

Идея воскресения въ дохристiанскомъ философскомъ сознанiи.

(Окончанiе ¹⁾).

IV.

Чистый идеализмъ Платона довольно быстро смѣнился рационалистическими тенденціями перипатетической школы подъ вліяніемъ важныхъ для Греціи, политическихъ событій IV вѣка, когда, вслѣдствіе македонскихъ завоеваній, въ умственный и духовный обиходъ греческаго міра вторглись самыя разнообразныя и главнымъ образомъ восточныя вліянія. И именно въ эту эпоху, какъ противовѣсъ безпорядочному наплыву идей, возникла трезвая философія Аристотеля, наложившая свою печать на все послѣдующее развитіе не только эллинской, но, впослѣдствіи, римской и даже христiанской мысли.

Въ противоположность Платону, возрѣнія его великаго ученика на человѣческую душу и ея судьбы сводятся къ почти полному отрицанію ея личнаго безсмертія, при чемъ рѣзкость этого мнѣнія часто лишь затушевывается туманностью и недоговоренностью разъясненій. Но зато съ особенной отчетливостью выступаетъ, впрочемъ довольно слабо развитая Платономъ, сторона самой сущности соотношенія духовнаго начала (объективное существованіе котораго, конечно, отнюдь не отрицается) съ матеріальной основой тѣла. Это соотношеніе ставится на строго рационалистическую почву, и вотъ тутъ-то именно у Аристотеля получаютъ чисто геніальныя прозрѣнія, открывающія еще невѣдомые, до него, горизонты возможностей.

Душа—эта „первая“ (*πρώτη*) энтелехія тѣла—считается Аристотелемъ отнюдь не отдѣленной отъ своего матеріаль-

¹⁾ См. „Бог. Вѣстн.“ сего года, мартъ.

наго субстрата, но сосуществуетъ ему подобно тому, какъ сосуществуютъ въ единомъ актѣ бытія воскъ и сдѣланное изъ него изображеніе (*πρὸς καὶ τὸ σχῆμα*), или какъ глазъ и его зрительная способность (*εἰ γὰρ ἡ ὁφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ δὲ ἢ αὐτοῦ ἢ ὅψις*)¹⁾. Этими сравненіями Аристотель подчеркиваетъ то, что по его мнѣнію, именно тѣсное сліяніе души и тѣла обуславливаетъ самое бытіе (*οὐσία*) организма. По раздѣленіи же ихъ, уже не можетъ быть и *существа* (*οὐκ ἔστιν*)²⁾.

Такой взглядъ Аристотеля на взаимную связь души и тѣла особенно важенъ, съ нашей точки зрѣнія, потому, что изъ него совершенно естественно вытекаетъ необходимость какъ души, такъ, равнымъ образомъ, и *тѣла* для достиженія абсолютной полноты бытія. И примѣръ глаза и зрительной его способности особенно поучителенъ, напоминая наиболѣе осязательнымъ образомъ, что въ сферѣ чисто человѣческаго познаванія, способность зрительнаго воспріятія неотдѣлима отъ служащаго ей органа. Въ такой же мѣрѣ можно, по Аристотелю, считать и тѣло необходимымъ органомъ души, безъ котораго человѣкъ будетъ чѣмъ угодно: духомъ, демономъ (въ гесіодовскомъ смыслѣ), но не *человѣкомъ*³⁾.

Затѣмъ у Аристотеля возрождается и получаетъ развитие старая пифагорейская идея о раздѣленіи души на двѣ, существенно различныя части (у пифагорейцевъ—*λογικὸν* и *ἄλογον*). Это же подраздѣленіе встрѣчается и у Платона, но еще въ неясныхъ и даже противорѣчивыхъ формахъ⁴⁾, и лишь Аристотель совершенно опредѣленно вводитъ понятие о двухъ самостоятельныхъ частяхъ души—именно о ея „страдательномъ“ и „дѣятельномъ“ разумѣ (*νοῦς παθητικός*

1) De an., II, 1, 412 b., и именно *ὄψις*, а не зрѣніе—*ὄψις*.

2) De part. anim. I, 1, 221, 24 (Didot).

3) Развитію именно этой идеи по отношенію къ живому существу (*ζῶον*) вообще посвящено начало II книги De anima.

4) См. Zeller, Ph. d. Gr., II⁴, 1, S. 343; Rohde, Psych., II⁴, S. 273; Целлеръ, Оч. ист. гр. ф. стр. 110. У Платона, кромѣ двойственнаго подраздѣленія души на „смертную“ и „бессмертную“ части (Tim., XXVI—XXXI), встрѣчается дальнѣйшее подраздѣленіе „смертной“ части души на аффективную (*θυμοειδές*) вождѣющую (*ἐπιθυμητικόν*, Tim., ibid.). Но все это совершенно не вяжется съ тѣмъ, что высказывается въ XXVIII главѣ „Федона : τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοῦτῳ καὶ μορσιῶσι ἀθάλαττον, καὶ εἰ βιωτὸν καὶ τὰ ἐν ἔχοντι αὐτῷ οὐκ ἀθάλαττον εἶναι ψυχῇ“ (S⁴ B).

и *νοῦς ποιητικός*). Одна изъ этихъ частей, низшій, „страдательный“ разумъ (*νοῦς παθητικός*) возникаетъ и гибнетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, благодаря тѣсной и органической связи съ его элементами. Другая, высшая часть души—ея дѣятельный разумъ (*νοῦς ποιητικός*) вѣченъ, богоподобенъ, и есть истинная сущность каждаго человѣка, но однако еще не опредѣляетъ индивидуальную личность человѣческаго существа; а просто лишь дается, извнѣ, въ удѣлъ каждому ¹⁾. И будучи безсмертнымъ *νοῦς ποιητικός*, или, какъ обыкновенно называетъ его самъ Аристотель, просто *νοῦς* ²⁾, послѣ смерти одухотвореннаго имъ человѣка, не сохраняетъ никакого воспоминанія, никакого сознанія, а потому совершенно справедливо, что „Такъ понимаемое безсмертіе не имѣетъ для людей никакой внутренней цѣнности, никакого нравственнаго значенія“ ³⁾. Не мудрено, поэтому, что нѣкоторые изъ послѣдователей Аристотеля кончили уже прямымъ и полнымъ отрицаніемъ всякаго безсмертія (напр. Аристоксенъ и Дикеархъ съ ихъ ученіемъ о душахъ, какъ о „гармоніи“ матеріальныхъ элементовъ тѣла ⁴⁾).

Даже метемпсихозъ, въ его обычномъ смыслѣ, становится недопустимымъ съ точки зрѣнія Аристотеля, такъ какъ душа, какъ формирующій принципъ, какъ энтелехія лишь даннаго индивидуальнаго тѣла, очевидно не можетъ быть соединена метемпсихически съ тѣломъ *инымъ* ⁵⁾. Но зато именно это-то мнѣніе Аристотеля и ведетъ къ возможности иного, уже не метемпсихическаго возврата къ жизни.

Дѣйствительно, если безсмертная часть души (*νοῦς, νοῦς ποιητικός*) можетъ мыслить и сознать себя, а слѣдовательно *жить* лишь въ соединеніи со своимъ тѣлеснымъ дополненіемъ,

¹⁾ De an. III, 5; см. Rohde, Psych., II⁶. S. 304.; Zeller, Phil. d. Gr. II². 2. S. 571.

²⁾ De an., ibid. Замѣтимъ, кстати, что терминъ, *νοῦς ποιητικός* принадлежитъ кому-то изъ послѣдователей Аристотеля, вѣроятно Теофрасту. (См. Rohde, ibid.; Целлеръ, Оч. ист. гр. ф., стр. 148, 2).

³⁾ Rohde, ibid., S. 309.

⁴⁾ См. Целлеръ, Оч. ист. гр. фил., стр. 160.

⁵⁾ De an. I. 3, 407b, 20: *οὐδὲ μὲν ὡς ἐκείνου ἐκείνου λέγει λόγος ἢ ψυχὴ, ἀλλὰ ὡς τοῦ δεξιόθεν σώματος οὐθέν ἐστι προσδιορίζοντα, ὥστερ' ἐνδεχόμενον ἅμα τοῖς Πυθαγορίκοις μέθους τὴν τελευτὰν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδέσθαι σώμα δοκῇ γὰρ ἕκαστος ἴδιον ἔχει εἶδος σώματος καὶ μορφῆν.* См. также В. Карповъ, Натурфилософія Аристотеля, 1911. стр. 106

которое само по себѣ тлѣнно (De an. III, 5: *ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἀνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ*), то очевидно, что или безсмертія совсѣмъ нѣтъ, какъ, въ сущности, хотя молчаливо, и полагаетъ Аристотель ¹⁾, или возможно вторичное, обратное соединеніе обѣихъ частей души, а это и будетъ не чѣмъ инымъ какъ „воскресеніемъ“ того-же индивидуума, согласно ученію Аристотеля о личной энтелехіи. Но, конечно, у Аристотеля это исключается тлѣнностью и посмертнымъ уничтоженіемъ „страдательнаго“ разума, хотя стоитъ лишь признать и эту часть души безсмертной, чтобы тотчасъ-же остроумное ученіе Аристотеля о душѣ смогло лечь въ основу идеи воскресенія въ ея возможномъ, физическомъ истолкованіи.

Затѣмъ, душа, какъ энтелехія тѣла, какъ жизненная сила, формирующій принципъ жизни, при возникновеніи жизни воссоединяется съ матеріей (*ὑλη*) тѣла. Эта матерія изначала обладаетъ заложенной въ нее потенціей (*δύναμις*) воспріятія привносимой душой формы, образа, или типа (*εἶδος*). Душа несетъ въ себя этотъ типъ, и внося его въ воспринимающую матерію, образуетъ нѣкій уже вполнѣ реальный и индивидуальный комплексъ (*μορφή*), живой человѣческой индивидуумъ, съ его тѣломъ и душой ²⁾.

Такая схема взаимодействія души и тѣла подтверждается сопоставленіемъ различныхъ взглядовъ Аристотеля и имѣетъ особенно важное значеніе потому, что въ послѣдствіи, при христіанскомъ уже освѣщеніи сущности самаго процесса воскресенія, именно ей было суждено сыграть большую роль у богослововъ Оригеновскаго направленія (напр. у св. Григорія Нисскаго). Поэтому мы на ней и остановимся болѣе внимательно.

Въ своей „Метафизикѣ“ (IV, 24, 1023a) Аристотель, между прочимъ, устанавливаетъ слѣдующій основной принципъ: Происходитъ изъ чего либо (*ἐκ τινος εἶναι*) это значитъ состоятъ изъ матеріи и формы“ (*ἐκ τοῦ συνθετοῦ ἐκ τῆς ὑλῆς καὶ τῆς μορφῆς*, 1023a, 31), а далѣе говорить, что лишь форма (*μορφή*) есть конечный результатъ (*τέλος*), поясняя, что напр. изъ Иліады, какъ совершеннаго поэтическаго образа (*εἶδος*),

¹⁾ Карповъ, *ibid.*

²⁾ См. O. Willmann, *Geschichte d. Idealismus*, I². 1907, S. 481.

реально осуществляемого поэтомъ, происходитъ поэма (*τὸ ἔπος*) ¹⁾. Понятія же души (энтелехія) и типа (*εἶδος*), матерія и заложенной въ ней потенціи (*δύναμις*) мыслятся Аристотелемъ въ столь тѣсномъ взаимномъ сліянніи, что онъ находитъ возможнымъ ихъ даже вполне между собой отождествлять, говоря: *Ἔστι δ' ἡ ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια* (De an. II, 1, 412a, 9). И вмѣстѣ съ тѣмъ, матерія безъ формы есть ничто (*οὐκ ἐστι τὸδε τι*), становясь бытіемъ лишь чрезъ форму и образъ: *κατὰ μορφὴν καὶ εἶδος λέγεται τὸδε τι* (De an. 412a, 8). При этомъ именно вносимый энтелехіей образъ или типъ (*εἶδος*) обуславливаетъ индивидуальную сущность всякой вещи, а въ частности и человѣка: *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν* (Met, VII, 7, 1032b). Сюда же тѣсно примыкаетъ и развитіе Аристотелемъ анаксагоревской идеи объ индивидуальныхъ первочастицахъ, слагающихся въ столь же индивидуальныя формы гоміомерій.

Нѣкоторыя изъ гоміомерій могутъ существовать какъ самостоятельныя, естественныя тѣла, другія входятъ въ составъ болѣе сложныхъ тѣлъ, участвуя въ возникновеніи ихъ бытія или сущности (*οὐσία*) ²⁾. Даже самое существованіе души обуславливается, по Аристотелю, „однородностью“ (*ὁμοειδές*) элементовъ (ею одухотворяемаго ³⁾). А если повѣрить одному изъ комментаторовъ Аристотеля, то *отсутствіе взаимнаго соответствія* (*ἰσομετρία*) элементовъ есть „болѣзнь, слабость и безобразіе“, однимъ словомъ нѣчто разрушающее жизненную гармонію существа, при чемъ, повидимому, въ

1) Met., 1023 a, 34: *τέλος ἐστὶν ἡ μορφή*. Очевидно, что такое утверждение можетъ быть справедливымъ лишь въ томъ случаѣ, если понятію *μορφή* придать болѣе общій смыслъ комплекса души (*εἶδος*) и матеріи тѣла (*ὑλη*). Поэтому встрѣчающееся, иногда, у Аристотеля отождествленіе понятій *μορφή* и *εἶδος* слѣдуетъ считать просто за *modus discendi*. Это подтверждается контекстомъ указаннаго мѣста (1023 a 26—34) согласно которому напр. въ приведенной выше фразѣ: *ἐκ τοῦ τὸν συνθέτου ἕκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς*, было-бы справедливѣе поставить вмѣсто *τῆς μορφῆς* — *τοῦ εἶδους*.

2) См. Карповъ. Натурфил. Арист., стр., 88.

3) De an. I, 5, 411 a 16: *ἵπλλαβεῖν δ' ἐδείκταιν εἶναι τὴν ψυχὴν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὁμοειδές*. Здѣсь, какъ показываетъ контекстъ, терминъ *ὁμοειδές* замѣняетъ *ὁμοιομερές*, что тѣмъ болѣе понятно, что и самъ Аристотель считаетъ ихъ синонимами: см. De part. anim. II, 9, 243, 7 (Didot).

этомъ послѣднемъ отчетливо различаются элементы стихійныя, гомиомерія и организація ¹⁾.

Все это, какъ уже было сказано, запечатлѣвается единымъ индивидуальнымъ типомъ (*εἶδος*), который возводится Аристотелемъ въ достоинство творящаго Логоса (*τὸ δ' εἶδος ὁ λόγος*, Met, III, 996в, 5), а если предположить, далѣе, что это творческое начало привходитъ вмѣстѣ съ безсмертной частью души (*νοῦς ποιητικός*), то остается лишь одинъ шагъ до вывода (который, конечно, самимъ Аристотелемъ не дѣлается), что возможно и вторичное, обратное возстановленіе или воссозданіе индивида. При этомъ остается неизмѣннымъ лишь индивидуальный типъ, матеріальныя же его элементы, какъ физическій субстратъ нѣкоего новаго творенія, вновь почерпаются изъ общаго, мірового резервуара.

Какъ извѣстно, именно такой характеръ воскресенія, какъ вторичнаго творенія, составляетъ основной фонъ остроумныхъ построеній Оригена на эту тему, но противорѣчитъ ортодоксальному, церковному ученію, проповѣдующему воскресеніе *въ томъ же тѣлѣ*, въ смыслѣ даже составляющихъ его матеріальныхъ частицъ. Оригенъ лишь придаетъ особое значеніе той потенціи которая залагается въ самую матерію тѣла, считая, затѣмъ, эту потенцію вѣчно и неизмѣнно сохраняющимся, формирующимъ началомъ (*ratio*; De princ. II, 10, 3) ²⁾.

Послѣдовавшая за Аристотелемъ, перипатетическая школа не вноситъ чего либо существенно новаго во взгляды учителя, а лишь болѣе или менѣе удачно ихъ развиваетъ и комментируетъ, а затѣмъ, пройдя чрезъ полное отрицаніе безсмертія, мало по малу сближается съ практической философіей и пантеизмомъ стоиковъ.

Теофрастъ, непосредственно примыкающій къ Аристотелю, еще держится его антропологическихъ взглядовъ, но уже вскорѣ Аристоксенъ и Дикеархъ, какъ упоминалось выше, приходятъ къ отрицанію безсмертія, а Стратонъ обосновываетъ это отрицаніе уже чисто матеріалистически, ставя духовную сторону человѣка въ прямую зависимость отъ фи-

1) — *ἀσμετρία ἐστὶ τῶν στοιχείων ἡ ῥοβός... τῶν ὁμοιομερῶν ἡ ἀσθενεία... τῶν ἀρρετικῶν τὸ εἶδος*. (Zeller, Ph.d. Gr. I³, 2, S. 476. 5). Целлеръ, впрочемъ, отрицаетъ принадлежности этой мысли Аристотелю.

2) См. Alzberger, Geschichte d. Christlichen Eschatologie, 1896. S. 435.

зіологическихъ функцій нѣкоего мыслительнаго органа, помѣщающагося, по его мнѣнію, въ головѣ, между бровями (*μεσέφρου*) ¹⁾, доводя, такимъ образомъ до крайнихъ предѣловъ вскользь брошенную мысль Аристотеля о томъ, что „душа есть нѣчто отъ тѣла“ (*σώματος δέ τι*; *De an.* II, 414 и 21). Лишь гораздо позднѣе, уже въ концѣ II вѣка по Р. Х., матеріализмъ перипатетиковъ получаетъ болѣе оригинальную окраску у знаменитаго комментатора Аристотеля—Александра Афродизійскаго, учившаго, во первыхъ, о неотдѣлимости формы отъ осуществляющей ее матеріи, а затѣмъ придавашаго аристотелевскому „творческому разуму“ (*νοῦς ποιητικός*) характеръ вѣшняго, божественнаго *воздѣйствія* на душу, причемъ можно предположить, что первая изъ этихъ идей—о неотдѣлимости формы отъ матеріи—оказала вліяніе на современника Александра, Оригена, съ его формирующимъ принципомъ (*ratio*).

Послѣ Аристотеля, и вплоть до послѣдняго расцвѣта эллинскаго идеализма у неоплатониковъ, философская мысль Греціи, а затѣмъ и Рима, ставитъ въ основу своихъ интересовъ болѣе близкія къ жизни, земныя, моральныя задачи, какъ нельзя болѣе соотвѣтствовавшія положительному складу римскаго ума. Вопросъ о томъ, какъ лучше, добродѣтельнѣе и счастливѣе прожить жизнь, считается гораздо болѣе важнымъ и интереснымъ, чѣмъ всякія эсхатологическія гаданія. Стоицизмъ молчаливо и косвенно, а эпикуреизмъ совершенно открыто и принципиально, отрицаютъ безсмертіе и занимаются устройствомъ земной жизни. Но вѣчные вопросы души не могутъ исчезнуть безслѣдно, и къ началу нашей эры они опять начинаютъ пробиваться сквозь усталость скепсиса и тяжеловѣсную мораль стоицизма.

V.

Пантеистическая система стоиковъ представляется особенно интересной, съ точки зрѣнія нашего изслѣдованія ²⁾, во первыхъ, своимъ прямолинейнымъ, часто доведеннымъ до курьезныхъ странностей матеріализмомъ, а затѣмъ

1) Гомперцъ замѣчаетъ, что это странное мнѣніе нашло себѣ отзвукъ въ сравнительно новѣйшее время у извѣстнаго фізіолога Штрикера (*Griech. Denker*, III², 1909, S. 395).

2) Очень важнымъ пособіемъ для изученія стоической философіи можетъ служить, между прочимъ, прекрасный сборникъ I. Арнима *Stoicorum veterum fragmenta*.

своими эсхатологическими взглядами на судьбу вселенной и человѣка ¹⁾.

Міръ состоитъ, по ученію стоиковъ, изъ инертной, лишенной всѣхъ качествъ (по Целлеру: *eigenschaftslose*) матеріи и проникающаго ее, творческаго, божественнаго начала (*λόγος*), представляемаго тоже вполне материалистически, то въ видѣ огня (*πῦρ τεχνικόν*), то духа (*πνεῦμα*), но однако тоже состоящаго изъ тончайшаго и чистѣйшаго (*καθαρώτατος*) ээира ²⁾.

Оба принципа міра: матерія (*μάχον*) и воздѣйствующій на нее Логосъ (*λοιοῦν*, *causa*, *tenor*) образуютъ, совмѣстно, великую гарманію міра, находясь въ состояніи полного смѣшенія (*κράσις δι' ὅλων*).

Душа человѣка есть частица (*μόριον*) мировой души, божественнаго, творческаго огня (*πῦρ τεχνικόν*) несущая въ себѣ индивидуальную форму (*λόγος σπερματικός*), воплощающуюся въ существо человѣка чрезъ соединеніе (*κράσις*) ея съ безкачественной матеріей (*ἄποιος ὕλη*). Душа, разумѣется, такъ-же, какъ и все, тѣлесна (*σῶμα ἄρα ἡ ψυχὴ*) и, благодаря своему ээирному составу, не можетъ погибнуть съ тѣломъ, но послѣ смерти сохраняется въ загробномъ мірѣ, испытывая блаженство или страданіе, и то однако не вѣчно, а лишь до окончанія текущаго мирового періода, который долженъ закончиться всеобщимъ воспламененіемъ (*ἐκπύρωσις*) ³⁾. Послѣ

¹⁾ Тѣлами были, у стоиковъ, напр. и мудрость, добродѣтель, движеніе, и т. п., и лишь пространство, время, и „мыслимое“ (*λεχτόν*) были лишены тѣлесности. См. *Zeller*, Ph. d. Gr. III⁴, 1, S. 118—133.

²⁾ Тѣлесность божественнаго начала міра или, вѣрнѣе, пантеистическаго Бога стоиковъ справедливо и единогласно отвергалась христіанскими писателями. См. напр. *Clem. Alex. Protr.* V, 66; *Strom.* I, II, 51; *Orig.* C. Cels., I, 21; III, 75; IV, 14; *Tertull. Apol.* 57; *Euseb. Praep. ev.* XV, 15, и пр.

³⁾ Идея уничтоженія и новаго возникновенія міра бродила уже давно въ умахъ античнаго міра, а у стоиковъ она получила лишь стройную систематизацію. Такъ еще у пифагорейцевъ находится впервые ученіе о т. н. „мировомъ годѣ“ (*ὁ μέγιστος ἐνιαυτός*). Уничтоженіе міра огнемъ встрѣчается у Гераклита (fr. 65, 66. *Diels*), въ связи съ его общей философскою идеей, а затѣмъ тѣ-же эсхатологическія представленія бродятъ и у Платона (*Tim.* III, XI, *Rep.* VIII, X, *Phaedr.* XXVIII, XXIX), Аристотеля (*Gen. et corr.* II, 10, *Meteor.* I, 9, II, 2), особенно отчетливо у перипететика Евдема (*Simpl., Phys.*, 732), и наконецъ отзвукъ всего этого мы находимъ въ совершенно одинокомъ среди другихъ новозавѣтныхъ эсхатологическихъ предсказаній, ожиданіи огненной гибели міра въ 3 главѣ II посл. ап. Петра.

этого душа вновь воссоединяется со своимъ божественнымъ первоисточникомъ, впредь до слѣдующаго міроповторенія, возстановленія (*ἀποκαταστάσις*) прежняго мірового порядка, когда всѣ люди вновь возникнутъ въ прежнемъ своемъ видѣ ¹⁾. Получается своего рода воскресеніе и даже воскресеніе во плоти, хотя и составленной, вновь, изъ частицъ безкачественной матеріи, но въ полномъ осуществленіи *вѣчнаго*, присутствующаго всякой данной душѣ, индивидуальнаго типа (*λόγος σπερματικός, ποιόν, ποιότης, εἶδος*) ²⁾.

Именно это ученіе стоиковъ, болѣе всѣхъ иныхъ философскихъ построеній подходящее къ христіанскому ученію обратило, въ свое время, вниманіе Оригена, широко воспользовавшагося стоическимъ принципомъ формирующаго Логоса (*λόγος σπερματικός*) при созданіи имъ его остроумной теоріи воскресенія ³⁾.

У позднѣйшихъ стоиковъ, представленія о безсмертіи души и возможности возстановленія человѣческой личности звучатъ уже почти христіански, хотя часто (напр. у Сенеки) нельзя, повидимому, еще предполагать сколько нибудь ощутительнаго, христіанскаго вліянія. Такъ, Сенека, въ одномъ изъ своихъ писемъ, говоритъ: „Смерть прерываетъ жизнь, но не отнимаетъ ея: придетъ вновь день, который возвратитъ насъ на свѣтъ, день признаваемый многими (?) лишь какъ день возврата умершихъ... равнодушно (поэтому) пусть да отходитъ тотъ, кому предстоитъ возвращеніе ⁴⁾“. Не даромъ же и Евсевій (Praep. ev. XV, 19) говоря о стоическомъ

¹⁾ *Μετὰ τὴν ἐκτέλεσιν αὐτῶν ταῦτα ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ' ἀνάγκην καὶ τὸν ἰδίως ποτὶν αὐτῶν τῷ πρόθετον εἶναι τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ... ταῦτα δὲ οὕτως ἐχούτος δῆλον, ὡς οὐδὲν ἰσχυρῶς καὶ ἡμῶν μετὰ τὸ πελεγεῖσθαι αὐτῶν περιόδῳ τινὲ χρόνῳ εἰς τοῦτο ἐν ᾧ ἑσθέρως ἀποκαταστήσῃται σχῆμα (Πο Χризπίπυ, см. Zeiler, Ph. d. Gr., III, 1, S. 157, 2), также Orig., C. Cels., IV, 68.*

²⁾ *Ἐγὼ δὲ οὐ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὄλων οὐσίαν καὶ ἑλκρ ἄλλων καὶ ἀνομοῖαν εἶναι, κατ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καὶ αἰτήρ αὐτὴ δ' ἐν τινὲ σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι (Ido. Ap. Дадаму, см. Zeller, ibid., S. 96, 2).*

³⁾ In. Io. XX, 2, 3, 5; C. Cels. III, 41; V, 23; VII, 32 и пр. См. тоже у Aitzberger, Gesch. d. Chr. Esch., S. 436.

⁴⁾ Ep. XXXVI, 10: mors... intermittit vitam, non eripit; veniet iterum qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos rediret... aequo animo debet rediturus exire.

возстановленіи міра прямо употребляетъ слова *ἀνάστασις*— настолько близкимъ кажется ему къ идеѣ воскресенія эсхатологическое ученіе позднихъ стоиковъ ¹⁾. Сходство еще усиливается тѣмъ, что именно стоики категорически утверждали, что все возвратится или въ прежнемъ видѣ (см. *Orig. C. Cels.*, IV, 68), или съ лишь съ почти неощутительной разницей ²⁾.

Но „вѣчное повтореніе“ каждаго изъ насъ, при всемъ сходствѣ со своего рода воскресеніемъ, уже едва-ли можетъ дать какое-либо утѣшеніе предъ лицомъ смерти именно уже по одному тому, что возвращеніе это предстоитъ „въ томъ-же самомъ видѣ“ (*ἐν τῇ ἐοικετὶ σῶματι*) ³⁾. Скорѣе можно почувствовать въ этомъ вѣчномъ возвратѣ прежняго нѣчто кошмарное, ужасающее своимъ подавляющимъ однообразіемъ, безъ всякой надежды на конечное, нетлѣнное, невѣдомое этому міру блаженство. Это чудовищное, космическое *perpetuum mobile* можетъ довести развѣ до бреда, но никакъ не до душевнаго мира священныхъ надеждъ. Въ сравненіи съ нимъ даже страхъ вѣчныхъ мукъ имѣетъ преимущество жизненности, преимущество жуткаго колебанія между отчаяніемъ и упованіемъ на спасеніе. Вѣдь даже въ наше время аналогичная идея вѣчнаго повторенія была однимъ изъ послѣднихъ кошмаровъ Ницше (въ посмертныхъ отравкахъ V и VI книгъ *Заратустры*). И не потому-ли какими-то страннымъ диссонансомъ звучатъ призывы смерти, вырывающіеся изъ устъ, казалось-бы, самыхъ уравновѣшенныхъ стоиковъ? Сенека зоветъ день смерти: *Perone opus: quid cunctaris?*— „*Θάττον ἔλθοις ὧ θάνατε*“—воскликаетъ М. Аврелий.... ⁴⁾.

¹⁾ Слова Евсея чрезвычайно отчетливо изображаютъ стоическое представление о „возвращеніи“ міра, а потому я считаю интереснымъ привести ихъ цѣликомъ: *Ἐπὶ τοσούτων δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μᾶλλον καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναζητῶνσα πάντα καὶ ἐκ ταύτης ἀναλαβούσα ἐν τῇ παλαιᾷ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπιστρέφουσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντι λόγον καὶ ἐκ τῆς ἀνάστασις ἐκείνης τὴν ποικίλην ἐνταυτὸν, καθ' ὃν καὶ αὐτῆς μόνῃ, πάλιν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις* (*Migne, P. gr. XXI, 1348C*).

²⁾ Zeller, *Ph. u. Gr.* III⁴, 1, S. 157, 2, со ссылкой на Оригена (*C. Cels.* V, 20).

³⁾ Zeller, *ibid.*

⁴⁾ Sen. Ep. 102, 26; M. Aur., IX, 3.

Да и въ самомъ дѣлѣ: что утѣшительное могъ сулить стоику „вѣчный возвратъ“ при томъ отвращеніи къ тѣлу и связанной съ нимъ плотской жизни, которое мало по малу нарастало въ стоическомъ міросозерцаніи, приведя, въ концѣ концовъ, къ проповѣди суроваго аскетизма, раздающей-ся изъ устъ Сенека и Эпиктета? „Стоить-ли заботиться о тѣлѣ (*nunquam me caro ista compellet ad metum, Sen. Ep. 65, 22*)— это не домъ (для души), а временная гостинница (Ep. 120, 14). И въ этомъ-то рабскомъ (*obnoxius*) убѣжищѣ должна обитать свободная душа!“ (Ep. 65, 21) Сенека такъ проникнуть пониманіемъ грѣховности и слабости человѣческой природы, и его морально-религіозныя призывы звучать, подчасъ, настолько сходно съ увѣщаніями ап. Павла, что возникла, какъ извѣстно, даже легенда о ихъ взаимныхъ сношеніяхъ и перепискѣ ¹⁾.

Стоикамъ, признававшимъ своеобразную тѣлесность души, впервые понадобилось иное слово для обозначенія *тѣла* человѣка въ собственномъ смыслѣ, а потому напр., у Сенеки мы встрѣчаемъ разницу, хотя и не всегда отчетливо проведенную, между „тѣломъ“ (*corpus*) и „плотью“ (*caro*). Но уже гораздо раньше его Эпикуръ ввелъ, впервые, такую же разницу обозначеній въ греческій языкъ, т. е. слова *σῶμα* и *σάρξ* ²⁾. Последнему изъ этихъ словъ, въ послѣдствіи, пришлось занять видное мѣсто въ христіанскомъ богословіи ³⁾, но уже самое появленіе его въ античной философской терминологіи указываетъ на углубленіи антропологическихъ идей даже тамъ,

1) См. Zeller, Phil. d. Gr., III⁴, 1, S. 740, 1. Впрочемъ Целлеръ совершенно справедливо полагаетъ, что здѣсь обнаруживается лишь просто совпаденіе мыслей и настроенія людей, жившихъ въ одну и ту же историческую эпоху. Въ послѣднее время вообще замѣчается стремленіе къ изученію христіанскаго вліянія въ позднихъ стоиковъ. Сюда относятся труды Цана (Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniß zum Christentum), Бонхёфера (Bonhöffer, Die Ethik der Stoiker Epiktet, Baumgartena (M. Baumgarten, Seneca und das Christentum), Гейрици (Heirici, Beiträge, III), и пр. Нѣсколько параллелей и примѣровъ можно найти у Вендланда (Die hell.-römisch. Kultur, S. 53, 3).

2) Zeller, Phil. d. Griech., III⁴, 1, S. 458, 3.

3) См. статью анонимаго автора (С): „Значеніе слова „плоть“ (σάρξ) въ вѣроучительной системѣ св. ап. Павла“ (Бог. Вѣсти. 1912, нояб.)

гдѣ (какъ напр. въ эпикуреизмѣ) безсмертіе души принципиально отрицалось.

Это отрицаніе дѣйствительно было принципиальнымъ потому, что эпикурейцы чисто матеріалистически представляли себѣ, что вполне реальное, хотя и чрезвычайно тонкое „тѣло“ души сдерживается лишь оковами „плоти“, а послѣ смерти тотчасъ-же разсѣивается и исчезаетъ ¹⁾. Здѣсь уже предполагается нѣчто, существенно противоположное стоическому ученію: тамъ душа вноситъ въ тѣло формирующій принципъ (*λόγος πνευματικός*), тогда какъ по эпикурейскому взгляду тѣло плѣняетъ, удерживаетъ душу, не имѣя возможности существовать безъ нея. Получается опять нѣчто напоминающее старое, пифагорейское *σῶμα—σῆμα*, и можно предположить, что именно это и вызывало рѣзкій протестъ противъ „плоти“ у такихъ горячихъ противниковъ эпикуреизма, какимъ былъ напр. Сенека, и вообще позднѣйшіе стоики. Этотъ протестъ особенно важенъ потому, что быть можетъ именно ему обязано первохристіанство тѣми трудностями, какія оно встрѣтило при своей проповѣди воскресенія „во плоти“, и тѣмъ почти непреодолимымъ отвращеніемъ къ этому догмату, которое постоянно и упорно существовало въ языческой средѣ, и главнымъ образомъ въ средѣ тогдашняго образованнаго класса, всецѣло проникнутаго доктринами или стоицизма, или эпикурейства, одинаково согласными между собой въ отрицательномъ взглядѣ на „плоть“. Да кому-же вопросы эсхатологическаго характера были настолько чужды римскому уму дохристіанской эпохи, что изъ римскихъ писателей этого времени только двое лишь болѣе или менѣе затрогивали эти идеи, именно Цицеронъ и Вергилій ²⁾. Но и то—первый изъ нихъ защищаетъ безсмертіе души весьма слабо, скорѣе по долгу морализующаго философа, а иногда (*Disp. Tusc. I, 34, 38* и пр.) даже прямо предполагаетъ уничтоженіе души вмѣстѣ съ тѣломъ ³⁾.

¹⁾ См. выше, гл. II, а также *Lucr., De r. n., III, 438—445*. Эпикурейцы лишь обновляютъ старое, атомистическое ученіе.

²⁾ *C. K. Staudt, The idea of the resurrection in ante-nicene period, 1906* p. 15: There are only two writers seriously deal with the after-life—Cicero and Virgil.

³⁾ Целлеръ, впрочемъ, приписываетъ это отрицаніе просто тактичес-

Что же касается Вергилія, то его эсхатологическія идеи не простираются дальше старыхъ, гомеровскихъ (Аеп. VI, 700), метемпсихическихъ (VI, 748)—все своеобразно-эсхатологическое окончаніе Энеиды сводится просто лишь къ ожиданію, что

Августъ Цезарь, тотъ сынъ Божества, вновь золотые
Въ Лаций вѣка возвратить... (VI, 792).

Нѣкоторыя сближенія съ идеей воскресенія, которыя можно, пожалуй, усмотрѣть въ „Метаморфозахъ“ Овидія тоже, въ сущности, довольно отчетливо разрѣшаются въ метемпсихозѣ¹⁾, а потому можно вполне присоединиться къ мнѣнію Стода о томъ, что въ римскомъ мышленіи совершенно исключалась даже самая мысль о воскресеніи, такъ какъ „плоть“ (flesh) и матерія считались презрѣнными съ моральной точки зрѣнія²⁾, всецѣло овладѣвшей умами римскихъ стонковъ и эпикурейцевъ.

Но даже въ эпикуреизмѣ, при его полномъ равнодушіи къ загробнымъ судьбамъ человѣка, все-таки не угасали чаянія чего-то высшаго, чего-то лучшаго, чѣмъ самое прекрасное, земное существованіе. И вотъ у Лукреція (III, 857), являющагося, какъ извѣстно наиболѣе надежнымъ истолкователемъ Эпикура, мы совершенно неожиданно, встречаемъ какой-то слабый, но все-таки намекъ на что-то, подобное воскресенію:

Если-бъ снова матерія тѣла сплотилась по смерти
И возвратилась къ тому состоянью, въ какомъ она нынѣ
Если-бъ одарены свѣтомъ жизни мы были вторично
Все-таки посущество не коснулось-бы это насъ вовсе,
Разъ у насъ порваны воспоминанія нити съ минувшимъ.

А если эти нити не порваны? Вѣдь доказать это все равно невозможно, а потому очевидно, что отрицаніе Лукреція опирается на слабый аргументъ. Впрочемъ надо замѣтить

скому приему оратора-практика, желавшаго устранить, между прочимъ, и съ этой точки зрѣнія страхъ смерти, противъ которой онъ высказывался. (Ph. d. Gr., III¹, 1, S. 692).

¹⁾ См. С. П. Знаменскій, Антич. мифы о превращеніяхъ (Бог. В. 1909, май).

²⁾ Staudt, Idea of res., p. 15: Flesh and matter were conceived of as morally weak.

что Лукрецій, если сопоставить нѣкоторыя иныя мѣста его поэмы (напр. II, 1002—1006, III, 865—870 и пр.), склоняется, повидимому, къ стоическому образу воскресенія, „вѣчному повторенію“, но весьма знаменательно то, что въ умѣ даже столь рѣзкаго матеріалиста все-таки, очевидно, бродить какая-то смутная, эсхатологическая идея.

Затѣмъ, у эпикурейцевъ-же мы находимъ совершенно, казалось-бы, ненужный и неинтересный для нихъ, идеальный образъ блаженства безсмертныхъ боговъ. Боги такъ совершенно безсмертны, что имъ даже чуждо подобіе смерти—сонъ ¹⁾ но однако они обладаютъ *тѣлами*, хотя и состоящими, тоже изъ атомовъ, но легчайшихъ настолько, что тѣла эти прозрачны и воздушны (*perlucidi et perflabiles*). Они *нетлѣнны* и блаженны. Существуютъ они не въ обычныхъ условіяхъ міра, не приспособленнаго къ ихъ свойствамъ, а „въ вѣчно прозрачномъ, безоблачномъ и лучезарномъ эфирѣ“ (*Лукр.* III, 22), гдѣ они питаются соотвѣтствующей, эфирной пищей, обитаютъ въ прекрасныхъ жилищахъ и даже ведутъ между собой бесѣды на чистѣйшемъ греческомъ языкѣ... ²⁾ Значить даже передъ матеріалистическимъ взоромъ эпикурейца, при всемъ его презрѣніи къ „плоти“, предносился хотя и недоступный людямъ, во все-же реально возможный идеаль чиста „плотского“ блаженства въ условіяхъ иного, преображеннаго существованія.

Обѣ главныя философскія системы поздняго язычества, по мѣрѣ приближенія къ началу христіанской эры, все болѣе и болѣе смѣшивались съ различными иными теченіями, съ разслабляющимъ эклектизмомъ и подкапывающимся полъ всякое знаніе скепсисомъ. Но въ результатъ ничего новаго выработано и придумано не было, а получалась лишь все болѣе и болѣе спутанность идей и непрестанно колеблющіеся сомнѣнія въ самыхъ возможностяхъ метафизическаго познанія. Утомленная и извѣтрившаяся мысль не могла, однако, довольствоваться одними лишь моральными схемами практической философіи или смутными эсхатологическими намеками и гаданіями. Нужно было хотя-бы на время успо-

¹⁾ Zeller, Ph. d. Gr. III, I, S. 449.

²⁾ Ibid., S. 450.

коитья на чемъ нибудь опредѣленномъ, поставить передъ усталымъ взоромъ отживавшаго язычества какой-нибудь положительный и высокій идеаль. Чего не могъ дать разумъ, то дали мистическія откровенія, пришедшія съ Востока и влившія новую, могучую струю въры въ старыя таинства Фллады.

П. Страховъ.

Инварь,
1913