

---

## Пессимистическое отрицание воскресения поздним язычеством.

(Окончание).

### III.

Западная философия, развивавшаяся в эпоху Филона на европейском материке, была всецело проникнута или, у римлян, стоическими взглядами, или, в отживавшем греческом мире, — запоздалыми и мало оригинальными переживаниями платонизма. И действительно, если у Платона было резкое противопоставление божественной души презрительному, плывающему ее телу, то у эпигонов платонизма эта мысль не только не ослабевает, не смотря на их несомненное знакомство и с восточными, а впоследствии и с христианскими антропологическими взглядами, но еще получает и пантеистическую окраску, делящую даже самое бессмертие не индивидуальным, а следовательно и мало утешительным для и без того все болше и болше пессимистически настроивававшегося духа позднего язычества. Сократизм платонических идей с другими философскими доктринами и особенно с учениями Аристотеля и пифагорейцев не препятствует, а скорее способствует укреплению резко дуалистических воззрений на природу человека.

Современник Филона, каппадокиец по происхождению, загадочный Аполлоний Тианский, сближая платонизм с пифагорейством, проповедует посмертное возвращение индивидуума в лоно Сущаго, утешая вместе с тем всякого, кто печалится такой посмертной, не особенно ясной участью, обещанием того, что он тем самым „сдѣлается изъ человека богомъ, перемѣнивъ не свою природу, а лишь свое мѣстопробываніе“... <sup>43)</sup>. А что здѣсь не могло

---

<sup>43)</sup> По Филострату: *Τότε δὲ κλειεταί τις ὅταν θεός ἐξ ἀνθρώπου γένηται τόπον μεταβάσει καὶ οὐχὶ φύσεως* (Epist., 25—26, по Vacherot, op. cit., I, p. 307—308). Слѣдуетъ замѣтить впрочемъ, что Филостратъ повидимому и самъ

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

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

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

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

<sup>44</sup>) *Tò μὲν ἐξ οὐσίας τραπὲν εἰς φύσιν ἔδοξε γενεαίς, τὸ δὲ ἐκ φύσεως εἰς οὐσίαν κατὰ τὰ θάνατος* (*Ibid.*).

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

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

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

<sup>46)</sup> Обо всемъ этомъ см. въ довольно богатой цитаціями книгѣ *Н. Емидиускаго*: „Религіозно-нравственное міровоззрѣніе Плутарха Херонейскаго, 1893, стр. 192—194. Также у Целлера (Phil. d. Griech., III, 2, 1903, S. 200, 1).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>53</sup>) Епн, IV, 4, 3: *Ἐξελθοῦσα δὲ ἐκείθεν καὶ οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἐν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη, καὶ ἕτερον ἐθέλησασα εἶναι, καὶ οἷον προκίψασα, μνήμην ὡς ἔοικεν ἑαυτῆς λαμβάνει.* Вашеро поясняетъ эту мысль Плотина говоря: La chute des âmes dans les corps est le principe de leur individualité, la mort, en les détachant de la matière, les fait rentrer dans le sein de l'Âme universelle. Là elles perdent leur existence individuelle, mais non leur essence (op. cit., I, p. 541).

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

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

<sup>54</sup>) Эта разница между Платиномъ и современной намъ философій удачно отмѣчается Дреусомъ (*A. Drews*, *Plotin u. der Untergang der antiken Weltanschauung*, 1907, S. 213), видимо симпатизирующимъ идеямъ Плотина, но совершенно справедливо полагающимъ, что современная философія не можетъ примириться съ „безсознательнымъ мышленіемъ“ (*ein unbewusstes Denken*). И если на вершинахъ экстаза и существуетъ нѣчто подобное, то во всякомъ случаѣ это оцущается уже не *человѣкомъ* въ собственномъ смыслѣ этого слова, а чѣмъ-то инымъ, отрѣшеннымъ отъ живой и дѣйствительной *человѣческой* индивидуальности.

<sup>55</sup>) *Zeller*, *Phil. d. Griechen*, III, 2, S. 648; *Enn. J.* 1, 12 et. X, 6. Полагаемый въ основаніе этого аргуменъ совмѣстной отвѣтственности души и тѣла примѣняется вполнѣдствіи и нѣкоторыми изъ христіанскихъ апологетовъ (напр. св. Меодіемъ Патарскимъ въ его сочиненіи „О воскресеніи“. См. Творенія св. Меодія въ переводѣ проф. Ловягина, 1905, стр. 206—208).

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

Этотъ взглядъ, стремящійся проникнуть въ самую сущность взаимоотношенія души и тѣла и развиваемый впоследствии Порфиріемъ <sup>56)</sup>, заключается въ томъ, что вопреки обычному психологическому представленію, душа не признается находящейся въ тѣлѣ, а наоборотъ сама его въ себѣ включаетъ, подобно тому, какъ солнечный свѣтъ объемлетъ и въ то-же время пронизываетъ собою воздухъ (атмосферу) <sup>57)</sup>, „Душа проникаетъ тѣло (*ὁμοίαν λαῶν*), какъ солнечный лучъ воздухъ“ — говоритъ Плотинъ — „ни съ чѣмъ въ немъ не смѣшиваясь при прохожденіи и ничего съ собою не унося, при чемъ вѣрнѣе будетъ сказать, что воздухъ включается въ свѣтъ, чѣмъ обратно“ (Епн. IV, 3, 20—23). Избранная здѣсь аналогія дѣйствительно очень удачна и хорошо поясняетъ самую суть идеи Плотина, но очевидно совершенно исключаетъ указанное выше предположеніе о заимствованіи

---

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

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

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



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

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

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

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

<sup>60)</sup> *Ἰσφορι*. XXXIX: *Τὸ σώματων ἐν ἐν σώματι κατασχεθῆναι, οὐ στυγερῶς, ἀλλὰ ὡς ἐν σωρῶσι θηρία*. *Vacherot*, op. cit. II, p. 21). О подобныхъ-же взглядахъ Порфирія см. *Aug. De civ. Dei*, X, 30; XXII, 12, 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>65</sup>) *Καὶ τοῦτο (τοῦ Λόγου σπέρμα) ἐξήμισθε τὰ δόξαντα καταδιηροῦσθαι, ἐνοποιῶν τὴν ψυχὴν καὶ τὴν σάρκα, ἃ καὶ ἐν μερισμῷ ὑπο τῆς Σοφίας προηρέχθη* (*M. Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien, 1887, p. 221*). О дуализмъ гностической антропологии см. *Bousset, Hauptprobl. der Gnosis, 1907 S. 361 ff.*

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

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

## IV.

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

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

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

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

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

обычныхъ и по существу наивныхъ недоумѣннй, проистекавшихъ изъ грубо реалистическаго пониманія великой эсхатологической тайны.

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

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

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

<sup>70)</sup> *Naer., XLIV, 31: Οὐτε γάρ εἰς ἕλην ἀργήν, καὶ τοιοῦτην ἔτι ἀναστασιῶν, οἷον καὶ πρὸ τῆς διακομιῆσεως, εἰς ἣν ἀπόλειαν παντελῆ καὶ φθορῶν (Migne PG, XLI, 11190).*

Въ такомъ случаѣ рождается новыи челоуѣкъ, а не прежныи возстановляется“ (ibid.).

Первыи изъ этихъ вопросовъ затрогиваетъ самую суть догмата воскресенія, его принципиальное содержаніе, такъ какъ потому то и требуется ли чается именно воскресеніе плоти, а не простое безсмертіе души, что для челоуѣка внѣ его тѣла, внѣ его индивидуальнаго комплекса чувствъ и ощущеній, нѣтъ полной и дѣйствительной жизни. Развитие эсхатологическихъ идей въ этомъ направленіи представляетъ большой интересъ, образуя какъ мнѣ думается ядро апологетики вѣрованія въ воскресеніе мертвыхъ, но къ сожалѣнію такая точка зрѣнія лишь намѣтилась нѣкоторыми изъ церковныхъ писателей (напр. св. Меодіемъ Патарскимъ въ его полемикѣ противъ Оригена <sup>71)</sup>, а затѣмъ осталась въ совершенно незаслуженномъ забвеніи, отчасти благодаря явно ослабѣвшему интересу къ догмату воскресенія мертвыхъ подѣ влияніемъ сперва неисполнившася, страстнаго ожиданія второго Христова пришествія въ первые вѣка христіанства, а затѣмъ съ исчезновеніемъ языческой полемики, прекращенной господствующимъ положеніемъ христіанской Церкви.

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

<sup>71)</sup> *Св. Меодій*. Полн. собр. твореній, пер. проф. Ловагина, 1905, стр. 210 и 229 („О воскресеніи“, гл. XIV и XXXI). Напомнимъ, что уже Аристотель полагалъ что истинно живое существо (*ζῷον*) непремѣнно состоитъ изъ души и тѣла: *ὅπερ οὐρανός ἢ χόρη καὶ ἡ ὕψις, καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῷον* (*De anim.*, II, 413 a, 3). См. Бог. В. 1913, № 4, стр. 770.

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



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

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

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

Если теоретической причиною этого, какъ не разъ уже  
упоминалось выше, слѣдуетъ считать настойчиво развивав-  
шійся пессимистическій взглядъ на матерію, переходящій  
подъ вліяніемъ восточныхъ дуалистическихъ идей въ пря-  
мую ненависть къ ней, какъ міровому Злу, то реально, ося-  
зательно это обосновывалось, по нашему мнѣнію, съ одной  
стороны на постепенномъ возобладаніи въ отживавшемъ  
язычествѣ мистическихъ настроеній, устремлявшихъ мысль  
въ безплатныя области чистаго духа, а затѣмъ, и это глав-  
ное, на признаніи чрезвычайной, превосходящей всякую мѣру  
цѣнности за экстагическими переживаніями, вторгшимися изъ  
мистеріальныхъ культовъ въ самую нѣдра утонченной фило-  
софіи конца язычества, когда именно экстазъ сталъ призна-

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

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

<sup>75)</sup> См. мою статью „Эсхатолог. язык. мистерій“, Бог. В. 1913, № 7—8, стр. 573. Подобное-же вѣрованіе было и у египтянъ въ позднихъ мисте-  
ріяхъ Изиды-Сераписа (ibid. стр. 571).

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

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

<sup>76)</sup> Море замѣчаетъ по этому поводу, что вѣра въ магическіе символы достигала въ мистеріальныхъ культахъ такой интенсивности, при кото-

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

Мистика, разрѣшавшаяся въ символизмъ и магическія формулы, особенно способствовала, какъ это всегда и бываетъ, особаго рода пантеистическому міровоззрѣнію, которое очень легко развивается именно на этой почвѣ. Дѣйствительно, при усвоеніи такого направленія мистики, особенно свойственнаго тѣмъ экстаикамъ, у которыхъ ихъ наивное изумленіе передъ дѣйствительно таинственными явленіями ихъ внутренняго и внѣшняго религіознаго опыта не регулируется надлежащимъ запасомъ богословскихъ, философскихъ и научныхъ познаній, очень легко получается склонность къ своеобразному пантеистическому фетишизму. Словамъ и символамъ начинаетъ придаваться совершенно несвойственное имъ и иногда даже абсурдное значеніе носителей самого божества. А отъ этого уже очень недалеко и до пантеистическаго признанія души человѣческой тоже нераздѣльной частью божественнаго міроваго Единого, разлитого во всемъ, начиная съ физической природы и до словъ и формулъ включительно. Возникаетъ захватывающее чувство сліянія со всѣмъ міромъ, столь знакомое пантеистамъ всѣхъ временъ и народовъ, хорошо выражаемое словами Байрона:

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

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

---

рой „Извѣстная мимическія дѣйствія, извѣстны аллегоріи или символическіе образы, по своему магическому эффекту, считались болѣе дѣйствительными, чѣмъ всякая молитва, и ихъ было полезнѣе знать чѣмъ всякія догматы“ (*A. Moret, Mystères egypitiens, 1913, p. 5*).

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

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

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

*П. Страховъ.*

1913, Сентябрь.

---