствомъ.

²⁾ См. S. Reinach, Orpheus, 1909, p. 330: Le culte des martyrs, origine du culte des saints, prit la place du culte des héroes grecs, parfois même jusqu' à leurs noms et à leurs légends.

Извѣстно также, мнѣніе нѣкоторыхъ ученыхъ (напр. Вендланда), пытающихся доказать, что даже идея „Спасителя“ (*Σωτῆρ*) связана съ обоготвореніемъ великихъ людей, затѣмъ, позднѣе, великихъ учителей философскихъ школъ, и, наконецъ, въ римскую эпоху, даже съ апостоломъ императоровъ. См. Wendland, Die hellenisch-römische Kultur, 1907, s. 21, а также его статью „Σωτῆρ“ въ Zeitschr. f. neutestam. Wissenschaft., V⁴ 1904

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

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

Сюда-же примыкаетъ и то, повидимому доказанное, обстоятельство, что античный міръ не зналъ молитвъ за умершихъ, а лишь ихъ религіозное почитаніе²⁾. Этимъ какъ-бы твердо

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

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

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

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

Экстазъ, это „священное безуміе“ (*ἱερομανία*) вакхизма, былъ извѣстенъ человѣчеству, конечно, еще задолго до Гомера, такъ какъ экстатическая переживанія искона присущи самыи таинственнымъ глубинамъ человѣческаго духа. Уже для Гомера вакхической культь относится къ области „нѣкогда“ (*ποτέ*, Ил. VI, 132), и съ тѣхъ порь все больше и больше входитъ въ плоть и кровь древнихъ, греческихъ мистерій. Сплетаясь съ назрѣвающей жаждой бессмертія, экстазъ, мало по малу, порождаетъ совершенно новое для античнаго міра непосредственное *чувство*, ощущеніе возрожденія (*ἀγαθίωσις*) отъ будничнаго, плотскаго существованія въ блаженство богообщенія.

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

¹⁾ Роде рѣшительно утверждаетъ что „Der Dionysoskult muss zu dem Glauben an Unsterblichkeit der Seele den ersten Keim gelegt haben“ (Psych., II⁶, S. 3). О времени возникновенія „мистического благочестія“ см. Кнопфѣ, Происхожд. и развит. христ. вѣров. въ загробн. жизнѣ, 1908, 36.

устать отъ постоянныхъ скитаний между безнадежностью скепсиса и скучнымъ „здравымъ смысломъ“ и „долгомъ“ стоковъ, прежде, чѣмъ мистическая доктрина всецѣло овладѣли, вѣроятно уже не безъ вліянія христіанства, эсхатологіей греко-римского міра.

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

II.

Въ то время, какъ „грозный культь Діониса съ его оргіазмомъ проносится по Греціи на подобіе урагана“¹⁾ зарождая, въ конвульсіяхъ экстаза, чувство единенія съ бессмертнымъ божествомъ; когда, позднѣе (въ VI в. до Р. Х.), орфизмъ впервые даетъ первенствующее значеніе моральной цѣнности человѣка въ достижениіи сліянія его съ божественнымъ Единымъ, на востокѣ Греціи, въ Іоніи, зреТЬ зерно иныхъ, натуралистическихъ, философскихъ воззрѣній. Въ „счастливомъ“ Милетѣ вырисовывается величавая фигура Фалеса.

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

Іонійская философія всецѣло живеть мыслю о единствѣ вселенной, передъ величиемъ которой исчазаетъ человѣческая личность. Причины (*ἀρχαί*) всего сущаго поглощаютъ и душу, и тѣло человѣка, растворяя ихъ въ своей всеобъемлющей стихійности. Нужно-ли говорить, что при этомъ неѣть и рѣчи не только о чѣмъ-либо сходномъ съ воскресенiemъ мертвыхъ, но даже и самое бессмертіе души разрѣшается въ бессмертіи первоматеріі. Черезъ пантегистическая воззрѣнія элеатовъ (*ἐν ἐστός τὸ λᾶγο*), іонійскія взгляды достигаютъ

¹⁾ Кулаковскій, См. и безсм., 83.

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

¹⁾ Arist., De an., I, 2, 405a, 25: ‘Νοάκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φυσικὴν.
εἴπερ τὴν ἀγαθυμίαν, ἐξ ἣς τὰλλα συνίστησιν.—См. Rohde, Psych. II⁶, 146—150.

²⁾ Νέκτης γὰρ κολοφόνιον ἔχει ληφθεὶς (fr. 96. Diels) См. Гераклитъ Ефесский, Фрагменты, 1910. Можно подумать, что Гераклитъ считалъ возможнымъ разложеніе и уничтоженіе не только тѣла, но и души, такъ какъ въ одномъ изъ его фрагментовъ (fr. 36) мы читаемъ: *ψυχῆσιν θάνατος ὑδρογενέσθαι*. Но зато здѣсь же намѣчается и возможность обратнаго возрожденія (?) души, такъ какъ пѣсть превращеній продолжается такъ: *ὑδατις δὲ θάνατος γῆρας γενέσθαι, ἐξ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή*. Замѣтимъ, кстати, что этотъ загадочный фрагментъ почерпнутъ Дильтѣсомъ у Климента Ал. (Strom. VI, 17).

³⁾ Гер. Еф., Фрагм., Комм. къ фр. 63, стр. 58. Заключеніе Дильтса, пожалуй, можетъ быть какъ бы подтверждено фрагментомъ 14 (на ко-

связь его со старыми, гесіодовскими вѣрованіями въ „демоновъ“, которые тоже призваны стоять на стражѣ (*φυλάσσοντι*) людскихъ дѣлъ¹⁾). Выводить-же отсюда заключеніе о томъ, что будто Гераклитъ здѣсь прямо говоритъ о воскресеніи, какъ это предполагаетъ Ипполитъ, было-бы слишкомъ нелогичнымъ и несогласнымъ со всѣми остальными, извѣстными намъ, антропологическимъ взглядамъ философа. Даже если согласиться съ проф. Спасскимъ, что „подъ Гераклитомъ Ипполита нужно разумѣть не старого іонійскаго натур-философа, но возрожденаго въ стоической школѣ и освѣщенаго съ точки зрѣнія позднѣйшей греческой философіи“²⁾), то все-таки фрагментъ Ипполита остается одиночнымъ и неяснымъ.

Послѣдній изъ іонійцевъ—Анааксагоръ, не смотря на свои возвышенныя идеи о мыслящемъ, разумномъ, всемогущемъ и чистомъ (*ἀπογῆς*) духѣ (*ροῦς*), совершенно не касается вопроса о бессмертіи, примыкая въ этомъ къ элеатамъ (преимущественно къ Пармениду). Но зато ему принадлежитъ интересная мысль о томъ, что физической основой тѣлъ являются неизмѣнныя первоначастицы (*ακέρμата*) запечатлѣнныя всегда присущею имъ индивидуальностью³⁾). Впослѣд-

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

¹⁾ См. выше, стр. 461, сн. 1.

²⁾ Ист. догм. движ., стр. 48.

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

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

Въ результатѣ получается понятіе о такъ называемыхъ гоміомеріяхъ (*διομομερῶ*), существенно отличныхъ отъ противоположнаго имъ, неустойчиваго (*ἀρωμομομερές*) смѣщенія веществъ въ органическихъ тѣлахъ¹⁾. Такимъ образомъ изъ умозрѣній Анаксагора выходитъ какъ бы первый, еще весьма смутный намекъ на возможности чисто физической основы самаго процесса воскресенія, какъ возстановленія индивидуальныхъ формъ, лишь *до времени* исчезающихъ, чрезъ смерть, въ недоступныхъ нашему воспріятію нѣдрахъ матеріи²⁾.

Філософскіе взгляды іонійцевъ, переходя на Западъ, съ одной стороны, у өракійца Демокрита, пріобрѣтаютъ реалистическія и даже материалистическія формы, а затѣмъ, въ далекой Сицилії, подъ вліяніемъ орфизма, наоборотъ, устремляются въ мистическую сторону, подготавляя почву для уже недалекаго, идеалистического теченія платонизма.

Признавъ своеобразную матеріальность души настолько опредѣленно, что даже предполагается особая (сферическая) форма „душевныхъ атомовъ³⁾, атомисты демокритовской школы, однако, рѣшительно отрицали бессмертіе души, которая, по ихъ мнѣнію, разрушалась и разсѣвалась тотчасъ-же по выходѣ изъ тѣла: *ἐν δὲ τῷ ἐχθαύειν (τοῦ σώματος) διαφορεῖτε καὶ διασκεδάνυται*⁴⁾.

„Бессмертіе души“, говоритъ Роде, „столь выразительно

1) См. Zeller, Phil. d. Gr., II², SS. 420, 5; 476, 5; 482, 3. О гоміомеріяхъ у Аристотеля см. ниже.

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

3) *Лукреций*. О прир. вещ., III, 204—206:

Установили мы, значить, отнынѣ, что духа природа (*anima natura*)

Чрезвычайно подвижна, а вслѣдствіи этого ясно,

Что состоитъ онъ изъ тѣлещъ мельчайшихъ (*cotropibus parvis*), легчайшихъ (*levibus*) и круглыхъ (*rotundis*)

Ср. *Dicq. L.*, X, 66:—*καὶ ἐξ ἀτόμων ἀντὶ τοῦ φυγῆρος συγκεῖθαι λεπτότερος καὶ στρογγυλωτάτων...*

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

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

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

.....отнюдь ты не долженъ повѣрить

Тѣмъ освященнымъ сужденьямъ, что мужъ Демокритъ
предлагаетъ,

Будто зачатки отдѣльныя духа отдѣльными зачаткамъ

Тѣла должны соответствовать, и этимъ связывать
члены³⁾.

Лукрецій, конечно, и не могъ отнести къ этому предположенію иначе, какъ отрицательно, оставаясь на своей основной, материалистической точкѣ зрењія, согласно ко-

¹⁾ Rolde, Psych., II⁶, S. 192.

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

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

.....nequaquam sumere possis,

Democriti quod sancta viri sententia ponit.

corporis atque animi primordia singula privis

adposita alternis variare. ac nectere membra.

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

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

У современника Демокрита, знаменитаго сицилійца Эмпедокла, уже замѣчается рѣзкій поворотъ къ мистическимъ возврѣніямъ орфиковъ и піеагорейцевъ и даже, отчасти, къ старымъ, гомеровскимъ вѣрованіямъ. Такъ Эмпедокль полагаетъ что душа, освободившись отъ „одежды тѣла“ (*σαρκὸς ψυχής*) будетъ жить вѣчно въ состояніи божественной свободы¹⁾). Но уже этотъ образъ обожествленной души существенно разнится отъ призрачныхъ душъ Гомера: тѣмъ нѣтъ возврата, тогда какъ, по Эмпедоклу, душа нисходитъ въ грубую темницу тѣла, и лишь путемъ послѣдовательныхъ, метемпсихическихъ перевоплощений въ людяхъ, животныхъ и даже растеніяхъ, возвращается къ божественному первоисточнику²⁾). Земная жизнь, въ теченіи которой душа удерживается въ оковахъ плоти, уже сама по себѣ есть своего рода адъ³⁾), откуда, впрочемъ, душа можетъ освободиться еще и до смерти, путемъ аскетического подвига, а также и чрезъ высшія, экстатическая порывы, открывающіе передъ ней глубины истинной мудрости⁴⁾).

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

Метемпсихозъ, уже отчетливо усвоенный философіей Эмпедокла, перешелъ сюда отъ піеагорейцевъ, тѣсная связь ко-

¹⁾ Rohde, Psych., II⁶, S. 174.

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

³⁾ Ibid., S. 179, 2. Впрочемъ это-же пессимистическое возврѣніе совершенно и чистымъ материалистамъ. Такъ напр. у Лукреція:

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

То, несомнѣнно, уже въ самой жизни находится нашей (III, 966).

⁴⁾ Rohde, Psych. II⁶, SS. 185—186.

торыхъ, въ свою очередь, съ мистеріями орфизма можетъ считаться общепризнанной¹⁾, хотя и трудно установить непосредственный источникъ метемпсихической доктрины, развиваемой піеагорейцами въ стройную систему изъ смутныхъ, мистеріальныхъ формъ. Въ этой системѣ одинаково сквозять вліянія какъ орфизма, такъ и еракійскаго культа Діониса, а быть можетъ и далекихъ, египетскихъ вѣрованій.

Дѣйствительно у еракійцевъ метемпсихозъ понимался какъ своего рода „бессмертие“: души умершихъ, возвращаясь къ жизни все въ новыхъ и новыхъ воплощеніяхъ, какъбы продолжали, такимъ образомъ, жизнь на землѣ²⁾). Но можно предположить, что метемпсихозъ былъ, здѣсь, скорѣе наказаніемъ, чѣмъ путемъ къ блаженству. Такъ въ „Гекубѣ“ Евріпіда (1265—1267) герой предстоитъ, по предсказанію именно еракійскаго оракула (*μάρτις εἶπε Λόγυος τέλε*), превращеніе въ „огненноокую псицу“ (*κύων πύρος ἔχοντα δέρματα*).

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

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

²⁾ *Kohde, Psych., II⁶, S. 31.*

³⁾ *Καὶ γὰρ σῆμα τούτες φασιν αὐτὸν (τὸ σῶμα) εἶναι τῆς ψυχῆς ὡς τεθαփμένη τῷ παρόντι, καὶ διότι αὐτὸν τούτω συμαίνει ἐπὶ ὅπῃ σημαίνῃ ἡ ψυχή. καὶ ταῦτη σῆμα: ὄφθως καλεῖται (Plat. Cratylus, 400C).*

греко-римской мысли, и отзвуки ея встречаются на самыхъ позднихъ, конечныхъ стадіяхъ языческой философіи.

Пиѳагоръ присоединяетъ ко всему этому свое оригинальное воззрѣніе на душу, какъ на нѣкоторое „демоническое“ существо, бессмертное по природѣ, но отпадающее отъ божества актомъ своей свободной воли и, *въ наказаніе*, ввергающееся въ тѣло, какъ-бы въ нѣкую тюрьму (*φρονοῦ*)¹⁾. Такимъ образомъ въ пиѳагорействѣ впервые вполнѣ отчетливо, проводится моральное начало въ метемпсихозѣ, который, здѣсь, уже не является космической необходимостью (*κύκλος ἀνάγκης*), но актомъ божественной справедливости, возмездіемъ за отпаденіе отъ божества и за проступки послѣдующаго существованія (*Ἐ τις ἐποίει ταῦτ' ἀγνίταθεῖν*). Аскетизмъ, какъ высшая нравственная заслуга, выступаетъ, поэому, въ учении Пиѳагора, уже не только въ качествѣ подготовительнаго къ посвященію режима, но совершенно самостоятельно, какъ средство къ освобожденію отъ тягостныхъ перевоплощеній. Онъ ведетъ души въ вышнія обители (*ἐπὶ τὸν ὑψιστον*, ad superiores circulos)²⁾.

Нѣсколько противорѣчить, впрочемъ, такому воззрѣнію пиѳагорейцевъ имъ-же принадлежащей взгляду на душу, какъ на *горючію* составныхъ частей тѣла, что логически должно было-бы привести къ уничтоженію души вмѣстѣ съ тѣломъ. Но, повидимому, это противорѣчіе можетъ быть достаточно удовлетворительно разрѣшено тѣмъ, что уже Пиѳагору было извѣстно дѣленіе души на части: сознательную (*λογικόν*) и безсознательную (*ἄλογον*) съ признаніемъ бессмертія лишь одной первой. Всѣмъ этимъ конечно исключалось всякая мысль о чёмъ-либо сходномъ съ воскресеніемъ плоти, если не считать прообразомъ его метемпсихозъ, гдѣ душа, въ своемъ родѣ, тоже какъ-бы воскресала въ плоти, хотя и иной³⁾.

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

2) *Rohde*, Psych., II⁶, S. 169.

3) *O. Willmann*, Geschichte des Idealismus, I², 1907, S. 82. Авторъ считаетъ возможнымъ прямо присвоить метемпсихозу название „фантastической версіи“ вѣры въ воскресеніе (die phantastische Umbildung des Anferstehungsglaubens). Так же см. у проф. Спасскаго „Эллин. и христ.“ (Бог. В. 1912, іюль—авг., стр. 534).

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

III.

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

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

¹⁾ Напр. *Just. Apol.* II, 13: οὐκ ἐλλόφιά ἔστι τί Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' οὐκ ἔστι πάντη ὄμοιος.... Ἐκεῖτος (τὸν φιλοσόφων) ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου το συγγενὲς ὄφατο καλῶς ἐφθέγγεται. Впрочемъ, какъ уже было замѣчено выше, чисто стоическій терминъ: *λόγος σπερματικός* примѣненъ, здѣсь, въ иномъ, болѣе широкомъ и вообще не соответствующемъ ему смыслѣ.

рить тому, что объ этомъ говорять“¹⁾). Да же, какъ извѣстно слѣдуетъ разборъ обоихъ, возможныхъ положеній, и выводъ остается неопределѣннымъ, ибо и въ первомъ случаѣ смерть есть „пріобрѣтеніе“ (*χέρδος*), и во второмъ—„есть-ли что ни-будь лучше ея?“ (*τί μεῖζον ἀγαθὸν ταύτον εἴη ἄν;*). И даже конечнымъ, грустнымъ аккордомъ сомнѣнія звучатъ знаменитыя, заключительныя слова Апологіи: „Но вотъ уже время ити отсюда (*ἀπίειναι*) мнѣ, чтобы умереть, вами—чтобы жить, а кто изъ насъ идетъ на лучшее, это ни для кого не ясно, кромѣ Бога“²⁾.

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

Дѣйствительно, въ „Пирѣ“ мы еще находимъ двусмысленное признаніе бессмертія лишь всего человѣка, съ душей и тѣломъ, въ произрожденіи себѣ подобныхъ (*ἡ γένησις καὶ ὁ τόκος εἰτι τῷ καλῷ*), такъ какъ лишь рожденіе признается для людей (*ως θητῆς*) вѣчнымъ и бессмертнымъ (Conv. XXV, 206 E, XXVI, 208 B). Но въ „Федонѣ“ знаменитыя пять доказательствъ бессмертія (XIV—XVII, XLI—XLIX) уже увѣничаются рѣшительнымъ утвержденіемъ, что душа „непремѣнно“ (*παντὸς μᾶλλον*) бессмертна (LV, 106 E). И весьма важно, что кромѣ этого категорического вывода, мы встрѣчаемъ у Платона еще и совершенно ясно и отчетливо утверждаемую личность, *индивидуальность* человѣческой души. Эта душа уже не есть эманація міровой души. часть ея,

¹⁾ Цитирую по переводу М. С. Соловьева (Творенія Платона, II, 1903 стр. 321), но слѣдуетъ замѣтить, что въ подлинникѣ нѣтъ того характера сомнѣнія, который приданъ, въ переводѣ, вставкою словъ „говоря по правдѣ“ (въ подлинникѣ просто: *δυοι γάφειερον εἰτι τὸ τεφύνει*) и, далѣе, „если вѣрить тому“ (въ подлинникѣ: *κατὰ τὴν λεγόμενην*).

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

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

какъ это принимается доплатоновской философией, а одарена совершенно самостоятельнымъ личнымъ бессмертиемъ¹⁾). Въ этомъ отношеніи взглядъ Платона вполнѣ опредѣлененъ, такъ какъ колебанія Апологіи должны быть всецѣло отнесены къ Сократу, а двусмысленное бессмертие „Пира“—къ отзвукамъ еще близкихъ, сократическихъ сомнѣній²⁾.

Съ точки зрења нашего изслѣдованія, развитіе идей Платона о бессмертіи не представляетъ интереса, да къ тому же оно уже не разъ, и весьма собственно, обсуждалось и комментировалось. Но зато интересно, что въ томъ же діалогѣ „Федонъ“ встрѣчаются мысли, чрезвычайно похожіе на смутный зачатокъ идеи воскресенія, хотя и исчезающій, затѣмъ, въ потокѣ иныхъ идей Платона.

Такъ, въ XV главѣ „Федона“ Платонъ упоминаетъ о метемпсихозѣ, какъ „нѣкоемъ древнемъ сказаніи“ (*παλαιός τις λόγος*), а затѣмъ вся цѣнь его разсужденій направляется къ выводу, что если есть смерть, то необходимо допустить и какое-то противоположное ей „возникновеніе“ (*ἀράχη ἀποδοῦναι τῷ ἀποθνήσκειν ἐναντίαν τιὰ γένεσιν*, XVI 7^{1)E}). Безъ сомнѣнія рѣчь идетъ здѣсь лишь о метемпсихическомъ, обратномъ переходѣ изъ мертвыхъ (*ἐκ τῶν τεθνεώτων*) въ живые (*εἰς τοὺς ζῶντας*), но зато еще впервые это понимается не только лишь въ видѣ вселенія души въ тѣло, какъ въ гробъ, или въ темницу (*σῆμα—σῆμα*), но какъ оживаніе (*τὸ ἀναβιόσθαι*). Здѣсь уже подразумѣвается какъ-бы какой-то особый процессъ, противопоставляемый смерти, безъ чего *αὐτά* должно было бы, въ концѣ концовъ, умереть навсегда (*τεθνάναι καὶ μηδὲν ζῆν*, XVII, 72 с.). И, наконецъ, уже совершенно эсхатологически звучитъ слѣдующее заключеніе XVII главы: „Есть возвратъ къ жизни и возникновеніе живыхъ изъ мертвыхъ, и души умершихъ существуютъ—участь хорошихъ изъ нихъ лучше, а дурныхъ хуже“³⁾.

¹⁾ См. Zeller, Die Phil. d. Griech., II⁴, 1, S. 831.

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

³⁾ὅτι τῷ δύτῃ καὶ τὸ ἀναβιόσθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι καὶ τὰς τῷ τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι καὶ ταῖς μέρες ἀγαθαῖς πίεσθαι.

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

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

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

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

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

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

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

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

Такъ напр. св. Климентъ Ал. (Strom. V, 255) вспоминая миѳъ о загадочномъ Ирѣ (Plat. Rep. X, 18), возвратившемся къ жизни чрезъ двадцать дней послѣ смерти и рассказав-

¹⁾ Phaed., XXIX, 80Е.

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

³⁾ Удивительное ученіе Платона о „треугольникахъ“, какъ первозлементахъ тѣлъ, изложено въ XX и XXI главахъ Тимея и исходить изъ піегорейскихъ идеи Филолая. Нѣкоторое разъясненіе этой темной теоріи см. у Целлера (Ph. d. Gr. II⁴, 1, S. 800—807).

шемъ тайны загробнаго міра, предполагаетъ, что здѣсь все-го вѣроятнѣе (*τάχα*) рѣчь идеть о воскресеніи. Но не говоря уже о томъ, что „воскресеніе“ (*ἀναβίωσις*) Ира имѣть характеръ чисто эпизодическаго чуда, всѣ дальниѣшія его рѣчи о загробномъ судѣ, и особенно о „выходѣ“ изъ подземнаго царства чрезъ тысячу лѣтъ (*εἰναι δὲ τὴν ὑπὸ γῆς πορείᾳ χιλιέτην*), должны быть отнесены не къ чему иному, какъ къ метемпсихозу, именно и характеризуемому, у Платона, своей тысячелѣтней срочностью.¹⁾

Евсевій (Praep. Evang., XI, с. 33) выводить аналогичное заключеніе изъ другого, пожалуй, съ виѣшней стороны, болѣе подходящаго для этого миѳа, именно изъ разсказа о циклическомъ возрожденіи „сыновъ земли“ (*τὸν γῆγενές γένος*), приводимаго Платономъ въ его діалогѣ „Политикъ“ (XV, 271). И дѣйствительно, здѣсь есть такая фраза: „Изъ умершихъ и положенныхъ въ землю вновь возстаютъ и оживаются, свершая циклъ, обратный рождению“²⁾). Но дальниѣшій контекстъ совершенно ясно указываетъ, что рѣчь идеть, здѣсь, съ одной стороны объ излюбленной еще орфизмомъ аналогіи человѣческой жизни съ цикломъ жизни растеній (272), а затѣмъ о „круговоротѣ“ (*κύκλῳ*) жизни, въ свою очередь, очень сходномъ съ упоминавшимся выше, орфическимъ же *κύκλῳ* (*κύκλῳ*, чѣмъ развѣ лишь еще разъ подтверждается вліяніе орфизма на идеи Платона).

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

¹⁾ См. Phaedr. XXIX, 249A—B. Роде даже прямо относить указанное мѣсто изъ „Республики“ (X, 615A) къ метемпсихозу (Psych., II⁶, S. 276, 3).

²⁾ ...εἰ τοῦ τελευτικοῦ αἵτινερ δὲ γῆ πάλιν εἶται συνισταμένος καὶ σταριωσομένος, τῇ τροπῇ συνενταχθομένης εἰς τεραυτικὰ τῆς γενέτεως (271B). Приводя почти дословно эту цитату, Евсевій (Migne, P. gr. XXI. 936A), впрочемъ, находитъ въ ней сходство не съ христіанскимъ, а лишь съ еврейскимъ эсхатологическимъ ученіемъ. Но именно у Евсевія, какъ известно, особенно настойчиво проводится идея о тѣсной преемственной связи іудейства съ христіанствомъ, чему даже посвящено отдельное сочиненіе: *Εὐαγγελική ἀπόδεξις*.

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

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

Но кромѣ всего этого, именно во взглядахъ Платона на соотношеніе человѣческой природы съ міромъ идей, особенно отчетливо чувствуется струя влияющихъ, мало по малу, ея философію, мистическихъ теченій, исходящихъ изъ культовъ мистерій. Такъ Платонъ полагаетъ, что откровенія Божества могутъ внезапно освѣнять человѣческую душу при ея энтузиастическихъ состояніяхъ. Чрезъ „безуміе“ (*μαρία*) подается людямъ божественный даръ, получаются величайшія изъ благъ¹⁾). И даже на вершинахъ экстаза любви (*τὰ ἐρωτικὰ*) внезапно (*ἐξαιφῆς*) открывается красота вѣчно сущаго (*ἀεὶ δὲ*²⁾). Путь-же къ такому богооткровенію, этому источнику первыхъ начатковъ *чувства воскресенія*, ведеть, по мнѣнію Платона, чрезъ философію, такъ какъ лишь мудрѣду, чуждому земныхъ суетъ и обращенію, душой, къ божеству, свойственно, въ состояніи священнаго экстаза, воспринимать многое изъ истинно сущаго, хотя на взглядъ большинства людей это есть лишь безуміе³⁾.

Такимъ образомъ философъ какъ-бы превращается въ

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

¹⁾τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ημῖν γίγνεται διὸ μαρίας, θεῖς μέγτοι δόξει διδούμενης (Phaedr., XXXI, 244A).

²⁾ Conv. XXIX, 210E, 211AB.

³⁾ ...ἐξιστάμενος δὲ (ὁ φιλόσοφος) τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πόθου τῷ γείῳ γιγνόμενος νονθετεῖται μὲν ἐπο τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθονεστάζωτ δὲ λέληθε τοὺς πολλούς. (Phaedr., XXIX, 249D).

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

II. Страховъ.

(*Окончаніе смыдуетъ*).

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