



Идея воскресенія въ дохристiанскомъ философскомъ сознанiи.

*Καὶ γὰρ σῆμα τινὲς φασιν τὸ σῶμα εἶναι τῆς
ψυχῆς ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ γῆν παρόντι.
Plat., Cratyl., 400 с.*

Общепринятая въ наукѣ точка зрѣнiя на генетическую связь пришедшихъ съ Востока мистерiальныхъ культовъ греко-римскаго міра съ христiанствомъ очень точно резюмируется слѣдующими словами одного изъ видныхъ изслѣдователей религiи Востока: „Восточныя религiи распространяли въ отживавшемъ античномъ мірѣ, сперва раньше христiанства, а затѣмъ параллельно съ нимъ, тѣ доктрины, которыя достигли въ немъ всеобщаго признанiя. Такимъ образомъ, проповѣдь азіатскихъ жрецовъ, помимо ихъ воли, подготовила торжество Церкви, увѣнчавшей дѣло, безсознательно ими разработанное“¹⁾).

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

Нѣкоторыя вѣрованiя христiанства совершенно не укладывались въ умахъ античнаго міра, да и не могли уложиться, такъ какъ античная мысль ни въ философiи, ни въ рели-

¹⁾ *E. Cumont*, Les religions orientales dans le paganisme romain, 1909. р. XXI.

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

Одной изъ наиболѣе трудно усвояемыхъ идей христіанства былъ догматъ воскресенія мертвыхъ, хотя, быть можетъ, ни одинъ изъ другихъ христіанскихъ догматовъ не имѣетъ большаго внѣшняго сходства съ тѣмъ, что не только проповѣдывалось, но, чрезъ экстазы мистерій, внѣдрялось въ самую душу „посвященныхъ“. Стоитъ лишь вспомнить хотя бы столь странно сходный съ христіанствомъ во многихъ подробностяхъ своего ритуала культъ Митры. Сходство это было такъ велико, что нѣкоторымъ изъ первохристіанскихъ писателей многое, здѣсь, начало казаться даже не чѣмъ инымъ, какъ дьявольскими кознями, направленными къ кощунственному подражанію самымъ священнымъ и торжественнымъ догматамъ Христовой вѣры ¹⁾.

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

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

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

долго до Христа, смутно бродили какія-то чаянія, ставшія лишь послѣ Христова Воскресенія истинами вѣры. Впрочемъ, возможность предугадыванія этихъ истинъ язычествомъ, по промыслительному, яко-бы, предназначенію Божію, предполагаемая первыми христіанскими апологетами (напр. *Iust.*, Arol. I, 5, 20, 44; *Athen. Suppl.* p. Chr., 6, и пр.), аргументируется черезчуръ натянуто и искусственно ¹⁾. Наоборотъ, мы видимъ что даже умъ Плотина, изощренный всей мудростью заканчивавшаго свое существованіе эллинизма, такъ и не воспринялъ идеи воскресенія плоти, остановясь на старомъ, языческомъ чаяніи лишь „воскресенія“ души въ смыслѣ освобожденія ея отъ оковъ тѣла (*ἀπὸ σώματος*) ²⁾.

Истина воскресенія мертвыхъ, въ ея христіанской формѣ, не только была совершенно новой для языческаго міра, но даже болѣе того—она внесла первую вѣсть о великой *новой* тайнѣ мірозданія, таинственная глубина которой и до сихъ поръ остается почти недоступной разуму. Лишь современная наука, опираясь на могучій прогрессъ своихъ достижений, какъ будто начинаетъ бросать и сюда какіе-то, еще очень слабыя, но все-таки нѣчто уясняющіе лучи ³⁾.

I.

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

¹⁾ Напр. св. Іустинъ, приводя ученіе Платона о возмездіи (*De her. X*), дѣлаетъ слѣдующій смѣлый выводъ: *Τὸ γὰρ μετὰ σώματος ζῆναι τὴν ψυχὴν φησὶ, οὐδὲν ἕτερον θηλοῖ, ἢ ὅτι τῷ περὶ τῆς ἀναστάσεως, ἐπίσταται λόγῳ* (*Coh. ad. gent.*, 27; *Migne*, P. g. VI, 292AB.).

Тотъ же апологетъ (*Arol.* II, 13), говоря о томъ, что ученіе Платона лишь „не во всемъ сходно“ (*οὐκ ἔστι πάντῃ ὁμοίον*) съ Христовымъ, придаетъ стоическому термину *λόγος ἀπειρατικός* совершенно особое значеніе Логоса, внушившаго языческимъ философамъ ихъ справедливыя, съ его точки зрѣнія, идеи.

²⁾ *Plot. Enn.* III, 6, 6:—*ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος ἀνάστασις*. Здѣсь какъ-бы чувствуется сопоставленіе христіанскаго вѣрованія (*μετὰ*) съ древнимъ орфическимъ тождествомъ *σῶμα—σῆμα* (*Plat.*, *Cratyl.*, 400 c). О послѣднемъ см. *Rohde*, *Psyche*, 1910, II, S. 121, 130, 279.

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

⁴⁾ *La cité antique*. I, 2, fin.

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

На древнѣйшихъ ступеняхъ эллинской культуры, въ догомеровскій періодъ Греціи, этотъ культъ, какъ показываютъ раскопки Микенъ, еще сохранялся въ своеобразныхъ формахъ погребенія и жертвоприношеній на могилахъ ¹⁾. Но уже у Гомера (X—IX до Р. X.) все это смѣняется совершенно безнадежнымъ взглядомъ на загробную жизнь: душа исчезаетъ вмѣстѣ съ дымомъ погребальнаго костра, превращаясь въ унылую тѣнь Аида (Одисс., XI, 218). И это такъ страшитъ даже самыхъ отважныхъ героевъ, что напр. Ахиллъ, прямо и откровенно заявляетъ:

Съ жизнью, по мнѣ, не сравнится ничто: ни богатства,
какими
Сей Иліонъ, какъ вѣщаютъ, обилдовалъ—градъ процвѣ-
тавшій.

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

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

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

Лучше-бъ хотѣлъ я живой, какъ поденщикъ, работая въ
полѣ,
Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущ-
ный,
Нежели здѣсь надъ бездушными мертвыми (*νεκρῶσσι κατε-*
φθιμένοισιν) царствовать...
(Одисс. XI, 488).

¹⁾ Rohde, Psych., I⁶, S. 32 ff.

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

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

(Одисс. XXIV, 6).

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

Обыкновенные-же смертные, хотя-бы и полубожественнаго происхожденія, если и получаютъ возмездіе, то лишь здѣсь, на землѣ, а затѣмъ, послѣ смерти, имъ суждено *безвозвратное* превращеніе ¹⁾ въ блѣдные, безсильные и безумные (Одисс., X, 495, по смыслу контекста) призраки. „Всѣ чаянія и ожиданія, надежды и желанія человѣка, въ міросозерцаніи Гомера“, по словамъ проф. Кулаковскаго ²⁾ „сосредоточены на благополучіи въ этой, земной жизни“. Кара боговъ немедленно слѣдуетъ за виной—вспомнимъ Ніобею, жениховъ Пенелопы и карающій рокъ семьи Лабдакидовъ ³⁾. Во всемъ этомъ нѣтъ и намекъ на загробное возмездіе, а тѣмъ болѣе на столь жизненное и яркое, какое представляется идеей о воскресеніи плоти, *реально* воспринимающей блаженство и страданіе.

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

²⁾ Ю. Кулаковскій, Смерть и безсмертіе въ представленіяхъ древнихъ грековъ, 1899, стр. 21.

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

Впрочемъ, нѣчто вродѣ посмертнаго возмездія уже какъ-бы намѣчается, но въ очень странной для древняго язычества формѣ уничтоженія *тѣла* чрезъ пожирание его чудовищами Аида (Керберомъ, Химерой, и т. п.), а позднѣе, по орфическимъ вѣрованіямъ, и самой Гекатой, получающей, вслѣдствіи этого, названіе „плотоядной“ (*sarkophagos*) ¹⁾. Дѣйствительно, у Гомера (Ил., I, 3) мы встрѣчаемъ указаніи, что Ахиллъ

Многія души могучія славныхъ героевъ низринулъ

Въ мрачный Аидъ и *самихъ* (*αὐτούς*) распростеръ ихъ въ
корысть плотояднымъ.

Птицамъ окрестнымъ и псамъ,

изъ чего нѣкоторые (напр. въ вѣ прежнее время Негельсбахъ, Штейнъ и др.) выводили заключеніе, что по гомерическими воззрѣніямъ человѣческой тѣлесности приписывается первенствующее мѣсто, обуславливающее самую личность человѣка, дѣлающее его *самимъ собой* (*αὐτός*). Того-же мнѣнія придерживается, повидимому, напр. и преосв. Хрисанъ (Религіи древн. міра, II, 502), хотя и полагаетъ, что это логически вело-бы къ совершенному отрицанію всякаго продолженія жизни въ Аидѣ, чего нѣтъ у Гомера (*ibid.*, 503).

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

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

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

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

Гдѣ протекаютъ свѣтло-безпечальные дни человека.

Безсмертіе даруется и другимъ счастливымъ, какъ напр. это случилось съ Мемнономъ, убитымъ Ахилломъ (Эііописъ) и *воскрешеннымъ*, съ разрѣшенія Зевса, своею матерью Эосъ ²⁾.

Воскресеніе избранныхъ для безсмертія не всегда сопровождается вселеніемъ ихъ въ обители блаженства. Иные изъ нихъ поглощаются разверзающей землей, и лишь затѣмъ вновь *оживаютъ* для уже безсмертной жизни. Таковъ еиванскій герой Амфіарай (*Pindari Carmin. Nem. IX, 24; X, 8*), или беотіецъ Троѳоній ³⁾. Характерной подробностью, при этомъ, является то, что именно такимъ образомъ получившіе безсмертіе герои остаются жить *на землѣ*, поселяясь въ какомъ нибудь священномъ гротѣ, и мало по малу превращаются въ боговъ ⁴⁾.

¹⁾ Psych., I⁶ S. 86, 2.

²⁾ —τοῦτω (τῷ Μένοντι) Ὡς παρὰ Διὸς αἰτησαμένη Ἀθανασία δίδωσι (по Проклу, Psych., *ibid.*, S. 85).

³⁾ Psych., I⁶, S. 115 ff.

⁴⁾ Такъ Амфіарай превращается, въ Оропѣ, въ Зевса-Амфіарая (*Διὸς Ἀμφιαράου*), а Троѳоній—въ такового же для жителей Лебаден. (Psych., *ibid.*, S. 125).

Но всего любопытнѣе, что столь высокая награда не всегда соотвѣтствуетъ даже нравственнымъ заслугамъ человека, удостоеннаго безсмертія. Такъ напр., „последній изъ героевъ“ (*ἔσχατος ἥρώων*)—Клеомедъ, совершивъ два убійства, скрывается въ храмѣ, откуда и исчезаетъ настолько таинственнымъ образомъ, что вопрошенный по этому поводу оракулъ объявляетъ его получившимъ безсмертіе, а потому достойнымъ божескихъ почестей, съ чѣмъ и соглашаются жители Астипалеи. Очевидно, что единственнымъ достоинствомъ Клеомеда является, здѣсь, лишь дарованіе ему безсмертія не только душевнаго, но и *тѣлеснаго*, сразу возвышающаго его надъ уровнемъ обыкновенныхъ людей ¹⁾.

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

Проходитъ еще около двухъ столѣтій, и греческая религіозно-поэтическая мысль вступаетъ въ новую стадію, неуклонно приближаясь къ вполне осязательной вѣрѣ въ безсмертіе духовнаго начала человека. У Гесиода (VIII в) гомеровскіе тѣни Аида уже, какъ-бы воплощаются, превращаясь въ личныя, сознательныя души. Получается какъ-бы возвратъ къ далекому, анимистическому прошлому, а между тѣмъ создаются антропологическія воззрѣнія, которыя за

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

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

тѣмъ именно и лягутъ въ основу дальнѣйшихъ, уже философскихъ построеній, вплоть до Аристотеля съ его тѣснымъ, материалистическимъ сліяніемъ души и тѣла въ единого человека.

Тогда какъ у Гомера лишь нѣкоторые избранники боговъ достигаютъ безсмертія, или воскрешаются для полубожескаго существованія, у Гесіода уже почти всѣ они претерпѣваютъ, предварительно, смерть, и затѣмъ лишь превращаются въ *безплотныя существа* (δαίμονες). При этомъ особенно замѣнательно, что счастливѣйшіе люди „золотого вѣка“ умираютъ и погребаются, и только послѣ этого *возстаютъ изъ гробовъ* волею Зевса, получая безсмертіе и дѣлаясь „демонами“, стоящими на стражѣ хорошихъ и дурныхъ дѣлъ человѣческой жизни (φυλάσσομεν τε δίκας καὶ ὀχέτλια ἔργα)¹⁾, т. е. принимая въ ней живое и непосредственное участіе. Герои по прежнему чудесно поселяются въ Элизіумѣ, а на долю большинства смертныхъ текущаго, „желѣзнаго“ вѣка все еще остается унылое существованіе въ Аидѣ. Но зато блаженство безсмертныхъ духовъ Гесіода уже пріобрѣтаетъ черты чего-то неизбежнаго, какъ-бы нѣкоего закона божественной справедливости.

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

1) Rohde, Psych., I⁶, S. 95—103. Ср. также Hesiod, *Ἔργα*, 107: ἐπειδὴ τοῦτο (χρυσοῦς) γένος κατὰ γαῖαν ἐχάλεψεν οἱ μὲν δαίμονες... καλέονται... φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. Кромѣ „демоновъ“ у Гесіода встрѣчаются еще какіе-то „блаженные смертные“ (μάκαρες θνητοί), вѣроятно пользующіеся, какъ и „герои“, земнымъ, реальнымъ блаженствомъ.

2) См. S. Reinach, Orpheus, 1909, p. 380: Le culte des martyrs, origine du culte des saints, prit la place du culte des héros grecs. parfois même jusqu' à leurs noms et à leurs légendes.

Извѣстно также, мнѣніе нѣкоторыхъ ученыхъ (напр. Вендланда), пытающихся доказать, что даже идея „Спасителя“ (Σωτήρ) связана съ обоготвореніемъ великихъ людей, затѣмъ, позднѣе, великихъ учителей философскихъ школъ, и, наконецъ, въ римскую эпоху, даже съ апофеозомъ императоровъ. См. Wendland, Die hellenisch-römische Kultur, 1907, s. 21, а также его статью „Σωτήρ“ въ Zeitschr. f. neutestam. Wissenschaft., V¹ 1904

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

устать отъ постоянныхъ скитаній между безнадежностью скепсиса и скучнымъ „здравымъ смысломъ“ и „долгомъ“ стоиковъ, прежде, чѣмъ мистическія доктрины всецѣло овладѣли, вѣроятно уже не безъ вліянія христіанства, эсхатологіей греко-римскаго міра.

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

II.

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

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

Іонійская философія всецѣло живетъ мыслию о единствѣ вселенной, передъ величіемъ которой исчезаешь человѣческая личность. Причины (*αρχαί*) всего сущаго поглощаютъ и душу, и тѣло человѣка, растворяя ихъ въ своей всеобъемлющей стихійности. Нужно-ли говорить, что при этомъ нѣтъ и рѣчи не только о чемъ-либо сходнымъ съ воскресеніемъ мертвыхъ, но даже и самое бессмертіе души разрѣшается въ бессмертіи первоматеріи. Черезъ пантеистическія воззрѣнія элеатовъ (*ἐν ἑατόῳ τὸ πᾶν*), іонійскія взгляды достигаютъ

¹⁾ Кулаковскій, См. и безсм., 83.

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

1) *Arist.*, De an., I, 2, 405a, 25: 'Ηράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν.—См. Rohde, Psych. II⁶, 146—150.

2) *Νέκυες γὰρ κορρίων ἐκβλητότεροι* (fr. 96, Diels) См. *Гераклитъ Ефесскій*, Фрагменты, 1910. Можно подумать, что Гераклитъ считалъ возможнымъ разложеніе и уничтоженіе не только тѣла, но и души, такъ какъ въ одномъ изъ его фрагментовъ (fr. 36) мы читаемъ: *ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γένεσθαι*. Но зато здѣсь же намѣчается и возможность обратнаго возрожденія (?) души, такъ какъ нѣтъ превращеній продолжается такъ: *ἴδατι δὲ θάνατος γῆν γένεσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῇ*. Замѣтимъ, кстати, что этотъ загадочный фрагментъ почерпнутъ Дильсомъ у Климентя Ал. (Strom. VI, 17).

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

связь его со старыми, гесиодовскими вѣрованіями въ „демоновъ“, которые тоже призваны стоять на стражѣ (*φυλάσσειν*) людскихъ дѣлъ ¹⁾). Выводить-же отсюда заключеніе о томъ, что будто Гераклитъ здѣсь прямо говоритъ о воскресеніи, какъ это предполагаетъ Ипполитъ, было-бы слишкомъ нелогичнымъ и несогласнымъ со всѣми остальными, извѣстными намъ, антропологическимъ взглядамъ философа. Даже если согласиться съ проф. Спасскимъ, что „подъ Гераклитомъ Ипполита нужно разумѣть не стараго іонійскаго натур-философа, но возрожденнаго въ стоической школѣ и освѣщеннаго съ точки зрѣнія позднѣйшей греческой философіи“ ²⁾, то все-таки фрагментъ Ипполита остается одинокимъ и неяснымъ.

Послѣдній изъ іонійцевъ—Анаксагоръ, не смотря на свои возвышенныя идеи о мыслящемъ, разумнымъ, всемогущемъ и чистомъ (*ἀμύνης*) духѣ (*νοῦς*), совершенно не касается вопроса о бесмертіи, примыкая въ этомъ къ элеатамъ (преимущественно къ Пармениду). Но зато ему принадлежит интересная мысль о томъ, что физической основой тѣлъ являются неизмѣнныя первочастицы (*σπερματα*) запечатлѣныя всегда присущею имъ индивидуальностью ³⁾. Впослѣд-

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

¹⁾ См. выше, стр. 461, сн. 1.

²⁾ Ист. догм. движ., стр. 48.

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

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

Въ результатѣ получается понятіе о такъ называемыхъ гоміомеріяхъ (*ὁμοιομερῆ*), существенно отличныхъ отъ противоположнаго имъ, неустойчиваго (*ἀνομοιομερές*) смѣшенія веществъ въ органическихъ тѣлахъ ¹⁾ Такимъ образомъ изъ умозрѣній Анаксагора выходитъ какъ бы первый, еще весьма смутный намекъ на возможности чисто физической основы самаго процесса воскресенія, какъ возстановленія индивидуальных формъ, лишь до времени исчезающихъ, чрезъ смерть, въ недоступныхъ нашему воспріятію нѣдрахъ матеріи ²⁾.

Философскіе взгляды іонійцевъ, переходя на Западъ, съ одной стороны, у еракійца Демокрита, пріобрѣтаютъ реалистическія и даже матеріалистическія формы, а затѣмъ, въ далекой Сициліи, подъ вліяніемъ орфизма, наоборотъ, устремляются въ мистическую сторону, подготавливая почву для уже недалекаго, идеалистическаго теченія платонизма.

Признавъ своеобразную матеріальность души настолько опредѣленно, что даже предполагается особая (сферическая) форма „душевныхъ атомовъ“ ³⁾, атомисты демокритовской школы, однако, рѣшительно отрицали безсмертіе души, которая, по ихъ мнѣнію, разрушалась и разсѣивалось тотчасъ-же по выходѣ изъ тѣла: *ἐν δὲ τῇ ἐκβαίνειν (τοῦ σώματος) διαφορεῖτε καὶ διασχεδάρνυται* ⁴⁾.

„Безсмертіе души“, говоритъ Роде, „столь выразительно

¹⁾ См. Zeller, Phil. d. Gr., II³, 2, SS. 420, 3; 476, 3; 482, 3. О гоміомеріяхъ у Аристотеля см. ниже.

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

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

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

Чрезвычайно подвижна, а вслѣдствіи этого ясно,

Что состоятъ онъ изъ тѣлецъ мельчайшихъ (corporibus parvis), легчайшихъ (levibus) и круглыхъ (rotundis)

Ср. Diog. L., X, 66:—καὶ ἐξ ἀτόμων ἐστὶν (τὴν ψυχὴν) συγκεῖσθαι λεωτάτων καὶ στρωγγυλοτάτων...

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

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

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

.....отнюдь ты не долженъ повѣрить

Тѣмъ освященнымъ сужденьямъ, что мужъ Демокритъ
предлагаетъ,

Будто зачатки отдѣльныя духа отдѣльнымъ зачаткамъ

Тѣла должны соотвѣтствовать, и этимъ связывать
члены³⁾.

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

¹⁾ Rohde, Psych., II⁶, S. 192.

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

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

.....nequaquam sumere possis,
Democriti quod sancta viri sententia ponit.
corporis atque animi primordia singula privis
adposita alternis variare. ac nectere membra.

Кромѣ того, рѣчь идетъ, здѣсь, скорѣе, о *взаимозмѣненіи*, чѣмъ о простомъ соотвѣствіи. Мэнро, въ примѣчаніи къ своему изданію поэмы Лукреція, полагаетъ, ссылаясь на Аристотеля (De an. I), что Демокритъ подразумѣваетъ полное соотношеніе между душой и тѣломъ *ἡ ψυχὴ ἐν παντί τῷ ἀσθενόμενῳ σώματι*, 402b 2). См. T. Lucr. Cari, de rer. nat., ed. Munro, 1886, v. II, p. 194.

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

У современника Демокрита, знаменитаго сицилійца Эмпедокла, уже замѣчается рѣзкій поворотъ къ мистическимъ воззрѣніямъ орфиковъ и пифагорейцевъ и даже, отчасти, къ старымъ, гомеровскимъ вѣрованіямъ. Такъ Эмпедоклъ полагаетъ что душа, освободившись отъ „одежды тѣла“ (*sarxōn tūōn*) будетъ жить вѣчно въ состояніи божественной свободы ¹⁾. Но уже этотъ образъ обожествленной души существенно разнится отъ призрачныхъ душъ Гомера: тѣмъ нѣтъ возврата, тогда какъ, по Эмпедоклу, душа нисходитъ въ грубую темницу тѣла, и лишь путемъ послѣдовательныхъ, метемпсихическихъ перевоплощеній въ людяхъ, животныхъ и даже растенійхъ, возвращается къ божественному первоисточнику ²⁾. Земная жизнь, въ теченіи которой душа удерживается въ оковахъ плоти, уже сама по себѣ есть своего рода адъ ³⁾, откуда, впрочемъ, душа можетъ освободиться еще и до смерти, путемъ аскетическаго подвига, а также и чрезъ высшія, экстагическія порывы, открывающіе передъ ней глубины истинной мудрости ⁴⁾

Такимъ образомъ и здѣсь мы встрѣчаемъ нѣчто по самому существу противорѣчащее идеѣ воскресенія, какъ возврату къ *земной* жизни, хотя и рафинированной эсхатологическимъ всесовершенствомъ „новой земли и новаго неба“. Мистическія прозрѣнія, сквозящія, кое гдѣ, даже среди чисто матеріалистическихъ построеній, постоянно едерживаются присущей эллинамъ трезвостью мысли, сильно переоцѣнивающей „плоть“ практически, но теоретически не рѣшающейся перенести интенсивность ея переживаній въ эсхатологическую даль.

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

¹⁾ Rohde, Psych., II⁶, S. 174.

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

³⁾ Ibid., S. 179, 2. Впрочемъ это-же пессимистическое воззрѣніе свойственно и чистымъ матеріалистамъ. Такъ напр. у Лукреція:

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

То, несомнѣнно, уже въ самой жизни находится нашей (III, 968).

⁴⁾ Rohde, Psych. II⁶, SS. 185—186.

торыхъ, въ свою очередь, съ мистеріями орфизма можетъ считаться общепризнанной ¹⁾, хотя и трудно установить непосредственный источникъ метемпсихической доктрины, развиваемой пифагорейцами въ стройную систему изъ смутныхъ, мистеріальныхъ формъ. Въ этой системѣ одинаково сквозятъ вліянія какъ орфизма, такъ и еракійскаго культа Діониса, а быть можетъ и далекихъ, египетскихъ вѣрованій.

Дѣйствительно у еракійцевъ метемпсихозъ понимался какъ своего рода „безсмертіе“: души умершихъ, возвращаясь къ жизни все въ новыхъ и новыхъ воплощеніяхъ, какъ-бы продолжали, такимъ образомъ, жизнь *на землѣ* ²⁾. Но можно предположить, что метемпсихозъ былъ, здѣсь, скорѣе наказаніемъ, чѣмъ путемъ къ блаженству. Такъ въ „Гекубѣ“ Еврипида (1265—1267) героинѣ предстоитъ, по предсказанію именно еракійскаго оракула (*μάντις εἶπε Διόνυβος τάδε*), превращеніе въ „огненноую псицу“ (*κύων πύρσ' ἔχουσα δέερματα*).

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

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

²⁾ Kohde, Psych., II⁶, S. 31.

³⁾ Καὶ γὰρ σῆμα τινὲς φασιν αὐτὸ (τὸ σῶμα) εἶναι τῆς ψυχῆς ὡς τεθαμμένη ἐν τῷ παρόντι, καὶ διότι αὐτὸ τούτω σημαίνει ἢ ἂν σημαίνει ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτη σῆμα ὁρθῶς καλεῖσθαι (Plat. Cratylus, 400C).

греко-римскою мыслию, и отзвуки ея встрѣчаются на самыхъ позднихъ, конечныхъ стадіяхъ языческой философіи.

Пифагоръ присоединяетъ ко всему этому свое оригинальное воззрѣніе на душу, какъ на нѣкоторое „демоническое“ существо, бессмертное по природѣ, но отпадающее отъ божества актомъ своей свободной воли и, въ наказаніе, ввергающееся въ тѣло, какъ-бы въ нѣкую тюрьму (*φρουρά*) ¹⁾. Такимъ образомъ въ пифагорействѣ впервые вполне отчетливо, проводится моральное начало въ метемпсихозѣ, который, здѣсь, уже не является космической необходимостью (*κόσμος ἀν-ἀγκης*), но актомъ божественной справедливости, возмездіемъ за отпаденіе отъ божества и за проступки послѣдующаго существованія (*ἄ τις ἐποίησε ταῦτ' ἀντιπαθεῖν*). Аскетизмъ, какъ высшая нравственная заслуга, выступаетъ, поэтому, въ ученіи Пифагора, уже не только въ качествѣ подготовительнаго къ посвященію режима, но совершенно самостоятельно, какъ средство къ освобожденію отъ тягостныхъ перевоплощеній. Онъ ведетъ души въ выснія обители (*ἐπὶ τὸν ὕψιστον, ad superiores circulos*) ²⁾.

Нѣсколько противорѣчитъ, впрочемъ, такому воззрѣнію пифагорейцевъ имъ-же принадлежащій взглядъ на душу, какъ на *гормонію* составныхъ частей тѣла, что логически должно было-бы привести къ уничтоженію души вмѣстѣ съ тѣломъ. Но, повидимому, это противорѣчіе можетъ быть достаточно удовлетворительно разрѣшено тѣмъ, что уже Пифагору было извѣстно дѣленіе души на части: сознательную (*λογικόν*) и бессознательную (*ἄλογον*) съ признаніемъ бессмертія лишь одной первой. Всѣмъ этимъ конечно исключалось всякая мысль о чемъ-либо сходномъ съ воскресеніемъ плоти, если не считать прообразомъ его метемпсихозъ, гдѣ душа, въ своемъ родѣ, тоже какъ-бы воскресала въ плоти, хотя и иной ³⁾.

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

²⁾ Rohde, Psych., II⁶, S. 169.

³⁾ O. Willmann, Geschichte des Idealismus, I², 1907, S. 82. Авторъ считаетъ возможнымъ прямо присвоить метемпсихозу названіе „фантастической версії“ вѣры въ воскресеніе (die phantastische Umbildung des Auferstehungsglaubens). Также см. у проф. Спасскаго „Эллинист. и христ.“ (Бог. В. 1912, іюль—авг., стр. 534).

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

III.

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

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

¹⁾ Напр. *Just. Apol. II, 13*: οὐκ ἀλλότριά ἐστὶ τὸ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' οὐκ ἐστὶ πάντῃ ὁμοία.... „Ἐκαστος (τῶν φιλοσόφων) ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θεοῦ λόγον το συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγγετο. Впрочемъ, какъ уже было замѣчено выше, чисто стоическій терминъ: λόγος σπερματικόςъ примѣненъ, здѣсь, въ иномъ, болѣе широкомъ и вообще не соотвѣтствующемъ ему смыслѣ.

рить тому, что объ этомъ говорить“¹⁾. Далѣе, какъ извѣстно слѣдуетъ разборъ обоихъ, возможныхъ положеній, и выводъ остается неопредѣленнымъ, ибо и въ первомъ случаѣ смерть есть „пріобрѣтеніе“ (*κέρδος*), и во второмъ—„есть-ли что нибудь лучше ея?“ (*τί μείζον ἀγαθὸν ταύτου εἴη ἄν*). И даже конечнымъ, грустнымъ аккордомъ сомнѣнія звучатъ знаменитыя, заключительныя слова Апологіи: „Но вотъ уже время итти отсюда (*ἀλίνειν*) мнѣ, чтобы умереть, вамъ—чтобы жить, а кто изъ насъ идетъ на лучшее, это ни для кого не ясно, кромѣ Бога“²⁾.

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

Дѣйствительно, въ „Пирѣ“ мы еще находимъ двусмысленное признаніе безсмертія лишь всего человѣка, съ душой и тѣломъ, въ произрожденіи себѣ подобныхъ (*ἡ γέννησις καὶ ὁ τόκος ἐν τῷ καλῷ*), такъ какъ лишь рожденіе признается для людей (*ὡς θνητῶν*) вѣчнымъ и безсмертнымъ (Conv. XXV, 206 E, XXVI, 208 B). Но въ „Федонѣ“ знаменитыя пять доказательствъ безсмертія (XIV—XVII, XLI—XLIX) уже увѣнчиваются рѣшительнымъ утвержденіемъ, что душа „непремѣнно“ (*παντὸς μᾶλλον*) безсмертна (LVI, 106 E). И весьма важно, что кромѣ этого категорическаго вывода, мы встрѣчаемъ у Платона еще и совершенно ясно и отчетливо утверждаемую личность, индивидуальность человѣческой души. Эта душа уже не есть эманация міровой души. часть ея,

¹⁾ Цитирую по переводу М. С. Соловьева (Творенія Платона, II, 1903 стр. 321), но слѣдуетъ замѣтить, что въ подлинникѣ нѣтъ того характера сомнѣнія, который приданъ, въ переводѣ, вставкою словъ „говоря по правдѣ“ (въ подлинникѣ просто: *δοῦν γὰρ θάνατον· ἐστὶν τὸ τεθνήσκειν*) и, далѣе, „если вѣрить тому“ (въ подлинникѣ: *κατὰ τὰ λεγόμενα*).

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

³⁾ Этому вполне соотвѣтствуетъ и хронологическій порядокъ обоихъ діалоговъ, изъ которыхъ, по Целлеру и другимъ изслѣдователямъ, „Пиръ“ написанъ раньше „Федона“. Кромѣ того, оказывается, что „Пиръ“ появился не позже 384 года, т. е. всего лѣтъ черезъ 15 послѣ смерти Сократа.

какъ это принимается доплатоновской философiей, а одарена совершенно самостоятельнымъ *личнымъ* безсмертiемъ ¹⁾. Въ этомъ отношенiи взглядъ Платона вполне опредѣленъ, такъ какъ колебанiя Апологiи должны быть всецѣло отнесены къ Сократу, а двусмысленное безсмертiе „Пира“—къ отзвукамъ еще близкихъ, сократическихъ сомнѣнiй ²⁾.

Съ точки зрѣнiя нашего изслѣдованiя, развитiе идей Платона о безсмертiи не представляетъ интереса, да къ тому же оно уже не разъ, и весьма обстоятельно, обсуждалось и комментировалось. Но зато интересно, что въ томъ же діалогѣ „Федонъ“ встрѣчаются мысли, чрезвычайно похожіе на смутный зачатокъ идеи воскресенiя, хотя и исчезающій, затѣмъ, въ потокѣ иныхъ идей Платона.

Такъ, въ XV главѣ „Федона“ Платонъ упоминаетъ о метемпсихозѣ, какъ „нѣкоемъ древнемъ сказанiи“ (*παλαιός τις λόγος*), а затѣмъ вся цѣпь его разсужденiй направляется къ выводу, что если есть смерть, то необходимо допустить и какое-то противоположное ей „возникновенiе“ (*ἀνάγκη ἀποδοῦναι τῇ ἀποθνήσκειν ἐναντίαν τιὰ γένεσιν*, XVI 7¹E). Безъ сомнѣнiя рѣчь идетъ здѣсь лишь о метемпсихическомъ, обратномъ переходѣ изъ мертвыхъ (*ἐκ τῶν τεθνεώτων*) въ живые (*εἰς τοὺς ζῶντας*), но зато еще впервые это понимается не только лишь въ видѣ вселенiя души въ тѣло, какъ въ гробъ, или въ темницу (*σῶμα—σῆμα*), но какъ *оживанiе* (*τὸ ἀναβιώσκεισθαι*). Здѣсь уже подразумѣвается какъ-бы какой-то особый процессъ, протвѣпоставляемый смерти, безъ чего *все* (*πάντα*) должно было бы, въ концѣ концовъ, умереть навсегда (*τεθνήσκειν καὶ μηδὲν ζῆν*, XVII, 72 с.) И, наконецъ, уже совершенно эсхатологически звучитъ слѣдующее заключенiе XVII главы: „Есть возвратъ къ жизни и возникновенiе живыхъ изъ мертвыхъ, и души умершихъ существуютъ—участь хорошихъ изъ нихъ лучше, а дурныхъ хуже“ ³⁾.

¹⁾ См. Zeller, Die Phil. d. Griech., II¹, 1, S. 831.

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

³⁾ ...ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεισθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι καὶ ταῖς μὲν γε ἀγαθαῖς ἥμεινον.

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

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

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

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

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

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

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

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

Такъ напр. св. Климентъ Ал. (*Strom. V, 255*) вспоминая міръ о загадочномъ Ирѣ (*Plat. Rep. X, 13*), возвратившемся къ жизни чрезъ двадцать дней послѣ смерти и рассказав-

¹⁾ *Phaed., XXIX, 80E.*

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

³⁾ Удивительное ученіе Платона о „треугольникахъ“, какъ первоэлементахъ тѣлъ, изложено въ XX и XXI главахъ Тимея и исходитъ изъ пифагорейскихъ идей Филолая. Нѣкоторое разъясненіе этой темной теоріи см. у Целлера (*Ph. d. Gr. II, 1, S. 800—807*).

шемъ тайны загробнаго міра, предполагаетъ, что здѣсь всего вѣроятнѣе (τάχα) рѣчь идетъ о воскресеніи. Но не говоря уже о томъ, что „воскресеніе“ (ἀναβίωσις) Ира имѣетъ характеръ чисто эпизодическаго чуда, всѣ дальнѣйшія его рѣчи о загробномъ судѣ, и особенно о „выходѣ“ изъ подземнаго царства чрезъ тысячу лѣтъ (εἶναι δὲ τὴν ὕπο γῆς πορείαν χιλίᾳ ἐτη), должны быть отнесены не къ чему иному, какъ къ метемпсихозу, именно и характеризуемому, у Платона, своей тысячелѣтней срочностью.¹⁾

Евсевій (Pгаер. Evang., XI, с. 33) выводитъ аналогичное заключеніе изъ другого, пожалуй, съ внѣшней стороны, болѣе подходящаго для этого міра, именно изъ разсказа о циклическомъ возрожденіи „сыновъ земли“ (τὸ γηγενὲς γένος), приводимаго Платономъ въ его діалогѣ „Политикъ“ (XV, 271). И дѣйствительно, здѣсь есть такая фраза: „Изъ умершихъ и положенныхъ въ землю вновь встаютъ и оживаютъ, свершая циклъ, обратный рожденію“²⁾. Но дальнѣйшій контекстъ совершенно ясно указываетъ, что рѣчь идетъ, здѣсь, съ одной стороны объ излюбленной еще орфизмомъ аналогіи человѣческой жизни съ цикломъ жизни растеній (272), а затѣмъ о „круговоротѣ“ (κύκλωσις) жизни, въ свою очередь, очень сходномъ съ упоминавшимся выше, орфическимъ-же κύκλος ἀνάγκης, чѣмъ развѣ лишь еще разъ подтверждается вліяніе орфизма на идеи Платона.

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

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

²⁾ „...καὶ τῶν τελευτησάντων αἰ. γενόμενον δ' ἐν γῇ πάλιν ἐκεί ζυγιστάμενον καὶ ἀναβιωσόμενον, τῇ τροπῇ συνανακυκλωμένῃς εἰς παντὶα τῆς γενέσεως (271B). Приводя почти дословно эту цитату, Евсевій (Migne, P. gr. XXI. 936A), впрочемъ, находитъ въ ней сходство не съ христіанскимъ, а лишь съ еврейскимъ эсхатологическимъ ученіемъ. Но именно у Евсевія, какъ извѣстно, особенно настойчиво проводится идея о тѣсной преемственной связи іудейства съ христіанствомъ, чему даже посвящено отдѣльное сочиненіе: *Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις*.

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

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

Но кромѣ всего этого, именно во взглядахъ Платона на соотношеніе человѣческой природы съ міромъ идей, особенно отчетливо чувствуется струя вливающихъ, мало по малу, ея философію, мистическихъ теченій, исходящихъ изъ культовъ мистерій. Такъ Платонъ полагаетъ, что откровенія Божества могутъ внезапно осѣнять человѣческую душу при ея энтузіастическихъ состояніяхъ. Черезъ „безуміе“ (μανία) подается людямъ божественный даръ, получаютъ величайшія изъ благъ ¹⁾. И даже на вершинахъ экстаза любви (τὰ ἐρωτικά) внезапно (ἐξαίφνης) открывается красота вѣчно сущаго (ἀεί ὄν) ²⁾. Путь-же къ такому богооткровенію, этому источнику первыхъ начатковъ чувствъ воскресенія, ведетъ, по мнѣнію Платона, чрезъ философію, такъ какъ лишь мудрецу, чуждому земныхъ суесть и обращенному, душой, къ божеству, свойственно, въ состояніи священнаго экстаза, воспринимать многое изъ истинно сущаго, хотя на взглядъ большинства людей это есть лишь безуміе ³⁾.

Такимъ образомъ философъ какъ-бы превращается въ

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

¹⁾ ...τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει δεδομένης (Phaedr., XXII, 244A).

²⁾ Conv. XXIX, 210E, 211AB.

³⁾ ...ἐξιστάμενος δὲ (ὁ φιλόσοφος) τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνώμενος νοουτεῖται μὲν ὑπο τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζει δὲ λέληθε τοὺς πολλούς. (Phaedr., XXIX, 249D).

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

П. Страховъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

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

Идея воскресенія 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. Вѣсти“. сего года, мартъ.

наго субстрата, но сосуществуетъ ему подобно тому, какъ сосуществуютъ въ единомъ актѣ бытія воскъ и сдѣланное изъ него изображеніе (*κτὶς καὶ τὸ σχῆμα*), или какъ глазъ и его зрительная способность (*εἰ γὰρ ἡ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ δὲ ἢ αὐτοῦ ἢ ὀφθαλμοῦ* 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* (*οὐχέτι ζῶον 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 развитіе старая пифагорейская идея о раздѣленіи души на двѣ, существенно различныя части (у пифагорейцевъ—*λογικόν* и *ἄλογον*). Это же подраздѣленіе встрѣчается и у Платона, но еще въ неясныхъ и даже противорѣчивыхъ формахъ ⁴⁾, и лишь Аристотель совершенно опредѣленно вводитъ понятіе о двухъ самостоятельныхъ частяхъ души—именно о ея „страдательномъ“ и „дѣятельномъ“ разумѣ (*νοῦς παθητικός*

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

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., II², S. 273; Деллеръ, 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*) вождельющую (*ἐπιθυμητικός*, Tim., ibid.). Но все это совершенно не вяжется съ тѣмъ, что высказывается въ XXVIII главѣ „Федона“ : *τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοῦτῳ καὶ μονοειδέϊ ἀσάλευτον, καὶ εἰ ὁσάντο καὶ ταῦτα ἔχοντι τὰτῶν ομοιωμάτων εἶναι ψυχῆν.* (80 B).

и *νοῦς ποιητικός*). Одна изъ этихъ частей, низшій, „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 cadaго человѣка, но однако еще не опре-
дѣляетъ индивидуальную личность человѣческаго существа;
а просто лишь дается, извнѣ, въ удѣлъ каждому ¹⁾. И бу-
дучи бессмертнымъ *νοῦς ποιητικός*, или, какъ обыкновенно
называетъ его самъ Аристотель, просто *νοῦς* ²⁾, 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“ ³⁾. 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-
теріальныхъ 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
метемпсихического возврата къ жизни.

Дѣйствительно, если бессмертная 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* принад-
лежитъ 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: οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖον τι ἡ ψυχὴ, πρὸς
τὸ δεξιόμενον σῶματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ
τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύεσθαι σῶμα
δοκίμῃ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος σῶμα 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 ἀνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ*), то очевидно, что или безсмертія совѣмъ 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 (*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 воспринимающую матерію, образуетъ нѣкій уже вполне реальный и индивидуальный комплексъ (*μορφή*), живой человѣческой индивидуумъ, съ его тѣломъ и душой ²⁾.

Такая схема взаимодѣйствія 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 συμθέτου ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς*. 1023a, 31), а далѣе говоритъ, 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 позтомъ, происходитъ поэма (*τὸ ἔπος*) ¹⁾. Понятія же души (энтелехія) и типа (*εἶδος*), матеріи 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 ὕλη 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 μορφὴν 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 ἦν 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 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 *отсутствие 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 утвержденіе 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 ἔκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς*, было-бы справедливѣе поставить вмѣсто *τῆς μορφῆς* — *τοῦ εἶδους*.

2) См. Карповъ, Натурфил. Арист., стр., 98.

3) De an. I, 5, 411 a 16: *ὑπολαμβάνειν δ' εὐοικαστὶν εἶναι τὴν ψυχὴν ἐκ τούτων (подразумеваются огонь и вода, какъ первоэлементы), ὅτι τὸ ὅλον τοῖς μορίοις ὁμοειδές*. Здѣсь, какъ показываетъ контекстъ, терминъ *ὁμοειδής* замѣняетъ *ὁμοιομερής*, 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, гоміомеріи 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 бессмертной частью души (*νοῦς ποττικός*), 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 потенці 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⁾—*ἀσυνεπείρα ἐστὶ τῶν στοιχείων ἡ φύσις... τῶν ὁμοιομερῶν ἢ ἀσθενείων... τῶν οὐρανόθεν τὸ αἶσχος*. (Zeller, Ph.d. Gr. I³, 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; по-мѣщающагося, по его мнѣнію, въ головѣ, между бровями (*μεσώφρουον*) 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 31). 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 придавшаго аристотелевскому „творческому разуму“ (*νοῦς ποιητικός*) характеръ внѣшняго, 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 устроеніемъ 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 человека ¹⁾.

Міръ состоитъ, по ученію стоиковъ, изъ инертной, лишенной всѣхъ качествъ (по Целлеру: *eigenschaftslos*) матеріи и пронизающаго 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 (*πάσχω*) и воздѣйствующій на нее Логосъ (*ποιοῦν*, *causa*, *tenor*) образуютъ, совместно, великую гарманію міра, находясь въ состояніи полного смѣшенія (*κρᾶσις δι' ὅλων*).

Душа человека есть частица (*μέριον*) міровой души, божественнаго, творческаго огня (*πῦρ τεχνικόν*) несущая въ себѣ индивидуальную форму (*λόγος σπερματικός*), воплощающуюся въ существо человека чрезъ соединеніе (*κρᾶσις*) ея съ безкачественной матеріей (*ἄπολος 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 мірового 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. III, 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. „міровомъ годѣ“ (*ὁ μέγιστος ἐνιαυτός*). Уничтоженіе міра огнемъ встрѣчается у Гераклита (fr. 65, 66. Diels), въ связи съ его общей философской 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.*, Phis., 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 возсоединяется со своимъ божественнымъ первоисточникомъ, впредь до слѣдующаго міроповторенія, возстановленія (*ἀποκἀταβασ*) 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*, присущаго 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 (Праер. ev. XV, 19) говоря о стоическомъ

¹⁾ *Μετὰ τὴν ἐκείνων ἀλλὰ ταῦτ' ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι καὶ ἀφ' αὐτῶν οὐ καὶ τὸν ἰδίους ποτὶν ἀλλὰ τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναι τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ... τοῦτον δὲ οὕτως ἔχοντος δήλου, ὅς οὐδὲν ἰσχυράτων, καὶ ἡμεῖς μετὰ τὸ τελευτήσαι πάλιν περιόδῳ τὰν χρόνον εἰς τοῦτο ἐν ᾧ ἑσμεν ἀποστασθήμεν σχῆμα* (По Хризиппу, см. Zeller, Ph. d. Gr., III⁴, I, S. 157, 21, также Orig., C. Cels., IV, 68.

²⁾ *Ἐφ' ὧν δὲ οὗτος Πρωκλῆτος τὴν τῶν ὄλων οὐσίαν καὶ ἕλκ' ἀπὸς καὶ ἐμφορὰν εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καὶ αὐτὴν αὐτὴ δ' ἐν τῷ σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι τοιοῦτο* Ар. Дидиму, см. Zeller, ibid., S. 96, 21.

³⁾ 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.

⁴⁾ Ep. XXXVI, 10: mors... intermittit vitam, non eripit: veniet iterum qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos recu- ceret... 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“ cadaго 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 τῷ ἐσμέντι σχῆματι*) ³⁾. Скорѣе можно почувствовать въ этомъ вѣчномъ возвратѣ прежняго нѣчто кошмарное, ужасающее своимъ подавляющимъ однообразіемъ, безъ всякой надежды на конечное, вѣчное, 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 какимъ-то страннымъ диссонансомъ звучатъ призывы смерти, вырывающіеся изъ устъ, казалось-бы, самыхъ уравновѣшенныхъ стоиковъ? Сенека зоветъ день смерти: *Depone opus: quid cunctaris?* — „*Θάττον ἔλθοις ὢ θάνατε*“ — восклицаетъ М. Аврелий... ⁴⁾.

1) Слова Евсевія 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 μεῖζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναζητᾷ πάντα καὶ εἰς αὐτὴν ἀναλαμβάνει ἐν τῇ αἰσῇ οὐσία γίνεται, ἐπιστρέφουσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐναντιὸν, καθ' ὃν καὶ αὐτῆς μόνῃ, καὶ αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκτείνουσα (Migne, P. gr. XXI, 1348C).*

2) Zeller, *Phil. d. 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, приводя, въ концѣ концовъ, къ проповѣди суроваго аскетизма, раздающейся 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 гостиница (*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 ¹⁾.

Стоикамъ, признававшимъ своеобразную тѣлесность души, впервые понадобилось иное слово для обозначенія *тѣла* человека 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.* III, 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 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*), Гейнрици (*Henrici, 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, 1, S. 458, 3.

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

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 первохристианство 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 дохристианской 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⁾ *U. 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 Ланцій вѣка возвратитъ... (VI, 792).

Нѣкоторыя сближенія съ идеей воскресенія, которыя можно, пожалуй, усмотрѣть въ „Метаморфозахъ“ Овидія тоже, въ сущности, довольно отчетливо разрѣшаются въ метемпсихозъ¹⁾, 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., III, 1, S. 692).

1) См. С. П. Знаменскій, Античн. 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, бродитъ какая-то смутная, эсхатологическая идея.

Затѣмъ, у эпикурейцевъ-же мы находимъ совершенно, казалось-бы, ненужный и неинтересный для нихъ, идеальнот 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 соответствующей, эфирной пищей, обитаютъ въ прекрасныхъ жилищахъ и даже ведутъ между собой бесѣды на чистѣйшемъ греческомъ языкѣ... ²⁾ Значитъ даже передъ матеріалистическимъ взоромъ эпикурейца, при всемъ его презрѣніи къ „плоти“, предносился хотя и недоступный людямъ, во все-же реально возможный идеаль чисто „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 колеблющіяся сомнѣнія въ самыхъ возможностяхъ метафизическаго познанія. Утомленная и извѣтрившаяся мысль не могла, однако, довольствоваться однимъ лишь моральными схемами практической философіи или смутными эсхатологическими намеками и гаданіями. Нужно было хотя-бы на время усно-

¹⁾ *Zeller*, Phil. d. Gr. III. 1, S. 449.

²⁾ *Ibid*, S. 450.

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

П. Страховъ.

Январь
1913

Идея воскресенія въ дохристiанскомъ философскомъ сознанiи.

(Окончанiе ¹⁾).

IV.

Чистый идеализмъ Платона довольно быстро смѣнился раціоналистическими 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 раціоналистическую 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. Вѣсти“. сего года, мартъ.

наго субстрата, но сосуществуетъ ему подобно тому, какъ сосуществуютъ въ единомъ актѣ бытія воскъ и сдѣланное изъ него изображеніе (*κτὶς καὶ τὸ σχῆμα*), или какъ глазъ и его зрительная способность (*εἰ γὰρ ἡ ὀφθαλμὸς 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* (*οὐχέτι ζῶον 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 развитіе старая пифагорейская идея о раздѣленіи души на двѣ, существенно различныя части (у пифагорейцевъ—*λογικόν* и *ἄλογον*). Это же подраздѣленіе встрѣчается и у Платона, но еще въ неясныхъ и даже противорѣчивыхъ формахъ ⁴⁾, и лишь Аристотель совершенно опредѣленно вводитъ понятіе 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., II², S. 273; Деллеръ, 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*) вождельющую (*ἐπιθυμητικός*, Tim., ibid.). Но все это совершенно не вяжется съ тѣмъ, что высказывается въ XXVIII главѣ „Федона“ : *τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοῦτῳ καὶ μονοειδέϊ ἀσάλευτον, καὶ εἰ ὁσάντος καὶ ταῦτα ἔχοντι τὰτῷ ομοιωμάτων εἶναι περὶ τῆς* (80 B).

и *νοῦς ποιητικός*). Одна изъ этихъ частей, низшій, „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 каждого человѣка, но однако еще не опре-
дѣляетъ индивидуальную личность человѣческаго существа;
а просто лишь дается, извнѣ, въ удѣлъ каждому ¹⁾. И бу-
дучи бессмертнымъ *νοῦς ποιητικός*, или, какъ обыкновенно
называетъ его самъ Аристотель, просто *νοῦς* ²⁾, 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“ ³⁾. 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-
теріальныхъ 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
метампсихического возврата къ жизни.

Дѣйствительно, если бессмертная 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., II^o. S. 304.; Zeller, Phil. d. Gr. II². 2. S. 571.

²⁾ De an., ibid. Замѣтимъ, кстати, что терминъ, *νοῦς ποιητικός* принад-
лежитъ 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: οὐ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν τοῦτον τι ἢ ψυχὴ, περὶ
ὅς τοῦ δεξιμένου σώματος οὐθέν ἐστι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ
τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχούσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύεσθαι σώμα
δοκίμῃ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος σώματος καὶ μορφῆς. 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 совѣмъ 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 бессмертной, 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 возсоединяется 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 воспринимающую матерію, образуетъ нѣкій уже вполне реальный и индивидуальный комплексъ (*μορφή*), живой человѣческой индивидуумъ, съ его тѣломъ и душой ²⁾.

Такая схема взаимодѣйствія 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 συμθέτου ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς*. 1023a, 31), а далѣе говоритъ, 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 позтомъ, происходитъ поэма (*τὸ ἔπος*)¹⁾. Понятія же души (энтелехія) и типа (*εἶδος*), матеріи 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 ὕλη 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 μορφὴν 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 ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν* (Met. VII, 7, 1032b). Сюда же тѣсно примыкаетъ и развитіе Аристотелемъ анаксагорской идеи объ индивидуальных 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 одухотворяемаго³⁾). 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 утвержденіе можетъ быть справедливымъ лишь въ томъ случаѣ, если понятію *μορφή* придать болѣе общій смыслъ комплекса души (*εἶδος*) и матеріи тѣла (*ὕλη*). 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 ἔκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς*, было-бы справедливѣе поставить вмѣсто *τῆς μορφῆς* — *τοῦ εἶδους*.

2) См. Карповъ, Натурфил. Арист., стр., 98.

3) De an. I, 5, 411 a 16: *ὑπολαμβάνειν δ' εὐοικαστὶν εἶναι τὴν ψυχὴν ἐκ τούτων (подразумеваются огонь и вода, какъ первоэлементы), ὅτι τὸ ὅλον τοῖς μορίοις ὁμοειδές*. Здѣсь, какъ показываетъ контекстъ, терминъ *ὁμοειδής* замѣняетъ *ὁμοιομερής*, 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 стихійные, гоміомеріи 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 бессмертной частью души (*νοῦς ποττικός*), 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 нѣкаго 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 потенці 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⁾—*ἀσυνετήρια ἐστὶ τῶν στοιχείων ἡ νοσος... τῶν ἀποτομικῶν ἢ ἀσθενειῶν... τῶν οὐρανικῶν τὸ αἶσχος*. (Zeller, Ph.d. Gr. I³, 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, помещающагося, по его мнѣнію, въ головѣ, между бровями (*μεσώφρουον*) 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 31). 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 придавшаго аристотелевскому „творческому разуму“ (*νοῦς ποιητικός*) характеръ внѣшняго, 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 устроеніемъ 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 человека ¹⁾.

Миръ состоитъ, по ученію стоиковъ, изъ инертной, лишенной всѣхъ качествъ (по Целлеру: *eigenschaftslos*) матеріи и пронизающаго 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 (*πάσχω*) и воздѣйствующій на нее Логосъ (*ποιοῦν*, *causa*, *tenor*) образуютъ, совместно, великую гарманію міра, находясь въ состояніи полного смѣшенія (*κρᾶσις δι' ὅλων*).

Душа человека есть частица (*μέριον*) мировой души, божественнаго, творческаго огня (*πῦρ τεχνικόν*) несущая въ себѣ индивидуальную форму (*λόγος σπερματικός*), воплощающуюся въ существо человека чрезъ соединеніе (*κρᾶσις*) ея съ безкачественной матеріей (*ἄπολος 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. III, 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 философской 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.*, Phis., 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 возсоединяется 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*, присущаго 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 (Праер. ev. XV, 19) говоря о стоическомъ

¹⁾ *Μετὰ τὴν ἐκείνων ἀλλὰ ταῦτ' ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι καὶ ἀφ' αὐτῶν οὐ καὶ τὸν ἰδίως ποτὶν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναι τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ... τοῦτον δὲ οὕτως ἔχοντος δήλου, ὅς οὐδὲν ἰσχυράτων, καὶ ἡμεῖς μετὰ τὸ τελευτήσαι πάλιν περιόδῳ τὰν χρόνον εἰς τοῦτο ἐν ᾧ ἑσόμεθα ἀποστατήρῃσι σχήμα* (По Хризиппу, см. Zeller, Ph. d. Gr., III⁴, I, S. 157, 21, также *Orig., C. Cels., IV, 68.*

²⁾ *Ἐφ' ὧς δὲ οὐ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὄλων οὐσίαν καὶ ἕλην ἄλλων καὶ ἐμορφῶν εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καὶ ἀκτὴν ἀλλ' ὃ ἐν τῇ σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι τοιοῦτο* Ар. Дидиму, см. Zeller, *ibid.*, S. 96, 21.

³⁾ 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.

⁴⁾ Ep. XXXVI, 10: mors... intermittit vitam, non eripit: veniet iterum qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos recu- ceret... 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“ cadaго 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 τῷ ἐσμέντι σχῆματι*) ³⁾. Скорѣе можно почувствовать въ этомъ вѣчномъ возвратѣ прежняго нѣчто кошмарное, ужасающее своимъ подавляющимъ однообразіемъ, безъ всякой надежды на конечное, вѣчное, 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 какимъ-то страннымъ диссонансомъ звучатъ призывы смерти, вырывающіеся изъ устъ, казалось-бы, самыхъ уравновѣшенныхъ стоиковъ? Сенека зоветъ день смерти: *Depone opus: quid cunctaris?*— „*Θάττον ἔλθοις ὡς θάνατε*“—воскликаетъ М. Аврелий... ⁴⁾.

1) Слова Евсевія 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 μεῖζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναζητᾷ πάντα καὶ εἰς αὐτὴν ἀναλαμβάνει ἐν τῇ αἰσῇ οὐσία γίνεται, ἐπιστρέφουσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιεῖσιν ἐναντίον, καθ' ὃν καὶ αὐτῆς μόνῃ, καὶ αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκτείνουσα (Migne, P. gr. XXI, 1348C).*

2) Zeller, *Phil. 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, приводя, въ концѣ концовъ, къ проповѣди суроваго аскетизма, раздающейся 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 гостиница (*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-религіозные 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* человека 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.* III, 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 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*), Гейнрици (*Henrici, 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, 1, S. 458, 3.

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

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 πλαστικός*), 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⁾ *U. 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 Ланцій вѣка возвратитъ... (VI, 792).

Нѣкоторыя сближенія съ идеей воскресенія, которыя можно, пожалуй, усмотрѣть въ „Метаморфозахъ“ Овидія тоже, въ сущности, довольно отчетливо разрѣшаются въ метемпсихозъ¹⁾, 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., III, 1, S. 692).

1) См. С. П. Знаменскій, Античн. 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, бродитъ какая-то смутная, эсхатологическая идея.

Затѣмъ, у эпикурейцевъ-же мы находимъ совершенно, казалось-бы, ненужный и неинтересный для нихъ, идеальнот 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 соответствующей, эфирной пищей, обитаютъ въ прекрасныхъ жилищахъ и даже ведутъ между собой бесѣды на чистѣйшемъ греческомъ языкѣ... ²⁾ Значитъ даже передъ матеріалистическимъ взоромъ эпикурейца, при всемъ его презрѣніи къ „плоти“, предносился хотя и недоступный людямъ, во все-же реально возможный идеаль чисто „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 болѣшая и болѣшая спутанность идей и непрестанно колеблющіяся сомнѣнія въ самыхъ возможностяхъ метафизическаго познанія. Утомленная и извѣтрившаяся мысль не могла, однако, довольствоваться однимъ лишь моральными схемами практической философіи или смутными эсхатологическими намеками и гаданіями. Нужно было хотя-бы на время успо-

¹⁾ *Zeller*, Phil. d. Gr. III. 1, S. 449.

²⁾ *Ibid*, S. 450.

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

П. Страховъ.

Январь
1913
