

## Идея воскресения въ дохристианскомъ философскомъ сознаниі.

(Окончаніе <sup>1)</sup>).

### 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, впоследствии, римской и даже христіанской 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 гениальныя прозрѣнія, открывающія еще невѣдомые, до него, горизонты возможностей.

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

<sup>1)</sup> См. „Бог. Вѣстн.“ сего года, мартъ.

наго субстрата, но сосуществуетъ ему подобно тому, какъ сосуществовать въ единомъ актѣ бытія воскъ и сдѣланное изъ него изображеніе (*πρὸς καὶ τὸ σχῆμα*), или какъ глазъ и его зрительная способность (*εἰ γὰρ ἢ ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἢ ἢ αὐτοῦ ἢ ὄψις*)<sup>1)</sup>. 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* (*οὐχέτι ζῶον ἔστιν*)<sup>2)</sup>.

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 достижения абсолютной полноты бытія. И примѣръ глаза и зрительной его способности особенно поучителенъ, напоминая наиболее осязательнымъ образомъ, что въ сферѣ чисто человѣческаго познания, 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*<sup>3)</sup>.

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 формахъ<sup>4)</sup>, 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., II<sup>4</sup>, I, S. 343; Rohde, Psych., II<sup>o</sup>, S. 273; Целлеръ, Оч. ист. гр. ф. стр. 110. У Платона, кромѣ двойственнаго подраздѣленія души на „смертную“ и „безсмертную“ 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 νοῦσὶ καὶ μορταίοις τὶ ἀδακτέον, καὶ εἰ ὁσάντος καὶ ταῦτ' ἔχοντι παντὶ ομοιωτέον εἶναι ψυχῆν. (S<sup>o</sup> B).

и *νοῦς ποιητικός*). Одна изъ этихъ частей, низшей, „страда- тельный“ разумъ (*νοῦς παθητικός*) возникаетъ и гибнетъ вмѣ- стѣ съ тѣломъ, благодаря тѣсной и органической связи съ его элементами. Другая, высшая часть души—ея дѣятель- ный разумъ (*νοῦς ποιητικός*) вѣченъ, богоподобенъ, и есть истинная сущность каждаго человѣка, но однако еще не опре- дѣляетъ индивидуальную личность человѣческаго существа; а просто лишь дается, извнѣ, въ удѣлъ каждому <sup>1)</sup>. И бу- дучи безсмертнымъ *νοῦς ποιητικός*, или, какъ обыкновенно называется его самъ Аристотель, просто *νοῦς* <sup>2)</sup>, послѣ смерти одухотвореннаго имъ человѣка, не сохраняетъ никакого во- споминанія, никакого сознанія, а потому совершенно спра- ведливо, что „Такъ понимаемое безсмертіе не имѣетъ для людей никакой внутренней цѣнности, никакого нравствен- наго значенія“ <sup>3)</sup>. Не мудрено, поэтому, что нѣкоторые изъ послѣдователей Аристотеля кончили уже прямымъ и пол- нымъ отрицаніемъ всякаго безсмертія (напр. Аристоксенъ и Дикеархъ съ ихъ ученіемъ о душѣ, какъ о „гармоніи“ ма- териальныхъ элементовъ тѣла <sup>4)</sup>).

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* <sup>5)</sup>. Но зато именно это-то мнѣніе Аристотеля и ведетъ къ возможности иного, уже не метемпсихического 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,

<sup>1)</sup> De an. III, 5; см. Rohde, Psych., II<sup>o</sup>. S. 304.; Zeller, Phil. d. Gr. II<sup>o</sup>. 2. S. 571.

<sup>2)</sup> De an., *ibid.* Замѣтимъ, кстати, что терминъ, *νοῦς ποιητικός* принад- лежитъ кому-то изъ послѣдователей Аристотеля, вѣроятно Теофрасту. (См. Rohde, *ibid.*; Целлеръ, Оч. ист. г. ф., стр. 148, 2).

<sup>3)</sup> Rohde, *ibid.*, S. 309.

<sup>4)</sup> См. Целлеръ, Оч. ист. гр. фил., стр. 160.

<sup>5)</sup> De an. I. 3, 407b, 20: *οὐ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν λόγον ἢ ψυχὴν, ἀλλ' ὡς τὸ δεξιόμενον σώματος οὐθέν ἐστι προαδιαρίθουναι, ὡσαύτω ἐνδεχόμενον γὰρ τοὺς Πυθαγορικοὺς μέθους τὴν ἐχούσασ ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδέσθαι σώμα δοκῶν γὰρ ἕκαστος ἴδιον ἔχειν εἶδος σώμα καὶ μορφήν.* См. также В Карповъ, Натурфилософія Аристотеля, 1911, стр. 106

которое само по себѣ тлѣнно (De an. III, 5: *ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐδ' ἐστὶ νοεῖν*), то очевидно, что или безсмертія совсѣмъ нѣтъ, какъ, въ сущности, хотя молчаливо, и полагаетъ Аристотель <sup>1)</sup>, 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 тлѣвностью 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, формирующей принципъ жизни, при возникновеніи жизни воссоединяется съ матеріей (*ὕλη*) 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 воспринимавшую матерію, образуетъ нѣкій уже вполне реальный и индивидуальный комплексъ (*μορφή*), живой человѣческой индивидуумъ, съ его тѣломъ и душой <sup>2)</sup>.

Такая схема взаимодействія души и тѣла подтверждается сопоставленіемъ различныхъ взглядовъ Аристотеля и имѣетъ особенно важное значеніе потому, что впоследствии, 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: Происходить изъ чего либо (*ἐκ τινος εἶναι*) это значитъ состоятъ изъ матеріи и формы“ (*ἐκ τοῦ συνθετοῦ ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς*, 1023a, 31), а далѣе говоритъ, что лишь форма (*μορφή*) есть конечный результатъ (*τέλος*), поясняя, что напр. изъ Илиады, какъ совершеннаго поэтическаго образа (*εἶδος*),

<sup>1)</sup> Карповъ, *ibid.*

<sup>2)</sup> См. O. Willmann, *Geschichte d. Idealismus*, I<sup>2</sup>. 1907, S. 481.

реально осуществляемого позтомъ, происходитъ поэма (*τὸ ἔλος*)<sup>1)</sup>. Понятія же души (энтелехія) и типа (*εἶδος*), матерія и заложенной въ ней потенціи (*δύναμις*) мыслятся Аристотелемъ въ столь тѣсномъ взаимномъ сліяніи, что онъ находитъ возможнымъ ихъ даже вполне между собой отождествлять, говоря: *Ἔστι δ' ἡ ἕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια* (De an. II, 1, 412a, 9). И вмѣстѣ съ тѣмъ, матерія безъ формы есть ничто (*οὐκ ἐστὶ τόδε τι*), становясь бытіемъ лишь чрезъ форму и образъ: *κατὰ μορφήν καὶ εἶδος λέγεται τόδε 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 ἦρ εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν* (Met, VII, 7, 1032b) Сюда же тѣсно примыкаетъ и развитіе Аристотелемъ анаксагорской идеи объ индивидуальныхъ первочастицахъ, слагающихся въ столь же индивидуальныхъ формахъ 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*)<sup>2)</sup>. Даже самое существованіе души обуславливается, по Аристотелю, „однородностью“ (*ὁμοειδές*) элементовъ (ею одухотворяемаго<sup>3)</sup>). 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 (*ἕλη*). 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 τον συνθέτου ἕκ τῆς ἕλης καὶ τῆς μορφῆς*, было-бы справедливѣе поставить вмѣсто *τῆς μορφῆς* — *τοῦ εἶδους*.

2) См. Карповъ. Naturphil. Arist., стр., 98.

3) De an. I, 5, 411 a 16: *ἵπλασθῆν δέοικασιον εἶναι τὴν ψυχὴν ἐν τοῖταις* (подразумѣваются огонь и вода, какъ первоэлементы), *ὅτι τὸ ὅλον τοῖς μορίοις 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 стихій-  
ныя, гомиомерія и организація <sup>1)</sup>.

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 приводитъ вмѣстѣ съ бессмертной 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*) <sup>2)</sup>.

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 бессмертія, 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 бессмертія, а Стратонъ обосновываетъ это отрицаніе уже чисто матеріалистически, ставя главную сторону челоуѣка въ прямую зависимость отъ фи-

1) —ἀσπιμετρία ἐστὶ τῶν στοιχείων ἢ γένος... τῶν ὁμοιομετρῶν ἢ ἀσθενεῖα... τῶν ἀσυνεχῶν τὸ εἶδος. (Zeller, Ph.d. Gr. I<sup>3</sup>, 2, S. 476. 5). Целлеръ, впрочемъ, отрицаетъ принадлежности этой мысли Аристотелю.

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

зіологическихъ функцій нѣкоего мыслительнаго органа, помѣщающагося, по его мнѣнію, въ головѣ, между бровями (*μεσάφρον*) <sup>1)</sup>, 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 <sup>2)</sup>, 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 физиолога Штрикера (*Griech. Denker*, III<sup>2</sup>, 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 <sup>1)</sup>.

Миръ 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 <sup>2)</sup>.

Оба принципа міра: матерія (*μάχρον*) 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*) міровой 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 ὄλη*). Душа, разумѣется, такъ-же, какъ и все, тѣлесна (*σώμα ἄρα ἢ ψυχῆ*) и, благодаря своему ээирному составу, не можетъ погнѣнуть съ тѣломъ, но послѣ смерти сохраняется въ загробномъ мірѣ, испытывая блаженство или страданіе, и то однако не вѣчно, а лишь до окончанія текущаго мірового періода, который долженъ закончиться всеобщимъ воспламененіемъ (*ἐκπύρωσις*) <sup>3)</sup>. Постѣ

<sup>1)</sup> 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. III, 1, S. 118—133.

<sup>2)</sup> 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.

<sup>3)</sup> 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. „міровомъ годѣ“ (*ὁ μέγιστος ἐναγτός*). 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 <sup>1)</sup>. 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*) <sup>2)</sup>.

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 теории воскресенія <sup>3)</sup>.

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 <sup>4)</sup>“. Не даромъ же и Евсевій (Praer. ev. XV, 19) говоря о стоическомъ

<sup>1)</sup> *Μετὰ τῆς ἐκλήψεως πάντα ταῦτα ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ' ἀρχαίαν οὐ κατ' τὸν ἰδίως ποίον πάντα τὸν αὐτὸν τῷ πρόθετον εἶναι τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ... ταῦτα δὲ οὕτως ἐχοντος δήλον, ὡς οὐδὲν ἰσθιέμενον, καὶ ἡμῶν μετὰ τὸ πλεονεχῆσαι πάντα περιόδοι τὸν χρόνον εἰς ταῦτα ἐν ᾧ ἕσθαι ἀναστασθήσονται σχήματι (Πο Χризиппу, см. Zeiler, Ph. d. Gr., III<sup>4</sup>, I, S. 157, 21, также Orig., C. Cels., IV, 68.*

<sup>2)</sup> *Ἐγγὺς δὲ οὐ Πουκεδόντιος τὴν τῶν ὄλων οὐσίαν καὶ ἕλην ἄλλων καὶ ἐπινοῶν εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχήμα οὐδὲ ποιότητα κατ' αἰτήρ ἀπὸ δ' ἐν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι (Πο Ар. Дадаму, см. Zeller, ibid., S. 96, 21.*

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

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

возстановленіи міра прямо употребляетъ слова *ἀνάστασις*— настолько близкимъ кажется ему къ идеѣ воскресенія эсхатологическое ученіе позднихъ стоиковъ <sup>1)</sup>. 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 <sup>2)</sup>.

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 ἐπιτετι σῆμα*) <sup>3)</sup>. 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: *Depone opus: quid cunctaris?*— „*Θάπτον ἔλθοις ὦ θάνατε*“—воскликаетъ М. Аврелий... <sup>4)</sup>.

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 κούρων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναστρέψασα πάντα καὶ κατὰ κινήσιν ἀναλαβούσα ἐν τῇ παύσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπιτελεθούσα εἰς τὸν πρώτων ἠθηνικὸν λόγον καὶ κατὰ τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιήσασαν ἐναντιὸν, καθ' ὃν κατ' αὐτῆς μόνη, καὶ ἀπὸ τῆν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις (Migne, P. gr. XXI, 1348C).*

2) Zeller, *Ph. a. Gr.* III, 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 сознаниемъ грѣховности и слабости человѣческой природы, а его морально-религіозныя призывы звучать, подчасъ, настолько сходно съ увѣщаніями ап. Павла, что возникла, какъ извѣстно, даже легенда о ихъ взаимныхъ сношеніяхъ и перепискѣ <sup>1)</sup>.

Стоикамъ, признававшимъ своеобразную тѣлесность души, впервые понадобилось иное слово для обозначенія *тѣла* чело-вѣка 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* <sup>2)</sup>. Последнему изъ этихъ словъ, въ послѣдствіи, пришлось занять видное мѣсто въ христіанскомъ богословіи <sup>3)</sup>, но уже самое появленіе его въ античной философской терминологіи указываетъ на углубленіи антропологическихъ идей даже тамъ,

1) См. *Zeller, Phil. d. Gr.*, III<sup>4</sup>, 1, S. 740, 1. Впрочемъ Целлеръ совершенно справедливо полагаетъ, что здѣсь обнаруживается лишь простое совпаденіе мыслей и настроенія людей, жившихъ въ одну и ту же историческую эпоху. Въ последнее время вообще замѣчается стремленіе къ изученію христіанскаго вліянія на позднихъ стоиковъ. Сюда относятся труды Цана (*Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*), Бонхефера (*Bonhöffer, Die Ethik der Stoiker Epiktet*), Баумгартена (*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.*, III<sup>4</sup>, 1, S. 458, 3.

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

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

Это отрицаніе дѣйствительно было принципиальнымъ потому, что эпикурейцы чисто материалистически представляли себѣ, что вполне реальное, хотя и чрезвычайно тонкое „тѣло“ души сдерживается лишь оковами „плоти“, а послѣ смерти тотчасъ-же разсѣивается и исчезаетъ <sup>1)</sup>. 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 <sup>2)</sup>. 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 <sup>3)</sup>.

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

<sup>2)</sup> *C. K. Staudt, The idea of the resurrection in ante-nicene period, 1905* p. 15: There are only two writers seriously deal with the after-life—Cicero and Virgil.

<sup>3)</sup> Целлеръ, впрочемъ, приписываетъ это отрицаніе просто тактичес-

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

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

Нѣкоторыя сближенія съ идеей воскресенія, которыя можно, пожалуй, усмотрѣть въ „Метаморфозахъ“ Овидія тоже, въ сущности, довольно отчетливо разрѣшаются въ метемпсихозъ<sup>1)</sup>, 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 зрѣнія<sup>2)</sup>, 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, встрѣчаемъ 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., III, 1, S. 692).

<sup>1)</sup> См. С. П. Знаменскій, Античн. мифы о превращеніяхъ (Бог. В. 1909, май).

<sup>2)</sup> *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, идеальной образъ блаженства безсмертныхъ боговъ. Боги такъ совершенно безсмертны, что имъ даже чуждо подобіе смерти—сонъ <sup>1)</sup> но однако она 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 соответствующей, эфирной пищей, обитаютъ въ прекрасныхъ жилищахъ и даже ведутъ между собой бесѣды на чистѣйшемъ греческомъ языкѣ... <sup>2)</sup> Значитъ даже передъ матеріалистическимъ взоромъ эпикурейца, при всемъ его презрѣніи къ „плоти“, предносился хотя и недоступный людямъ, во все-же реально возможный идеаль чистого „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 извѣрившаяся мысль не могла, однако, довольствоваться однимъ лишь моральными схемами практической философіи или смутными эсхатологическими намеками и гаданіями. Нужно было хотя-бы на время успо-

<sup>1)</sup> Zeller, Ph. d. Gr. III, 1, S. 449.

<sup>2)</sup> 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 вѣры въ старыя таинства Фллады.

*П. Страховъ.*

Инварь,  
1913

---