

С. Энгус

## Тайные культы древних. Религии мистерий



s. ANGUS

THE MYSTERY RELIGIONS

ТАЙНЫЕ КУЛЬТЫ ДРЕВНИХ

РЕЛИГИИ МИСТЕРИЙ

© Перевод, ЗАО «Центрполиграф», 2013

© Художественное оформление, ЗАО «Издательство Центрполиграф», 2013

© ЗАО «Центрполиграф», 2013

### ПРЕДИСЛОВИЕ

καὶ νοοῦμεν ἐκεῖνα οὐκ εἶδῶλα αὐτῶν οὐδὲ τύπους ἔχοντες, εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ὄντες ἐκεῖνα [1 - Полностью высказывание Плотина звучит так (процитированное у автора выделено курсивом): «Поскольку и мы, и то, что принадлежит нам, возводимся в сущее и восходим к тому [Единому] и первому после Него, мы и мыслим умопостигаемые содержания, не имея их эйдолов, или отпечатков. Если же это так, мы и сами – тамошние» (пер. Т.Г. Сидаша).(Примеч. пер.)]

τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία [2 - «Да и мудрость не в мудрость» (когда человек выше смертного смотрит) (пер. И. Анненского). (Примеч. пер.)].

Еврипид. Вакханки, 395

Одним путем нельзя прийти к столь великой Тайне.  
Квинт Аврелий Симмах. Rel. III (изд. Seeck, p. 282)

Более тысячи лет в Древнем мире Средиземноморья бытовал тип религий, известный как религии мистерий. Они изменили религиозные воззрения западного мира и действовали в европейской цивилизации и в христианской церкви вплоть до наших дней. Так, старший священник Инг в своем «Христианском мистицизме» говорит, что католицизм обязан мистериям «понятием тайны, символизма, мистического братства, священной милости и, прежде всего, трех стадий духовной жизни: аскетического очищения, просветления и, как венец всего – *ἐπολτεία*». По своему характеру и взгляду на земное существование религии мистерий охватывают огромный жизненный спектр, и в них было множество различий – от орфизма до гностицизма, от оргий кабиров до жара герметического созерцания. Некоторые из них, например элевсинские мистерии, были греческими, но большая часть имела восточное происхождение, и все были заражены духом Востока. Самыми важными были греческие элевсинские мистерии, культ каппадокийского Мена, фригийского Сабазия и Великой Матери, египетских Исида и Сераписа и самофракийских кабиров, *Dea Syria* и ее спутников, персидского Митры. В течение более одиннадцати веков Элевсин поддерживал надежды людей, пока его не уничтожили фанатичные монахи из обоза Алариха в 396 году. Благоую весть орфиков слышали в Средиземноморье по меньшей мере двенадцать веков. Восемьсот лет царица Исида и повелитель Серапис распоряжались мириадами своих приверженцев в греческом мире и пятьсот – в римском. Великая Мать страстно почиталась в Италии в течение шести столетий. Больше полутысячи лет мыслящие люди приходили к религии дорогой гностиков. Такие факты – ибо нет религии, которая бы существовала на основе лжи, но только правдой, – дают древним мистериям право на тщательное исследование. Ими нельзя пренебрегать как важным фоном раннего христианства и основным средством проникновения на Запад веры в необходимость совершения религиозных таинств; не понимать моральных и духовных ценностей эллинистическо-восточного язычества значит неправильно понимать первые века христианства и не отдавать должное его победе.

Когда мы пытаемся снова пережить опыт или восстановить ментальность прошлого, пробиться через неумолимое молчание ушедших столетий, выслушать тех, кто усердно занимался вечным вопросом человечества, понять старые проблемы, которые с тех пор перестали быть актуальными, – мы должны испытывать сочувствие, ценить каждое усилие, которые человеческий дух сделал в стремлении к реальности и в стремлении к достижению того «блаженного состояния», при котором

Все тяготы, все тайны и загадки,

Все горькое, томительное бремя

Всего непознаваемого мира

Облегчено покоем безмятежным [3 - Автор цитирует стихотворение У. Вордсворта «Строки, написанные на расстоянии нескольких миль от Тинтернского аббатства» (пер. В. Рогова). (Примеч. пер.)].

Каждая попытка получить «новости со внутреннего двора вещей» [4 - Цитата из стихотворения английского поэта Уильяма Уотсона (1858–1935) «Таинственное бремя»: «...приветствуйте таинственную птицу, что приносит новости со внутреннего двора вещей, вечного голубя-вестника»; говоря о «внутреннем дворе», Уотсон, видимо, имел в виду устройство Храма Соломона в Иерусалиме, описанное в Библии. (Примеч. пер.)] и помочь человеку прикоснуться к Вечному достойна упоминания в нашей человеческой

истории. Без излишней снисходительности мы можем терпимо отнестись к людям, поставившим перед собой цель, которой им так никогда и не удалось достичь, понимая при этом, что неудачи минувших поколений столь же интересны и зачастую более поучительны, чем их успехи.

Оценивая мистерии, мы не должны судить их – более, чем другие религии, – по их самым низким формам, но, как признавал Цицерон, мы должны брать в пример высших и судить их по их идеалам. С исторической точки зрения было бы несправедливо сравнивать вакханок в одной религии с носителями тирсов в другой. Если действительно есть только одна Река Истины, в которую впадают притоки со всех сторон (как уверяет самый читаемый из всех отцов христианства, Климент Александрийский, который жил в период расцвета мистерий), – мы не должны пренебрегать этими притоками. Языческое недопонимание первоначального христианства – предупреждение для всех, кто занимается историей религий. Цельс совершенно искренне рассматривал религию своего столь же искреннего противника как грубое суеверие. Самый священный обряд – агапе — первоначального христианства пародировался как повод для безнравственности и как «пир Фиеста». Отсутствие изображений, жертвоприношений и храмов, как казалось, вело к очевидному заключению, что христиане были «атеистами».

Эта неспособность приверженца одной религии понять верующего из другой религии – некрасивый факт из религиозной истории, который и сегодня не стал делом прошлого. Людей разделяет в их религиозных симпатиях культура, традиция, эпоха, личный и групповой опыт. Благодетельный Джон Уэсли считал Екатерину Генуэзскую «святой дурой» [5 - Уэсли Джон (1703–1791) – английский священник, основатель движения методизма; действительно говорил о святой Екатерине Генуэзской (1447–1510): «Уверен, что она святая дура – то есть была бы, если бы автор ее жития не раздул ее до полной идиотки». (Примеч. пер.)].

Покойный священник Вестминстерского аббатства доктор Фаррар с презрением говорил о человеке, рассказ о смерти которого за нравственную честность трогал воображение людей на протяжении двадцати трех веков, – «уродливый грек» [6 - Английский теолог Фредерик Уильям Фаррар (1831–1903) назвал так греческого философа Сократа в полемике с французским историком Эрнестом Ренаном, который отозвался об апостоле Павле как об «уродливом маленьком еврее»: «Этот “уродливый маленький еврей”, который был благороднейшим из всех иудеев, стоял, может быть, на том же камне, где некогда стоял “уродливый грек”, который был благороднейшим из всех греков и отвечал на такие же обвинения», – писал Фаррар. (Примеч. пер.)]. Культурный грек, такой как Геродот, поражался, видя лишнюю образов богов религию Персии, а римляне дивились, не найдя изображений в иерусалимском Храме.

В исследовании мистерий мы должны видеть истину и ошибку бок о бок, духовность истинных ерortes и приверженность сторонников буквального соблюдения таинств к обрядоверию, неспособность различать культовые действия и религиозный опыт. Мы должны видеть связь веры и суеверия, вырождение мистицизма в оккультизм, ревивалистские явления и массовую психологию и то патологическое состояние иллюзии, самовнушения и гипнотической галлюцинации наряду с эмоциональным возбуждением, которое так легко ведет к моральным заблуждениям. Мы увидим причуды и крайности, которые сопровождают все великие движения и которые в здоровые, творческие периоды обычно держат в узде, – но они ждут, чтобы выйти на авансцену при любом ослаблении первоначальной концепции или местной власти.

С другой стороны, в мистериях есть много такого, что имеет непреходящую ценность. Прежде всего для них было важно совершенство человека и страстное стремление к богу; они предполагали участие в страданиях божества как условие участия в божественной победе. Эта симпатия была похожа скорее на средневековое желание разделить страдания Спасителя в самых крайних формах, как, например, отметины Креста или раны Христовы. Мистерии предлагали благую весть спасения с помощью соединения с богами-спасителями и благословенную загробную жизнь для посвященных. Как организации, преодолевающие социальные границы, они способствовали развитию личной религии. В общем и целом они стремились к монотеизму. В своих эмоциональных триумфах они удовлетворяли потребность в экзальтации и эскапизме. Благодаря их космическому взгляду на мир человек начинал чувствовать себя более уютно в неуютной Вселенной. Никогда еще не было времени, которое так внимательно прислушивалось и так охотно бы отвечало на призыв космоса к своим обитателям. Единство всей Жизни, таинственная гармония мельчайшего и ближайшего с величайшим и отдаленнейшим, убеждение, что жизнь Вселенной пульсирует во всех ее частях, были так же знакомы для древнего космического сознания, как и для современной биологии и психологии. Подчеркивая свой символизм, они предвосхищали тот неопределимый аспект человеческой религии, о которой Отто столь великолепно рассказал в своей книге «Святое», как будто они чувствовали (хотя и слабо) вместе с Бонавентурой: «Если ты хочешь знать, как произошли эти вещи, спрашивай об этом у желаний, а не у разума; у тех, кто горяч в молитве, а не у школьной учености».

Мистерии невозможно изучать изолированно, как раннее христианство. Поэтому изучение мистерий требует продолжительного исследования их основы: древней магии и колдовства во всех вариантах, теософии, теургии и оккультизма, демонологии, астрологии, солнечного монотеизма и мистики стихий; а также родственных им философий – стоицизма, неопифагореизма и неоплатонизма. Таким образом, чтение, например, Секста Эмпирика, Плотина, комментариев Прокла, магических папирусов, «Астрономики» Манилия имеет непосредственное отношение к пониманию мира мистерий.

Переводы цитат из работ древних и более поздних авторов, если не оговорено, выполнены автором [7 - Список использованных русских переводов античных авторов с полными библиографическими данными приведен в библиографии; имя переводчика по возможности указано в примечаниях при каждой цитате. Иногда, там, где автор допускает ошибки при цитировании античных текстов (например, указывая на «восьмую книгу» сочинения, где их всего семь), определить источник цитаты нам не удавалось; в таких случаях тексты цитируются в переводе с английского. Орфографические ошибки и опiski автора в латинских и греческих текстах (немногочисленные) нами не исправлялись. Исполненные художественные переводы цитат из писателей Нового времени (Вордсворта, Гете, Шекспира и т. п.) также указаны в примечаниях к тексту. Другие переводы цитат с иностранных языков принадлежат переводчику этой книги, если отдельно не оговорено. Во многих случаях мы переводим прозаические цитаты из древних авторов сами, если автор полностью приводит цитату в латинском или древнегреческом оригинале, поскольку интерпретация С. Энгуса может отличаться от интерпретации русского переводчика античного текста. Орфография и пунктуация ссылок автора сохранены. Если автор указывает названия античных источников на английском языке, например, *Frogs* – «Лягушки» (пьеса Аристофана), в переводе они приводятся на русском.

(Примеч. пер.)].

Книга снабжена выборочной библиографией, которая ограничивается доступными работами; можно надеяться, что это повысит ценность книги для студентов. Приведены также основные античные источники.

Я благодарю своего коллегу, ректора Дж. У. Тэтчера из Кэмден-колледжа, Сидней, и профессора Лесли Г. Аллена из Королевского военного колледжа (Дантун) за то, что они прочли рукопись и дали мне благоприятную возможность воспользоваться полезной критикой и советами. Я особенно обязан профессору Витторио Маккиоро из Королевского университета и Национального музея в Неаполе за ту тщательность, с которой он прочел рукопись, и за предоставленную им огромную привилегию осмотреть важные археологические находки, касающиеся религий мистерий, под его профессиональным руководством. Я снова выражаю благодарность профессору Г.Э.Э. Кеннеди из Нью-колледжа, Эдинбург, за ценные советы для пересмотра рукописи. Будет только честно добавить, что при столь широкой и спорной теме автор один несет ответственность за выраженные им мнения.

Будучи британцем, я пользуюсь возможностью выразить искреннюю признательность за американское гостеприимство, которым я пользовался неограниченно во время визитов в Западную теологическую семинарию (Питтсбург), Южную баптистскую семинарию (Луисвилл), Пресвитерианскую семинарию Кентукки, Теологическую семинарию Союза (Нью-Йорк) и Чикагский университет.

С. Э.

## **Глава 1**

### **ВВЕДЕНИЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ КРИЗИС ГРЕКО-РИМСКОГО МИРА И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА РЕЛИГИИ МИСТЕРИЙ И ХРИСТИАНСТВО**

*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* [8 - Сызнова ныне времен начинается строй величавый (пер. С. Шервинского). (Примеч. пер.)].

Вергилий

### **ВАЖНОСТЬ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ И РИМСКОЙ ЭПОХИ ДЛЯ ПОСЛЕДУЮЩЕЙ ИСТОРИИ**

Чтобы верно понять тот странный феномен, который представляет собой быстрое распространение восточных культов мистерий в греко-римском мире, их конфликт с христианством и его окончательный триумф над соперниками, постепенное и в конце концов полное подчинение Запада восточному образу мысли и действия и восточным культам, мы должны обратить внимание на политическую, социальную и религиозную историю Средиземноморья в период примерно семи веков: от вторжения на Восток Александра Великого в 334 году до основания Константинополя первым христианским императором в 327 году. Мы также должны вспомнить, как новый порядок вещей, начатый Александром Великим, возник из старого порядка, господствовавшего у народов Восточного Средиземноморья.

Для того, кто изучает историю религии, этот период является необыкновенно

увлекательным. В эти века жизненные силы древних и зрелых цивилизаций достигли своего расцвета. В человеческом обществе привились новые идеи, которые принесли много добра – и зла – на протяжении всей последующей истории. Если эти столетия и не могут похвастаться чем-либо настолько возвышенным, как иудейские пророки, или чем-либо столь же завершенным и вечно прекрасным, как классическое искусство века Перикла, в их пестрой истории мы видим темы, которые по своему человеческому интересу могут поспорить с христианизацией Западной Европы, подъемом Священной Римской империи, Крестовыми походами, Возрождением, открытиями XV–XVI веков, Реформацией и Контрреформацией и современной перестройкой общества. В те столетия, что прошли между деятельностью Аристотеля и крещением Константина, человечество увидело падение полиса – самого удивительного и плодотворного политического эксперимента в древней истории; подобное комете явление Александра Великого, сближение между Востоком и Западом, какого мир с тех пор не видел; рост и влияние иудейской диаспоры, основного провозвестника христианства; впервые – политическое господство Запада над Востоком и установление первой западной империи; распространение восточного мистицизма и с ним – этики отказа от мира на Западе; господство на протяжении полутысячелетия гностической концепции религии, которая оставила свою неизгладимую отметину на христианской теологии; начало и быстрое распространение добровольных союзов для религиозных целей и взаимной поддержки, которые так много сделали для формирования человеческого общества; подъем Римской империи, ключевого фактора в завершении «круга времен».

В ту эпоху возникла также и проблема, очень похожая на ту, которую обнажила для нас мировая война, – проблема интернационализма и национализма. Все предшествующие империи Востока были основаны на принципе интернационализма: некоторые из них, например Ассирийская, пытались давить национализм; другие, например Персидская, вели либеральную политику по отношению к подчиненным народам.

Эту либеральную политику Александр Великий развил и передал Риму. Древнее решение этой проблемы весьма поучительно. И империя, и церковь, и восточные религии стремились к интернационализму и добились его в такой степени, невиданной ни до, ни после, что интернационализм господствовал в мире на протяжении примерно двух тысячелетий. Сохраниться он не смог. В Средние века расовые, лингвистические и климатические факторы способствовали утверждению национального или территориального принципа.

На экономическую жизнь Запада оказало значительное влияние проникновение промышленного и коммерческого духа азиатов: они, будь то сирийцы, египтяне, финикийцы, карфагеняне или евреи, были искусны в обмене и торговле всех родов. Этот дух, однажды появившись, нашел плодородную почву на практическом Западе, который в этом отношении обогнал своих учителей (кроме, наверное, евреев) и довел конкурентную торговлю до таких масштабов, что теперь уже глазам восточных людей кажется, что западное общество основано на материальной цивилизации. И политическая жизнь Запада в ту эпоху также подверглась ориентализации: распространился восточный монархический принцип правления в противоположность свойственной Западу демократии, а затем возникла придворная культура, которая сыграла ведущую роль в истории последующих пятнадцати столетий на Западе и до сего дня еще сохранила тень своего влияния.

В III веке до н. э. греческая цивилизация подверглась серьезной угрозе из-за вторжений

северных варваров-кельтов на греческий полуостров и в Малую Азию. Если бы им удалось одержать победу, то греческая культура исчезла бы, и таким образом римские «хозяева мира» лишились бы цивилизующего влияния Греции [9 - Mahaff у. Progress of Hellenism in Alexander's Empire. P. 43–46. (Здесь и далее, кроме указанных случаев, примеч. авт.)]. В начале III века н. э. Восток опять бросил политический вызов Западу – в Персии поднялась династия Сасанидов. Ближе к концу периода, о котором мы говорим, мы читаем о первом появлении франков на Рейне и первых вторжениях в Испанию и Африку тех народов, которым было суждено нести римскую цивилизацию и латинское христианство на Север. Можно было бы упомянуть и многие другие события мировой важности в этот период истории. Никогда человечество не проходило через такие роковые кризисы, никогда не приходилось ему глубже испытать свою чашу и пережить более значительные социальные потрясения, нежели в эти столетия.

В течение всех этих долгих веков, но прежде всего в первые столетия христианства, религиозные интересы занимали господствующее место в жизни мужчин и женщин, которые создавали историю греко-римского мира; в результате в следующую тысячу лет – примерно до 1300 го да – «религиозный мотив стал основой человеческой организации и основной движущей силой человеческого общества стала церковь» [10 - Barker E. Legacy of Rome. P. 77.]. Люди искали религию искупления с адекватной теологией и культом, который мог бы успокоить и ободрить их. В этом вопросе согласны все исследователи греко-римского мира. Так, Лег [11 - Forerunners and Rivals of Christianity, I. P. xlix.] говорит о шести веках, которые про шли от Александра до Константина: «Возможно, не было в истории человечества такого времени, когда все классы общества более предавались бы мыслям о религии или когда они более горячо стремились к высоким этическим идеалам». Ост [12 - Die Religion der Römer. P. 107.], говоря об императорском веке, пишет: «Герой почитался меньше, нежели святой: религиозное движение оставило свой отпечаток на этом времени»; в то же время Дилл говорит о той же эпохе: «Мир бился в конвульсиях религиозной революции и отчаянно искал какого-то нового взгляда на божественное, и не имело значения, откуда блеснет новая заря» [13 - Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. P. 82. См. также: Lake. Stewardship of Faith. P. 75 f.; Case. Evolution of Early Christianity. P. 31: «Христианство появилось в очень религиозном мире»; Hatch. The Influence of Greek Ideas and Usages. P. 292; Deissmann. Licht. P. 242, «Ein tiefer religiöser Zug durch diese ganze Welt hindurchging».]

То, что такие утверждения справедливы, очевидно даже при беглом знакомстве с литературой и мыслью эллинистического и римского времени. Всевозрастающее стремление к аскетизму и уходу от мира, постоянные усилия преодоления религиозного дуализма, быстрое распространение мистерий, которые учили людей находить символы духовного в материальном, теокрасия, искавшая удовлетворение духовных потребностей по всем направлениям; настоятельная потребность в спасении, нужда в религии, предлагавшей искупление, активный религиозный дух и проповеди на улицах, тяжкое ощущение греха и неудачи, попытки серьезно разрешить загадку жизни и проникнуть в загробные тайны – и эти, и другие черты, знакомые всем, кто изучает греко-римский период, показывают, что Древний мир стремился достичь парадигматического воззрения на Бога и мир; придерживаясь таких воззрений, как выражался Цицерон, люди могли бы «жить в радости и умирать с надеждой». Тематами, которые более всего занимали умы людей, были природа и единство Божественного, происхождение зла, соотношение Судьбы и Удачи с Провидением, природа души и проблема бессмертия, возможность

очищения от нравственной грязи, средства соединения с Богом и духовная поддержка в жизни отдельного человека. Эллинистическая философия стала менее научной [14 - Ср.: Mahaffy. *What have the Greeks done for Modern Civilization?* P. 168–171.] и рациональной: она прямо обращалась к практическим проблемам нравственной жизни, пока в Филоне и неоплатонизме она не завершилась глубокой религией *unio mystica*.

Со времен Аристотеля было написано множество трактатов о молитве [15 - Ср.: Schmidt. *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*. Giessen, 1907; Mair A.W. *Prayer* / Hastings. E.R.E.; Ausfeld C. *De Graecorum precatationibus quaestiones* / Fleckeisen. *Jahrb. Supp.* XXVIII, '03.], например Персием, Ювеналом, автором «Алкивиада II», Максимом Тирским. Фактически каждый моралист позднейшего язычества – Цицерон, Сенека, Эпиктет, Лукиан, Марк Аврелий, Порфирий, Плотин – уделил внимание этому выражению религиозной жизни. Многие из их высказываний на эту тему отмечены глубокой духовной пронизательностью. Иногда язык их отличается возвышенной красотой и может послужить и христианскому сердцу. Множество попыток государственных мужей, поэтов и философов возродить религию говорят о том, что религия считалась безоговорочно необходимой для общества. После завершения римских гражданских войн возник искренний подъем религиозного чувства и благодарности, которым, надо признать, умело воспользовался Октавиан Август для своих политических и династических целей. Даже обожествление эллинистических царей и римских императоров показывало, что дальновидные правители считали религию лучшим средством укрепить общественные связи и лучшим способом добиться верности подданных. Есть также множество данных и о том, что многочисленные и страшные беды того времени чаще всего приписывались пренебрежению благочестием, которое можно искупить какими-нибудь религиозными обрядами. История Пунических войн дает тому яркий пример. В ходе этой продолжительной борьбы население, приходившее в отчаяние от поражений и запуганное *prodigia* [16 - *Prodigium* в римской религии – необычное явление, обычно странное или пугающее (говорящие животные, гром и молния при ясном небе), служившее предзнаменованием каких-нибудь событий, чаще всего войн и катастроф. (Примеч. пер.)], равнодушно отвернулось от своих национальных богов в пользу новых культов.

Мгновенное развитие и всеобщее господство суеверия во всем греко-римском мире – еще одно свидетельство наличия там религиозных интересов. Когда национальные религии стали разваливаться, индивидуалистические тенденции смогли развиваться более свободно. Люди не переставали верить в сверхъестественное или в божественное вмешательство в мирские дела, но при этом глубоко изменилась вера в природу этого сверхъестественного и в то, какими средствами следует умиловать демонические силы. Ритуальным средствам, которые предлагали западные государства, уже не доверяли: отдельные люди искали своих собственных путей. Поэтому народные поверья, которые оставались под спудом в золотые дни расцвета государственных религий, возникали снова, и способы обращения к божеству, которые раньше считались неуместными или даже запрещенными, снова вошли в моду. Вначале суеверие было сохранявшейся в массах верой в божества, по поводу которых культурные люди оставались агностиками или даже атеистами. Первым заметным этапом на пути распространения суеверий явился роспуск жреческих коллегий в Месопотамии Александром Великим и открытие для Запада Египта, земли чарующих тайн, через



Александрию. С дней Второй Пунической войны суеверие пошло вперед семимильными шагами – сначала среди низших классов, но постепенно проникая и в высшие классы, пока при империи оно не стало всеобщим. Стараясь не утратить ни одной литургической формулы или тайны обряда, люди с восхищением смотрели на Восток, и так открылась дорога для магии, астрологии, демонологии, теософии и физико-психологических экспериментов. Величайшие из императоров, такие как Август, пали добычей суеверия, в то время как Нерон и Домициан жили в плену мистического ужаса. Некоторые формы суеверия, которые считались политически опасными, были столь популярны, что никакие законодательные акты и полицейские расследования не могли их уничтожить. Астрологи, некроманты и специалисты по магическим заклинаниям успешно торговали своими знаниями. Правящим кругам не удавались попытки обеспечить за собой монополию на противозаконные способы получения божественной помощи, поскольку их подданные продолжали отчаянно за них держаться. «Люди уже не могли сходить в баню, к парикма\*censored\*u, переодеться или сделать маникюр, не дождавшись сначала благоприятного момента» [17 - Cumont. Religions orientales, Eng. tr. P. 165.].

Развитие Superstitio (суеверия), или чрезмерной религиозности, как вида неконформизма по отношению к Religio было симптомом того века, так что в литературе после Августа эти термины зачастую (как у Сенеки) использовались как синонимы и Religio пользовалась дурной славой – как в знаменитом стихе Лукреция (I, 101):

*Tantum religio potuit suadere malorum.*

(Вот к изуверству какому религия может понудить [18 - Пер. И. Рачинского. (Примеч. пер.)].)

Литература того времени кишит упоминаниями о такой религиозности. Цицерон [19 - N.D. I. 47, 117.] противопоставляет суеверие, timor inanis deorum («пустой страх перед богами»), религии как deorum cultu pio («благочестивому почитанию богов») и проводит различие между прилагательными «суеверный» и «религиозный», говоря, что alterum vitii nomen alterum laudis («одно означает порок, другое – похвальное [качество]») [20 - Ib. II. 28, 72.]. Подъем эпикурейства был протестом против современного суеверия. Главной целью Эпикура (за что ученики и прозвали его «спасителем») было освободить человечество от ужасов суеверия, утверждая, что боги ничем не интересуются, а потом и отрицая их существование. Эта страсть вдохновила Лукреция [21 - Ср.: Sellar. Rom. Poets of the Repub. (3rd ed.). P. 295, 309, 364 ff.] на его величественную поэму «О природе вещей», где говорит, что суеверие вредит человеку:

*Omnia suffundens mortis nigrore.*

(Все на земле омрачая печальными красками смерти [22 - III, 39; перевод И. Рачинского. (Примеч. пер.)].)

Чтобы вылечить terrorem animi tenebrasque («ужас души и тьму»), он предлагает naturae species ratioque («вид и разум природы»), в то время как за flammantia moenia mundi («пылающими стенами мира») нет никаких ужасов ада, но лишь тьма и небытие. Сенека, также человек своего века и исследователь религиозных патологий, признает мощь и опасность этого error insanus («нездорового заблуждения»), которое он пытается изгнать

своими стоическими принципами. Согласно Августину [23 - De Civ. Dei, VI. 10.], он написал книгу «Против суеверий». Сатирическое перо Лукиана высмеяло религиозные причуды того времени, особенно в его «Любителях лжи». Самый читабельный рассказ об этом дал нам Плутарх в своем очерке «О суеверии». Он говорит о суеверии как о нравственном и психическом нарушении по сравнению с атеизмом, который Плутарх называет интеллектуальной ошибкой [24 - 165 С.]. Мотивом для суеверия является страх. Атеист считает, что богов нет; суеверный человек хотел бы, чтобы их не было [25 - 170 F.], в то время как сам ищет защиты у тех самых богов, которых боится. Страшное присутствие Божества не дает суеверному отдыха ни на земле, ни на море. Во сне раб может забыть своего повелителя-тирана, но суеверный, наоборот, встречается с ним в страшных снах [26 - 165 D.]. Даже в религиозных обрядах он не находит утешения, ибо он страдает и на самом алтаре. Ему приходится обращаться за советами к предсказателям судьбы и другим мошенникам, которые забирают его деньги. Он омывается в море, сидит целыми днями на голой земле, пачкает себя илом, катается по навозным кучам, соблюдает «субботы», простирается в странных позах, проводит время в молчаливой медитации перед божеством, использует абсурдные обращения к высшим силам и варварские заклинания; религия влетает ему в копеечку, как у персонажа комедии, у которого постель выстлана золотом и серебром в то время как сон – единственное, что боги дают нам бесплатно [27 - De Civ. Dei, VI. 166.]. Есть единственный мир, общий для бодрствующих, в то время как во сне каждый вступает в свои собственные миры. Суеверный (deisidaimon), напротив, проснувшись, не может радоваться рациональному миру, а во сне не может вырваться из мира ужасов. Сила суеверия достигает даже загробного мира: со смертью связывают понятие о вечных муках – зияющих вратах ада, пылающих реках, зловещем Стиксе и призрачных чудовищах. Поведение суеверного при телесных заболеваниях, семейных и политических несчастьях по сравнению с поведением атеиста выглядит отнюдь не в пользу суеверного. У первого опускаются руки из-за того, что он называет «бичом божьим» или «нападением демонов»; он осуждает себя за то, что якобы ненавистен богам и демонам; одетый в жалкое тряпье, он публично кается в своих грехах и недосмотрах. Атеизм отнюдь не является причиной суеверия, хотя последнее и приводит к первому. Плутарх делает вывод: «Нет, ни одна болезнь не порождает такого множества заблуждений и волнений, противоречивых и запутанных взглядов, как болезнь суеверия. А потому ее следует остерегаться, но не так, как остерегаются нападения разбойников или хищных зверей, не бежать от нее без оглядки, сломя голову, как от пожара, чтобы не угодить в непроходимые дебри болот и трясин. Ведь именно так иные, спасаясь от суеверия, впадают в упорное, неизлечимое безбожие, проскочив мимо лежащего посередине благочестия» [28 - Пер. Э. Юнца. (Примеч. пер.)].

Еще в одном очерке, «Об Исиде и Осирисе» [29 - Ср.: Oakesmith. The Religion of Plutarch. P. 200.], Плутарх говорит о тех, кто может преобразить мифы в символы религиозной истины в противоположность тем, кто, желая не попасть в пропасть суеверия, нечаянно падает с обрыва атеизма.

Такой религиозный и даже суеверный дух того времени, кроме того, отмечен не только появлением и распространением «этих великих ассоциаций человечества для религиозных целей, которые отныне становятся основными факторами в мировой истории» [30 - Legge. I. P. 27.], но и агрессивной религиозной пропагандой, примеров которой не было ни в какой другой эпохе. Каждая религия в римском мире стала религией миссионерской; даже самый смиренный верующий считал своей обязанностью и привилегией увеличить

престиж своей религии и повысить численность ее приверженцев. Самый хитрый сирийский купец был не доволен продажей своих товаров, приносившей ему прибыль; он точно так же жаждал обменять свои духовные товары, и он делал это с большим успехом, как мы знаем по распространению сирийских культов. Хотя, конечно, есть и риторическое преувеличение в утверждении, что фарисеи обходили моря и земли, чтобы завоевать одного приверженца, есть и обширные свидетельства того, что вездесущие иудеи были успешными миссионерами. Быстрое и удивительное распространение митраизма по всему Западу остается одним из выдающихся явлений религиозной пропаганды.

Давайте рассмотрим основы того религиозного мира, в который, как неодолимый потоп, ворвались восточные культы; каковы были условия, которые повлияли на дух того периода и просвещали его; каковы были кризисы, через которые прошли средиземноморские народы и которые оторвали их от древних основ; и каким образом греки и римляне, иудеи и восточные народы реагировали друг на друга. Мы можем обобщить решающие исторические моменты, которые открыли дорогу восточным религиям и христианству следующим образом.

## **I. БАНКРОТСТВО ГРЕЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ И РАЗРУШИТЕЛЬНОЕ ВЛИЯНИЕ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Греческая религия [31 - Ср.: Angus. Greek Religion / Standard Bib. Dict. (2nd ed.), '25.] стала выражением духа высокоодаренного, наделенного огромным воображением народа: она отражала его социальное и интеллектуальное развитие. Основными чертами древней гомеровской веры был пантеистический политеизм и антропоморфизм, благодаря которым религия была богата очеловеченными личностями. Олимпийские боги были четко определенными личностями; у каждого была своя, присущая ему функция и свое особое культовое изображение. Греческие боги были всего лишь людьми, только побольше ростом: они любили, ссорились и жили беспечной легкой жизнью. Даже Зевс был лишь первым среди равных: он не мог вторгаться в область, которая была закреплена за вспомогательным божеством или божеством-спутником; не мог он и отворотить ход событий, предназначенный судьбой. Греческий пантеон был составлен так, чтобы включить в него десяток богов различных соперничавших между собой племен, которые вошли в Грецию с Севера. Почитание этих богов было таким же радостным и сдержанным, как все греческое; характерное греческое «ничего слишком» (*μηδὲν ἄγαν*) было начертано на архитраве храма. Олимпийская религия никогда не носила заметно этического характера; мораль греческих богов не соответствовала развивавшемуся этическому сознанию эллинов. Моральные идеи пришли к грекам не из их культов, но из их философии. Греческая мысль, усердно стремясь к синтезу множества, легко уловила понятие о единстве Божества, и греки – первые высшие критики – всегда без колебаний и жалости применяли любую истину любой ценой к своей религии, своим учреждениям и своему душевному комфорту. Таким образом, политеизму был нанесен смертельный удар. Руководясь, таким образом, ощущением, что Божественное едино, греческая мысль продолжала свой путь через генотеизм и абстрактный монотеизм к более истинному персональному монотеизму, которого она никогда вполне не достигла. Оба столпа храма древней эллинской религии – политеизм и антропоморфизм – пали под натиском критики. Было растущее ощущение того, что религия должна быть рациональной и при этом

удовлетворять высочайшим моральным идеалам. Мифы стали отвратительны: их или отвергали как басни, или интерпретировали символически с помощью аллегорий, этой прислуги на все руки. Совсем не греческая религия (за исключением лишь того, в какой мере она вдохновляла искусство), но греческая этическая и мистическая философия остались вечным наследием для человечества. Греческая религия пала перед «сующим везде свой нос человеческим интеллектом». В эпоху Просвещения философия была холодно-критичной по отношению к народной религии, в то время как в свой последний период эллинистическая философия сама приняла характер религии или религиозно-этической системы, а в неоплатонизме закончилась созерцательным мистицизмом. В предыдущий период искусство и религия разделились, или, скорее, искусство сохранило религиозные мифы как подходящие темы для применения своих эстетических возможностей.

Национальный характер греческой религии исчез [32 - Ср. G. Murray: «К эпохе Платона традиционная религия греческих государств была – по крайней мере для образованных афинян – понятием несостоятельным». *Hib. Jour. Oct.* 1910. P. 16.]. Греки начали оставлять свою религию, которая, как они считали, пришла с Севера, и благосклонно воспринимать религии, которые приходили с Востока. Поэтому, особенно с IV века до н. э., восточные культы получили доступ в Грецию, прежде всего в Беотию, Атику и на острова, где процветала оживленная торговля; таким образом, восприимчивость к иностранным религиозным влияниям возрастала в греческом мире до тех пор, когда греческие умы начали посвящать себя метафизике христианской теологии. Греческая логика послужила своего рода «растворителем» для греческой религии. Для этического чувства греков «два вопроса естественным образом вставали в уме всех, кто размышлял о всеобщей религии: во-первых, каковы были отношения Зевса к другим богам и как их воля и могущество соотносились с его всемогуществом? И во-вторых, как соотносился Зевс с той всемогущей Судьбой, которая, как казалась, иногда связывает и его собственную волю?» [33 - Ramsay. *Greek Religion, Hastings' D.V. extra vol.* P. 147.]

Ответ на первый вопрос вел к монотеизму: Бог один и все другие боги – всего лишь проявление Единого. На второй вопрос люди начали отвечать так: Судьба – это всего лишь воля Божества, которая проявляется как разумное Провидение.

В то время как «конфликт религии и науки, который начался в V веке или даже раньше, был очевидным фактом в IV в.» [34 - Ib.], на финальных стадиях существования греческой религии философия и религия попытались сблизиться друг с другом. Скептицизм с III века до н. э. до I века н. э. был еще сильнее, чем в предшествующий период, но это соответствовало и более прочной вере. Эвгемеризм мог говорить, что боги были всего лишь обожествленными людьми. Эпикурейство могло милостиво разрешать богам существовать, говоря при этом об их безразличии к делам смертных. Учение Новой Академии могло изображать снисходительное превосходство по отношению к суевериям простонародья. Тем не менее вера была жива, и люди смотрели на небо, ища поддержки в жизненных бедах. Национальная религия греков умерла, и не было надежд на ее возрождение, но вера и надежда Греции не умерла вместе с ней. Сам ее провал освободил место для культов, которые больше соответствовали потребностям людей. Этот провал был неизбежен с того самого времени, когда среди ионийских греков зародилась европейская философия; их критика была далее развита эристическими методами софистов. Греческая религия была приговорена во время крушения полиса, который дал ей жизнь и форму [35 - Rohde. *Rel. der Griechen.* P. 28 (Kl. Schr. II. P. 338).]. Не было

никаких сил, которые помогли бы ей восстановиться и распространиться. Религия греков приобрела стереотипную форму в богатых мифах, классических стихах и творениях искусства, и она плохо приспособилась к потребностям того сложного времени. И у греческой религии был один серьезный врожденный дефект: она была обращена лишь к одной стороне природы человека, эстетической. Религия Красоты и Радости, она не говорила ничего людям, которые переносили сложности и горести жизни; она была практически глуха к надеждам на загробную жизнь. Ее самым типичным богом был сияющий, юный и многоодаренный Аполлон. Однако темные стороны человеческой жизни и судьбы нельзя было всегда держать на заднем плане; это становилось особенно очевидно, когда общественный идеал города-государства заменил идеал чувствительной жизни отдельного человека. Помимо философии, еще два фактора оказывали значительное влияние на греческую религию, прежде всего в греко-римский период, следовавший за классическим: восточный мистицизм и хтонические концепции. В течение тысячелетия до новой эры в греческой религии отнюдь не полностью отсутствовал мистический элемент. Действительно, в ходе всей истории греческой мысли можно наблюдать две соперничающие и зачастую конфликтующие тенденции – «научную» и «мистическую» [36 - Ср.: Cornford. *From Religion to Philosophy*. P. viii, 110 ff.; Harrison. *Proleg.* P. 474.], олимпийскую и дионисийскую, философскую и интуитивную. То, что такое деление не может быть абсолютным, станет очевидно при чтении «Гераклита» профессора Маккиоро [37 - *Eraclito: Nuovi Studi sull' Orfismo*. Bari, '22.]. Дионис с его мистицизмом, доктриной воплощения, божественной страстью и жертвенной милостью, попал на греческий полуостров около X века до н. э. [38 - Farnell. *Cults*, V. P. 85 ff.] Следующая мощная атака мистицизма на Грецию – движение орфиков [39 - Gruppe. *Mythologie*, II. P. 1016 ff.] в VII и VI веках до н. э.; от его туманности и теократии – к счастью для Европы – интеллект Ионии и Афин освободил Грецию. Однако с IV века до н. э. греческий ум со все большей легкостью стал уступать мистическим и психическим культам Востока. Греческая философия, прежде всего платонизм, стоицизм, неопифагорейство и неоплатонизм, беря на себя задачу, которая не удалась греческой религии, в последнем своем выражении – неоплатонизме – стала религией «духа любви» [40 - *Enn.* VI. 7, 35.], которая привлекала благородные умы во все века и которая с помощью Августина нашла себе путь в христианство, на которое продолжает оказывать влияние до сего дня. В этой мистической религии искупления «утонула древняя религия греков. Она погасла почти без борьбы, как догоревший светильник при мощном свете новой зари с Востока» [41 - Rohde. P. 29 (Kl. Schr. II. P. 339).].

Еще более удивительным среди наименее одержимого духами из всех древних народов было возрождение – из аборигенных слоев или какого-либо другого элемента – хтонических понятий о земле и силах подземного мира. Эти взгляды толкали умы к религиям таинств, которые, первоначально являясь культами природы, сохранили элементы хтонических и теллурических ритуалов и при этом были очевидно эсхатологическими религиями.

Таков был религиозный опыт греческого народа, первого из средиземноморских народов, кто испытал очарование мистической религии Искупления, кто первым попытался перенять восточный дух на Западе, – процесс, завершившийся триумфом христианства, народа, который сыграл такую роль в выражении великого комплекса эллинистически-восточной теологии и христианской мысли. Греки продолжили эллинизировать Восток и Запад после того, как стали свидетелями распада городов-

государств, и сами стали сознавать духовные потребности, которые могли удовлетворить только религии более эмоционального и индивидуального характера. Их последний, подлинно греческий философ стал наставником сына Филиппа; Александр открыл бесконечную перспективу для их талантов, и греки дали *lingua franca* для широко рассеянных культовых братств религий мистерий и домашних церквей раннего христианства.

## II. АЛЕКСАНДР ВЕЛИКИЙ

Появление Александра стало поворотным пунктом в истории народа, который нельзя сравнить даже с подъемом Римской империи, коронацией Карла Великого в Риме в 800 году, или с Возрождением, или с Реформацией. Александр обновил все: результаты его работы повлияли на всю религиозную историю средиземноморского мира и произошедших на его основе цивилизаций.

Величие Александра не только в его поразительных военных подвигах – хотя и в этом отношении ему не было равных – и не в том, что он остановил наступление восточного деспотизма на свободы Запада, что распространял греческую культуру (что оказалось неоценимым благом для прогресса человечества), не в том, что благодаря ему предшествующие политические системы и Востока, и Запада устарели. Александр действительно сделал все это – и гораздо больше. Хотя слова Книги Даниила (11: 4) [42 - Имеются в виду следующие слова из Библии (Книга Даниила, 11:3–4): «И восстанет царь могущественный, который будет владычествовать великою властью, и будет действовать по своей воле. Но когда он восстанет, царство его разрушится и разделится по четырем ветрам небесным, и не к его потомкам перейдет...» (Примеч. пер.)] и осуществились буквально, мало что из трудов этого «царя могущественного» не выдержало проверки временем. Он сделал очень много для того, чтобы облегчить и вдохновить подвиги римлян, чья империя завершила его труды.

«Как пионер эллинской культуры, в конечном счете он стал пионером христианства. Александр проложил пути для интеллектуальной империи греков и политической империи римлян. И именно протяженность этой империи, интеллектуальной и политической, в конечном счете стала пределом распространения религии Христа» [43 - Freeman E.A. Hist. Essays, 2nd series. Lond., 1880. P. 225.].

В чем же его труд повлиял на энергичность религиозной жизни эллинистического мира и открыл путь для принятия Западом восточных мистериальных культов и в конечном счете – для христианства?

а) Космополитизм и единство человеческого рода. В результате завоеваний Александра и его мудрой политики как религиям мистерий, так и стоицизму, и апостолу Павлу стало легче заявлять – «от одной крови Он произвел весь род человеческий» [44 - Деян., 17: 26. (Примеч. пер.)]. Александр сделал реальностью то, за что периодически выступали греческие философы. Он первый разрушил национальные барьеры и освободил народы для международных отношений. С полным правом говорил автор [45 - Псевдо-Плутарх, I. 6 (329, C.D.)] трактата «Об удаче Александра»: «Видя в себе поставленного богами всеобщего устроителя и примирителя... он... сводил воедино различные племена, смешивая, как бы в некоем сосуде дружбы, жизненные уклады, обычаи, брачные отношения и заставляя всех считать родиной вселенную, крепостью – лагерь,

единоплеменными – добрых, иноплеменными – злых... видеть признак грека в доблести и признак варвара – в порочности» [46 - Пер. Я. Боровского. (Примеч. пер.)].

Именно Александр породил тот всеобъемлющий космополитизм, который в Римской империи достиг своего апогея. Хотя он и покровительствовал греческой культуре, его более масштабной целью было достичь «бракосочетания Востока и Запада», что поразительным образом символически воплотилось в браках на празднике в Сузе. Для Александра поистине не было ни скифа, ни грека, ни иудея. Он стал первым из древних завоевателей, даровавшим побежденным определенные права, и в этом человеческом отношении к людям он превзошел своих персидских предшественников и позднейших римских завоевателей. Ни греки, ни македонцы не могли уйти от самого сурового наказания, если оказывалось, что они виновны в угнетении. Основной армии Александра были македонцы, но в ее ряды стекалось множество греческих наемников и искателей приключений; не закрыты они были и для азиатских рекрутов. Таким образом, космополитический характер царской армии был отражением его империи. «Поколение, которое видело живого Александра, едва успело сойти в могилу до того, как брак Европы и Азии стал реальным и многозначительным фактом» [47 - Legge. *Ip.* 8.].

Свойственный Древнему миру партикуляризм и привилегированность были разрушены; в созданном Александром новом мире перед каждым народом была возможность с помощью свойственного ему гения внести вклад во всеобщее благо. Отныне Восток и Запад продолжают сближаться в своем нравственном и духовном прогрессе, пока не сойдутся окончательно в христианскую эру. Взаимодействие Востока и Запада, никогда не прекращавшееся с дней Александра, должно было принести добрые плоды для всех последующих веков в их растущей жизни. Иудейское откровение, греческая мысль и восточный мистицизм уже никогда не могли существовать отдельно друг от друга. Именно в это время начали существовать диаспоры всех восточных народов [48 - Ср.: Lake. *Earlier Epp. of St. Paul.* P. 41 f.] – иудеев, сирийцев, персов, египтян, – которые сыграли такую активную роль в прозелитской пропаганде в Римской империи.

Говоря об этом космополитизме, невозможно строго разделить причину и следствие. Можно сказать, что он распространялся благодаря сознательной политике Александра – смешивать разные народы; благодаря тому, что он старался честно обращаться со всеми народами под своей властью; благодаря коммерческой активности [49 - О новой экономической ситуации см.: Wilcken. *Alex. d. Grosse u. d. hellenist, Wirtschaft / Schmoller. Jahrbuch.* XLV. P. 349 ff.], которую стимулировали открывшиеся новые области для предпринимательства и то, что миллионы накопленных персами сокровищ были введены в оборот; благодаря религиозной терпимости; и прежде всего тому, что благодаря Александру появился первый всеобщий язык для всего цивилизованного мира – греческое койне.

б) Койне. Распространение койне, или общего греческого языка, заслуживает особого упоминания: оно являлось мощным фактором в религиозной пропаганде последующих веков. До времени Александра Афины отточили для себя свой диалект до классического совершенства, которое до сих пор удивляет ученых, но у Греции никогда не было единообразного национального языка. В каждом отдельном городе-государстве был свой говор, который в большинстве случаев отличался от языка соседнего города, лежавшего в паре лиг от него, как испанский от итальянского. Термин «Эллада» никогда не обозначал национального или языкового единства: главным связующим звеном была более или

менее всеобщая религия. Пока не существовало единообразного языка, на котором грек мог говорить с греком, для Греции было невозможно осуществлять свою интеллектуальную гегемонию. И если человек должен выучить десяток греческих говоров и полдесяток восточных языков перед тем, как путешествовать и обмениваться идеями с людьми других рас, он предпочтет остаться дома. Арамейский, который веками служил языком дипломатического обмена [50 - Ср.: Aramaic Papyri discovered at Assuan / Ed. Sayce and others. Lond. '06; Sachau E. Drei aramäische Papyri aus Elephantine / Abh. d. Kgl. Preuss. Akad. D. Wiss. Berlin, '07; Staerk W. Aram. Urkunden / Kleine Texte. 22, 23, 32. Bonn, '07–08.] между державами Нила и Тигра и Евфрата [51 - Ср.: Schwyzer. Die Weltsprachen des Altertums. Ber., 1902.], уже не годился [52 - И как официальный и деловой язык царства Аршакидов, ср.: 1st cent. B.C. documents (2 Greek and 1 Aramaic / Minns E.H. Parchments of the Parthian Period from Avroman / J.H.S. XXXV. P. 22–65).], и совершенная точность аттического греческого обычному человеку казалась столь же недостижимой, как кажется школьнику-первоклашке в наши дни. Другие греческие диалекты не достигли таких высот из-за бедности словаря или грубости выражения.

Под давлением обстоятельств, таких как крушение полиса, а с ним и конец взаимной подозрительности и разобщенности греков, безразличия к патриотическим интересам, порожденное индивидуализмом, спрос на греческих наемников в армиях Востока, но прежде всего – принятие греческой культуры и языка македонцами при Филиппе и Александре, из разногласия греческих диалектов, на фоне соперничества с азиатскими языками появился греческий язык [53 - Ср.: Thumb A. Die griech. Sprache im Zeital. d. Hellenismus. P. 238; Deissmann A. Hellenistisches Griechisch / R.E. 3rd ed. VII. P. 627 ff.; Robertson A.T. Grammar of the Greek N.T. Ch. III; Kretschmer P. Die Entstehung der Koine / Sitzb. der kais. Akad. d. Wiss., Wiener Studien. Vol. 143, 1900, X Ab.], который был легко понятен каждому греку и легко усваивался иностранцами. Важно понимать, какой стимул к интеллектуальному развитию и какое прекрасное средство для миссионерской деятельности в последующие века дало койне, на котором люди от Мултана до Сиракуз и от Македонии до порогов Нила могли обмениваться идеями. Оно стало обычным языком литургии и ритуала тех культовых братств, что проповедовали равенство всех людей. И этот греческий *lingua franca* «стал лучшим средством для передачи метафизических теорий, чем любой основатель любой мировой религии до сих пор или впоследствии имел в своем распоряжении» [54 - Legge. I. P. 9.].

в) Теокрасия, или религиозный синкретизм [55 - Ср.: Synkretismus in Altertum / R.G.G. V. 1043 ff.], ошеломляющих масштабов была непосредственным следствием смешения рас, устроенного Александром, и в следующие семь столетий оказалась мощным фактором в религиозной истории греко-римского мира, достигнув своего апогея в III и IV веках н. э. Каждая религия мистерий была синкретической. До эпохи Александра есть примеры тому, что разные народы отождествляли своих богов друг с другом, но с его дней теокрасия стала всеобщей практикой и получила огромный импульс к дальнейшему развитию. Религиозный синкретизм стимулировало практически полное отсутствие нетерпимости, всеобщая потребность в богах-спасителях, наличие общего языка и то смешение рас, которое в наши дни можно найти только в Соединенных Штатах. Общая политика Александра – поженить Восток и Запад и обращаться с персами, греками и македонцами на равных [56 - Махаффи отмечает «тщательное уравнивание этих трех народов» на саркофаге из Сидона (Survey. P. 237).] – привела и к равенству богов. Царь сам подал тому пример, основав Александрию и указав всем трем народам тот же путь,



поставив храм Исиды рядом с храмом эллинским божествам [57 - Арриан, III. 1.]. В той же самой столице властитель из династии Птолемеев положил начало почитанию синкретического Сераписа [58 - Дитрих считает создание Сераписа величайшим событием синкретизма, Kl. Schriften. P. 159.], который был отождествлен с Осирисом-Аписом, Зевсом, Гелиосом, Митрой и Эскулапом.

Эта синкретическая тенденция при Римской империи стала еще более интенсивной. Она подготовила путь для долгого господства на западе восточных культов и для успеха самого христианства. Соответствием империи Александра должна была стать мировая религия; еще более требовала этого Римская империя. Религиозный синкретизм был доведен до таких масштабов, что стало опасно или даже невозможно выделить отличительные черты в какойлибо из многочисленных вер, соперничавших в Древнем мире за прихожан.

Персидский культ Митры подвергся, по крайней мере отчасти, египтизации [59 - Ср.: Dieterich. Mithrasliturgie, 3rd ed. P. 75, 81.]; египетский культ Исиды был значительно эллинизирован [60 - Ср.: Scott-Moncrieff. J.H.S. XXIX. P. 79–90.]. Стоицизм оказал огромное преобразующее влияние на гностицизм [61 - Dieterich. Abraxas. P. 83 ff.]. Герметическая литература – это такая смесь, что ученые не могут согласиться между собой, сколько же именно там египетских, вавилонских, стоических, платонических, неопифагорейских и даже христианских ингредиентов. По надгробным надписям зачастую нельзя сказать, к какому культу принадлежал умерший; язык иногда указывает и на принадлежность к христианской религии и к мистериальному культу. Как пример можно просто процитировать знаменитую надпись Аберкия.

г) Апофеоз (обожествление) Александра также заслуживает упоминания, поскольку он имел далеко идущие последствия в следующие 2000 лет как с политической, так и с религиозной точки зрения: он ввел в европейский мир совершенно новую концепцию Божественного [62 - Legge. I. P. 17.].

При жизни Александра его обожествление было спорным вопросом, но, надо сказать, напрасно. Александр был слишком умным государственным деятелем, чтобы упустить из рук выгоды, которые предлагало религиозное единообразие и верность его персоне, основанные на религиозном авторитете. Ему слишком хотелось скрепить различные части его мировой империи, чтобы он мог пренебречь приемом, которым пользовались его предшественники в Персии и Египте. Вследствие того что Александр принял этот восточный обычай, апофеоз царей и императоров стал знаком Западу через посредство диадохов [63 - Об апофеозе эллинистических царей см.: Ferguson. Hellenistic Athens. P. 108 f.] и римлян. С этим восточным раболепием пришло представление о божественных правах царей, которое занимало языческих теологов на протяжении семи столетий и христианских теологов – еще тысячу лет; союз трона и алтаря, от которого суждено было пострадать престижу христианства; принятие религиозного единства – прием управления, который взял на вооружение Антиох Епифан, который был дорог римлянам и первым христианским императорам, некоторым из владык, занимавших трон Священной Римской империи, Елизавете и английским Стюартам и династиям Валуа и Наварры во Франции.

Претензии Александра на божественность, хотя и выгодные как политический прием, оказались катастрофой для нравственности и религии. Носители этих божественных почестей зачастую состязались с богами Олимпа, ставя себя над общепризнанными законами морали. Принятое ими божественное достоинство еще увеличивало их высокомерие и жестокость, и это способствовало превращению принципата Августа в

абсолютный деспотизм Диоклетиана. Эта практика обожествления была шагом назад в концепции Божественного и вылилась в скептическое убеждение Евгемера, что сами боги были всего лишь обожествленными людьми – эта точка зрения казалась особенно привлекательной образованным римлянам. Тем не менее стоит помнить, что такое обожествление не казалось древним таким странным, как оно кажется нам, и эта идея бы не смогла завоевать значительное признание, если бы в конкретной форме не выражала понятие о «человекобоге», которое в каком-то виде возникало в каждой религии того времени; эту идею мы находим, например, в египетских легендах об Осирисе и в персидском предании о Митре. Апофеоз также был неотрывно связан со всеобщей нуждой в посредниках между Богом и человеком – священниках, ипостасях самого божества наподобие Логоса или Софии, демонов, героях.

д) Если Александр, требуя себе божественные почести, сделал шаг, который обещал больше плохого, чем хорошего, в другом отношении его появление способствовало распространению более достойной концепции Божества, поощряя монотеизм, к которому стремилась и греческая философия. Его величественная фигура с помощью всеобщего религиозного синкретизма ускорила появление единого понятия о Боге. Единственное препятствие на пути монотеизма было устранено политическим ударом, который Александр нанес «местечковому», «приходскому» понятию о Божестве. Связь между царем и божеством была в Античности очень близкой: король или сверхчеловек были видимым воплощением божества. Древние инстинктивно искали в своей религии чего-то видимого, «явленного Бога», и в Александре они обрели того, кто «шагнул над тесным миром, возвысясь, как Колосс» [64 - Цитата из пьесы Шекспира «Юлий Цезарь» (пер. М. Зенкевича). (Примеч. пер.)] без помощи национальных богов, уничтожая системы, которые с незапамятных времен находились под их покровительством. Видимая монархия в государстве сделала монархический принцип более доступным и для теологов. Если мир был соединен под властью одного правителя, почему бы людям не поверить во власть одного Бога? Это бы соответствовало утверждению Аристотеля, что форма религии в государстве создается по образу и подобию формы правления.

### **III. ПОЯВЛЕНИЕ ИУДЕЕВ В МИРОВОЙ ИСТОРИИ**

Появление иудеев на сцене всемирной истории имело обширные последствия для истории религии как в древности, так и в наши дни. Этот упорный народ, с его жаждой праведности и страстью к монотеизму, вышел из долгого отшельничества, чтобы передать свою вечную весть и осознать свои собственные пророческие идеалы. В греческий период они начали свою длительную миссионерскую деятельность, которая не прекращалась почти полтысячелетия, пока не закончилась в конце II века н. э. вследствие войн на истребление при Адриане и успеха христианства [65 - Harnack. Hist. of Dogma / Eng. tr. I. P. 108.].

До греко-римского периода Израиль контактировал последовательно с Египтом, Сирией, Ассирией, Вавилонией и Персией, но ни одна из этих стран, кроме последней, не оказала значительного влияния на веру. Отношение Израиля к Персии было более покорным, чем к другим державам-сюзеренам. Из двух столетий (539–333 до н. э.) под персидским господством первое (539–444 до н. э.) было отмечено попытками вновь колонизировать Иудею, восстановить служение в Храме и очистить народ от иностранных примесей, и,

таким образом, создать второй центр иудейской мысли помимо Вавилона, где остались лучшие люди нации. В ходе следующего столетия (444–333 до н. э.) развился «иудаизм», и Израиль стал народом, «огражденным Законом». Наряду с духовностью пророков в вавилонском пленении или после него появились ритуализм, легализм и традиционализм, которые стали занимать такое большое место в последующие периоды. Однако есть и другая сторона того, что в иудаизме кажется излишне жестким. Закон был необходим для сохранения национального создания и сплоченности Израиля перед лицом дезинтегрирующих тенденций эллинизма и центробежных сил, угрожавших его единству: прежде всего речь идет о возникновении враждующих партий и растущем расколе между палестинским и эллинистическим иудейством.

В 333 году до н. э. иудеи стали вассалами Александра; с его кончины в 323-м они были подданными египетских Лагидов, пока Антиох Великий не аннексировал Палестину; под его властью они оставались до 167 года до н. э. Затем, воспользовавшись трудностями в Сирии, они объявили о своей независимости в 167—63 годах до н. э., пока Помпей Великий не вмешался в дела Палестины. С подъемом царства Аршакидов в Парфии и его отделением от Сирии в 249 году до н. э. восточные иудеи подпали скорее под азиатское, нежели греческое влияние, и с возникновением Сасанидской державы и возрождением Персии в 226 году н. э. восточная диаспора должна была пойти своим путем.

Завоевания Александра оказались эпохальными для иудеев. Он понял, что мудрее будет договориться с этим упрямым народом, который, возможно, завоевал его благодарностью тем, что иудеи действовали как шпионы и проводники в ходе его кампаний [66 - Mahaff у. *Empire of the Ptolemies*. P. 85–86.]. Его пример либерального отношения к ним, которому в общем и целом следовали Лагиды и Селевкиды и, наконец, римляне, дал толчок к развитию иудейской диаспоры. Депортации иудеев осуществляли ассирийцы, вавилоняне и персы от Тиглатпаласара (середина VIII в. до н. э.) до Артаксеркса Оха (середина IV в. до н. э.). Эти рассеяния иудеев происходили насильственно и были направлены на восток. Более того, Израиль еще не был достаточно консолидирован, чтобы сопротивляться действиям своего нового окружения, как показывает поглощение десяти колен. Новая эра для иудейской диаспоры началась с основания Александрии в 331 году, куда Александр переселил множество иудеев, дав им равные права как горожанам с македонцами и египтянами. Этот поступок и его влияние на греческих и римских государственных деятелей способствовал миграции иудеев. С этого момента рассеяние происходило преимущественно в западном направлении и было добровольным. Привлекаемые милостью правителей, новыми возможностями для торговли [67 - Фридендер (*Friedländer. Life and Manners / Eng. tr. III. P. 172*) считает, что эмиграция иудеев лишь в незначительной степени определялась коммерческими мотивами.] и легкостью сообщений, иудеи в еще больших количествах стали селиться среди чужих народов. Теперь в первый раз они вошли в контакт с западным духом и подверглись всем синкретическим влияниям эллинистического мира. Они не могли остаться тем, чем они были до этого «брака Востока и Запада», и не утратили своего особенного характера в этом новом мире; с этих пор им было предназначено служить основной связующей нитью между Востоком и Западом и, таким образом, объединяющим фактором в мировой истории. В своем столкновении с эллинизмом они не потерпели поражения, хотя он и глубоко повлиял на них, и точно так же и они оставили свой глубокий отпечаток на нем. Защищенные Законом, своим ритуалом, своей службой в синагоге и греческой Библией, они сталкивались с соблазнами греко-римского мира, не теряя ощущения праведности,

которое отличало их от других народов. Потеря национального единства и политической автономии усилила духовные связи и позволила им стать в чужом мире, где было их будущее, своего рода закваской. Они стали нацией миссионеров, посылаемой ко всем народам. Они способствовали росту того монотеизма, который становился все более характерным для столетий между Аристотелем и Константином. Септуагинта на lingua franca познакомила язычников со священной книгой, которая превосходила все, что могла предложить какая-либо другая религия. Синагога была центром жизни в диаспоре. В каждой столице и городе один или несколько домов молитвы напоминали язычникам о присутствии благочестивого народа. «По субботам в каждом городе открыты тысячи мест наставления, где преподается мудрость, самоограничение, отвага, справедливость и другие добродетели», – говорит Филон Александрийский [68 - De Sept. 6, М II. 282.]. Те, кто толпились по улицам, заходили на рынки, в суды, бани, театры, музеи или амфитеатры, видели в определенные дни открытые двери синагоги и могли слышать песнь хвалы и торжественные интонации молитв. Сколько таких прохожих входило в молитвенные дома и были захвачены вестью Септуагинты и словами проповедника – мы не можем сказать. Миссионерский энтузиазм Израиля, который он завещал зарождающемуся христианству, пример трезвого народа среди распущенной нравственности язычников, открытая дверь дома молитвы, существование добровольных ассоциаций мужчин и женщин для развития духовной жизни, обещания и осуждения с кафедры синагоги, чтение священной книги на обычном языке – не могли не дать свои плоды. У нас есть множество данных о том, что иудеи не только оставались верными своей религии, но завоевывали множество приверженцев и новообращенных. *Odium humani generis* [69 - «Ненависть рода человеческого» (лат.). (Примеч. пер.)], в котором иудеев обвиняли с начала переселений при Александре вплоть до времени Адриана, важен для истории иудейской пропаганды. Для антисемитизма было четыре основные причины: 1) Успех иудеев в торговой конкуренции; 2) Религиозные ограничения вызывали против них обвинения в отсутствии общительности и патриотизма. Они не могли присутствовать на общественных пирах, поскольку те были связаны с языческими культами; они не могли, как другие граждане, присутствовать на праздниках, чтобы не оскверниться; они не могли показать свою лояльность, соблюдая культ императора; им не нравились общественные игры и упражнения в гимнасии; театр [70 - То, что из этого правила были исключения, показывает иудейская надпись в театре в Милете: «место иудеев и богобоязненных» (τόπος τῶν Ἰουδαίων τῶν καὶ θεοσεβίων, sic). Deissmann. Licht. 4th ed. P. 391.] они тоже не могли посещать, поскольку он был основан на языческой мифологии; спектакли в амфитеатре были им отвратительны. Рынок был единственной сценой общественной жизни, который позволял близкое общение с язычниками; 3) Мятежный дух [71 - Ср.: Hastings. D.V. Extra vol. 104b.], характерный для этого народа с завоевания Палестины Селевкидами в 205 году до н. э. вплоть до войн на уничтожение при Адриане в 132 году н. э. Иудеи старались воспользоваться любым затруднением в делах империи, и такие моменты они в значительной степени оборачивали себе на пользу. Когда Сирия подверглась с востока давлению Парфии, а с запада – Рима, они воспользовались возможностью, чтобы на краткое время утвердить свою независимость, что в конце концов отдало их в руки самого ненавидимого ими властителя. Их национальная ненависть к Риму пылала во время смут в войнах за наследие Нерона. Когда Рим был втянут в конфликт со своим заклятым врагом, Парфией, в 113–114 годах н. э., этот мятежный народ нашел возможность для мятежа на Востоке. Когда Адриан был занят

пограничными смутами в Северной Британии, Дакии, Северной Африке и на Востоке, Бар Кохба возглавил последний мятеж, кончившийся чудовищным кровопролитием как для иудеев, так и для римлян; 4) Успех иудейской пропаганды в неиудейских домах. В своем старании повлиять на как можно большее число людей иудеи признавали два разряда людей среди тех, кого привлекала синагога. Во-первых, это были новообращенные, кто соглашался подвергнуться обрезанию и, таким образом, взять на себя обязательства Моисеева закона и стать, таким образом, полностью подчиненными Завету [72 - *Transgressi in morem eorum idem usurpant* / Tac. Hist. V. 5.]. Эти прозелиты, как мы можем понять, были более усердными пропагандистами, чем иудеи по рождению, и, возможно, были самыми ожесточенными противниками христианской миссии. Во-вторых, «богобоязненные», которые были не так прочно связаны с иудеями: они посещали службу в синагоге, соблюдали субботы и подражали иудеям и в других отношениях, но отказывались подвергнуться обрезанию или полностью принять на себя обязательства, налагаемые Моисеевым законом. Именно они первыми поспешили в христианскую церковь, которая объявляла, что во Христе нет ни эллина, ни иудея. Обращения вызывали такие же семейные и общественные проблемы, с которыми мы знакомы по истории ранних христианских миссий. Семьи разбивались. Язычники, у которых сын или дочь переходили в иудаизм, ненавидели этот народ-проповедник: Тацит, говоря о них, уверяет, что они внушали обращенным, чтобы те «исполнились презрения к своим богам, отреклись от родины, отреклись от родителей, детей и братьев» [73 - *Transgressi in morem eorum idem usurpant* / Tac. Hist. V. 5.]. Язычники презирали иудеев, но не могли помешать иудейской миссии. Тацит, упрекая в самых сильных выражениях этот «ненавистный богам род людей» (*genus hominum invisum deis*), дает понять, что число обращенных росло. Ювенал [74 - Sat. XIV. 96 ff.] также свидетельствует о числе тех, кто, благосклонно смотря на иудаизм, вызывал презрение своих друзей, в то время как Сенека говорит, что это проклятое племя, «хотя и завоеванное, наложило на завоевателей свои законы» [75 - Augustine. De Civ. Dei. VI. ii.]. Иоанн Гиркан энергично обратил идумеян, а Аристокл – итурийцев. Большая часть женщин в Дамаске была привержена иудейскому культу [76 - Jos. B.J. II. 20, 2.]. Быстрый рост иудейского населения в Риме между датой самого первого контакта римлян и иудеев – посольство Иуды в 161 году до н. э. – и первым изгнанием иудеев из Рима претором Гиспалом в 139 году до н. э., отчасти, видимо, был вызван обращением язычников, которое, согласно Валерию Максиму [77 - I. 3, 2; ср.: Hastings. D.V. extra vol. P. 97 b.], было начато теми, кто пришел вместе с посольствами из Иудеи [78 - Ср. далее: Jos. C. Apionem. II. 29; Philo. Vita Mosis. II. 4, C.-W. 17 ff.; Horace. Sat. I. 4, 142 f.; Persius. Sat. V. 179–184.].

Религиозная опустошенность западных народов, раскол между государственной религией и религией гражданина, любовь к восточным культам, которая охватила греческий мир в дни Александра и римский мир – во время Второй Пунической войны, облегчила задачу иудейских миссионеров. Для этой задачи иудей был великолепно подготовлен, поскольку он умел приспосабливаться к окружающей среде, мог усваивать чужие идеи, не ослабляя своего расового сознания или не теряя веры своих отцов, и он мог обращать в пользу себе каждое изменение в правительстве или в положении нации [79 - Ср.: Legge. I. 150.]. Шюрер приписывает выдающийся успех их пропаганды трем основным причинам: во-первых, иудаизм всегда представлял перед язычеством своей наиболее привлекательной стороной; во-вторых, он преследовал практическую цель – обеспечить нравственную и счастливую жизнь; в-третьих, при общем интересе к

восточным религиям в пользу иудаизма было то, что это была монотеистическая религия, открывшая искупление грехов и обещавшая блаженство [80 - *Gesch. des jüd. Volkes*, 4th ed. III. P. 155 ff.]. Иудейская миссия привлекала тремя способами: общее свидетельство – нравственность этих людей на рынке и в повседневных делах, свидетельство синагоги, основного центра прозелитизма и энергичная литературная апология [81 - Об иудейской апологетике см.: Schürer. III, 545 ff.; Edersheim. *Philo* /Smith. D.C.B. IV. 360 b.].

Иудеи быстро поняли, что они живут в мире, который достиг значительной степени культуры, и что им нужно попытаться убедить мыслителей, а не только тупые массы. Эллинизм был самым тяжелым противовесом иудаизму. На греческом языке, на котором говорили все, существовала религиозная и философская литература, которую иудаизм не мог позволить себе пропустить. Когда свободно обсуждались заслуги всех соперничающих религиозных движений, иудеи были вынуждены принять вызов и вступить в дискуссию, защищая иудаизм. Иудейская литературная пропаганда была и наступательной, нацеленной против идолопоклонничества, которое всегда в глазах иудеев было основным грехом язычества, и оборонительной: она показывала оригинальность и приоритет религии Моисея.

Основными аргументами в этой апологетике были божественное происхождение иудаизма путем сверхъестественного откровения, его историчность, древность, впечатляющие нравственные правила и приход будущего Исккупителя, который исполнит свои обещания. Метод был в основном эклектичным, а основным инструментом – аллегория. Авторство таких сочинений было двух видов: псевдонимы, причем *nom de plume* [82 - Псевдоним (фр.). (Примеч. пер.)] выбирался или из имен выдающихся язычников, или из знаменитых людей в иудейской истории, и подлинное авторство, когда авторы выступали открыто. Книга Ионы, написанная в конце персидского или в начале греческого периода, была своего рода набатом, который звал к национальному прозелитизму. Среди древнейшей греко-иудейской пропагандистской литературы была работа эклектика Аристубула, первого иудейско-греческого философа. Он, очевидно, был и первым иудеем, который взял на вооружение прием аллегорической интерпретации и применял его как к иудейской истории, так и к греческой философии. Он заявлял (это утверждение повторялось и впоследствии), что греческая философия начала свое восхождение от Моисеева источника. Гермипп [83 - *Jos. C. Arionem*. I. 22.], который утверждал, что Пифагор что-то заимствовал у иудея, скорее всего, сам был иудеем. Точно так же и Псевдо-Аристей выступал за оригинальность веры синагоги. Манипулируя оракулами сивиллы, иудейские стихотворцы, по сути, обманывали язычников, цитируя для вида их собственных языческих поэтов и предупреждая греков о том, что «Бессмертный с великим сердцем» вмешается после знаков на Небе и Земле посредством Мессии, чтобы возвысить избранный народ над Элладой. В «Книге премудрости Соломоновой» показана тщета идолопоклонства и как иудеям, так и язычникам указывают на источник всей мудрости в Законе и на страх Божий. Другие примеры можно найти в «Увещании к грекам» Псевдо-Юстиниана и «О монархии» и в «О созерцательной жизни» Филона. Иосиф Флавий – косвенно в «Истории» и особенно в «Против Апиона» – занимает важное место в иудейской апологетике, защищая свою веру против расхожей клеветы и выставляя напоказ ее наиболее привлекательные стороны.

Следует упоминать и об очень важной попытке соединить греческую философию и иудейское откровение в Александрии: ее выдающейся (но не первой) фигурой был Филон.

Когда мы пытаемся примирить в едином синтезе различные способности нашей личности, когда мы пытаемся соединить мистицизм и знание, интуицию и разум, объективный и субъективный авторитет, когда мы придерживаемся понятия трансцендентности божества, при этом не изгоняя Его из Его мира, и Его имманентности, не погрязая при этом в язычестве; когда мы объединяем религию и культуру – мы продолжаем тот труд, что был начат в музеях Александрии. Иудеи в диаспоре читали греческую литературу, говорили по-гречески, использовали греческий язык на службе в синагоге и в семейном культе [84 - См.: Smith. D.C.V. IV. 359 a.], в то время как любопытные греки были совсем не против ознакомиться с новым культом. Эти две духовные силы – религия Израиля и мысль Греции – столкнулись в Александрии, столице западной диаспоры и эллинизма, и результат их взаимодействия распространился по всему средиземноморскому миру. Расширив взаимопонимание, и иудей, и грек стали эклектиками. Оба обсуждали один и тот же вопрос: как Бог входит в отношения с миром и людьми? Оба применяли один и тот же метод для модернизации своих традиций; и тот и другой пытались приложить религию к жизни.

Иудеи способствовали обострению интереса к восточным религиям, в то время как иудеоэллинизм питал тот религиозный синкретизм, в котором процветали восточные культы. С его добровольными ассоциациями для соблюдения личного благочестия, с определенными днями для религиозного культа, в энергичном миссионерском порыве, провозглашая прощение грехов и предлагая средства для очищения, уча привычке к молитве, совершая таинства и предлагая награду в будущей жизни, служа связующим звеном между Востоком и Западом, иудаизм шагнул в ногу с религиями мистерий.

#### **IV. КОНТАКТЫ РИМА С ВОСТОКОМ**

Контакты римлян с Грецией и Востоком, их религиозное положение в века их завоеваний и нравственное воздействие их побед должны были иметь далеко идущие последствия для религиозной истории Европы.

Рим познакомился с греческой цивилизацией в Великой Греции начиная с 281 года до н. э., и в последней четверти того же столетия он начал вмешиваться в греческие дела. Победа при Киноскефалах в 196 году до н. э. дала Риму господство над Македонией, а победы при Фермопилах и Магнезии заставили Антиоха Сирийского уступить гегемонию над греческим миром Риму. С этого времени Рим мог по своей воле располагать странами Малой Азии. В начале I века н. э. его завоевания вызвали конфликт Рима с военной державой Понта, что вылилось в три войны с Митридатом. Сам Митридат, защитник ориентализма против напора Запада, был предшественником тех правителей Парфии и Персии, которым было суждено продолжать борьбу с Римом вплоть до падения империи.

Религия Рима была религией практичного, лишённого воображения и патристического [85 - Ср.: у Моммзена (цитировано в Aust. Die Religion der Römer. P. 14).] народа: она питала домашние и гражданские добродетели и была приспособлена к нуждам аграрного общества, но при этом ее постоянно подавлял религиозный церемониал и она усложнялась из-за чужеземных добавлений. По сути своей это была семейная религия [86 - Ср.: Giles. Rom. Civilization. P. 45.]. Каждая семья была маленькой церковью, по образцу религии которой формировалась религия государства. То, что первоначально было ее силой, – тесная связь с политической жизнью – стало ее слабостью в ходе деградации

религии, ее превращения в часть механизма политики. В отличие от религии Израиля и религии Рима никогда не было жизненного принципа эволюции, который позволил бы ей соответствовать потребностям различных сфер духовного опыта. Следовательно – и в значительно большей мере, чем в греческой религии, – в ней был атавизм или попытка вернуться к непонятным формулам и обычаям прошлого, в то время как, с другой стороны, ощущалась и неадекватность римских *Numina*. С начала VI века до н. э. римские *di indigetes* заменялись *di novensiles* [87 - *Diindigetes* – местные боги, *dinovensiles* – новые, чужеземные боги (лат.). (Примеч. пер.)]. Римский анимизм заменился на греческий антропоморфизм. Аниконические силы превратились в личностей. Греческая «высокая церковь» с ее любовью к ритуалу и торжественности, таинствам и эстетству, стала наступать на более простой римский культ. Основание Капитолийского храма в 509 году до н. э., посвященного троице – Юпитеру, Наилучшему Величайшему, Юноне и Венере, стало началом эпохи [88 - *Wissowa. Religion u. Kultus der Römer. P. 34 n.; Aust. P. 48.*] – оно открыло шлюзы нововведений. В Рим вошли этрусские и греческие обряды и теология; *ritus graecus* заменил *ritus romanus*. К началу этого периода, 496 году до н. э., относится первое собрание оракулов сивиллы, которые использовались жрецами-хранителями, чтобы время от времени вводить греческие и восточные инновации. По их совету в 493 году до н. э., во время военных катастроф и голода, у Большого Амфитеатра был построен храм греческой троице – Деметре, Дионису, Персефоне – под римскими именами Церера, Либера и Либера. С их же помощью в 431 году до н. э. культ Аполлона – самого типичного из эллинских божеств – был введен во время чумы. В подобных же обстоятельствах бог-целитель Эскулап поселился в Риме в 291 году до н. э. До этого тут оказались и греческие божества-близнецы Диоскуры. В римский пантеон попал и греческий Геркулес (точно неизвестно когда).

Большой кризис в римской религии начался во время войн с Ганнибалом, которые оказались для римской религии и морали более губительными, чем для Эллады Пелопоннесская война. В этот период [89 - История римской религии распадается на четыре четко определенных периода: 1) с древнейших времен до Капитолийского храма в 509 г. до н. э.; 2) с 509 г. до н. э. до Второй Пунической войны в 218 г. до н. э.; 3) с Второй Пунической войны до конца Республики, 218—31 гг. до н. э.; 4) имперский период. Так в целом считают Виссова, Ост, Шантепи де Соссае, Фоулер.] духовность Рима достигла своей низшей точки. Бедствия и страх, которые принес Ганнибал, жажда завоеваний, роскошь, ставшая результатом обильных грабежей, гражданские войны с их проскрипциями и конфискациями, терпимость греческой мысли и зараза греческого скептицизма – все это вызвало религиозную анемию, лекарства от которой государственная религия не предлагала. Старая римская простота исчезла: ее заменили безграничное роскошество и бессердечный эгоизм. Римское благочестие было погребено под греческой культурой. Политические интересы оттеснили на второй план интересы религии, поскольку политика теперь открыла путь к самовозвеличению [90 - «Древние и почтенные культовые обычаи окружали римскую религию широким рвом, но волны Ганнибаловых войн затопили его» (*Aust. P. 59.*)]. Поэтому государственная религия и религия народа пошли отдельными путями. Несмотря на старания уменьшить дистанцию между *di indigetes* и *di novensiles*, первые продолжали сдавать позиции, пока им не удавалось сохранять свое место только в той мере, в какой они были отождествлены с иностранными божествами, или же они сохранялись в строках поэтов или в знаниях антикваров. Отменяли законы, чтобы позволить чужеземным богам (*peregrina numina*)



поселиться в границах померия [91 - Померий – священная граница города Рима. (Примеч. пер.)]. Некоторые элементы обрядов римских авгуров и гаруспиков перестали употребляться. Простой народ не обращал внимания на общественные гадания: люди прибегали к частным консультациям с этрусскими предсказателями или восточными астрологами. Почтенные жреческие должности прекращали существовать из-за отсутствия кандидатов на них; национальные праздники были заброшены или праздновались «по греческому обряду» (*graeco ritu*).

В течение этого периода мы можем выделить государственную религию, религию образованных людей и народные суеверия. Первая была холодной и формальной, и, со Второй Пунической войны, стала инструментом управления в руках аристократов. Те, кому было доверено руководить этой религией, хотя и признавали ее общественную пользу, больше в нее уже не верили. Соблюдение норм религии было весьма поверхностным; церемонии зачастую не проводились. Даже в ходе Первой Пунической войны Аппий Клавдий Пульхр выбросил священных кур за борт, поскольку перед битвой при Дрепане они зловещим образом отказались клевать зерно – деяние, за которое божество ему отомстило. Г. Фламилиий, консул 217 года до н. э., пренебрег обычными обрядами перед вступлением в сражение. Цезарь в истории своих походов не упоминает о *divinatio*. Ученые люди скептически относились к ценности официальной религии. Сцевола, великий понтифик в I веке до н. э., перечислял три рода богов – боги поэтов, которые бесполезны; боги философов, которые не подходят государству – отчасти потому, что они вообще лишние, а отчасти потому, что они вредны для народа, – и боги государственных мужей. Катон задавался вопросом, как два гаруспика [92 - Cicero. *De Div.* II. 24, 51.] могут встречаться на улице, не смеясь над бесполезностью своей профессии. Цицерон дивился тому, как кто-нибудь может верить в обязанности авгура. Философия, которой руководились образованные люди, только увеличивала их скептицизм. Простой народ, потеряв веру в богов своих предков, ждал осуществления своих чаяний с Востока. Народная религия, которую так долго подавляли, теперь поднялась наверх всепоглощающим потоком суеверия. Она проявилась в мощном желании удовлетворить персональную потребность в вере, не обращаясь к государству, в новом ощущении греха, которое требовало искупления, в потребности в единстве с божеством, которую могли удовлетворить только религии мистерий.<

> В тяжелом положении во время Второй Пунической войны сенат признал, что беспокойному народу, который скорбел о поражениях и воображение которого было возбуждено *prodigia*, нужно даровать какое-нибудь средство религиозного утешения, чтобы поддержать боевой дух. Массы надо было забавлять, пока государство, изображая, что продолжает по-отечески заботиться о народе, выдвинуло новую религию и отвлекло его ум от несчастий, предложив общественные зрелища. На самом деле сенат не руководил народом, но просто санкционировал официальное введение чужеземных культов, которым народ вверил себя. Ввели новые игры; с этого момента начался быстрый рост как числа, так и продолжительности таких религиозных праздников, которые, помимо всего прочего, были предназначены и для того, чтобы люди научились смотреть на государство как на источник всего. В 217 году до н. э. были устроены лектистернии в честь двенадцати официальных греческих богов, с которыми были отождествлены римские боги. Безрезультатно пробовали проводить и римские обряды – «священную весну» и человеческие жертвоприношения. В 207 году до н. э. сенат ответил на ситуацию, созданную вступлением Гасдрубала в Италию и рождением гермафродита во Фросине,

назначив большую праздничную процессию в греческом стиле: хор из двадцати семи дев пел на латыни гимн в честь Юноны. В 205 году до н. э. был предпринят еще один значимый шаг (по совету сивиллиных книг) – перевозка черного камня Великой Матери из Пессинунта. Ливий подчеркивает важность этого события, подробно описывая торжественную процессию, в которой благороднейшие матроны и целая толпа граждан вышли, чтобы встретить новую богиню и попросить ее войти в город, украшенный цветами в ее честь. В 191 году до н. э. ей был посвящен величественный храм на Палатине. «С приходом Великой Идейской Матери оргиастические, ослабляющие дух восточные культы попали в Рим и заняли свое место в пределах померия, в самом сердце Города» [93 - Aust. Ib. P. 64.]. Великая Мать немедленно завоевала популярность в народе, и почитание этой богини лишь разожгло аппетит римлян на эмоциональные культы. Вмешательство Рима в дела Востока, ставшее более энергичным после поражения Карфагена, все больше и больше заставляло римские армии, римских купцов и чиновников контактировать с тем типом религии, первым примером которой стал культ Великой Матери. Тысячи восточных людей, прибывавших на Запад, привозили с собой своих мистериальных богов. Множество рабов с Востока не только образовывали частные религиозные ассоциации, но и становились проповедниками для своих римских хозяев.

Когда римляне стали завоевывать мир дальше, римские боги остались дома и были забыты. Когда Рим стал мировой державой, он оказался в положении, похожем на то, в котором были греки при Александре, когда они принялись учить весь мир. Римляне, как и греки за полтора столетия до этого, утратили веру в свою национальную религию, в то время как их вера в себя возросла. Они оказались в еще худшем положении, чем греки, поскольку их религия не взывала к воображению своей богатой мифологией и к эстетическому вкусу – пантеоном красивых антропоморфных божеств. Невежественные люди прибегали к суевериям и чужеземным культам; ученые обратились к чужеземной философии, самой благородной формой которой был тот стоицизм римского типа, основанный Паницием и Посидонием, позднее преподававшийся Сенекой, по правилам которого жил Марк Аврелий. При личных проблемах люди бежали к чужим богам. Религиозное безразличие поразило все слои общества. Великий понтифик задавался вопросом о самом существовании богов, чей культ был ему доверен. Римская аудитория аплодировала чувствам, выраженным в строках Энния: он говорил о том, что боги ведут безбедную жизнь, не думая о заботах смертных, или же одобряла точку зрения Евгемера, согласно которой боги – это всего лишь обожествленные люди.

В начале этого периода восточный мистицизм и эмоциональность официальным образом попали в Рим – но это не особенно нравилось правящим кругам. По меньшей мере в течение столетия почитание иностранных богов не поощрялось в пределах померия. Астрология, которая во II веке до н. э. не выходила за пределы низших классов, в следующем столетии завоевала себе приверженцев среди самого высшего общества [94 - Ср.: Aust. P. 80.]. Политическая неопределенность и всевозрастающее религиозное беспокойство масс ускорили разрушение римской религии. Нонконформизм к концу республики развивался семимильными шагами. Рим теперь завоевал весь мир и потерял собственную душу.

«Насколько всеобъемлющим было исчезновение религиозного чувства из сердец в конце республики, очевидно из того факта, что руководящие лица государства без всяких сомнений самым бесстыдным образом открыто выражали свое презрение к почтенным обычаям... Мы видим, что государственная религия опустилась до уровня девочки на

побегушках у политики: образованные люди были полны духа неверия или скептицизма; массы служили чужеземным богам или тонули в суевериях. Ничего не понимая, этот выродившийся век стоял перед руинами своей веры и традиций предков. Вот какова была картина религиозной ситуации в Риме примерно в то время, когда родился Иисус» [95 - Aust. P. 90.].

Оправдались страхи Варрона: «Говорил, что боится, как бы не погибли [боги] не от вражеского вторжения, а от пренебрежения сограждан» (Dicat se timere ne pereant [dii] non incurso hostili sed civium neglegentia) [96 - Augustine. De Civ. Dei. VI. 2.].

Имперский период с религиозной точки зрения более интересен, поскольку он знаменует возвращение римлян к религиозной серьезности. После неопишуемых страданий, которые причинили республиканские завоевательные войны в провинциях, ставших полем битвы для участников римских гражданских войн, весь мир устал от войны и жаждал прекращения кровопролития, возвращения к устойчивым социальным и экономическим условиям. Поэтому подъем империи все приветствовали как зарю лучшей жизни. Pax Romana – первый прочный мир со времен завоеваний Александра – породил целый хор глубоких благодарностей, которые в то время непременно должны были носить религиозный характер. Императоров прославляли как спасителей, сыновей божества, защитников рода человеческого. В дни мира благовония снова начали куриться на тысячах разрушенных алтарей. У имперского правительства стало больше времени, чтобы обращать внимание на религиозное состояние народа. Август умно воспользовался всеобщим чувством благодарности, чтобы поощрять возрождение религии в интересах династии [97 - Ср.: Chantepie de la Saussaye. P. 636.]. Его религиозные реформы были продиктованы практическими целями. Он хотел запечатлеть во всех умах превосходство единоличного правления, возродить религиозные формы республики с тем, чтобы скрыть свое собственное положение императора и объединить церковь и государство так, чтобы это служило единству государства и способствовало лояльности к нему самому, придав ей религиозную окраску. Разрушенные храмы снова строились, алтари чинили, восстанавливались религиозные пожертвования или делались выплаты с поистине царской щедростью, жреческие должности повышались в ранге, и заполнялись пустующие религиозные вакансии. В 13 году до н. э. Август принял титул великого понтифика, который придал его особе ореол святости и оказался таким эффективным, что последующие императоры – будь они язычники или христиане – сохранили его за собой. В 17 году до н. э. по его инициативе со впечатляющей торжественностью были отпразднованы великолепные *ludi saeculares*, для которых Гораций написал «Юбилейный гимн» (*Carmen Saeculare*).

Люди не могут долго находиться в состоянии неверия или агностицизма. Везде предпринимались усилия, чтобы найти новую религиозную поддержку и новые объекты для веры. Поэтому в империи все возрастала значимость того религиозного синкретизма, начало которому положил Александр, пока он не достиг зенита в III и начале IV века н. э. Это ощущение греха, возникшее во время сражений с Ганнибалом, стало еще более острым, а с ним и потребность в средствах для очищения и искупления. Люди искали спасения где угодно. Рим не мог предложить им религию искупления, в то время как Греция смотрела на Восток или на своих собственных философов, которые теперь находились под сильным влиянием восточных культур. Восточные люди предлагали духовно не удовлетворенным римлянам религиозное утешение, которого они не могли найти в других местах.

Эпоха империи отмечена быстрым ростом власти и престижа восточных религий: большинство из них были введены в Риме еще при республике или официально, как культ Великой Матери, или же нелегально, как культы Исида, Сераписа или Митры. Привязанность к восточным культам в республиканский период в общем и целом наличествовала среди простого народа, и распространение частных объединений правительство строго запрещало [98 - Ср.: Voissier. La Religion Romaine. II. P. 248 ff.].

При империи, за исключением царствований Августа и Тиберия, ситуация повернулась с ног на голову, и восточные религии друг за другом или одновременно всходили на императорский трон. Август и Тиберий разделяли республиканскую неприязнь к более горячим и политически опасным восточным культам. Хотя Египет и стал провинцией в 30 году до н. э., Август в 28 году до н. э. приказал, чтобы все храмы Исида и Сераписа находились за пределами померия, и его помощник Агриппа запретил совершение обрядов Исида в пределах одной мили от городских стен. В 19 году н. э. Тиберий изгнал восточных людей, в том числе и иудеев, из Рима, разобрал храм Исида и устроил кровавое преследование ее приверженцев. Однако с восшествием на трон Калигулы имперская политика менялась в пользу восточных культов, пока в 304 году Митра не был объявлен защитником империи, а в 321 году религия галилеян не стала религией государства.

Подъем империи способствовал росту монотеизма из-за близкой связи между формой этой религии и государственным строем. Один верховный правитель на земле делал вероятным и неизбежным то, что люди должны поверить в одно Верховное Существо во Вселенной. Империя также оказалась силой, которая способствовала разрушению расовых, национальных и лингвистических барьеров, таким образом продвигая представление о единстве человечества; следует помнить, что религии мистерий и христианство обращались именно к человеку как к человеку. Патерналистская политика имперского правительства освободила людей от общественных дел и дала им досуг для развития личных интересов, которым соответствовали частные религиозные ассоциации мистерияльных религий и христианство. Общая тенденция имперской эры вела к восточным путям. Таким образом, империя привела Древний мир в такое состояние, что он стал плодородной почвой для восточных религий.

## Глава 2

### ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ МИСТЕРИЙ?

Φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦθοι

Κέρδος πρὸς θεῶν θεράλειας [99 - Страха божия ради сложила / Эту сказку молва в миру. Еврипид. Электра, 743–744 (пер. И. Анненского). (Примеч. пер.)].

Еврипид

### ДРЕВНИЕ ИСТОЧНИКИ

Несмотря на тот факт, что с публикации первопродходческой работы Сен-Круа в 1784 году (с пересмотренным Силвестром де Саси изданием 1817 года), «Символики» Крейцера в 1810-м и особенно Aglaophamus Лобека в Кенигсберге в 1829 году религиям мистерий было посвящено огромное количество работ, очень трудно передать современному уму адекватное представление о том, чем была религия мистерий в греческий или римский период [100 - О различных мнениях по поводу характера мистерий ср.: Macchioro. Zagreus. P. 185 и его критику в Orfismo e Paolinismo. P. 119–145 (L'Essenzadel Mistero).]. Это затруднение вызвано несколькими факторами. По самой природе темы [101 - См.: Lysias. C. Andoc. 104; Cic. N.D. III. 37; Lobeck. Aglaophamus. P. 67 ff., 1202 ff.; Dibelius. Die Isisweihe / Sitzb. d. Heid. Akad. '17. P. 15 ff.; Anrich. 31 f.] то соблюдение тайны, которое требовалось от посвященных, делало невозможным для посторонних знакомство с внутренней историей религиозных обществ; такую историю могли написать только те, кому обеты запрещали разглашать мистерии. Конечно, были и некоторые вещи, связанные с этими культурами, которые участники могли разглашать где хотели. Кроме того, последователи мистерий, находясь в повседневном контакте с другими людьми, побуждаемые желанием завоевать новых сторонников, обсуждали свои религиозные взгляды и указывали на определенные преимущества своего культа. Не было запрета на то, чтобы говорить о блаженстве, проистекавшем из посвящения. Были также и образованные люди, такие как Плутарх, Порфирий, Ямвлих, Юлиан и Прокл, которые приняли таинства мистерий и выражали религиозные идеи этих мистерий в своем философском учении, не раскрывая деталей инициаций. Некоторые черты этих религиозных объединений и жизни, которую вели их приверженцы, были очевидны для всех: например, то, что по крайней мере в некоторых культах происходили более или менее регулярные моления членов общины, что существовала сильная товарищеская связь между верующими, которая облегчала жизненные трудности, что объединение поддерживали добровольные приношения верующих, что иногда у них было общее кладбище и т. п. Участникам мистерий (мистам) иногда было позволено исповедовать свою веру публично посредством некоторых символов (symbola) или знаков (signa). Такие формулы были доступны, например, Демосфену, Клименту Александрийскому или Фирмику Матерну: они не выдавали ни ритуала, ни литургии, ни характера и применения таинств, и они были понятны только тем, кто был вооружен знанием мистериального гнозиса. Фраза «Я стал мистом Аттиса» говорила постороннему человеку не более, чем исповедание «Иисус – Господь» передавало внутренний смысл агаре. В этом плане очень познавательна процедура, о которой рассказывает Апулей. Уверив читателя, что он не осмеливается открыть, «что там говорилось, что делалось» (quid deinde dictum, deinde factum) [102 - Здесь и далее цитаты из «Метаморфоз» Апулея приводятся в переводе М.А. Кузмина. (Примеч. пер.)] во время его инициации в Кен\*censored\*ее, он повторяет длинный symbolum (Acessi confinium Mortis и т. д. XI. 23) и потом сообщает читателю: «Вот я тебе и рассказал, а ты, хотя и выслушал, должен остаться в прежнем неведении» [103 - Ср.: его требование по время процесса над ним по поводу магической практики, адресованное, видимо, собрату-посвященному, signum dato («пусть он повторит формулу») с его «Никогда никакая опасность не заставит меня сообщить непосвященным о том, что мне поведали, взяв клятву молчать» [пер. С.П. Маркиша. – Пер.] (Апология. 56).]. Только для сознания орфика фраза «козленок, я упал в молоко» говорит о мистической идентификации с ДионисомЭрифом, богом воскресения и перерождения [104 - См.: Macchioro. Zagreus. P. 80–86 [фраза встречается в одной из орфических золотых

табличек (табличка из Турий, L9). – Пер.]]. Однако мы по отношению к этим древним культурам находимся в худшем положении, чем современный историк мог бы быть по отношению к масонам. Масон может не раскрывать своих тайн, в то время как посторонний человек может зафиксировать только такие обряды масонства, которые открыты для всех, или такие черты, о которых братья говорят открыто.

У нас есть лишь несколько литературных произведений, которые говорят о мистериях, много отдельных упоминаний, стихи, фрагменты гимнов и молитв, испорченные надписи, поврежденные папирусы, эмблемы культа, барельефы, фрески, расписные вазы, разрушенные часовни и храмы. Это разнообразный и не полностью сохранившийся материал, на основе которого мы должны попытаться реконструировать прошлое. Наши трудности еще увеличиваются из-за неопределенности хронологической последовательности и нашего незнания определенных обычаев или верований в отдельно взятом культе в отдельный период длительной истории мистериальных религий с VI века до н. э. до V века н. э. В течение веков от Александра Великого до Константина эти мистерии пережили волшебное превращение, приспособляясь, как их и приспособляли постоянно, к требованиям современности. Далее, когда начинает возрастать количество сведений в литературе, надписей и памятников, все мистерии становятся все более и более затронутыми религиозным синкретизмом и в доктрине, и в культе, и, таким образом, из-за заимствований и взаимодействий они приближаются друг к другу, так что во многих аспектах становятся неотличимыми.

Еще одна проблема – это примирить наши фрагментарные заметки, создавая какую бы то ни было реконструкцию. Часть нашей информации приходит из дружески настроенных источников, некоторая – из источников откровенно враждебных, и некоторая – от профессиональных апологетов мистерий. Христианское иконоборчество не только разрушило храмы, свергло алтари и уничтожило по мере возможности все следы литературы и литургии мистерий, но в своей апологетике христианские писатели представляли (или, скорее, неправильно представляли) культы мистерий в таком свете, что иногда так и хочется спросить, чем же они могли так сильно привлекать к себе в древности религиозно настроенные умы. Древние писатели [105 - См.: Creuzer. Symbolik. P. 849 f.] не согласны в том, какие именно эффекты производила инициация, хотя большинство считает, что участие в мистериях являлось спасительным. Действительно, для древнего приверженца культа было бы нелегко дать рассказ о своем культе, который был бы приемлем для его братьев, поскольку мистерии были столь неопределенны по своей форме и туманны в плане мировоззрения, что очень многое предоставлялось воображению каждого отдельного человека. Поэтому в древности верующий находил в своей мистериальной религии то, что он искал [106 - Так Philo. De Vita Cont. P. 473 M., C.-W. 12.], или то, что он привносил в нее. Об этом, как и о всяком религиозном культе, мы можем сказать вместе с Гете:

Ein jeder sieht was er im Herzen trägt [107 - «Что в сердце у него, то в пьесе видит он» (Гете. Фауст. Пер. Н. Холодковского). (Примеч. пер.)].

Человек входил в мистериальный культ по различным причинам: были все ступени веры и неверия, нравственности и распущенности, мистицизма и реализма. Человек плотский мог найти в оргиастических процессиях и полночных пирушках возможности побаловать себя; суеверные приходили потому, что формулам и священнодействиям приписывалось

магическое значение; образованные люди в материальном и физическом могли увидеть символы Истины, дорогие их сердцу; аскет смотрел на инициацию как на средство сдержать свое тело и дать свободу духу; мистик в энтузиазме или в экстазе наслаждался блаженным видением, входя в общение с Богом или проходя обожествление. Там, как и всегда, было «много званых, да мало избранных». Эта разница во взгляде на еротае возникала легко из-за их гетерогенных элементов, или, скорее, из-за разных страт религиозной истории, включенных в мистерии. Можно было затронуть любую ноту в религиозном диапазоне – от самого грубого материализма Фригии до самых чистых устремлений неоплатонизма. Мистерии имели чувствительную и иногда даже чувственную сторону, но они никогда не могли бы соревноваться с христианством, если бы у них не было ярко выраженного религиозного характера. Свободные от национальных и политических ограничений государственных церквей, они удивительным образом приспособились к потребностям каждого века, сбросив то, что было неприятным или явно оскорбительным; но им никогда не удавалось полностью избавиться от примитивного натурализма и магии, в которой процветало суеверие.

История не может воскресить для нас психологию тех, кто собирался на вечерние или утренние службы в храме Исиды, кто принимал участие в оргиастических процессиях Кибелы, кто встречался в молчаливом созерцании в часовне Митры, кто глубоко вдумывался в герметические откровения, пытаясь найти адекватное понимание Бога. Нам приходят на помощь антропология и сравнительное религиоведение, и изучение истории руководит нами, показывая, насколько современной, по сути своей, была греко-римская эпоха в своих стремлениях и интуициях. Таким образом, мы можем с достаточной степенью уверенности проследить наш путь назад от религиозной психологии нашего времени и в свете ее прочесть священные литургии прошлого.

Мистерияльные религии представляют собой пленительную тему [108 - Ср.: суждения сэра У.М. Рамзея: «...сложные и искусственные продукты почившей религии. Это развитие было потерей» (Hastings. D.V. Ex. vol. P. 124 a) с его же более благосклонным суждением в C. and B. I. P. 92 f.: «Восточные и прежде всего фригийские мистерии удовлетворяли естественную и господствующую потребность в рациональной системе своим представлением о божественном единстве-во-множестве... Фригийские мистерии должны навсегда остаться одной из наиболее поучительных и странных попыток создать религию, содержащую в себе множество зародышей высоких понятий, выраженных в самом грубом и примитивном символизме, обожествляя естественные процессы жизни во всей их примитивной наготе и считая все, что могло завуалировать, изменить, сдержать или направить эти процессы, грубейшим оскорблением, которое человек может нанести божественной простоте».] для тех, кто полагает: «Знаю, знаю, к общей цели ход столетий устремлен» [109 - Цитата из стихотворения Альфреда Теннисона «Локсли-холл» (пер. Д. Катара). (Примеч. пер.)] и что этот ход человечества направлен к Богу. Наше исследование показывает, что в широкой перспективе побеждает духовное, что у человека есть религиозный инстинкт, удовлетворение которого лишь обостряет этот инстинкт и обнажает еще большую потребность в духовном, что в нашем существе есть прирожденный идеализм и духовность, которая преображает самые грубые акты богопочитания в возвышенные таинства и которая оставляет позади грубый натурализм, чтобы созерцать материальные символы божественного.

## СКРОМНЫЕ ИСТОЧНИКИ МИСТЕРИИ

Религии мистерий были в своем происхождении достаточно непритязательными, простыми. Они возникли из наблюдения явных фактов повторяющейся смерти и последующего возрождения в природе и из попыток увидеть в этих чередованиях зимы и весны, разложения и рождения, заката и восхода символ жизни и надежды человека и воспроизведение божественной жизни, которая в первобытной мысли считалась просто всеоживляющей энергией, присущей природе. Их происхождение, очевидно, относится к отдаленному периоду цивилизации, который скорее был пастушеским, нежели сельскохозяйственным. Два центра древних мистерий – дикое плато Фригии с его чрезмерной эмоциональностью и Фракия, родина дионисийско-орфических мистерий, – оказали огромное влияние на религиозную историю Европы.

Возможно, было четыре стадии в истории мистерий с древнейшего натуралистического периода до их популярности и имперского признания в Римской империи. 1) Было время, когда мистерии в своей самой грубой форме были не «мистериями» для одних только избранных, но были религией целого первобытного пастушеского или земледельческого народа [110 - «В первобытной религии все люди были религиозны, и мистерии были религией всего народа, а не ограничивались избранными мистами» (Ramsay. 124 a, ib. Ср.: Farnell. Cults. III. P. 132).]. 2) Период, когда первобытная религия (с необходимыми модификациями) стала религией нижнего слоя населения, который придерживался обычаев автохтонов. Этим низшим слоем, видимо, были аборигены, которые пережили следующие друг за другом волны завоеваний [111 - Ср.: Gardner. Relig. Exper. of St. Paul. P. 58 f.]. 3) Период, в ходе которого мистерии были уделом частных религиозных ассоциаций, который можно датировать от первого появления в греческом мире орфических культов до царствования Калигулы. Эти *thiasoi* или *sodalitates* хотя и представляют собой то, что Гарднер назвал «эллинистическим нонконформизмом», не обязательно предполагали отказ от национальной государственной религии, но при этом главная религиозная активность происходила в небольших братствах. В этот период они в основном привлекали нижние слои общества и иностранцев. В юридическом плане они трактовались как «дозволенные религии» (*religiones licitae*). 4) Имперский период. Хотя Август благоволил культу Великой Матери, он и Тиберий были не слишком хорошо расположены к восточным религиям. С посвящением Калигулой храма Исиде Сельской и еще более с восшествием на престол императоров из династии Флавиев восточные религии пользовались всеобщей популярностью, пока при сирийских императорах они не были возведены в ранг государственной религии. То, что некогда было местными культурами, соблюдавшимися в частных ассоциациях, стало всеобщими религиями, только люди не рождались их приверженцами, а вступали в нее благодаря инициации или перерождению.

## ЧТО ЕСТЬ РЕЛИГИЯ МИСТЕРИЙ

- I. Теперь, обращаясь к выдающимся чертам религии мистерий, мы можем отметить, что религия мистерий была, во-первых, религией символизма, который посредством мифа и аллегории, иконических изображений, сверкающих огней и густой тьмы, литургий и актов жертвоприношения и внушения ускорял интуицию



сердца и вызывал в посвящаемом мистический опыт, который вел к палингенезии (возрождению), которое и было целью любой инициации. Такой символизм устранял оскорбительность того, что некогда было вульгарным символом жизни, продолжения рода и рождения; такие символы приобретали духовное значение в соответствии со стадией морального развития, которой достигала та эпоха. Само по себе это не только отмечало стадию нравственной эволюции, но и указывало (хотя, конечно, и неясно) на современное воззрение на мир, где духовное пронизывает и объединяет все вещи. В каждой религии ритуал предшествует символу, а символ предшествует языку и подталкивает к выражению чувств и потребностей столь туманных, что они пока не могут быть выражены. В символизме мистерий, зачастую непонятном и иногда оскорбительном для нас, люди вслепую пытались схватить правду и реальность вещей. Воображение разгоралось, и возбуждались глубокие эмоции, которые могли повести духовных людей к Богу и могли в то же самое время и стать причиной чего-то совсем не духовного – нравственных заблуждений или бесплодных психопатических состояний. Язык в лучшем случае является лишь неадекватным выражением духовного опыта, как свидетельствуют о том мистики всех времен, и зачастую этот опыт должен искать убежища в метафоре или прилагать повседневный язык в области, где он бессилён. Символизм может передать уму и сердцу значение неощутимого опыта и таким образом ускорить создание религиозной фразеологии. В этом отношении мистерии способствовали религиозному росту. Так, в очищениях водой (люстрациях) древние люди видели ритуальное очищение, которое смывало грехи и открывало путь, по которому можно было приблизиться к божеству [112 - Люстрации первоначально были отнюдь не символическими: они использовались для экзорцизма или в апотропеических целях.]. В разыгрывании драмы страстей – воскрешения Осириса – посвященный прочитывал обещание своего собственного торжества над смертью: «так же истинно, как живет Осирис, он будет жить; так же истинно, как Осирис не умер, он не умрет». Культовая пища в каком-то смысле была средством общения с божеством. В омывании в крови быка (тавроболии) участник обряда считал, что, причащаясь к божественной жизни, он «рождается снова для вечности». Воин Митры, молчаливо созерцая тавроктонию [113 - Ср.: Statius. Theb. I. 717 ff.], видел свою собственную победу над бедствиями жизни и прежде всего – над тьмой смерти.

«Все вещи противоположны друг другу»: этот принцип всегда и везде соблюдался древними приверженцами мистерий. Чтобы понять мистерии, мы должны попытаться возродить древнее мышление, которое в религиозных делах спонтанно выражало себя в символике там, где мы можем говорить более конкретно. Демаркационная линия между символом и фактом, объективным и субъективным не была четко прочерчена. Фактически в древнем реализме [114 - «Неоспоримо то, что греческий народ никогда не преодолел полностью границы дологического мышления и только в поздний период, после Платона, перешел к по-настоящему и собственно рациональной ментальности. Греческая философия должна была дойти до стоиков, чтобы обнаружить очевидное для нас различие объективного и субъективного представления» (Macchiolo. Zagreus. P. 165; ср.: Orfismo e Paolinismo. P. 159 ff.)] не задавались вопросом о единстве

субъективного и объективного. Если автор нашего «духовного Евангелия», замечательный духовностью своей трактовки крещения и евхаристии, не различает строго внешний ритуал и внутренний опыт, то неудивительно, что приверженцы мистерий не могли различить физическое и духовное.

«Противоречие, которое наша аналитическая мысль привыкла находить между природой внутреннего духовного процесса и его опосредованным проявлением через внешний чувственный акт, не существовало для древних в целом и в период мистерий в частности. Вместо этого мы можем сказать, что наши трудности в этом отношении были бы совершенно непонятны людям того времени, поскольку им казалось самоочевидным, что истинный внутренний опыт должен также быть визуально отображен в соответствующем внешнем событии и что именно в этой таинственной переключке внутреннего и внешнего состояло значение всех культовых церемоний» [115 - Pfl eiderer. Primitive Christianity / Eng. tr. IV. P. 231.].

Великолепный пример идеализирующей силы религиозного символизма предстает в трактовке мифа о Загрее, принадлежавшего дикой фракийской дионисийской религии в орфических мистериях. Нельзя было выбрать более малоперспективного материала, чем эта омерзительная история, которая в различных вариантах изображает Зевса обольщающим в форме змеи свою «единородную» дочь Персефону; от этой любви рождается критский Дионис-Загрей с бычьими рогами. Этот бог-младенец, которого его отец предназначал для того, чтобы править миром, был похищен завистливыми титанами, сыновьями земли, разорван на куски, приготовлен и съеден. Его сердце, спасенное Афиной, было принесено Зевсу; Зевс проглотил его, и он переродился как фиванский Дионис, сын Зевса и Семелы. Затем Зевс уничтожил молнией земнородных титанов; из пепла возникло человечество. Орфики морализировали этот миф, превратив его в символ сложной природы человека, которая состоит из злых, или титанических, элементов и божественных, или дионисийских. От первых человек должен освободиться посредством самоотречения и возвратиться к Богу, с чьей жизнью он может соединиться. Тело – это гробница души; спасение состоит в том, чтобы спасти божественную, дионисийскую искру от окружающей ее злой материи и таким образом обеспечить себе спасение от круга перерождений, которым подвержена душа.

Было два фактора, которые прежде всего способствовали развитию символизма мистерий, и оба этих фактора, наиболее ярко выражавшиеся в стоицизме, достигли мощного влияния в эллинистической теологии на Востоке: материалистический пантеизм или божественная имманентность и аллегорическая интерпретация.

1. Стоики в своих усилиях понять единство всех вещей породили странный материалистический пантеизм, согласно которому божественное пронизывает все таким образом, что (по мнению стоиков) нет существенной разницы между Богом и Миром. Корнут в своем «Компендиуме греческой теологии» говорит: «Точно так же, как нас контролирует душа, так и мир обладает душой, которая скрепляет его, и эта душа именуется Богом, который изначален и вечен и является источником всей жизни».

«Итак, мы не можем представить себе ничего, что не было бы непосредственно божеством или проявлением божества. По сути Бог и Мир – это одно и то же...

То же самое всеобщее Существо именуется Богом, когда оно рассматривается как единое целое, Миром, когда оно рассматривается как проявляющее себя в одной из множества форм, что оно принимало в ходе развития».

В результате этого имманентного единства возникает естественное соответствие или «симпатия» между всеми вещами. Эпиктет задается вопросом: «Не считаешь ли ты, что все связано воедино? – Считаю, – сказал тот. – А что, не считаешь ли ты, что земные явления находятся в определенном взаимоотношении с небесными? – Считаю, – сказал тот» [116 - Dis. I, 14, 1. (Пер. Г.А. Тароняна. – Пер.)]. Элементы пронизаны сперматическим Логосом, или Порождающим Разумом, и становятся божественными посредством взаимопроникающего тонкого огненного дыхания. Стоический взгляд на мир выражен в такой строчке, как:

*Juppiter est quodcunque vides, quodcunque moveris* [117 - «То, что ты видишь вокруг, в чем движешься, – это Юпитер!» (пер. Л.Е. Остроумова); цитата из «Фарсалии» Лукана (IX, 578). (Примеч. пер.)].

И у Вергилия:

...*Deum namque ire per omnis  
Terrasque tractusque maris caelumque profundum;  
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne et ferarum,  
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas,  
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri  
Omnia, nec morti esse locum, sed viva volare*

*Sideris in numerum atque alto succedere caelo* [118 - ...есть божественной сущности доля в пчелах, дыхание небес, потому что бог наполняет Землю все, и моря, и эфирную высь, – от него-то и табуны, и стада, и люди, и всякие звери — Все, что рождается, берет тончайшие жизни частицы и, разложившись, опять к своему возвращает истоку. Смерти, стало быть, нет – взлетают вечно живые к сонму сияющих звезд и в горнем небе селятся. (Пер. С. Шервинского). (Примеч. пер.)].

С этим пантеизмом Посидоний связывал полуфилософскую, полуастрологическую доктрину природного мистицизма, которая никогда не умирала в древней теологии. Согласно этой концепции Посидония, люди содержат в себе те же «элементы», которые в принципе существуют в божестве и посредством которых они находятся в «симпатии» с божеством. Поэтому религиозное сознание оживает, понимая, что «земные предметы находятся в симпатии с предметами небесными», что природное – это лишь манифестация божественного и что через созерцание материальных предметов, прежде всего небесных тел [119 - Ср.: Cumont. *Mysticisme Astrale*. P. 262 ff.], душа может подняться к Божеству. Автор четвертого Евангелия, знакомый с этими взглядами, говорит [120 - Ин., 3: 12. (Примеч. пер.)]: «Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, – как поверите, если буду говорить вам о небесном?» [121 - Ср.: утверждение Оригена по поводу закона соответствий, *In Cant. Cant.* (Lom. XV.

48).] Здесь мы находим предвестие слов мистического хора в «Фаусте»:

Alles Vergängliche  
Ist nur ein Gleichnis [122 - Гете. Фауст (пер. Б. Пастернака). (Примеч. пер.)].

(Все быстротечное —  
Символ, сравнение.)

2. Мистерии сохранили в своих ритуалах много архаического, первоначальное значение которого было утрачено еще в древности и характер которого на первый взгляд был отвратителен для развивающейся морали. Чтобы сохранить эти элементы, необходимо было прибегнуть к аллегории. Такой метод интерпретации возник среди греков и иудеев по одной и той же причине – более зрелое нравственное чувство [123 - Ср.: Dill. P. 422–423.], которое восставало против буквальности некоторых историй в их религиозной классике: «В отсутствие какого бы то ни было исторического чувства это, возможно, был единственный способ поддержать преемственность религиозной мысли» [124 - Glover. P. 184.]. Аллегория была применением философии к мифологии, которая искала в мифах, какими бы грубыми они ни были, скрытое духовное значение. Аллегория, возможно, развилась у греков раньше, чем у иудеев. Стоики, которые переняли этот метод у киников, довели его до совершенства в качестве теологического оружия; с его помощью они могли сохранить форму народной религии, не преобразовывая содержания. У нас есть множество примеров применения аллегории, например, в «Компендиуме греческой теологии» Корнута, и в «Гомеровских аллегориях» (видимо, ходивших под псевдонимом) [125 - Ed. by Mehler (Leiden, 1851).]. В очерке Плутарха «Об Исиде и Осирисе» самый обычный миф посредством аллегории поднят до возвышенной морали. Точно таким же образом Максим Тирский мог использовать самые грубые мифы, чтобы намекнуть на самую чистейшую духовность. Насколько рано аллегорический метод был принят у иудеев, трудно определить с достоверностью. Конечно, потребность в нем возникла еще при переводе Септуагинты в Египте. Аристокл свободно использовал его в своем комментарии на Пятикнижие, и Шюрер полагает, что этот аллегорический экзегесис был в моде в Палестине уже задолго до эпохи Филона [126 - Gesch. des jüd. Volkes (3rd – 4th ed.), III. P. 702.], который в огромных масштабах применял его к иудейскому Священному Писанию. За ним следовал апостол Павел, через которого аллегория начала свой долгий путь в христианской теологии.

II. Аллегорический метод позволил авторам связывать настоящее с прошлым; он мог соединить любой ритуал или драму с современной этикой. Он полностью игнорировал намерения автора или оригинал и очевидную значимость мистериальной церемонии и заменял их собственной интерпретацией читателя или наблюдателя. Он идеализировал, превращая то, что говорилось на самом деле, в то, что должно было иметься в виду. Для этого господствующего аллегоризма символика мистерий давала обширное поле деятельности [127 - Ср.: Hatch. Influence of Greek Ideas and Usages. P. 39. «Мудрость древних» Бэкона

(Bacon. *Wisdom of the Ancients*) и «Царица Воздуха» Рескина (Ruskin. *Queen of the Air*) может дать читателю, не знающему греческого языка, достаточно адекватное представление о древней герменевтике.]

II. Мистерияльные религии были религиями искупления, которые, как заявляли их приверженцы, могли устранить отчуждение между человеком и Богом, дать прощение грехов и способствовать медитации. Средства очищения и формулы доступа к Богу, громкие заявления о собственной уверенности и окончательной победе были частью антуража всех мистерий. Необходимо лишь кратко остановиться здесь на том аспекте мистерий, который сделал их столь популярными. Мы должны вспомнить об интеллектуальных и духовных трудностях тех, кто жил в греко-римское время, чтобы понять те религиозные убежища, куда они стремились; мы должны понять, какое тяжелое бремя они старались сложить со своих плеч в святилищах восточных культов. Тирания судьбы, капризы фортуны, злодейство вездесущих демонов, давящая тяжесть астрологических предсказаний, страх перед магией, все углублявшееся ощущение греха (которое было частью ориентализации западной мысли) и тайны смерти – все это угрожало жизни человека и делало ее жалкой. Первое, что Александр Великий сделал в Вавилоне, – это посоветовался с халдеями [128 - *Arr. Anab.* III. 16. 5; *Curtius Q.* V. 3.]. Мужчины и женщины беспokoйно металсь в мире, где в любой момент они могли быть охвачены злым колдовством. Плиний [129 - *H.N.* XXVIII. 4.] сообщает нам, что не было никого, кто не боялся бы быть околдованным. Ф.К. Беркитт обращает внимание на гомилию [130 - *Proc. Soc. Bib. Arch.* 1901. P. 77. Ср. также: *Le Blant. L'accusation de magie dirigée contre les premiers chrétiens / Mém. de la Soc. des antiq. de France*, XXXI.], автором которой, возможно, был Исаак Антиохийский (450 н. э.), где автор жалуется на то, что христианский народ и священнослужители «вместо благословений святых, гляди, несут на себе заклятия волшебников; и вместо святого креста – гляди, несут дьявольские книги... у одного они на голове, у другого на шее, и у ребенка с собой дьявольские имена, и он приходит [в церковь]».

Отметим, что пропагандисты мистерий никогда не отрицали реальность и ужас магии, но при этом заявляли, что им известно правильное имя божества или точные формулы, с помощью которых они могут справиться с заклятиями. Точно так же и судьбы нельзя было избежать полностью, но, если человек соединится с богами мистерий, ее удары не сокрушат окончательно. Посвященный в тайны богов не мог быть сражен *Fatum irrevocabile* или *Fors inopinata*, поскольку боги мистерий повелевали зловещими силами. Освобождение от зловещих демонов можно было обрести, став приверженцем божества, которое было сильнее их. Даже планеты, которые оказывали такое огромное влияние на судьбу человека, теряли значительную часть своей пугающей силы, когда бог мистерий становился небесным божеством, посредством которого душа умершего посвященного могла подняться через все сферы на самые высшие небеса. Ритуал мистерии давал беспокойной совести очистительное средство, чтобы снять пятно греха. Мист не умирал без надежды. Он считал, что каким-то таинственным способом благодаря своей инициации вошел в союз с вечной жизнью своего божества; он не только видел в смерти и воскресении культового божества символ своего собственного бессмертия, но также и испытывал подлинный внутренний эносис [131 - Ср.:

Macchiolo. Zagreus. P. 159 ff.]. Эти религии искупления, таким образом, обещали спасение и давали верующему божество – покровителя в жизни и в смерти. Спасение состояло в освобождении от тирании Судьбы, облегчении трудностей и ограниченности существования, утешении в скорбях человеческой жизни, истинном отождествлении с богом, обеспечивавшим палингенезию (перерождение) и надежду на загробную жизнь. Мы должны судить об этом аспекте мистерий по языку гимнов и молитв верующих [132 - См.: с. 99, 119, 139, 230, 238 и след., 263.], а не по нашим современным взглядам. В каждом акте богочитания благословение приходит «по вере каждого».

III. Религии мистерий были системами гнозиса, родственного тем движениям, которым обычно присваивают название гностицизма, и являлись его стадией. Они заявляли, что могут удовлетворить желание людей познать Бога, которое стало ярко проявляться по крайней мере с II века до н. э. и становилось все более интенсивным до высшего расцвета синкретизма в III и IV веках н. э. [133 - Узенер приписывает начало гностического движения пропаганде и синкретизму восточных культов (Weihnachtsfest, 2nd ed. P. 25 ff.).] Мистерии связывали людей с тем богом, который «желает быть известным и который известен тем, кто принадлежит ему» [134 - Corp. Herm. I. 31.]. Они предлагали целый набор экзотических средств, с помощью которых посвященный мог отразить атаки демонов, помешать угрозе Судьбы и после смерти достичь жилищ блаженных таинств. Это было нечто – будь то доктрина, символ или божественная драма, – что можно было получить только посредством инициации тех, кто был должным образом подготовлен к тому, чтобы получить сверхъестественное откровение, которое давало посвящаемому новый взгляд на жизнь, на мир и на божество и чувство уверенности в себе, которого не было у тех, кто не был посвящен. «Мистерия» состояла в объективном представлении истории культового божества в его (или ее) борьбе, скорби и торжестве, которую инициированный повторял в актах священнодействия наряду с молитвами и литургическими формулами, или же это была глубокая интуиция в «духе любви», или же предвкушение мистического опыта, в котором «мы знаем и мы познаваемы», во всевозрастающем удовлетворении двух вечных страстей человеческого «я» – жажды любви и жажды познания. «Секрет», когда его сообщали человеку, позволял ему встать выше всех испытаний жизни и обеспечивал спасение.

Было множество степеней мистерий. Некоторые из них были грубыми и практически полностью символическими; в них было лишь немного учености, и в них «скорее познавалась природа вещей, чем природа богов» (*rerum magis natura cognoscitur quam deorum*) [135 - Cic. N.D. I. 42, 119.], в то время как другие давали более сложную литургию и более полную теологию. Значительное расстояние отделяло народную магию, которая была как бы гнозисом для масс [136 - Ср.: Dieterich. Abraxas. P. 2.], от культа Исиды, чье имя было популярно среди магов и в котором свободно употреблялась культовая магия; и опять-таки значительный шаг отделял религию Исиды, которая оперировала иерархиями демонов, от религии герметизма, которая бралась «проповедовать людям... красоту Знания» [137 - Poim. I. 26.] и в которой гнозис являлся «религией Ума (Nous)» и в таком качестве был синонимичен «видению вещей божественных» [138 - Corp. Herm. IV. 6.]. Каждая религия мистерий сообщала «секрет», знание о жизни божества и

средство единения с ним. Была священная традиция ритуальных и культовых обычаев, которую истолковывали иерофанты и передавали от одного к другому из поколения в поколение жрецы и учителя. Платон сообщает нам, что мистерии орфиков предлагали спасение от зла в загробной жизни и предсказывали страшное будущее для непосвященных [139 - *Repub.* 365, A.]. Софокл также ограничивает вечное блаженство лишь посвященными [140 - *Frag.* 719 *Dind.*, 348 *Didot.*]. Приверженцы мистерий претендовали на многое, и их вера в обладание эзотерической доктриной и путем спасения была не самым незначительным фактором в успехе их пропаганды. Они затрагивали струны и надежды, и ужаса в сердцах людей.

Указывая способ общения с божеством в «мистерии», религии мистерий готовили почву для ориентализации западной религиозной мысли [141 - *Ср.*: *Mead. Quests Old and New.* P. 182.], известной как гностицизм; но они также, по мере того как религия стала общепризнанной как определенный гнозис, приспособлялись к новым требованиям. В преобладающем синкретизме мистерии в различной степени приближались к религиозным движениям и «возрождениям», именовавшимся гностическими. Во многих отношениях они были несхожи, но все их связывала идентификация религии со «знанием» (*Gnosis*, а не *ἐπιστήμη*, концептуальное знание), или, скорее, та точка зрения на религию, которая давала знанию центральное место, утверждая постижение божества посредством знания, а не веры. Общими для мистерий и гностицизма были некоторые идеи, такие как пантеистический мистицизм, магические практики, сложные космогонии и теогонии, перерождение, единство с Богом, откровение свыше, дуалистические взгляды, важность, которая придавалась именам и атрибутам божества, и единая цель – спасение отдельно взятого человека. Когда гностицизм занял господствующие позиции на Востоке и Западе, мистерии приобрели все более гностический характер. Линию раздела зачастую трудно провести. Герметизм, таким образом, можно рассматривать или как религию мистерий, или как фазу гностицизма.

Этот аспект мистерий связывает нас с фактором в развитии западной религиозной мысли, который имел широкое значение в истории мистерий, христианства и философии, а именно вера в то, что Бог неведом и его можно познать лишь в той степени, в которой Он Сам Себя проявляет в особом откровении веры; таким образом, Он, не могущий быть понятым, стоящий высоко над человеком, может быть осознан только благодаря неопишуемому мистическому опыту и пассивному состоянию души. Это было ни больше ни меньше как реакцией Востока на западную эпистемологию [142 - *Ср.*: *Clem. Alex. Strom.* VII. 11. 68, ἡ ἀγιωτάτη κ. κυριωτάτη πάσης ἐπιστήμης ἀγία («Самое священное и могущественное из всех знаний – это Любовь»)].

За выражением «познать Бога» или «знание Бога», столь знакомым для нас, лежит длинная история, в ходе которой Восток и Запад постепенно приближались друг к другу в своем мышлении, пока Запад не принял точку зрения Востока. Греческий интеллект и восточное откровение, мирское и священное, встретились, и в результате этого мир стал убежден в необходимости Откровения [143 - *См.*: *Reitzenstein. Poim.* P. 158 f.], но только с некоторым изменением в самом понятии «откровение».

В эллинистической мысли Бог не был ни «неизвестным», ни «непознаваемым», поскольку интеллект греков полагал, что он может проникнуть в святая святых всего знания, и поскольку он был по сути своей пантеистичным, он видел Бога в мире и мир как чувственное проявление Бога, которое можно понять рассудком (νοητὸς θεὸς). Но по мере того, как греческой мыслью овладевала усталость и она уступала место мысли эллинистической, когда стали возникать сомнения в природе и достоверности знания и когда скептицизм относительно возможности для разума достичь конечной реальности распространялся все дальше и дальше, стала возрастать потребность в авторитете, в откровении или в «достоверном слове». Это воззрение, получившее впоследствии огромное значение, возникало лишь постепенно [144 - Ibid. P. 87.] и с убеждением, что «γνώσις θεοῦ не может быть приобретением интеллекта, но даром Божьей милости душе, сознающей свою греховность и поэтому способной принять милость Бога» [145 - См.: Norden. Agnostos Theos. P. 85.]. Пришло то время, когда, говоря словами Сенеки, «боги протянули руку восходящим» (adscendentibus Di manum porrigunt).

Три человека особенно выделяются в этом эпохальном переходе от западных религиозных понятий к восточным – Платон, Посидоний и Филон. Платон, хотя и признавая, что Создатель и Отец мира может быть понят мыслью [146 - Tim. 28, с.], тем не менее верит, что «творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» [147 - Пер. С.С. Аверинцева. (Примеч. пер.)]. Это предупреждение ведущего мыслителя Греции, того, чья мысль вошла во все последующие религиозные и философские системы греко-римского мира, оказалось пророческим. Он, как кажется, предполагал, что найти Бога или говорить о Нем – это не прерогатива любого человека; для этого требуются особые качества. Это, наряду с мыслью Платона о необходимости безопасного плота – то есть достоверного слова, – указывало на восточную теорию религиозного знания как откровения. Но на этом Платон не остановился. Он привил греческой мысли тот трансцендентализм, который с тех пор стал состязаться за место под солнцем с местной греческой имманентностью божества и в конце концов восторжествовал в неоплатонизме. В эллинистическую эпоху этот элемент платонизма оказался удобным мостиком к той восточной концепции божества, которая сделала необходимым сошествие божества в форме особого откровения.

Итак, когда Платон подготовил путь, Посидоний оказался первым (насколько мы знаем), кто определенно ввел в западную религиозную мысль [148 - Norden. P. 99.] понятие «познания бога» как чего-то превосходящего концептуальную мысль и ускользающего от разумного понимания. Следует обратить внимание на то, что это представление о знании бога, такое слабое в греческой литературе, растет pari passu наряду с возрастающим религиозным синкретизмом эллинистически-римской эры, в который никто не внес большего вклада, чем Посидоний, который повлиял на Лукреция, Вергилия, Цицерона, Сенеку, Филона, герметических писателей и практически на каждого последующего религиозного автора.

С Филоном мы ближе всего подходим к позднему пониманию Бога, который не только является неведомым, но и не поддается никакому пониманию (ἀκατάληπτος), хотя Филон изо всех сил пытался примирить греческое воззрение на Бога, которого можно познать разумом, с иудейским представлением о



трансцендентности божества; это последнее он завел гораздо дальше, чем Платон, и ближе к позиции Плотина. Уверяя, что знание Бога – это «вершина счастья и блаженства», он говорит, что «Создатель не создал ни одной души ни в одном теле, которая обладала бы своей собственной силой, чтобы увидеть Создателя» [149 - Quod det. potiori insid. XXIV, Mang. I. 208, С.-W. 86.]. Его тенденция далее проявляется в следующих пассажах. Бог говорит Моисею [150 - De Monarchia, I, ch. VI; Mang. II. 218.]: «Что касается понимания Меня, человеческая природа не подходит этой задаче, поскольку даже вся земля и весь мир не могут вместить ее», и опять он спрашивает – «нужно ли удивляться тому, что Суций [Бог] не поддается человеческому пониманию, если неизвестен даже тот дух, что в каждом из нас?» [151 - De mut. nom. II, Mang. I. 579, С.-W. 10.].

Вслед за этим, особенно во II и в III веках н. э., смешение греческой мысли и восточных мистических теорий стало все более и более интенсивным, причем последний элемент преобладал, пытаясь освободить дух от царства материи: путем к этому был гнозис, или особое откровение. Поиск знания Бога, которое могло бы обеспечить спасение, стал занятием этого чрезвычайно религиозного века; поиск, в который Восток послал Запад [152 - См.: Norden. P. 113.]. Каждая религия, чтобы выжить и успешно состязаться с другими, была обязана в какой-то мере принять характер гнозиса – необходимость, от которой не удалось уйти даже христианству и следы которой мы находим в посланиях апостолов из заключения и в четвертом Евангелии. Откуда же эта радикальная смена античных воззрений? Норден [153 - Norden. P. 97–98.] ответил на этот вопрос так:

«Грек старался найти свою Weltanschauung с помощью рассуждений. С присущей только грекам ясностью концептуального мышления он стучался во врата знаний; он старался достичь интеллектуального понимания с помощью логических возможностей; мистико-экстатический элемент (по крайней мере, в принципе) исключался. Восточный человек приобретает свое познание Бога не через рассуждения: его эмоциональная жизнь, дремлющая в глубине души и пробуждающаяся из-за религиозной потребности, приводит его к единству с Богом. Такое единство влечет за собой полное восхождение к Богу, и поэтому знание приобретает сверхъестественным путем; интеллект исключается, поскольку Бог в Своей милости проявляет Себя душе, которая стремится к Нему.

Поэтому вера и просвещенное видение превосходят научное знание и понимание; глубокий внутренний опыт преодолевает размышление, благочестивая капитуляция перед Абсолютом занимает место того гордого чувства исследования, которое само предписывает себе свои границы. Только через единство с Богом (Роim. I. 22) становится возможным познание мира и человека; следовательно, это познание мира и человека расценивается как обладающее лишь второстепенной важностью».

IV. Религия мистерий была священной драмой, которая прежде всего обращалась к эмоциям и была нацелена на то, чтобы произвести психические и мистические эффекты, посредством которых неопит мог испытать экзальтацию новой жизни. Говоря так, мы должны в то же время принимать во внимание многочисленные и явные различия, существовавшие между мистериями, и очень разные изображения самого характера мистерии [154 - Обзор разных точек зрения ср. у Macchioro. Zagreus. P. 184 f.]. Уже нельзя придерживаться старого,

чисто объективного взгляда на мистерию как на внешнее изображение или ритуальное действие, пренебрегая при этом внутренним опытом и экстатическим состоянием. Если бы мистерии и их *dromena* были просто таким чисто внешним действием, то нельзя было бы никак объяснить то, почему они оживляли религиозную жизнь в течение стольких веков и как они питали мистицизм. Более того, посещение *telesterion* в Элевсине – достаточное свидетельство того, что здесь не могла разыгрываться драма в сценографическом смысле этого слова. Мы также не должны предполагать, что в многочисленных небольших центрах мистерий было доступно все необходимое для постановки драмы «страстей» средневекового типа. Такие драматические представления должны были быть исключены для индивидуальных инициаций, таких, как те, что были возможны на некоторых мистериях. Самое сильное отступление от старых объективных представлений, реакция на них, – это работа голландского ученого Де Йонга, который в своей ценной работе «Об Апулее как свидетеле мистерий Иисуса» и «Древние мистерии» подчеркивает связь между мистериями и магией, и, собрав древние и современные оккультные явления, параллельные мистериям, уничтожает объективное в пользу субъективного. Маккиоро в своем «Загрее» и «Орфизме и паулинизме» читает древние свидетельства в пользу мистерий как реальный субъективный опыт [155 - «Новизна... моего исследования мистерий в том, что *dromenon* понимается как субъективная драма, а не драма объективная, в переносе драмы из внешней во внутреннюю сферу и в том, что она изображается не как реальный факт, но как духовный процесс. Наконец, мы можем сказать, что фактически мы сводим *dromenon* от знания к духовному опыту; в этом качестве моя теория согласуется с современными религиозными течениями, которые нередко понимают религиозный факт как действие» (Orfismo e P. P. 115).], сопровождавший акты священнодействий, как религию в действии. С нашей собственной точки зрения – которая очень близка к Маккиоро, – объективное нельзя легко устранить. Хотя субъективное состояние с его мистическим опытом, видениями и самовнушением и было той самой «тайной», которую искали – и многие достигали, было очень важно до мельчайших деталей выполнить все формальности *dromena*, или культовых действий, которые для многих оставались литургическими изображениями, и больше ничем. Для ума древних – как и для многих современных умов – действие было священной составляющей духовного опыта в целом. Драматические представления принимали различные масштабы в зависимости от духовной зрелости или гения отдельной взятой мистерии. Чувственная привлекательность также могла быть разной в зависимости от культа или от отдельного верующего. Были все степени возбуждения – пьяное безумие обрядов вакханалий, сумасшествие и кровавый ритуал Кибелы или Мена, впечатляющая торжественность культа Иисуса, молчаливое созерцание братьев-митраистов. С другой стороны, синкретическая герметическая религия на практике переросла драматическое изображение и чувственную привлекательность, обращаясь прежде всего к *Nous*, или Уму. Но в общем и целом мистерии привлекали не разум, а эмоции – посредством зрения, слуха и воображения. То, что сказал об элевсинских мистериях Фарнелл, можно в какой-то мере применить и ко всем: «Чтобы понять характер и интенсивность производимого впечатления, мы должны взять что-то от опыта христианской

службы причащения, литургии и представления Страстей Господних, и при этом представлять себе также исключительную восприимчивость греческого ума к художественно впечатляющему торжеству» [156 - Art. Mystery, Ency. Brit. 11th ed. XIX. P. 121 b.].

Религия мистерий была божественной драмой [157 - Ср.: Athenagoras, 30 B, Clement. Protr. II, 12.], которая изображала перед изумленным взором привилегированных зрителей историю борьбы, страдания и победы бога-покровителя, страдания самой природы, в которой жизнь в конечном счете торжествует над смертью, и радость рождается из скорби. Все это внушалось смотрящему посредством торжественного мимического изображения. Так, на весеннем празднике Великой Матери (Мегаленсии) миф об Аттисе разыгрывался в виде драмы страстей. Священную сосну, под которой искалечил себя несчастный юноша, срубали. Затем дерево, приготовленное, словно труп, уносили в святилище в сопровождении статуи бога и других символов. Затем следовал плач по Аттису с подобающим периодом воздержания. В День крови дерево хоронили, в то время как мисты в безумных танцах полосовали себя ножами, чтобы показать свое соболезнование страданиям бога с тем, чтобы они могли участвовать и в его радости. На следующую ночь праздновали Воскресение Аттиса, открывая его могилу. Во тьме ночи свет приносили к открытой могиле, в то время как жрец, руководивший священнодействиями, помазывал губы посвящаемым священным маслом, утешая их словами [158 - Minucius Felix. De err. prof. relig. XXII.]: «Возрадуйтесь же вы, мисты бога, который был спасен; и к вам также придет спасение от ваших бед». Посвященные давали выход своим чувствам в диком карнавале: они признавались, что когда они ели из тимпана и пили из кимвала, то становились причастными Аттису [159 - Ср.: Herding. Attis. P. 147—67. [Формула посвящения в мистерии Аттиса, согласно Клименту Александрийскому, звучала так: «Я ел из тимпана, я пил из кимвала, я нес кервός, под брачным ложем прополз». Слово кервός в старых работах (в том числе у С. Энгуса) ошибочно объяснялось как «опахало»; на самом деле это глиняное блюдо для жертвоприношений. – Пер.]].

Примеры разыгрывания этих символических драм страстей можно умножить: например, это Нахождение Осириса [160 - См.: Cumont. Relig. orient. P. 146; Min. Felix, II; Statius. Silvae, V. iii. 3, 241.], символ бессмертия человека, или убийство мистического быка, столь нам знакомое по скульптурам в часовнях Митры [161 - Cumont. The Mysteries of Mithra / Eng. tr. P. 130 ff.]. Плутарх [162 - De I. et Os. XXVII. 361 D.] рассказывает миф о разрывании Осириса Тифоном и о последующих страданиях Исида как драму страстей, где Исида «не пренебрегла борьбой и битвами, которые выпали ей на долю, не предала забвению и умолчанию свои скитания и многие деяния мудрости и мужества, но присовокупила к священнейшим мистериям образы, аллегии и памятные знаки перенесенных ею некогда страданий и посвятила их в качестве примера благочестия и одновременно ради утешения мужчинам и женщинам, которые претерпевают подобные же несчастия». Фирмик Матерн [163 - VI. 5.] пишет, имея в виду предание о Дионисе: «Критяне... устанавливают праздники погребения божества, и священный год состоит из справляемого раз в трехлетие

обряда, когда делают по порядку все то, что умирающий мальчик или делал, или претерпел».

III. Весь ритуал мистерий был нацелен прежде всего на обострение эмоциональной жизни, и в этом отношении Кюмон утверждает, что «они способствовали утонченности и возвышенности душевной жизни и давали ей почти сверхъестественную интенсивность, такую, какой Древний мир никогда доселе не знал» [164 - Religions orient. P. XXV; ср.: P. 43 f.]. Ни одним средством возбуждать эмоции в драмах страстей не пренебрегали – или же тщательно продумывая сценарий, или же добавляя внешние стимулы. Напряженное внутреннее ожидание, обострявшееся из-за периода воздержания, мертвая тишина, величественные процессии и торжественные выходы, громкая и агрессивная или же нежная и чарующая музыка, безумные танцы, распитие алкогольных напитков [165 - Cumont. T. et M. I. P. 323; Relig. orient. 2nd ed. P. 45.], физическое истощение, чередование густой тьмы и слепящего света, вид роскошных церемониальных одежд, показ священных эмблем, самовнушение и подсказки иерофанта – такие и множество других секретов эмоциональной экзальтации тогда были в моде. Апулей [166 - Metam. XI. 23.] признается, говоря о своей инициации: «Достиг я рубежей смерти, переступил порог Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все стихии; в полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал пред богами подземными и небесными и вблизи поклонился им».

Таким образом, в мистериях (за исключением герметической теологии и религии орфиков) никогда не было явной доктрины или догмы [167 - Reitzenstein. *Mysterien-rel.* 2nd ed. P. 14.]; они были слабы интеллектуально и теологически. Утверждение Аристотеля о том, что посвящаемым не нужно было «ничего узнавать, но лишь волновать свои чувства», не доказывает отсутствие какого-либо обучения, но означает, что оно играло лишь второстепенную роль. Что-то «говорилось», равно как и «творилось». Согласно Апулею, некоторые тайны, слишком священные для того, чтобы их произнести, сообщал жрец; читатель по праву мог задаваться вопросом, *quid dictum, quid factum*. Однако символические изображение, обращение с *sacra* и эмоциональная экзальтация были самым главным. Была необходима определенная интерпретация, чтобы уверить участника мистерий, что он обрел религию искупления. *Τελετῆς παράδοσις* сопровождалось *ἱερὸς λόγος*, или священным экзегесисом.

Секретность, которой заканчивались мистерии за покровом храма [168 - Ср.: Slade Butler. XIXth Cent., 1905. P. 490–499.], по сравнению с той открытостью, с которой они в основном начинались на улицах, вполне понятна из того факта, что вещи, которые «творились» или «говорились», не были теми, что фактически открывали участникам, а просто символическими средствами, чтобы передать необходимые истины умам приверженцев. Священнодействия и религиозные легенды, основанные на натурализме, должны были бы быть отвратительны для нравственного чувства верующих. Однако истинный участник мистерий, как и всякий истинный верующий, полагал, что буква убивает, а дух живит. Мы хорошо можем представить себе, что священные изображения Священного Брака или Перерождения представляли собой очень большую трудность даже для участника, который был вооружен эзотерическим экзегесисом. От него

требовался такой же религиозный идеализм, посредством которого христианские мистики и христианская гимнология превратили проталамий или эпиталамий Песни песней в выражение страстного стремления души к Богу. Некоторые действия и фрагменты легенд были, если их воспринимать буквально, откровенно неприличными и вполне оправдывали строгое отношение к ним Климента Александрийского [169 - *Protrept.* II. 16, et passim.], Арнобия [170 - *Adv. Gentes*, V. 21, о мистериях Сабазия, «где золотой змей опускается в подол посвящаемым и вынимается обратно из низших и самых глубоких частей»], Минуция Феликса [171 - *De err. prof. rel.* X, XII, XIX.] и других христианских апологетов, которые заявляли, что мистерии провоцируют похоть. С другой стороны, Ямвлих, отнюдь не средней руки философ, человек, который по личному опыту написал один из самых прекрасных пассажей в литературе о радости, которую приносит человеку присутствие божества [172 - *De Mysteriis*, II. 6, 9.], со всей своей религиозной серьезностью защищает даже показ сексуальных эмблем [173 - *Ib.* I. 11, 12.] в мистериях как истинное средство божьего милосердия для преодоления плотской жажды. Оценивая такие драматические представления, такие странные и даже оскорбительные для нас, мы должны, как исследователи истории религии, выслушать обе стороны. Наряду с Климентом Александрийским мы должны прочесть о том, что находил в их символизме Плотин, отец европейского идеализма. «Великая проблема идеализма символически решается в элевсинских мистериях» – к такому выводу пришел автор начала XIX века [174 - Процитировано в: *Taylor. Eleus. And Bacchic Mysteries.* P. vii. Ср.: *Inge. Phil. of Plotinus*, I. P. 56: «Эти странные учреждения сочетали натуралистическую традицию и мистическую теологию, реализм легендарной божественной драмы и философский идеализм, религию чувств и религию сердца».]. В каждой религии мистерий была своя идеалистическая тенденция [175 - Ср.: *Cornford. From Religion to Phil.* P. 114; *Ramsay. Cities and B.* I. P. 93.].

V. Мистерии были эсхатологическими религиями, которым приходилось иметь дело со стремлениями и вопросами жизни и смерти. Их основной привлекательной стороной было то, что они несли благую весть жизни и бессмертия, побеждая тайну могилы. Религия Греции могла удовлетворять людей, пока жизнь была веселой; она не предлагала никакой поддержки и помощи человеку, который вошел в долину тени. Религия Рима, где главное место занимал домашний очаг и продолжение рода, не могла предложить ничего лучше, чем унылый культ Манов. Философия принесла многим великим душам блаженную надежду и в своих более поздних фазах употребляла символизм мистерий, чтобы усилить веру в бессмертие. Однако для толпы именно мистерии освещали загробную жизнь [176 - Ср.: *Lake. Stewardship of Faith.* P. 69.]. «Земля из гладкой сделалась неровной» [177 - Автор цитирует стихотворение Роберта Браунинга «Рабби бен-Эзра»; поэт говорит буквально следующее: «Порадуемся любой неудаче, которая сделает гладкую землю неровной, каждому укусу, что заставит нас не сидеть, не стоять, а пойти». (Примеч. пер.)], ум уходил от государственных религий, которые не могли спасти государство, к эсхатологическим культам, в которых отдельные люди находили спасение. Мистерии отвечали на господствующий *appetit d'un monde meilleur*, на тот дух отказа от мира, усталости от мира, которые требовал другой сферы [178 - То, что

Инг называет «“то, что должно было бы быть”» – недополученное дополнение нашего фрагментарного и неудовлетворительного жизненного опыта» (Ib. I. 51).], где бы была побеждена несправедливость настоящего, на это древнее желание «перерождения для вечности», с тем чтобы вырваться «из круга рождений».

Эсхатологическая религия требует этики, поддерживая нравственную связь между этой и следующей жизнью. Отсюда и мистерии, уверяющие, что будущая жизнь человека в некоторой степени обусловлена его поведением в этой жизни: они идут рука об руку с той религиозной верой в будущую жизнь, которая все возрастает с того дня, когда Платон сделал «благороднейшее приношение, которое разум человеческий когда-либо совершал на алтарь человеческой надежды» [179 - Geddes. *Phaedo of Plato*. P. xxvii.]. В союзе с неопифагорейством и неоплатонизмом они взывали к тому чувству «иномирового», которое стало таким характерным для религиозного синкретизма в III и IV веках. Мисты свидетельствовали против религиозного агностицизма, который мог рассматривать вопрос аморальности как *bellum somnium*, и против доктрины уничтожения, которая уверяла, что «за могилой нет возможности ни для тревог, ни для радостей» [180 - Sallust. *In Cat. LI.*]. Какой контраст должно было представлять исповедание веры мистов для неверующего мира! [181 - Ср.: «сладкие надежды», Aristides. *Eleus. I.* 421 (Dind.); C.I.G. 6562.] Его высекали на кладбище на могилах «братьев» – посвященных в мистерии, и прохожему бросались в глаза такие ликующие слова, как «возрожден для вечности» или «возрадуйся», в то время как на могилах непосвященных можно было прочесть такое легкомысленное откровение, как «я не был, я стал, я ничто, и мне все равно» или «читай все насмешкой, читатель: ничто не принадлежит нам» [182 - Ср.: Angus S. *Environment of Early Christianity*. P. 103 ff.]. Умерших орфиков сжигали с надеждой на блаженную загробную жизнь, которую обеспечивали погребавшиеся с ними таблички [183 - Об орфическом погребальном обряде ср.: Macchioro. *Orf. e Paol.* P. 274 ff.], точно так же, как в христианскую могилу в Египте клали «Апокалипсис Петра».

VI. Религия мистерий была личной религией, членство в которой было открыто не по случайности рождения, но в силу религиозного перерождения. Наследственный принцип членства, известный государственным религиям Греции и Рима и государству-церкви Израиля, был превзойден принципом личной воли, который был господствующим принципом в религиозной истории со времен Александра Великого. Религия *thaisos* заменила религию полиса [184 - См.: Kaerst. II. 1. P. 280–283: «Частная инициатива занимает место мероприятий, организованных полисом»]. Следовательно, мистерии, с их очевидной субъективностью и разнообразием выражения, соответствовали индивидуализму, начатому в Средиземноморье Александром и достигшему вершины при Римской империи, и углубляли его.

То, что религия является в первую очередь личным делом, для нас самоочевидно; но для ведущих народов Римской империи это было эпохальное открытие. Расовое сознание иудеев было столь сильным, что они по большей части представляли отношения с ними Бога заключенными в пределах Завета. Во все времена индивидуализм был всего лишь мимолетной фазой в их религиозном опыте [185 - См.: Charles. *Eschatology*, 2nd ed. P. 59–69, 78–81, 129 ff.]. Конечно,

Иеремия и Иезекииль заботились о спасении отдельного человека, и Иезекииль довел индивидуализм до такой степени, что уже не мог видеть действия наследственности и общественного устройства, в которых «мы партнеры друг другу» [186 - Автор цитирует Послание апостола Павла к ефесянам (4: 25). (Примеч. пер.)]. Только благодаря труду синагоги личная религия и благочестие Израиля достигли своего наиболее полного выражения [187 - См.: Fairweather. *Background of the Gospels*, 2nd ed. P. 30–38.]. Религии Греции и Рима были корпоративными учреждениями – религиозным опытом их социальных и политических систем. Люди коллективно молились для всеобщего блага, а не для блага своих собственных душ. Эти религии (как и все религии, которые связывают себя с мирской властью) рухнули вместе с государственными системами, которые они поддерживали. В последующей сумятице, среди неразберихи веков вражды личные потребности стали намного более очевидными. Эти потребности по крайней мере частично удовлетворяли мистерии [188 - Ср.: Bousset. *Kyrios Christos*. P. 152; *Religion in Gesch. u. Geg. V.P.* 1043 ff.; Mackintosh. *Originality*. P. 19.], которые смотрели на отдельного человека вне зависимости от государства или социальных условий, при которых он жил. «С ними, – пишет Кюмон, – религия перестала быть привязанной к государству, чтобы она могла стать всеобщей; она уже больше не рассматривается как общественный долг, но как личная обязанность. Она уже больше не подчиняет личность городугосударству, но говорит, что прежде всего обеспечивает личное спасение человека в этом мире и, прежде всего, в мире будущем» [189 - *Religions orient.* P. xxii; ср. также p. 68–69.]. Этот сдвиг религиозного фокуса можно также в большой степени приписать учению орфиков [190 - Rohde. II. P. 121; Macchiolo. *Zagreus*. P. 263 f.; Eisler. *Weltenmantel u. N.* II. P. 679.]. Афины также сделали очень значительный религиозный шаг [191 - Farnell. *Cults*, III. P. 155.], отменив до VI века до н. э. языческие привилегии в элевсинских мистериях в пользу свободного выбора. В отличие от государственных религий мистерии, как личные культы, давали своих святых и аскетов [192 - См.: Reitzenstein. *Hell. Mysterien-rel.* 2nd ed. P. 79 ff.; Bouché-Leclercq. *Mélanges Perrot*. P. 17 ff.; Preuschen. *Mönchtum u. Sarapis Kult.* P. 5 ff.; Se-the K. *Sarapis u. d. sogen. κάτοχοι d. Sarapis / Abh. Ges. Wiss. Gött.* XIV. '13. Ср.: Porphy. *De Antro Nymph.* 15.] – и мучеников. Ливий свидетельствует, как «множество» членов дионисийских культовых братств лишились жизни при попытке правительства искоренить их. Многочисленными и суровыми были преследования, которым подвергалась вера в Исиду в начале христианской эры [193 - Ср.: Dill. *Rom. Society*. P. 563–566; Aust. P. 157; Lafaye. *Isis / Daremberg-Saglio*. P. 577.]. Присутствие скелетов в часовнях Митры и до сего дня свидетельствует о мучениках, которые, как благочестивые «воины непобедимого Митры» (*milites Mithrae invicti*), пострадали от рук христиан [194 - В: Cumont T. et M. II. P. 519, представлена фотография скованного скелета, обнаруженного в Митреуме в Карребурге. Ср. также: его же *Mysteries of Mithra*, 3rd ed. P. 215, Eng. tr. P. 203–205.]. В этих личных культах их приверженцев объединяли чувство причастности к избранному ими божеству, обязательства в принятых на себя общих обетах, обязанность лично заниматься пропагандой и ревивалистский энтузиазм. В своем экстазе благочестивые могли чувствовать, как поднимаются над обычными ограничениями жизни, чтобы созерцать блаженное

видение, или в энтузиазме считать, что их вдохновляет или наполняет Бог, – явления в некоторых отношениях родственные опыту первых христиан при сошествии Духа Святого.

Одной из причин того, почему мистерии так долго были неприемлемы для правителей Запада, было то, что они, будучи личными религиями, мало заботились об общественной жизни: их внимание было сосредоточено на жизни личной. Они подчеркивали то безразличие к членству в обществе в целом, в котором обвиняли иудеев (а также – и не без оснований – христиан) [195 - См.: McGiffert A.C. *The Influence of Christianity upon the Roman Empire* / *Harv. Theo. Rev.* Jan. 1909; Geffcken J. *Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums* / *N. Jahrb. f. d. klas. Alt.* XLI. P. 93—124, серия статей Ferrero о *La Ruine de la civilisation antique* / *Rev. des deux mondes.* Sep. '19 ff.] и которое оказалось одним из главных факторов разложения античной цивилизации [196 - Иногда историки считают это своего рода возмездием за тот остракизм, которому подвергалось раннее христианство со стороны язычества. Ср.: Lavissee et Rambaud. *Hist. générale du IVe siècle à nos jours.* Vol. I. Paris '96. P. 31–35.].

VII. Религия мистерий, будучи личной религией, имеет и еще одну сторону, которая является необходимым дополнением индивидуалистической религии – а именно: она принимает характер космической религии. Древние жили в мире, где изначальная связь жизни человека с землей, растительной и животной жизнью [197 - Поэтому Пифагор, как святой Франциск Ассизский, проповедовал животным. Iamblichus. *V. Pyth.* 13; Porphyry. *V. Pyth.* 24. Ср.: то, что Секст-Эмпирик (*Math.* 9, 127) говорит об итальянской школе: «...утверждают, что у нас существует общение не только друг с другом и с богами, но и с неразумными животными. Ведь существует один дух, пронизывающий весь мир наподобие души и соединяющий нас с ними» [пер. А.Ф. Лосева. – Пер.](*φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς θεοὺς εἶναι τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. ἐν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἐνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα.*)] была аксиомой, где звезды [198 - Cic. *N.D.* II. 15, 39; II. 21, 56; 44, 115; Seneca. *Benef.* VII. 313; II. 41, 126; Philo. *De Opif. Mundi*, 24, M.I. 17.] наделялись душой, как божества, где сама Вселенная была разумным живым существом [199 - Ср.: Arnold. *Rom. Stoicism.* P. 184 f.; Murray. *Four Stages.* P. 119.], где люди своими добрыми делами могли подняться до демонов как стадии на пути к обожествлению [200 - Ср.: Plutarch. *De I. et Os.* 27, *Rom.* 28; Pseudo-Apul. *Asclepius*, 6.]. Это всеобъемлющее космическое сознание создало то, что Эмерсон называет «связанной целью всего», предмет как философской [201 - Ср.: псевдоаристотелевский трактат *De Mundo* и о нем: Capelle / *N. Jahrb. f. d. klas. Alt.* '05. P. 529–568.], так и религиозной мысли, которая выводила из этого всеобщего родства постулат «подобное притягивается подобным» [202 - Возможно, лучшее выражение этой идеи мы можем найти у Плотина, *Enn.* I. 6, 9: «Ибо зрящий родственен зримому, и, только уподобившись [ему], он должен приступить к видению. Никогда бы не смог глаз увидеть Солнце, не став солнцевидным, и душа никогда не увидит Красоты, не став прекрасной» [пер. Т.Г. Сидаша. – Пер.] (*τὸ γὰρ ὄρων πρὸς τὸ ὀρώμενον συγγενὲς καὶ ὁμοίον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θεᾷ. οὐ γὰρ ἂν πρόποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγεννημένον, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.*)] в гармонии, которую, как говорил Платон,



«геометризирует» сам Бог [203 - Ср.: Sapientia. II. 17 ff.].

Этот интерес к космическому – стремление человека к порядку как внутри, так и снаружи – был одной из наиболее выдающихся черт эллинистической эпохи, не только в мистериях, но и в сочинениях философов, и в христианской теологии, которая была вынуждена включить космические рассуждения в свою христологию. Он основывался на подлинном инстинкте: религия должна поставить человека на присущее ему место в общей совокупности вещей, сняв безрадостные антитезы. Как будто единым хором из сердец людей греко-римского периода поднялась эта космическая молитва: «прекрати, прекрати несогласье вселенной» (παῦε παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου) [204 - Hippolytus. Philosoph. V. 8, 75.]. На разные лады говорилось то, что предвосхищало стихи Уиттьера [205 - Уиттьер Джон Гринлиф (1807–1892) – американский поэт, автор многих стихотворений и поэм на религиозные темы. С. Энгус цитирует его стихотворение «Встреча» (Meeting): этот отрывок пользовался популярностью в качестве протестантского гимна. (Примеч. пер.)]:

Так чувство в душу к нам приходит И доказательства находит,  
Что здесь, совсем вблизи от нас Незримый духов мир сейчас,  
И силы тайные порой Вторгаются в наш мир земной.

За наивностью примитивного натуралистического монизма последовало осознание разрыва между Человеком и Природой, формирование концепции Хаоса наряду с Космосом. Мистерии, собственно, и обращались к появившейся таким образом проблеме. Лишь немногие созерцатели могли оставаться в убеждении, что центростремительные силы души, выраженные в мистицизме, составляют всю духовную жизнь.

Религиозный интерес к космосу стимулировал ряд факторов: 1) Распад коллегий жрецов в долине Евфрата: потерявшие свои места служители культа сосредоточились на исследовании небес и говорили о неразделимой связи между небом и землей в магии, астрологии и гадании; 2) Вторжение в политеизм тонкого, мистического пантеизма, которое полностью изменило взгляд эллинистической теологии на Востоке на мир, сделав интерес к космосу и размышления о космосе отныне присущими всей теологии; 3) Ужасные социальные бедствия, которые можно датировать временем с начала Пелопоннесской войны, становились все более и более давящими, пока «римский мир» не даровал людям передышку. В этих страданиях и волнениях возродился дух орфиков, а с ним вернулись и орфические рассуждения о творении и конце мира, которые в дни веселья отступали на задний план [206 - См.: Dieterich. Abraxas. P. 1.]; 4) Миссионерская пропаганда восточных религий, которые, будучи первоначально религиями природы, сохранили и увеличили свой интерес к космическим философствованиям; 5) Расширение интеллектуального горизонта: людей стали считать скорее обитателями космоса, нежели гражданами государства; 6) Прогресс в изучении [207 - Ср.: Martin Th.H. Astronomia / Daremberg-Saglio, Dict. P. 501 ff.; Legge. I. P. 116–119.] астрономии, математики, медицины и других наук сделал огромный шаг вперед: он раскрыл гармонии и универсальные законы, согласно которым человеческий ум оказывается причастным все упорядочивающему Nous, или Мировой Душе, и согласованным с нею.

Многообразные религиозные фазы космической мысли [208 - Ср.: Dibelius M. Die Christianisierung einer hellenist. Formel / Jahrb. f. das kl. Alt. XXXV. P. 224–235.] в эллинистически-римский период отражаются в его космогониях, теогониях, теософии, астрализме, магии, пантеистической мистике стихий, солнечном монотеизме, учении о реинкарнации и во всех системах гностицизма. Такое космическое философствование принесло большую пользу, оправдывая унитарную концепцию Вселенной. В «Тимее» Платон открыл свидетельства в пользу существования упорядочивающего Ума во всех вещах, а Аристотель подчеркивал тот факт, что все образует рациональное целое, проникнутое разумом и открывающее свои тайны разуму. Посидоний, объединяя платонический и восточный мистицизм и пронизывая научные исследования религиозной горячностью, сделал больше, чем кто-либо еще, чтобы превратить космологию в религию [209 - Ср.: Kroll W. Die gesch. Bedeutung des Posidonois in N. Jahrb. f. d. kl. Alt. XXIX. P. 145–157.]. В его учении познание Бога (γνώσις θεοῦ) и познание причин вещей (rerum cognoscere causas) было практически одним и тем же. Космос, столь далекий от хаоса, при более глубоком познании понимался как нечто великое и проникнутое душой. Он был образом как Бога, так и человека [210 - Asclepius. 10.]. Бог во всем и пронизывает все, и познанием Всего человек приходил к познанию Бога, чья природа открывается в тайнах творения, рождения, разложения, перерождения, во вселенском законе. Стоический монизм подчеркивал единство всех вещей. Бог понимался как Мир или же как духовный элемент и жизненный огонь Мира. Так, Марк Аврелий часто возвращается к мысли о единстве мира; его наиболее откровенное утверждение на этот счет: «Все сплетено одно с другим, и священна эта связь, и ничего почти нет, что чуждо другому. Потому что все соподчинено и упорядочено в едином миропорядке. Ибо мир во всем един, и бог во всем един, и естество едино, и един закон – общий разум всех разумных существ, и одна истина, если уж одно назначение у однородных и единому разуму причастных существ» [211 - Размышления, VII. 9; см. также IV. 40, 45, VI. 38 [пер. А.К. Гаврилова. – Пер.].].

Такая унитарная концепция мира была одним из прочно установившихся догматов веры в мистериальных религиях. Они говорили, что обеспечивают посвященному единство с Богом Всего и дают ему знание тайн Природы во всех ее фазах от момента рождения до загробного мира. «Каждое посвящение должно объединять нас с миром и божеством», – говорит Саллюстий [212 - De diis et mundo. 4 (Mullach. F.P.G. I. P. 33); с этим Муллах сравнивает Jamb. De Myst. V. 23.]. Эти религии не только способствовали философствованию о космосе, но приспособлялись к господствующим взглядам на космос, что на некоторое время поднимало их популярность, но в конечном счете сработало против них. Посредством своих таинств они старались освободить человека от Необходимости, являющейся неотъемлемой частью фиксированного миропорядка. Мистерии пришли к соглашению с политеизмом и пантеизмом, сделав своих соответствующих божеств всеобъемлющими, и с монотеизмом – отождествив богов соперничающих религий со своим культовым божеством, а на последующих стадиях более продвинутого монотеизма [213 - Ср.: «Единый – Зевс, единый – Аид, единый – Гелиос, единый – Дионис, один Бог во всех» (Abel. Fr. 7).] – идентифицировав в какой-то степени свое божество с богом Солнца [214 - Ср.: «Гимн Солнцу» Прокла.] до тех пор,

пока солнечный культ не стал сосредоточением язычества природных сил [215 - Ср.: Boissier. La Fin. I. P. 129–136; Allard. Julien, II. P. 232–245.].

Культовые наименования, использовавшиеся в молитвах или призываниях, раскрывают космический характер богов мистерий. Бог мистерий – не то, что иудейский Яхве, который «земля и что наполняет ее» [216 - Пс., 23: 1 (в русском переводе Псалтири). (Примеч. пер.)]. У бога мистерий были и другие функции, кроме сотворения и рождения. Он и Единый, и Все. Орфический стих [217 - Abel. Fr. 46, 123.] говорит: «Зевс был первым, Зевс последний, и Зевс – глава и середина». В ответ на призывание Луция Исида проявляет себя как «*regum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso*» [218 - Apuleius. Metam. XI. 5; ср. также ib. 2, 25.]. К той же самой богине обращаются как к *Una quae est omnia* [219 - Dessau, 4362; см. также Orelli-Henzen, 1871.], и на надписи в храме Нейт в Саисе, запечатленной Плутархом [220 - De I. et O. 9.], Исида фигурирует как «Я все, что было, есть и будет». Аттис фигурирует как «Высочайший и связующий Вселенную» [221 - C.I.L. VI. 509; Herding. Attis. P. 83: Ἄττις ὑψίστη καὶ συνέχουσι τὸ πᾶν.]. Серапис – «Корифей вселенной, держащий начала и концы» [222 - Aristides. Or. sacrae. VIII. 53; Dind. I. P. 91.].

Учение о человеке как микрокосме в макрокосме – *hominem quasi minorem quemdam mundum* [223 - Firm. Maternus. Math. III, init.] – то, которое часто находит свое выражение в мистически-астрологической теологии [224 - Ср.: Dieterich. Mithraslit. 2nd ed. P. 55 ff.; Kroll J. Die Lehren des Hermes Trismegistos. P. 233 f.; Mead. Guests. P. 158.]. Оно логически следует из родственного ему учения мистики стихий, которое считало, что человек состоит из тех же элементов, что и небесные тела, которые считались одушевленными существами [225 - Ср.: Cumont. I. P. 117.]. Никто не выразил эту теологию микрокосма ярче, чем Манилий [226 - Astronomica, IV. 886 ff.]:

An dubium est, habitare deum sub pectore nostro  
In caelumque redire animas caeloque venire?  
Utque sit ex omni constructus corpore mundus  
Aetheris atque ignis summi terraeque marisque,  
Spiritus et motu rapido, quae visa, gubernet,  
Sic esse in nobis terrena corpora sortis,  
Sanguineasque animas, animum, qui cuncta gubernat.  
Dispensatque hominem? Quid mirum noscere mundum  
Si possunt homines, quibus est et mundus in ipsis

*Exemplumque dei quisque est in imagine parva?* [227 - «Можно ли сомневаться, что Бог обитает в нашей груди, что души наши приходят с небес и туда возвращаются, что мир, состоящий из четырех элементов – огня, воздуха, земли, моря, – вмещает наш разум и, совмещая их в себе, правит ими, ибо наши тела имеют земную природу, а кровь несет жизненную силу, одушевляющую нас? Неудивительно, что мир может познать человек, вмещающий в себе мир и являющий собой образ и пример божества» [Пер. Е.М. Штаерман. – Пер.].]

И философия, и мистическая теология нашли весьма практическое применение космическому взгляду на микрокосм и макрокосм, а именно: созерцание космоса, прежде

всего сияющих звездных небес, оказывается для благочестивой души эффективным средством спасения. Такие чувства часто встречаются у Посидония, Веттия Валента, Филона, Цицерона, Сенеки, Манилия и Плотина. Так, Филон, отвечая на вопрос, почему человек был создан последним, отвечает, что до этого Бог установил все вещи, необходимые для него не просто для того, чтобы жить, но чтобы жить благородно: ибо для последней цели созерцание небес внушает уму любовь и жажду знаний, из чего и возникает философия, посредством которой «человек, хотя он и смертен, становится бессмертным [228 - *De mundi opif.* XXV (Mang. I. 18).]». Точно так же Плотин утверждает, что почтительное созерцание мира приводит душу в контакт с Богом космоса [229 - *Ennead.* V. 8, 9.]. Манилий открывает отличительное достоинство человека в том, что он

*Stetit unus in arcem*

*Erectus capitis victorque ad sidera mittit*

*Sidereos oculos propiusque adspectat*

*Olympum Inquirique Iovem; nec sola fronte deorum*

*Contentus manet et caelum scrutatur in alvo*

*Cognatumque sequens corpus se quaerit in astris* [230 - *Astronomica*, IV. 905–910 [ «Он единственный, выпрямившись в полный рост, победоносно встречает небо, звездным взором оглядывает Олимп и вопрошает Юпитера; недовольный созерцанием только лика богов, он проникает в самое чрево природы и ищет себя среди звезд». Пер. Е.М. Штаерман. – Пер.].].

Очистительный эффект такого упражнения прекрасно выразил Веттий Валент: «Я пожелал добиться божественного и почтительного созерцания небес и очистить пути свои от порока и всяческой скверны» [231 - *Ed. Kroll.* P. 242; *Kennedy. St. Paul and the Mystery-Religions.* P. 7. «Сверкающие звезды очищают душу» (Марк Аврелий. VII. 7). Ср.: благородный пассаж Лукреция, V. 1204–1240.].

Религии мистерий, которые всегда были чувствительны к «духу времени» (*Zeitgeist*), предлагали своим приверженцам всеобъемлющее утешение в обширной космологии. И прежде всего они предлагали средства, с помощью которых вредные влияния небесных сил можно было отворотить и употребить с пользой их благую энергию. В этот смутный век космологических опасностей огромной заслугой мистерий было то, что они заставили людей комфортно чувствовать себя во Вселенной. Обсуждая то, что было новыми и достойными элементами, привнесенными восточными религиями в эллинистический век, Дибелиус утверждает, что кроме того, что они притяжали на установление прочной связи между мистами и богом, основанной на личном выборе и благочестии мистов, «восточные религии, в гораздо более явной мере, чем религии Запада, принимали во внимание космические интересы... так что в этих культурах религиозное развитие шло рука об руку со знанием Вселенной» [232 - *Op. cit.* P. 227.]. Другими словами, их целью было «заставить человека почувствовать себя во Вселенной как дома» (фраза, которой Бьюэн так изящно обобщил работы Посидония) [233 - *Stoics and Sceptics.* P. 85.].

Когда мы видим, что «религия человека – это в конечном счете выражение его отношения к Вселенной, квинтэссенция значения и сути всего его мирозерцания» [234 - *Caird E. Evol. of Religion.* I. P. 30.], становится понятным, что христианская теология разделяла с мистериями интерес к космологическим философствованиям. Апокалипсическая надежда, столь неотъемлемо присущая первоначальному

христианству, включала в себя основные отношения Бога как к существующему миропорядку, так и к отдельному верующему. Как только христианство вышло за ограду иудаизма, рост теологии неизбежно был отмечен всевозрастающим интересом к космологии, как мы видим в христологии Павла [235 - Ср.: Weiss J. Urchristentum, II. P. 464–470.]. Согласно Павлу, труд Христа состоит в победе над демонами и подчинении всех враждебных небесных иерархий и нацелен ни на что большее, нежели «примирить с Собою все» (Кол., 1: 20) [236 - Ср.: Morgan. Religion and Theology of Paul. P. 68 ff.]. Автор четвертого Евангелия хотя и устранил демонологию, показывает труд Христа через его воздействие на враждебный «мир» и прежде всего на олицетворенный дух зла, «князя мира сего». Отступление мессианистских категорий в пользу христологии Логоса соответствовало всеобщей необходимости религии с космическим взглядом на мир [237 - «Мы должны помнить, что никакое спасение, строго ограниченное лишь внутренней жизнью человека, не могло бы завоевать себе приверженцев в этом старом мире... Людей беспокоили не просто вина и моральная слабость; они также страстно жаждали – может быть, и еще более страстно, – чтобы их освободили от судьбы, от этого непонятного мира, от демонов и смерти. Возможно, спасение, о котором они молились, было почти столь же физическим, сколь и духовным. Но подлинное внутреннее чувство говорит о том, что искупление должно охватывать и жизнь в мире так же истинно, как и внутреннюю жизнь» (Mackintosh. Originality of the Christian Message. P. 25–26).].

Таким образом, к чести религий мистерий нужно сказать, что они предвосхитили современную точку зрения, которая считает, что теология должна иметь космический масштаб, то есть должна заявить, что обладает адекватным понятием о Боге в его связи со Вселенной и о человеке в отношении к его окружению в целом. Отцом этой современной точки зрения следует считать Ричля, который замечательным образом дополнил великую правду Шлейерма\*~~sensored~~\*а о внутреннем мире столь же важным внешним миром, с которым связан человек. «Ни одна религия, – как справедливо утверждает он [238 - Justif. and Rec. Eng. tr. P. 26–30.], – не может быть правильно понята, если только не будет интерпретирована по каким-то иным принципам помимо самого обычного, а именно – что религия представляет собой отношения между человеком и Богом. Три фактора необходимы, чтобы определить круг понятий, полностью представляющий религию, – Бог, человек и мир».

Современный христианский идеализм решил для нас космическую проблему, над которой мистерии и древние мистические философии работали лишь с частичным успехом.

### **Глава 3**

#### **ТРИ СТАДИИ МИСТЕРИИ**

Ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὀδηγῆσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας ὅπου ἐστὶν τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει ἀλλὰ πάντες νήφουσιν ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα [239 - «Найдите поводыря, который привел бы вас ко вратам Знания, где сверкает яркий Свет, чистый от тьмы, где никто не опьяняется, где все трезвы и обращают очи сердца к Тому, Кто желает быть созерцаем» (пер. К. Богуцкого). (Примеч. пер.)].

## ОГРОМНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ МИСТЕРИЙ

Религии мистерий представляют огромное разнообразие как в деталях, так и в подробностях [240 - Anrich. *Das antike Mysterienwesen*. P. 24.]. Однако чтобы представить прагматический взгляд на то, как функционировали мистерии, и выделить их отличительные черты, мы можем в общем и целом проанализировать такую религию по трем частям или стадиям, которые соответственно включают подготовку к вступлению, поступление в религиозное братство и привилегии и благословения, вытекающие из этого. Эти стадии мы рассмотрим в следующих разделах: 1) Подготовка и испытание – катарсис; 2) Инициация и причащение – мюэсис; 3) Блаженство и спасение – эпоптея.

Примерно так же Прокл [241 - *Theologia Platonica*, IV. 77. (Примеч. пер.)] дает три подразделения мистерий: *τελετή*, *μύσις* и *ἐποπτεία*. Олимпиодор [242 - Процитировано по: Lobeck. P. 41; Anrich. P. 25.], с другой стороны, приводит пять стадий таким образом: «В мистериях сначала идут публичные очищения; затем более тайные; после них вводные обряды (*συστάσεις*) [243 - Ср.: Preisendenz K. / *Wiener Studien* (Kl. phil.) '18. P. 2–5. «Обряды и жертвоприношения, которые предшествовали и приготавливали путь для настоящего празднования» (Gardner. *New Chapters*. P. 386).], за которыми следует инициация (*μύσις*); наконец, кульминационный акт инициации (*ἐποπτεία*). У Теона Смирнейского [244 - P. 14, ed. Hiller; P. 15, ed. Herscher.] мы также находим пять стадий, но не похожих на те, что у Олимпиодора: «В Инициации (*μύσις*) есть пять стадий. Первоначально Очищение (поскольку участие в Мистериях невозможно для всех, кто хочет этого: некоторых исключают заранее, провозглашая это, например, тех, чьи руки нечисты и чья речь неясна, в то время как от тех, кто не был таким образом исключен, требуется, чтобы они сначала прошли очищение); после очищения вторая ступень – это передача обряда (*τελετῆς παράδοσις*); третья – это то, что именуется *ἐποπτεία* [созерцание символов и экстатическое видение]. Четвертый акт, заключающий Эпоптею, – связывание и покрывание гирляндами, которое позволяет посвященному сообщать другим обряды, переданные ему как факелonosцу, иерофанту или как носителю какой-либо другой священной должности; пятый, который вытекает из предыдущего, – это Блаженство в милости и единении с Божеством».

Такие различия означают, что терминология не была прочной и установившейся и что границы вышеназванного трехчастного деления [245 - «Некоторые считают, что частей мистерий две – *μύσιν* и *ἐποπτεία*, некоторые же – три: *τελετήν*, *μύσιν*, *ἐποπτεία*» (Lobeck. P. 41). «Последовательные стадии или акты инициации описываются и перечисляются поразному, но их было по меньшей мере четыре: *κάθαρσις* – предварительное очищение, *σύστασις* – обряды и жертвоприношения при инициации; *τελετή* или *μύσις* – первоначальная инициация; *ἐποπτεία* – высшее, или величайшее, посвящение, которое допускало к *παράδοσις τῶν ἱερῶν* – или святейшему акту ритуала» (Hatch. *Influence of Greek Ideas*. P. 284, n. 3).] не были жесткими. Мы должны также помнить, что процитированных выше писателей разделяет значительный временной промежуток: каждый мог иметь в виду какую-то определенную мистерию; и что в ходе развития могли появиться какие-то различия.

## I. ПОДГОТОВКА И ИСПЫТАНИЕ

I. 1. Обеты соблюдать тайну, устрашающие формулы. Мистерии были личными религиями, приверженцы которых были добровольцами, которых допускали при условии их искренности и пригодности к участию. Обязательство, которое лежало на приверженцах культа, было личным, а не юридическим. Если человек желал войти в состав религиозного братства и пользоваться соответствующими привилегиями, он должен был пройти определенные испытания и приготовления, накладывающие на него определенные ограничения. В противоположность национальным культам здесь господствовали индивидуальные и религиозные мотивы, выраставшие из туманного ощущения греха, оскверненности и слабости, что вызывало неспособность приблизиться к Божественному. Иницируемые должны были, таким образом, подвергнуться процессу очищения, посредством которого снимались осквернение плоти и ритуальная нечистота и должным образом совершалось искупление грехов. Очищение, хотя оно слишком часто носило чисто церемониальный и внешний характер, было, как и в религии Израиля, шагом к духовному взгляду на мир. В несовершенном ритуале религиозно настроенные люди могли найти средство обрести милость путем священнодействий, в то время как суеверные думали только о магической эффективности. Грубые формы из натуралистического прошлого выжили и портили духовный символизм, но даже и они, хотя и упорно сопротивляясь, уступали развивающемуся чувству нравственности и внутреннему духовному идеализму человечества. Подготовительное очищение носило либеральный характер и подходило кандидатам на любом уровне развития духовности.

Таким образом, благодаря мистериям присущее государственной церкви понятие о прирожденном равенстве всех в религиозных привилегиях устарело: появилось религиозное деление между «чистыми» и «нечистыми» с соответствующими вознаграждениями и неудобствами. Создав такое разделение, «человеческая раса поднялась на более высокий уровень, когда стали учить, что только чистые сердцем смогут увидеть Господа» [246 - Hatch. P. 285.].

На участников обряда налагалось страшное обязательство постоянно хранить тайну о том, что было сказано и сделано за закрытыми дверями во время самой инициации, – это обязательство соблюдалось так тщательно в течение веков, что ни один рассказ о тайнах святая святых мистерий не был изложен публично, чтобы удовлетворить любопытство историков [247 - По принципу, указанному Страбоном (X. 3, 9. P. 467): ἡ κρύψις ἡμυστικῆ τῶν ἱερῶν σεμνολοεῖ τὸ θεῖον μισομένη τὴν φύσιν αὐτοῦ ἐκφεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν.]. Апулей [248 - Metam. XI. 23.] мог бы раскрыть то, что «говорилось» и «творилось» на посвящении Иисиды, если бы читатель мог с полным правом слышать это, а он сам – открыть, но подобная откровенность наложила бы и на читателя, и на него *parem poxam* [249 - «Равное наказание» (лат.). (Примеч. пер.)]. Открыть тайны мистерий было преступлением самого омерзительного толка [250 - Ср.: Lobeck. P. 48 ff.]. Алкивиада спасла от последствий его профанации элевсинских мистерий только его популярность среди моряков афинского флота [251 - Plutarch. Alcib. XIX–XXII, что он искупил, Xen. Hell. IV. 20. 21.].

Обязательство соблюдать тайну, конечно, не распространялось на все элементы

мистерий [252 - Ср.: Anrich. P. 31 f.]. «Незаконно рассказывать непосвященным детали» [253 - Diodorus. III. 61.]. Апулей радуется своего читателя «тем единственным, что можно без греха возвещать умам непосвященных» [254 - Ib.]. Павсаний рассказывает о мистериях кабиров, что им «явилась Деметра и поручила нечто их хранению. Что было поручено им и что с ним случилось, я не считаю возможным об этом писать» [255 - IX. 25 [пер. С.П. Кондратьева. – Пер.]]. Эта секретность хранила в неприкосновенности все детали церемониальных действий откровения в святилище, о том, как именно разыгрывалась культовая драма, и, возможно, эзотерическую интерпретацию легенды [256 - Ср.: Seneca. Ep. XCV. 64: «Так же, как наиболее священное из таинств знают только посвященные, так и в сокровенной философии что-то показывают только допущенным и принятым в священнодействия, а предписания и тому подобное знают и непосвященные» (*Sicut sanctiora sacrorum tantum initiati sciunt, ita in philosophia arcana illa admissis receptisque in sacra ostenduntur, at praescepta et alia eiusmodi profanis quoque nota sunt*)], и Плутарх – *Quomodo qui quos sent*, 82 E. Прокл постоянно упоминает об орфической интерпретации дионисийского мифа, который в данном случае, видимо, не находился под покровом тайны.], внутренний смысл пароля (*symbolum*) братства, торжественные формулы просветления, табу, и мы не знаем, сколько еще всего.

Когда приносилась клятва хранить тайну, уши восторженного неопита слышали провозглашение каких-то жутких устрашающих формул, которые сопровождалась – по крайней мере, в некоторых случаях – пугающими зрелищами, как можно понять по тревоге Нерона перед посвящением в элевсинские мистерии [257 - Suet. Nero. 34; ср.: Aristoph. *Лягушки*. 354 f.]. Олимпиодор сообщает нам, что не все, кто хотел инициации, ее получали. Кандидат должен был пройти религиозную церемонию [258 - Ср.: Farnell. *Cults*. III. 355.] предостерегающего характера, соответствующую теперь уже почти вымершему «ограждению столов» на службе пресвитерианского причащения. Цельс цитирует две или три такие прокламации: «тот, кто имеет чистые руки и внятную речь», «тот, кто чист от всякого осквернения и чья душа не знает за собой никакого зла», «тот, кто жил праведной жизнью» [259 - Origen. *Con. Cels*. III. 59.]. Орфические формулы запрещали вход непосвященным [260 - Kern. *Orph. frag.* P. 257, 261.]. Особенно исключались убийцы. Более придирчивая формула требовала, чтобы «не приближался никто, если только он не сознает своей невинности» [261 - Lamprid. *Sever*. XVIII.]. Даже такой святой человек, как Аполлоний Тианский, был исключен иерофантом из инициации в элевсинские мистерии, поскольку ходили слухи, что он колдун [262 - Philos. *Vita Apoll.* IV. 18.]. В дни Либания [263 - Or. *Cor.* IV. 356.] инициация была для «чистых душою». Пародия Лукана на мистерии изображает лжепророка, который начинает с заявления: «Если какой атеист, христианин или эпикуреец пришел посмотреть на наш праздник, пусть он уйдет» [264 - Alex. 38.], за чем следует «изыдите, христиане», «изыдите, эпикурейцы».

2. Исповедь. Поскольку допуск к мистериям охранялся столь тщательно, то можно предполагать, что от неопитов требовалось нечто вроде исповеди в грехах. Нас, чье ощущение греха обострили иудейские пророки и духовные идеалы Иисуса, совсем не удивляет то, что сознание собственной греховности



играло не столь уж большую роль в древнем язычестве. Но даже в незначительных остатках мистерий мы находим обширные свидетельства того, что по крайней мере многие из них – самофракийские, лидийские, фригийские, сирийские и египетские – предвосхитили католицизм, установив таинство исповеди [265 - Ср.: Steinleitner. Die Beicht im Zusam. mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. P. 110–123.] (хотя и менее строгое) с элементами системы покаяния и отпущением для небезупречных прихожан. Жрецы действовали как представители бога мистерий, требуя исповеди им на ухо, что чувствительные «суеверы» (*deisidæmon*) иногда заменяли и публичной исповедью [266 - Ср.: Plutarch. *Deisidæmon*, VII. 168 D.] или письменным свидетельством на общедоступном камне.

Самофракийские мистерии обладали такой системой исповедей [267 - Ср.: Farnell. Статья *Mysteries*, Ency. Brit. 11th ed. XIX. P. 119, который добавляет (несколько неточно), что «в этом отношении они были уникальны в мире античной религии»; Ramsay. *Cities and B. I.* P. 134, 152.]. Плутарх [268 - *Moralia*, 229 D.] рассказывает, что, когда некоего Лисандра мистагог попросил исповедовать самый тяжкий грех из тех, что лежали на его совести, он спросил: «Должен ли я поступать так по твоей просьбе или по повелению божества?» – «По повелению богов». – «Тогда, если ты оставишь меня одного, я исповедуюсь богам, если уж они хотят знать». Некий Анталкид, которого попросили сделать подобное же признание при посвящении в самофракийские мистерии, ответил: «Если я совершил такой грех, то боги сами должны об этом знать» [269 - *Arophth.* 217 D.].

Ювенал рассказывает интересный случай [270 - *Sat.* VI. 532 ff.] исповеди в культе Исиды в Риме. Одна римская дама, придерживавшаяся египетской религии, не смогла соблюсти предписываемое культом воздержание и теперь советуется со жрецом, как ей умиловить Осириса. Жрец передает ее просьбу божеству и предписывает ей принести в жертву гуся и пирог, чтобы получить отпущение. Такие случаи были отнюдь не единичны [271 - Ср.: *Porph. De Abst.* IV. 15; *Apuleius. Met.* VIII. 28.].

- II. 3. Требовалось также крещение или люстральные очищения согласно тщательно предписанному ритуалу. Тертуллиан пишет [272 - *De Bapt.* 5; ср.: *De Praes. Haer.* 40.]: «В некоторых мистериях, например, Исиды и Митры, участников посвящают посредством крещения (*per lavacrum*)... в обрядах Аполлона и Элевсина их крестят, и они воображают, что результатом такого крещения должно стать возрождение и отмена наказаний за их грехи». Подобное же утверждает и Климент Александрийский [273 - *Strom.* V. 11; ср.: *ib.* 4.]: «Отнюдь не без причины в мистериях, имеющих хождение среди греков, люстрации занимают основное место». В Элевсине мисты очищались в море. Апулей, после моления о прощении, прошел через очистительное омовение и, после видения божества, крещение обрызгиванием [274 - *Metam.* XI. 20, 23.]. После десятидневной *castimonia* [275 - Ритуальное воздержание, пост (лат.). (Примеч. пер.)] посвящаемый в мистерии Диониса проходил полное очищение перед инициацией [276 - *Pure lautum* (Ливий, XXXIX, 9.)]. Ритуальным омовениям первоначально приписывали эффект отвращения зла; но, когда центр тяжести переместился с магии на религию, символический и ритуальный аспект омовений

стал более очевиден, чем апотропеический; однако это не остановило развития теорий крещения. Соединение «воды» и «духа» было понятием, имевшим хождение в древней религии, которая не разделяла знак и внутренний опыт. Данные о таких крещениях и важности, которая им приписывалась древними людьми [277 - Ср.: Hubaux. *Le plongeon rituel*, Musée Belge, XXVII. P. 1—81.], особенно в религиях типа мистерий, значительно возросли благодаря недавним открытиям. В зале посвящений храма Мена в псидийской Антиохии была найдена длинная впадина, которая наиболее очевидно объясняется тем, что это был *lacus* [278 - Ramsay. *Athenaeum*. Jan. '13. P. 106 f.] для крещений не с помощью омовений или погружения, как в Элевсине, но более мелкий. В подземном языческом святилище, открытом несколько месяцев назад на *Via Salaria* [279 - Описано в: *Not. degli Scavi*, '23. P. 380 ff. синьором Р. Парибени, чьей любезности автор обязан возможностью осмотреть это святилище.], наиболее бросающейся в глаза деталью является чан, глубоко погруженный в пол, который мог служить баптистерием [280 - Не христианским баптистерием, как утверждает Вильперт; см.: Paribeni. *Ib.* P. 396.] в какой-нибудь религии мистерий. Крещение также считалось средством освящения или возрождения [281 - О родственном понятии о крещении как о средстве достижения божественного сыновства см.: Usener. *Weihnachtsfest*. P. 160 ff.], как ясно выражено в процитированном выше высказывании Тертуллиана. Фирмик Матерн знал это понятие в мистериях, но «есть и другая вода, посредством которой люди обновляются и возрождаются» [282 - *De Err. Prof. Rel.* 2.]. Среди таких крещений замечательным был *Tauropolium*, который для «возрожденного» (*renatus*) был его «духовным днем рождения». В Послании к Титу (3: 5) крещение уже названо «банею возрождения», которую сопровождает «обновление Святым Духом» [283 - Ср.: Деян., 22: 16; Еф., 5: 26; Евр., 10: 22.]. В «Герме» (*Sim. IX. 16, 4*) «печатью Сына Божьего» является вода, «в которую спускаются умершими и возвращаются живыми». В гностицизме крещение было более важным, чем даже в ортодоксальном христианстве [284 - Bousset. *Hauptprobleme*. P. 278 ff.]. Для наиболее высокого посвящения в мистерии требовалось тройное крещение – Водой, Огнем и Духом [285 - Schmidt. *Kor.-Gnost. Sch. I.* P. 303.].

4. Мистерии не пренебрегали и жертвоприношениями. В духе философского протеста против кровавых жертв преобладающим взглядом в теологии Античности было то, что «без пролития крови нет искупления греха», так что древние были знакомы с тем, что впоследствии было названо «теологией крови». Согласно Иерониму, почитание бога жертвоприношениями было одним из трех предписаний, выгравированных в храме Элевсина [286 - *Adv. Iov. II.* 14.]. Олимпиодор [287 - Lobeck. P. 41.] упоминает о *συστάσεις* между очищением и инициацией: этими вводными обрядами, безусловно, были жертвоприношения. Элевсинский ритуал требовал жертвоприношения молодой свиньи после омовения в море [288 - Ср.: Аристофан. *Лягушки*. 338; Ахарняне. 764; *Мир*. 374.]. Надпись из Андании [289 - Ср.: Sauppe. *Die Mysterieninschrift von Andania*; *Prot-Ziehen. I.* P. 166 ff.; Michel. *Recueil*, no. 694; Cauer. 47.] в Мессении 91 года до н. э. является наиболее ясным свидетельством о жертвоприношениях при мистериях. Церемония начинается с принесения в жертву двух белых ягнят, за которым следует приношение здорового барана при очищении; затем в храме жрец

приносит в жертву трех молодых свиной и, наконец, от имени всего сообщества – сто ягнят. В дополнение к общему жертвоприношению общины посвященных каждый кандидат при инициации должен предложить и свою личную жертву. Число и характер этих жертв, несомненно, варьировались в каждой мистерии. Правила мистерияльного сообщества Иобакхов [290 - Греческий текст в: Maas. Orpheus. P. 18–32.] в Афинах подразумевали жертвоприношения. Надпись-инструкция из Ликосуры [291 - Ditt. Syll. 2nd ed. 939; Prott-Ziehen. II. 63. Ср.: Pausanias. VIII. 37, 3 и примечания Фрэзера.] говорит, что в мистериях Госпожи употреблялись жертвы белого цвета и женского пола. В апсиде подземной базилики за Порто-Маджоре есть две жертвенные ямы, близ которых были найдены остатки жертвенных приношений, определенные как скелеты собаки и свиньи – священных животных хтонического культа. У имплювия атрия были найдены кости второй свиньи. В ларце в комнате, откуда вел проход в зал посвящений в базилике в Фондо-Гарджуло (вилла Итем), были обнаружены кости птиц – возможно, остатки мистерияльных жертвоприношений. Подобные же открытия в некоторых митреумах указывают на наличие жертвоприношений птиц [292 - Cumont. T. et M. I. P. 232.].

5. Практиковались также аскетические приготовления всех видов и степеней строгости – продолжительные посты, абсолютное воздержание, жестокое калечение тела и болезненные флагелляции [293 - Graillet. Le Culte de Cybèle. P. 301 ff.; Macchiolo. Zagreus. P. 121 ff.], полные всяческих неудобств паломничества в священные места, публичные исповеди, вклады в церковную казну – фактически любая форма самоумерщвления и отказа от мира из тех, что практиковали святые и мистики всех веков. Некоторые из этих способов были настолько суровы, что их применения можно было ожидать только от жрецов или святых данной мистерии; нередко они были признаками увеличения милости, нежели просто подготовительными актами, но они, по мнению древних, никогда не теряли своей очистительной силы. То, что приверженцы таких культов должны были претерпевать утомительные и мучительные обряды и возобновлять их после инициации, может показаться странным для нашего века удобной религии. Мотивы, которые стояли за этими действиями, могли быть столь же различны, как всегда были различны человеческие мотивы: духовными, мирскими или и то и другое: ощущение собственной греховности, желание вырваться из-под давящего груза собственного тела или получить радости религиозной экзальтации, которыми пользовались другие (то, что нашел Павел в общине коринфян), достичь высокого положения, которое влекло за собой и честь, и прибыли, облегчить восхождение души.

Практиковались суровые обливания, которые должны были вредить даже самому крепкому здоровью; пример этого дает Ювенал [294 - Перевод Д. Недовича и Ф. Петровского. (Примеч. пер.)], рассказывая о приверженцах Исиды:

Ради того и зимой через лед нырнет она в реку,  
Трижды поутру в Тибр окунется, на самых стремнинах  
Голову вымоет в страхе – и голая, с дрожью в коленях,

В кровь исцарапанных, переползет все Марсово поле [295 - Sat. VI. 521 ff.; ср.: Seneca. De Vita Beata, XXVI. 8.].

Воздержание от пищи было общей чертой для посвящаемых во все мистерии. Возможно, своим происхождением посты обязаны не аскетическим причинам, укорененным в дуализме, а отчасти самодисциплине, отчасти – отвращению к первобытным обычаям [296 - Ср.: Hall / Hastings. E.R.E. III. P. 63 f.]. Однако целью поста как одной из составляющих обряда мистерий было отчасти избежать поступления зла и нечистоты в тело, отчасти – должным образом подготовиться к принятию священной пищи во время обрядового пира [297 - Ср.: Smith W.R. Religion of the Semites / New ed. P. 434–435.], а отчасти – посредством ослабления тела дать власть духу и привести человека в патологические состояния, способствующие экстатической экзальтации. Иногда призыв к воздержанию включал в себя все виды пищи, но в основном речь шла об определенных, прежде всего роскошных видах пищи, о мясе и вине. Существовал определенный период поста, разный в разных мистериях, однако посвящаемые-энтузиасты зачастую, пылая верой, преступали предписания, стараясь заработать дополнительные заслуги; так случилось и с Луцием: «эти десять дней, предписанные вечным законом, вы умножаете добровольной воздержанностью» (*lege perpetua praescriptis illis decem diebus spontali sobrietate multiplicatis*) [298 - Metam. XI. 30.].

Требую от кандидатов воздержанности, мистерии вводили и пропагандировали восточный аскетический идеал в религиозных практиках Запада: это было чуждо яркому греческому культу и практической форме римского благочестия. Конечно, в Греции были элевсинские мистерии, однако измененные восточным влиянием, а в Риме были весталки; но ни греки, ни римляне не смотрели на умерщвление плоти и на отказ от внешних вещей в жизни как на часть религии, куда не попали под влияние восточного аскетизма, прежде всего в мистериях. Посты – будь то частичные или полные – были настолько характерной чертой чужеземных культов, что Сенека отказался от вегетарианства, чтобы его не заподозрили в том, что он является приверженцем какой-то иностранной религии. В элевсинской легенде Деметра постилась девять дней, дав, таким образом, пример посвящаемым. «Я постился» было частью исповедания веры таких иницируемых [299 - Clem. Alex. Protrep. 2.]. На третий день Фесмофорий женщины постились, сидя на земле [300 - Plutarch. De Is. et Osir. 69.]. День крови, предшествовавший Илариям, соблюдался как постный день во время праздника Великой Матери [301 - Ср.: Herding. P. 182 f.]. Апулей зафиксировал повторенный трижды десятидневный пост Луция [302 - Metam. XI. 23, 28, 30.]. Длительное воздержание практиковали и приверженцы Митры [303 - Ср.: Cumont. Mysteries of Mithra. P. 160 ff.].

Абсолютное воздержание требовалось во время священного сезона, особенно во время постных дней. Во время праздника Фесмофорий женщины давали клятву, что они свободны от связей с мужчинами [304 - Demosth. Con. Neaerch. 78.]. Посвящаемые в элевсинские мистерии не должны были иметь сексуальных контактов в ходе священного сезона [305 - Porphyry. De Abstin. IV. 16.]. Орфик Ипполит заявляет о своем целомудрии [306 - Eurip. Hipp. 100 ff.]. В этом отношении мистерии несут на себе родимое пятно восточного происхождения или изменения посредством восточных влияний. Такой культовый энкратизм странным образом контрастирует с некоторыми пережитками фаллизма и с

отдельными религиозно-эротическими эксцессами, которые слишком часто сопровождали мистицизм [307 - Ср.: Hartland. Phallism / Hastings. E.R.E. IX. P. 827.].

6. Еще одной чертой приготовлений к полному посвящению в мистерии были паломничества покаянного характера, над которыми смеялся Ювенал [308 - Перевод Д. Недовича и Ф. Петровского. (Примеч. пер.)]:

...прикажет ей белая Ио [Исида] —  
Вплоть до Египта пойдет и воду от знойной Мерои,  
Взяв, принесет, чтобы ей окропить богини Исиды  
Храм... [309 - VI. 525 ff.]

Апулей оставил нам живой рассказ о своих блужданиях из храма в храм, посредством которых он пополнял свой кошелек. Эти паломничества повторялись уже после инициации как знак благочестия, если верующий мог позволить себе большие расходы, а в период всемирного религиозного возрождения, начавшийся в I веке н. э., такие религиозные паломничества начали становиться все более и более модными [310 - Ср.: Aust. 9, 60. «По всему миру, где жил святой Павел, мы видим мощные потоки паломников, которые жаждали омовения грехов в великих храмах и осуществления своих чаяний» (Deissmann. St. Paul. P. 44).].

7. Как во время приготовлений к инициациям, так и в практике мистерий на тех приверженцев культа, кто хотел в нем отличиться, стать иерофантом или в наиболее полной мере получить все выгоды от принадлежности к культу, налагалась обязанность болезненного умерщвления плоти. Прошло то время, когда люди приносили в жертву собственных первенцев для искупления греха своей души, но за ним пришла другая эпоха, когда люди посредством личного физического мучения и неудобства старались искупить свои грехи и умиловить божество [311 - Ср. дионисийский гимн Китса в «Эндимионе»].  
Натуралистическое происхождение мистерий с его пережитками насилия и кровавых ритуалов делало чрезвычайно легким сохранение отвратительных обычаев наносить себе увечья, против которых нравственное сознание более человеческой эпохи боролось лишь с частичным успехом. Элементы жестокости никогда не были полностью устранены, хотя некоторые мистерии приобрели более гуманный оттенок, чем другие, прежде всего религия орфиков и религия герметического откровения. Мистерии Фригии и связанные с ними культы Анатолии были среди самых кровавых; вслед за ними шли сирийские культы, но они постепенно усовершенствовались по ходу развития солнечного монотеизма. Культ Исиды был самым уважаемым, в то время как культ Митры – самым трезвым. Но в каждом и во всех них, согласно истинному религиозному инстинкту, господствовало ощущение, что человек должен быть сопричастен страданиям божества, если он хочет участвовать в божественной радости [312 - Ср. точку зрения Павла на христианскую жизнь как в каком-то аспекте воспроизведение жизни Иисуса (Рим., 6: 1 сл.; Фил., 2: 5 сл.)]. Изучая жестокую сторону культа мистерий, мы должны помнить, что религиозная мысль всего мира боролась с двойной проблемой соотношения материального и духовного,

которую освещали лишь тусклые отблески того света, который пролил на эту загадку христианский идеализм, и тех средств, с помощью которых человек может наиболее верным образом достичь единения с Богом. В эпоху религиозного возбуждения никакая цена не была слишком высокой для того, чтобы достигнуть сердечного покоя. Наихудшие способы умерщвления плоти в основном осуществлялись жречеством, но ни в коей мере не были ограничены этой средой.

Нанесение себе увечий в религиозных целях имеет восточное происхождение [313 - Ср.: Gray. Статья Eunuch / Hastings. E.R.E. V. P. 580.]. Наиболее знакомый обычай – обряд галлов Великой Матери (которых Ювенал презрительно называл «полумужи», *semi viri*, а Катулл – *Gallae*) [314 - *Gallae* в женском роде вместо правильного *Galli* – в мужском. Одно из стихотворений Катуллы посвящено судьбе приверженца культа Кибелы, кастрировавшего себя во время праздника. (Примеч. пер.)]. Галлы резали свою плоть осколками керамики, полосовали руки и ноги ножами в ходе безумных танцев и процессий, бичевали себя или пороли друг друга и, наконец, совершали под сосной последний акт самоуничтожения, подражая своему покровителю Аттису [315 - Herding. P. 158 ff.]. Мужчины – служители Артемиды Эфесской были евнухами, как и жрецы Атаргатис, *dea Syria*. Обряды Беллоны, отождествленной с Ма, Исидой и Кибелой, были столь же кровавы, как и у Великой Матери. Ее *fanatici*, одетые в черные одежды, приносили богине собственную кровь и резали свои тела, экстатически бредя с мечом в каждой руке [316 - Lactantius. Inst. I. 21.]. Кровь, вытекавшая из изрезанных бедер жрецов, которую вкушали посвящаемые, была признаком инициации [317 - Tert. Apol. 9.].

Подготовка ко вступлению в сообщество митраистов была более продолжительной и степени приготовления более многочисленными и строгими, чем в других культах, хотя и не такими оргиастическими, как в Анатолии. Однако численность и характер степеней посвящения в культе Митры точно неизвестны, возможно из-за нарушения первоначальной системы – какова бы она ни была – введением астральной теологии семи планет, и еще позднее – солярной теории двенадцати знаков зодиака. Исследователи митраизма [318 - Например, Кюмон, Дилл, Лег, Тутэн, Дитрих.] обычно следуют Иерониму [319 - Ep. ad Laetam, CVII. 2.], признавая существование семи степеней: Ворон, Тайный, или Скрытый (? *Cryphius*), Воин, Лев, Перс, Солнечный Бегун (*Heliodromus*) и Отец. Из них чаще всего встречается Лев, а степень Отца была самой желанной. Питиан-Адамс считает число шесть правильным и первоначальным [320 - The Problem of the Mithraic Grades / Jour. of Roman Studies, vol. II(1912). P. 53–64. Он считает, что «воин» было не степенью, а обозначением, которым мог себя называть каждый митраист, поскольку термин «воинство» (*militia*) часто употреблялся в религиозном смысле.]. С другой стороны, Цельс [321 - Origen. Con. Cels. VI. 22.] говорит, видимо, о восьми степенях, утверждая, что в персидских мистериях есть лестница с семью [322 - Если читать *ἐπτάπυλος* вместо *ὕψίπυλος*.] воротами и с восьмью воротами наверху. Первые три стадии, согласно Порфирию [323 - De Abstin. IV. 16.], предшествовали инициации, так что последующие степени отмечали ступени духовных рангов после посвящения. Или же сам посвящаемый, или служивший жрец, или присутствующие были обязаны носить маски,

соответствующие Ворону и Льву, и одеяния, уместные для других персонажей. По строжайшему масонскому обряду посвящаемого испытывали на каждой стадии, и его духовная карьера была отмечена проверками, мнимыми или реальными, и суровой дисциплиной, которая показывала его отвагу, откровенность и веру. Он подвергался крещению путем полного погружения [324 - Porphyry. De Antro Nymph. 15.]. От него требовалось пройти через пламя со связанными руками и завязанными глазами или переплыть через реки. По крайней мере в некоторых случаях неопит прыгал с обрыва [325 - Porphyry. De Antro Nymph. 15.]: делалось ли это чисто символически или прыжок был настоящим, мы сказать не можем. Если это был настоящий прыжок, то он должен был иметь место вне митраистского святилища, которое было слишком мало, чтобы позволить такой гимнастический подвиг. Рельеф из Хеддернхайма [326 - Cumont. T. et M. II, pl. VIII.] изображает неопита, стоящего в снегу [327 - Григорий Назианзин – с некоторыми преувеличениями – говорит, что кандидат должен был пройти через восемьдесят пыток, после которых (если он оставался в живых) его посвящали в таинства (In Julianum, Migne, P.G. XXXVI. P. 989, 1010).]. Жертвоприношения – в основном птиц – совершались в святилищах. На какой-то стадии неопит был обязан стать свидетелем или даже принять участие в «мнимой смерти, чтобы вызвать почтение» [328 - Lamprid. Commod. 9 / Script. hist. August. I. P. 105.]. Засвидетельствован случай [329 - Ibid.], когда император Коммод при посвящении осквернил часовню, совершив настоящее убийство приверженца культа. Мы не можем быть уверены, какова была природа этой символической смерти, хотя с теологической точки зрения она скорее могла рассматриваться как заместительная, нежели как жертвенная, как мы можем предположить на основании данных о жертвоприношениях животных [330 - Cumont. T. et M. I. P. 322.]. На каждой стадии посвящения совершались суггестивные символические церемонии. Тертуллиан [331 - De Corona, 15.] свидетельствует, что неопиту при достижении ступени «Воина» предлагали на острие меча венок или гирлянду, которую затем возлагали ему на голову только для того, чтобы она была отброшена при исповедовании – «Митра – мой венец». Такой «воин» получал на лбу «печать» раскаленным железом. С этого момента он отказывался от принятого в обществе обычая надевать венки даже на пиру. Согласно Порфирию [332 - De Antro Nymph. 15.], при вступлении на следующую ступень – «Льва» – губы посвящаемого очищали медом.

8. В наших источниках часто упоминаются и другие вступительные обряды или обычаи, например обмазывание тела грязью [333 - Ср.: Гарпократион, ἀλομάττων.] и последующее омовение, очищение гипсом, принятое у орфики, сон в святилище (инкубация), принятие нового имени, чтение священных писаний [334 - Об использовании книг ср.: Lobeck. P. 193; Paus. IV. 27, 5; Dem. De Cor. 259, De Falsa Leg. 199; Manetho. II. 197; Diog. Laer. X. 4. «Пусть жрецы передадут книги тем, кто назначен для этого» (надпись из Андании, l. 12). Сцена catechesis хорошо показана на фреске из Виллы Мистерий (Macchioro. Zagreus. P. 73). Ср.: Cook. J.R.S. III. P. 170. Подобное же чтение божественной литургии можно увидеть на потолке в одном из крыльев подземной базилики у Порта-Маджоре (J.H.S. XLIV. P. 95).] и выучивание некоторых иностранных выражений или тайных формул, восторженный пантомимический танец («ибо нет мистерий

без танцев») [335 - Лукиан. О танце, 15; ср.: Dieterich. Kl. Schr. P. 465.], обязательное молчание, закрывание покрывалом, надевание новых одежд, приношение благовоний, рык, подобный рыку дикого зверя – возможно, первоначального тотемного животного, ношение масок, распитие спиртных напитков.

Особая важность придавалась ношению подобающих одежд [336 - Macchiolo. Zagreus. P. 44.], чаще всего белых – из-за «священного брака» с божеством. При инициациях – как можно видеть на фресках из виллы Итем – особая жрица следила за одеванием, прежде всего в элевсинских мистериях [337 - Foucart. Mystères. P. 210.]. В вакхических церемониях была необходима особая одежда – синдон [338 - Ср.: Strabo, XVI, 58, 712 C; Meinike, Suidas, συνδονιάζειν διονυσιάζειν.]. Строгие правила в надписи из Андании [339 - l. 16 ff.] касательно одежд и их максимальных цен свидетельствует о том, какое значение придавалось правильной ритуальной одежде в древности. Другая надпись [340 - Foucart. Assoc. relig. no. 4, 7 f.] зафиксировала назначение специальной жрицы, которая должна была предотвращать излишнее усердие или соперничество в такой одежде.

Иницируемых «короновали». Орфики увенчивали себя цветами. Греко-римская ваза из Монако [341 - Baumeister. Denkm. d. klass. Alt. III, fi g. 77.] показывает среди нескольких эсхатологических сцен посвященного с венцом на голове. Pinax из Нинниона [342 - Journal internat. d'arch. numism. IV. '01, tab. I; Harrison. Proleg. fi g. 158.] и рельеф Лакратидов [343 - Reinach. Répertoire des reliefs, II. P. 348; ср.: schol. на Oed. Col. 715.] представляет элевсинского посвящаемого, увенчанного миртом – свадебным растением, посвященным Афродите.

Во всех религиях мистерий посвящаемого «сажали на трон»; thronosis являлся, как говорит Гесихий [344 - θρόνωσις κатарχή περὶ τοὺς μπουμένους.], «первой ступенью в посвящении», так что «севший на трон» стало синонимом слова «посвященный» [345 - Rohde. Kl. Schriften, I. P. 298; ср.: Plato. Euthyd. VII. 277 D.]. Согласно Диону Хризостому, «посвящающие имеют обыкновение совершать так называемую интронизацию: усаживать кандидатов и танцевать вокруг них хороводом» [346 - XII. 387 Dind. De Arnim. I. 163, 33.]. Аристофан [347 - Облака. 254 сл.] в своей сатире на Сократа пародирует дионисийский thronosis. Орфики практиковали такой же обряд, который именовался thronismos или enthronismos [348 - Lobeck. P. 368 f.]: его можно узнать на одной из сцен в Вилле Итем [349 - Macchiolo. Zagreus. P. 32 ff.].

## II. ПОСВЯЩЕНИЕ И ПРИЧАЩЕНИЕ

- I. Церемонии посвящения. После должного испытания неофита торжественно принимали в члены культа мистерий и в братство с его членами и богом-покровителем. Естественно, мы меньше знаем о процессе собственно инициации, чем о какой-либо другой части мистерий [350 - Ср.: Foucart. Mystères d'Éleusis. P. 389 ff.]: рассказывать об обрядах было нельзя. Поэтому некоторые стадии инициации нам неизвестны или столь туманны, что совсем непонятны: например, мы не можем быть уверены, какое место занимала или что означала фраза «О



козленок, я упал в молоко» в орфическом исповедании веры. Наибольшее приближение к раскрытию тайны посвящения Иисиды – это загадочные слова Апулея: «Итак, внимай и верь, ибо это – истина. Достиг я рубежей смерти, переступил порог Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все стихии; в полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал пред богами подземными и небесными и вблизи поклонялся им»; он многозначительно добавляет: «Вот я тебе и рассказал, а ты, хотя и выслушал, должен остаться в прежнем неведении» [351 - Metam. XI. 23.].

Вопрос об эзотерических доктринах и новообращенные. Собственно инициация (*traditio sacrorum*) подразумевает «показанное», «сделанное» и «сказанное»; особое внимание при этом уделяется предъявлению *sacra* и символов страдания божества, нежели какому-то особому учению, о котором невозможно сказать что-либо определенное [352 - Ср.: Lobeck. P. 141 f.; Macchioro. Zagreus. P. 74.]. Климент Александрийский говорит, что в Малых мистериях (элеусинских) имелось какое-то базовое учение и подготовка к последующим Великим мистериям, после которых, как он уверяет, ничего уже не остается узнать о Вселенной, но лишь созерцать видение и понимать природу и вещи [353 - Strom. V. 11 (689; 71, 1); ср.: Lobeck. P. 140 f.], и опять-таки, мистерии открываются только «после определенных очищений и предварительных наставлений». Имея в виду инициацию, Апулей говорит о чтении из священных книг Иисиды и о происходивших в течение многих (десяти) дней *culturae sacrorum ministerium* [354 - Metam. XI. 22, 23.]. Есть обширные свидетельства того, что посвящаемые проходили через период по меньшей мере элементарной подготовки. В орфических фресках виллы Итем за сценой одевания и закрывания покрывалом посвящаемой следует другая, где посвящаемая стоит и внимательно слушает, пока дитя-жрец читает свиток под наблюдением восседающей женщины, которая держит в левой руке другой свиток. В культе Деметры Фенейской священные книги употреблялись для того, чтобы дать базовую подготовку для более значительных мистерий [355 - Pausanias. VIII. 15, 1.].

Невозможно предположить существование какой-либо сложной догматической системы эзотерических доктрин [356 - Ср.: Anrich. P. 31; Hatch. P. 289; Kennedy. St. Paul. P. 83.]. Синезий [357 - Ср.: Apul. Apol. 53 ff.] уверяет: «Как говорит Аристотель, посвящаемому не нужно ничего изучать, но лишь получать впечатления и входить в определенное состояние души, становясь достойным кандидатом». «Сказанное» состояло не столько из *disciplina arcani*, сколько из ритуальных указаний, касающихся символов культа [358 - De Dione. 10.], литургических форм, эзотерических формул, объявлений о необходимости для посвящаемого пройти через страдания, которые прошел бог, официальной версии культовой легенды [359 - Ср.: Farnell. Ency. Brit. 11th ed. XIX. P. 121.], *propria signa*, *propria responsa* [360 - Firm. Mat. De Err. Prof. Rel. 18.]. Культовое действие вызвало скорее к зрению, воображению и эмоциям, нежели к интеллекту: основной целью было заставить посвящаемого через замещение личности [361 - Macchioro. Zagreus. P. 135 ff.] (посредством галлюцинации, гипноза или суггестии) пережить опыт своего отождествления с божеством.

Было, однако, неизбежно по мере того, как мистерии развивали свою апологетику и связывались с философией того времени, то, что теория и

интерпретация развивались *pari passu*, но такие «предписания и тому подобное» (*praescripta et alia eiusmodi*) были достоянием всех и каждого [362 - Seneca. Ep. XCV. 64.]. Добавление слов *religionis secreta perdidici* к формуле Аттиса, которую передает Фирмик Матерн [363 - Ib. 18.], но которой нет в параллельных греческих оригиналах, может говорить о более поздней стадии, где передавалось больше наставлений [364 - Ср.: Dibelius. *Die Isisweihe*. P. 10.]. Эта растущая потребность в объяснениях хорошо проиллюстрирована как в герметизме, так и в гностицизме, и она была еще усилена космическими притязаниями мистерий.

//-- Тавроболии --//

Самым впечатляющим обрядом в мистериях были тавроболии (*taurobolium*) [365 - Впервые упомянуты на Западе в надписи из Путеол, C.I.L. X. 1596 (A.D. 134).], или омовение в крови быка, – обряд столь дорогостоящий, что иногда расходы брало на себя все братство [366 - C.I.L. XII. 4321.]. Тавроболии составляли часть ритуала культа Кибелы-Аттиса [367 - Кюмон считает, что культ Великой Матери заимствовал этот обряд из персидского или каппадокийского культа Анахиты (T. et M. I. P. 194 ff.; *Revue arch.* XII. 1888. P. 132 ff.; *Religions or.*, 2nd ed. P. 99 ff., 332–333); с ним согласен Dill. P. 556; Kennedy. P. 95. С другой стороны, Хепдинг заявляет, что тавроболии имеют чисто фригийское происхождение. С. 201.] по крайней мере со II века, откуда они и могли быть заимствованы митраистами [368 - Так у Dill. P. 556, 609; Legge. II. P. 259; это отрицает Кюмон (T. et M. I.P. 334, II. P. 179 n.; *Mysteries of M.* P. 180–181, 3rd ed. P. 192; Roscher. II. 3064); Toutain. P. 138.]. Самая ранняя форма и идея этого обряда неизвестны: он знаком нам только по его последним стадиям в связи с религиозной концепцией возрождения. «В тавроболиях развился ритуал, в котором, каким бы грубым и материалистичным он ни был, язычество – хотя и в несовершенной форме – ближе всего подошло к религии Креста» [369 - Dill. P. 555.]. Самый полный рассказ о них оставил нам христианский поэт Пруденций [370 - *Peristeph.* X. 1011 ff. (Hepding. P. 65–67).], для которого, как и для других христианских апологетов, этот обряд был особенно отвратительным, как из-за особых благ, якобы связанных с ним, так и из-за его родственности с концепцией искупления с жертвой Голгофы, пародией на которую его считали. Выкапывали ров, над которым ставили платформу из деревянных планок с отверстиями и промежутками. На платформе убивали жертвенного быка: его кровь капала на посвящаемого, который находился во рву. Он выставлял свою голову и все свои одежды, чтобы их пропитала кровь; затем он поворачивался и вытягивал шею, чтобы кровь могла затечь в его губы, глаза, уши и ноздри; он смачивал язык кровью, которую он затем пил, как священный акт. Приветствуемый зрителями, он выходил из этого крещения кровью, полагая, что очистился от греха и «родился снова для вечности». Эффективность этого посвящения была должна длиться в течение двадцати лет [371 - C.I.L. VI. 512.], и оценивалась она так высоко, что многие из тех, кто прошел через такое крещение, оставили на своих погребальных камнях свидетельство того, что они были *renati in aeternum* [372 - Ср.: C.I.L. VI. 510; VIII. 8203.]. Обряд очищал от прошлого и одарял источником бессмертия. Каким бы грубым ни был этот обряд в своем начале, в последующих своих фазах он использовался для того, чтобы Бог даровал человеку мир в этой жизни и надежду за гробом.

Подобным же священнодействием, но менее часто совершавшимся и менее почитаемым, были криоболии, или жертвоприношение барана, с которым было связано такое же крещение кровью с его духовной интерпретацией. Иногда они выполнялись в соединении с тавраболиями, иногда – как альтернатива им. Основная разница между этими родственными обрядами, согласно Шоуэрмену [373 - *The Great Mother of the Gods.*], была в том, что криоболии представляли собой жертвоприношение, установленное впоследствии и по аналогии с тавраболиями, чтобы должным образом продемонстрировать возрастающую значимость Аттиса в мифе, в то время как тавраболии обладали предшествующей историей как жертвоприношение до того, как оно стало таким известным обрядом инициации [374 - *Herding. Ib.*].

//-- Возрождение (палингенезия) --//

С великого возрождения VI века до н. э. стала знакомой идея Возрождения [375 - См.: *Lobeck. Aglaoph. P. 797 ff.*; *Dieterich. Mithraslit. P. 157 ff.*; *Rohde. Psyche, II. P. 421 ff.*; *Reitzenstein. Hell. Mysterienrelig. P. 26, 31 ff.*; *Kennedy. P. 69 ff., 107 f., 209 ff.*; *Macchiore. Zagreus. P. 80 ff., 127.*], а вместе с ней и новая концепция священнодействий, засвидетельствованная в орфизме и в культах Исиды, Аттиса, Диониса и Митры. Каждая религия мистерий, будучи религией искупления, предлагала средства подавить «ветхого человека» и передать или оживить духовный принцип. Каждый серьезный мист подходил к торжественному священнодействию посвящения, веря, что таким образом он станет «дважды рожденным», «новым существом», и перейдет в подлинном смысле от смерти к жизни, войдя в таинственную близость с божеством. «Не может быть спасения без возрождения» [376 - *Corp. Hermet. Poim. Ch. XIII (XIV) 1.*], – специально подчеркивало герметическое откровение. Это возрождение представлялось в различных видах – как реалистическое, физическое-гиперфизическое, символическое или духовное. Сама концепция восходила к грубому и даже физическому представлению о божественном «зачатии» [377 - Ср.: *Windisch. Die Katolischen Briefe. P. 118–120*; *Frazer. G.V. 3rd ed. II. P. 247 ff.*], посредством которого люди становятся сынами Божьими: для нашей цели нет необходимости входить в эту примитивную область. Факторы возрождения могли и не быть ясными для миста – необходимое количество веры и магии основывалось на возможностях *ex opere operato* [378 - Буквально «сделанное дело» (лат.) – понятие католической теологии, согласно которому благодать Божья даруется при правильном совершении священником литургических действий всем прихожанам вне зависимости от их моральных и других качеств, в том числе и недостойным. (Примеч. пер.)]. Всеобщий религиозный закон «по вере вашей» существовал и для древних верующих, для которых возрождение могло означать решение насущной проблемы дуализма, или преобразования характера, или основу для духовного возвышения, или мистическое общение с божественной неумирающей жизнью, которое обеспечивало бессмертие.

Собственно инициация считалась «смертью», из которой верующие восставали посредством перерождения; возможно, именно поэтому полночный час нередко выбирали как подходящее время для инициации. Была известная игра слов со словами «посвящение» (*τελεῖσθαι*) и «умирать» (*τελευτᾶν*): «умереть – значить получить посвящение», говорит Платон. Стобей [379 - *Flor. 120, 28 IV. P. 107 M.*];

ср.: Dieterich. Mithraslit. P. 163–164; Hatch. P. 289.] сохранил для нас фрагмент из Фемистия (или Плутарха?), который гласит: «тогда [душа] переживает страсти, такие, как у них, кто проходит посвящение в великие мистерии; откуда возникает и соответствие слова слову и действия – действию в *τελευτᾶν τελεῖσθαι*»; имеются в виду дионисийские или элевсинские мистерии. Апулей пережил «добровольную смерть» (*ad instar uoluntariae mortis*) и «приблизился к царству Смерти», чтобы получить свой «духовный день рождения» (*natalem sacrum*) [380 - *Metam.* XI. 21, 24, если читать *sacrum*.] на службе богине, чьи последователи «как бы возрождались» (*quodammodo renatos*). Эта драма служила воспоминанием о смерти и воскрешении Осириса. В обрядах Великой Матери выкапывали ров или могилу, в которой символически погребали миста [381 - *Hepding.* P. 196.]; *tauroboliatus* поднимался из траншеи к новой жизни. Согласно Фирмику Матерну [382 - *De Err. Prof. Rel.* 18.], тот, кто хотел посвящения в мистерии Аттиса, допускался как *moriturus*, «тот, кому предстоит умереть». Возможно, на какую-то подобную «смерть» указывает загадочное выражение Тертуллиана *sub gladio redimit coro nam*, что он описывает как «подражание мученичеству» [383 - *De Praes. Haer.* 40; *De Corona*, 15.]. Интересный пример символического погребения в обрядах дионисийцеворфиков [384 - *Dieterich. Ib.* P. 163.] дает Прокл [385 - *In Plat. Theol.* IV. 9. P. 139 (*Dieterich. Ib.*; *Hepding.* P. 196).]: «в самой тайной из всех инициаций жрецы повелевают, чтобы тело было погребено все, кроме головы», в результате чего «дух в нас является дионисийским [божественным] и истинным образом Диониса» [386 - *Ad Craty.* P. 82.].

За такой «смертью» следовала новая жизнь посредством духовного воскрешения. В инициации митраистов после крещения, клеймения лба и вкушения священной пищи Митра, или председательствующий жрец, демонстрировал *imaginem resurrectionis* [387 - *Tert. De Praes. Haer.* 40.], а предполагаемым результатом крещения в мистериях Аполлона и Элевсина было возрождение и прощение грехов [388 - *Id. De Var.* 5, «*in regenerationem et impunitatem periturorum*»]. Ипполит сохранил для нас ценную формулировку [389 - *Phil.* V. 8. P. 164; *Dieterich. Mithraslit.* P. 138.] этой доктрины перерождения в элевсинских мистериях: «Владычица родила святого юношу, Бримо – Бримона, то есть сильная – сильного» (*ἰερὸν ἔτεκε πότνια κοῦ ροῦ βριμὸ βριμόν, τοὔτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν*), где он объясняет *πότνια* как «духовное зачатие, которое является небесным, сверху», а *ἰσχυρός* – как «тот, кто зачат таким способом». О том, что мист Аттиса участвовал в воскрешении своего божества-покровителя, говорит Дамаский, который, вместе с Исидором, вошел в Плутий в Иераполисе: «Я видел сон, что я стал Аттисом и что я был посвящен Матерью Богов на празднике, именуемом Илариями, и это должно было означать, что наше спасение от смерти свершилось» [390 - процитировано у: *Hepding.* P. 197; ὁ περ ἐδήλου τὴν ἐξ Αἰδοῦ γεγονοῦσαν ἡμῶν σωτηρίαν.]. Саллюстий [391 - *De Diis et Mundo.* 4.] сообщает нам, что в тех же фригийских обрядах заново посвященный получал молочное питание, как если бы он родился снова». Для тавроболиата священнодействие отмечало его религиозный день рождения, *natalicium* [392 - *C.I.L.* II. 5260.].

Чем более духовной и зрелой становилась мистерия, тем более очевидным стало требование возрождения и тем больше интуиция верующих находила

выражение в словах, нежели в символах. Поэтому в герметическом откровении способу, содержанию и результату возрождения уделяется особое внимание. Этой теме посвящен один интересный раздел герметического корпуса [393 - Poimandres XIV. (XIII.); текст в: Reitzenstein. P. 339–348.]. Тат напоминает отцу своему, Гермесу, что последний утверждал, что «никто не может быть спасен без нового рождения», способ которого тот обещал открыть ему. Очищенный от мирского, Тат теперь просит себе награды, на что Гермес отвечает: «...лоно есть Мудрость в Молчании и семя есть истинная Благость» (2). По воле Бога совершается новое рождение, посредством которого «зачатый» Богом становится «божественным» и «Сыном». Затем Тат видит сверхъестественное Видение и переживает телесную трансформацию, посредством которой он становится не тем, чем был. Творцом этого нового рождения является «Сын Божий», «Единственный» по воле Божьей (4). Затем открывается сверхъестественная Истина (6), после чего он освобождается от двенадцати смертных грехов (7) посредством десяти божественных Сил (11). Духовное возрождение – это спасение от обманов тела (13), чтобы посредством «сущностного рождения» стать «богом и сыном Единого» (14).

Тат достигает Огдоады, дома Божественного или Духовного Мира [394 - Ср.: Bousset. *Himmelreise*; Kroll. *Lehren d. Hermes Trismegistos*. P. 362.], где он слышит от своего отца «гимн Возрождения», которому нельзя научиться: «Пусть вся Природа слышит Гимн... пусть все запоры Бездны откроются... Я буду восхвалять Повелителя Творения, Всего и Единого. Пусть небеса откроются... пусть бессмертный Круг Бога получит мою хвалу... Давайте все воздадим ему хвалу... Он – свет моего духа; ему принадлежит благословение моих сил. О вы, силы мои, восхваляйте единого и Всего; соединитесь вы все в песне с моей волей. Святое Знание, просиявшее от тебя и через тебя, – свет духовный [395 - Текст испорчен.]. Я ликую, возглашая мой гимн в духовной радости... Гимн, о Истина, Истина, о Доброта, о Добро. Жизнь и Свет, от вас приходит и к вам возвращается наше благодарение. Я воздаю тебе хвалу, о Отец, ты – мощь моих сил; я воздаю тебе благодарность, о Бог, сила моих возможностей. Твое собственное Слово через меня восхваляет тебя; через меня получи все по Слово твоему, мое умственное (духовное) жертвоприношение... Прими от всех умственное жертвоприношение. Ты – плерома в нас, о Жизнь, спаси нас; о Свет, просвети нас; о Бог, сделай нас духовными. Дух хранит твое Слово... Ты – Бог, и твой Человек здесь взывает к тебе... От Вечного я получил благословение и то, чего я ищу. Посредством твоей воли я обрету покой».

На это Тат отвечает Благодарением (21): «Твоим Духом, о Отец, я объявляю то, что понимаю. Тебе, творцу моего нового рождения, я, Тат, предлагаю умственные [духовные] жертвы. О Бог и Отец, ты – Господь, ты – Дух. Прими от меня умственные жертвы, коих ты требуешь; ибо твоей волей совершаются все дела».

Гермес завершает диалог многозначительными словами, которые выражают суть всего пережитого опыта: «ты достиг духовного знания себя самого и нашего Отца» [396 -  $\nu\omicron\epsilon\rho\tilde{\omega}\varsigma \xi\gamma\nu\omega\varsigma \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \kappa\alpha\iota \tau\acute{\omicron}\nu \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \tau\acute{\omicron}\nu \eta\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\nu$ .].

Подобное же благодарение встречается в конце «Совершенного мира», перевод которого приведен на с. 242.

Такое духовное возрождение ( $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\alpha} \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma, \eta \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma \tau\eta\varsigma \theta\epsilon\acute{\omicron}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ ) занимает

значительное место также в так называемой «Литургии Митры», которая, несомненно, родственна герметическим текстам. Достаточно перевести текст молитвенного призывания [397 - Dieterich. Mithrasliturgie. 2nd ed. P. 10, l. 34.]: «О Господь, если угодно тебе, объяви меня перед лицом величайшего Бога... я, человек, сын А. и рожденный из смертной утробы В., из сперматической субстанции, тот, кто сегодня, будучи рожден снова через тебя из стольких мириад, ставших бессмертными, в этот час по доброй воле Бога в его безмерной доброте хочу почтить тебя и молюсь тебе изо всех человеческих сил».

И Гимн Возрождения в той же литургии [398 - Ib. P. 14, l. 27.]: «Здравствуй, Господь, владетель вод; здравствуй, правитель земли, здравствуй, повелитель духа... Господь, я, возродившись, ухожу в восторге, и, возвысившись, я умираю. Рожденный снова для возрождения из этого жизнедающего рождения и перешедший в смерть, я иду тем путем, что ты установил, как ты предписал, как ты создал это таинство».

//-- Общность и единение с Божеством --//

Близко связанной с Возрождением и общей для всех мистерий была вера в общение или отождествление с Богом. «Большой заслугой мистерий было то, что они установили и поддерживали общение между человеческим и божественным, и то, что они открыли пути, по которым человек мог подойти ближе к Богу» [399 - Gardner. Relig. Exper. of St. Paul. P. 100.]. Проблемы отношений с божеством были разработаны не полностью, и их атрибуты и тематика зачастую носили слишком чувственный и магический характер. Однако о том, что мистерии предлагали определенное удовлетворение религиозного инстинкта [400 - См.: Mackintosh. Originality, etc. P. 19.], который хочет познать Бога и подойти ближе к Нему, говорит их замечательный успех и свидетельства посвященных. Единение с Богом, достигавшееся в мистериях, обеспечивалось, выражалось и поддерживалось различными способами.

а) Экстаз и энтузиазм. Мисты приходили в таинственное и невыразимое состояние, в котором нормальные функции личности временно прекращались [401 - Ср.: Macchioro. Zagreus. P. 152 ff.] и нравственные стремления, которые образуют характер человека, практически останавливались или расслаблялись, в то время как на первый план выходили эмоции и интуиция. Эти состояния назывались экстазом (ἔκστασις) и энтузиазмом (ἐνθουσιασμός); оба они могли быть вызваны бдением и постом, напряженными религиозными ожиданиями, танцами с вращением, физическими стимулами, созерцанием священных предметов, воздействием возбуждающей музыки [402 - Ср.: Aristotle. Pol. VIII. 55.], вдыханием паров, «ревивалистским» заражением (как это произошло в коринфской церкви), галлюцинациями, суггестией и всеми остальными средствами, являющимися атрибутом мистерий. Эти два родственные аномальных состояния сознания, зачастую неотличимые друг от друга, объединены у Прокла, когда он говорит о том, как люди «выходят сами из себя, чтобы утвердиться в Божественном и прийти в восхищение» [403 - In Rempub. II. P. 108 (Kroll).].

В экстазе [404 - Ср.: Rohde. Psyche. II. 14–22; Inge. Phil. of Plotinus, II. 132–162.] верующий поднимался над уровнем повседневного опыта в аномальное осознание ликующего состояния духа, когда тело переставало быть помехой для

духа. Экстаз мог носить пассивный характер, напоминать транс или быть возбуждением активного, оргиастического характера, которое Платон называет «божественным безумием». В зависимости от средств, с помощью которых человек входил в экстаз, темперамента посвящаемого и его духовной истории экстаз мог развиваться в самом широком диапазоне – от аморального помешательства [405 - Ср.: Philo. Quis rer. div. haeres? 51, С.-W. 249, М. 508.] до того сознания единства с Невидимым и исчезновения болезненной индивидуальности, которое отмечает мистиков всех веков.

«В экстазе, в освобождении души от связывающих ее оков тела, в ее общении с божеством в ней возникают силы, о которых она ничего не знает в ходе повседневной жизни, скованной телом. Теперь душа становится свободным духом, который может общаться с духами; освобожденная и от быстротечности времени, она становится одаренной способностью видеть то, что могут видеть только духовные глаза, то, что удалено за пределы времени и пространства» [406 - Rohde. II. P. 20.].

С физической точки зрения это состояние представляло собой своего рода анестезию, отсутствие сознания боли или чего бы то ни было враждебного или неудобного в окружающем мире. Есть множество свидетельств того, что, например, вакханки были нечувствительны к боли и одарены сверхъестественной силой [407 - Ср.: Eurip. Bacchae, 757.]; так же обстояло дело и со жрецами Кибелы и со жрецами и жрицами Ма. Эта нечувствительность к боли [408 - Ср.: Inge. Hastings. E.R.E. V. 158 b. Такая «анестезия» описана у Нонна: Dionysiaca. XIV. 384–385 и в поразительных словах у: Iamblichus. De Myst. III. 4. P. 110 (Parthey).] является религиозным феноменом, известным всем векам, особенно в периоды большого религиозного возрождения и во многих формах – от индийских йогов до христианских мучеников, экстаз которых устранял ужасы мучительной смерти, давая чудесную выносливость. Мы можем предполагать, что посвящаемые весьма жаждали достичь этого полуфизического, полупсихического состояния, как христиане Коринфа – «пневматического» состояния. Подняться над чувствами, чтобы увидеть блаженное видение и стать «воплощенным» в Боге, было целью, которой добивались в экстазе, и удовлетворение, которого искали или которое происходило из этого, было различных видов – физическое или чувственное, эстетическое и интеллектуальное.

В более духовных мистериях идее экстаза дается наиболее глубокое выражение. В «Литургии Митры» молящийся обращается к богу: «пребывай в моей душе; не оставляй меня» и «пусть я буду посвящен и пусть святой Дух дышит внутри меня» [409 - Mithraslit. P. 14, l. 24; P. 4, l. 13.]. Это общение становится столь интимным, что переходит в идентичность: «Я – это ты, и ты – это я» [410 - Pap. Graeci Musei Lugd. II. 141; Kenyon. Greek Papyri, 116 f.]. Через такие религиозные опыты человек учился искать этого *coniunctione deorum qua homines soli eorum dignitate perfruuntur* [411 - Ps. Apuleius. Asclepius. VII.].

- II. В этом вопросе общности мы можем, в частности, наблюдать тенденцию, которая в очень многих моментах затемняет для нас историческое течение мистерий, а именно то, что мистерии ведут к мистицизму, что поскольку объяснительные способности становятся более духовными, чисто символическое отступает перед углубленной интуицией и опытом. Мистерии, как и большинство религиозных

философий того времени, содержали в себе доктрину Восхождения Души [412 - Ср.: Bousset. Archiv f. Religionswiss. IV. P. 145 ff.] как ступени к спасению; экстаз ценился как важный шаг в этом направлении. Философская мысль позднейшего язычества овладела опытом экстаза, переходя от сухого доктринерского диалектизма к самоочевидному опыту истины, что находит свою параллель в мятеже Шлейерма\*~~sensored~~\*а против теологической схоластики. Орфические и дионисийские ноты стали звучать все громче по мере того, как Запад все больше и больше поворачивался к Востоку в поисках новой жизни. Если мистерии давали феномен экстаза, то философия пыталась проанализировать психологию того состояния, которое считалось невыразимым. Однако экстаз в его самой высшей форме всегда был редким ощущением даже у опытных мистиков. Плотин – никогда не было более серьезного мистика, чем он, – получил благодать блаженного видения только четыре раза за те годы, пока с ним пребывал Порфирий [413 - Porph. Vita Plot. 23.]. Сам Порфирий признается, что ему на долю лишь раз выпало насладиться экстатическим состоянием, и это случилось только на шестьдесят восьмом году его жизни; а для самого практического из всех мистиков, святого Павла, экстаз был исключительной милостью (2 Кор., 12: 2 след.). В религиозной философии Филона это мистическое состояние, которого так жаждали, занимает важное место [414 - Ср.: Bousset. Religion des Judentums, 2nd ed. P. 516 ff.; Kennedy. Philo's Contribution. P. 221 ff.; Inge. II. P. 154 f.]. Однако Филону известно, что есть и другие виды экстаза, родственные «вдохновению» или «энтузиазму», примеры которых есть среди иудейских и христианских пророков и в пророческих вдохновениях этнических религий [415 - Ср.: Reitzenstein. Poim. P. 220 ff.]. Филон оставил нам интересный рассказ о таком опыте, который сам он пережил тысячу раз [416 - De Migrat. Abr. 7 (M.I. 441, C.-W. 34).].

Наконец, если мистицизм мистерий кажется нам иногда грубым и не содержит ничего полезного для нас, он становится более интересным, если мы вспомним, что он в какой-то мере был предвестником, а потом и союзником того богатого философско-религиозного мистицизма последних времен язычества, который, в возвышенной форме, стал вечным достоянием христианства через посредство Филона, Плотина и неоплатоников, Дионисия Ареопагита, Августина и христианских платоников.

Энтузиазм был родственным состоянием общности с божеством, которое зачастую сопровождалось экстазом и смешивалось с ним [417 - См.: Rohde. II. P. 19; Dieterich. Mithraslit. P. 98.], однако «enthousiasmos был изначально прежде всего теологическим понятием, в то время как ekstasis, с другой стороны, пришел из области медицинской терминологии, и, насколько мы знаем, этот термин был применен к восторженному состоянию души, освобожденной от условий земной жизни, лишь долгое время после Платона» [418 - Radermacher / Hastings. E.R.E. V. 316.]. Энтузиазм был непосредственным «вдохновением» или пополнением личности божеством, что Плутарх [419 - De Amore, 16; ср. определение энтузиазма у Аристотеля, как «эмоционального состояния характера души» (Pol. VIII. 1340 a, 11).] определял как «взволнованное состояние души, вызванное некоей божественной силой». Те, кто переживал его, становились ἔνθεοι, «в Боге», κατεχόμενοι ἐκ τοῦ θεοῦ, «теми, кем овладело божество» и «полными Бога».



Сам термин *enthousiasmos* с родственным ему *enthousiasis*, возможно, впервые был использован Платоном, а глагол *ἐνθουσιᾶν* впервые встречается у Эсхила [420 - Radermacher. *Ib.*] как синоним *βακχεύειν*. Однако эти термины и родственные им получили новое распространение благодаря быстрому распространению мистерий (поскольку доктрина единения с божеством была столь основополагающей для их теологии), возрастающему господству экстатического опыта, который культивировался в этих индивидуалистических религиях [421 - Ср.: Reitzenstein. *Poim.* P. 200.], и, наконец, благодаря мистической теологии последних времен язычества. Идея «вдохновения», которая уже была известна до появления мистерий, прилагалась очень широко, особенно в пророческой теологии древних. В категорию «энтузиазма» греки включали все формы мантики или пророчества и предсказаний, а также откровения во снах и видениях: такие откровения считались прямыми сообщениями от божества. Песни вдохновенных поэтов также были продуктами энтузиазма, согласно Платону; в то время как латинские поэты, например Лукреций, четко говорят, что вдохновение приходит от *furor poeticus*. Плутарх [422 - *De amore.* 16.] перечисляет виды энтузиазма: пророческий, дионисийский, безумие, вызываемое музами, и любовный. Во всех формах энтузиазма наблюдается одна и та же подспудная идея: «*entheos* полностью находится во власти бога, бог действует и говорит вместе с ним: его собственное самосознание исчезает» [423 - Rohde. II. 19.].

Эти идеи нашли себе в мистериях благоприятную почву. Плутарх сравнивал вакхическое безумие с пророчеством и говорил, что «обряды Кибелы и Пана очень напоминают оргии Диониса» [424 - *Ib.*]. Весьма значимо то, что музыка Фригии – родины оргиастически-мистических культов – считалась особенно подходящей для танцев вакханок и корибантов [425 - *Ib.*; ср.: Proclus. *In Plat. Alc.* I. P. 479; *In Plat. Remp.* I. 84; Cicero. *De Div.* I. 114.]. Аристотель заявляет, что мелодии фригийского музыканта Олимпа «наделяли душу энтузиазмом», и говорит о флейте как об инструменте, который «не влияет на характер, но является оргиастическим» [426 - *Pol.* VIII. 1340 a, 10; 1341 a, 21.].

Нельзя спорить с тем, что мистерии культивировали абнормальные психопатические состояния, такие, как проявлялись у иудейских пророков и позднее, в психологических явлениях трех выдающихся столетий христианского мистицизма – первом, четырнадцатом и семнадцатом. Духовная природа человека, ищущего единения с Богом, постепенно очищалась и возвышала понятие экстаза и энтузиазма от физических, искусственных состояний до каналов передачи божественной истины – от того энтузиазма, который слишком точно символизировал бог вина Дионис, к энтузиазму Филона, в котором благодарный дух «опьянялся трезвым опьянением» [427 - *Leg. alleg.* I. 26, *Mang.* 60; *S.-W.* I. 84.], и Плотина, в котором дух, возвысившийся над тенями земли, «возвращался к своему Отцу» и «обладал Божественной Любовью» [428 - *Enn.* VI. 9, 9.]. Оргиастичность должна была отступить перед квиетизмом.

Вопреки первоначальному разделению экстаза и энтузиазма и этических требований или ненадежному с ними союзу, религиозный гений великих мистиков сделал этические соображения необходимым условием для истинного пользования этими религиозными привилегиями. Так, Платон говорит, что те,

кем овладело божественное, «принимают на себя характер и качества божественного, так что человек может стать причастным Богу» [429 - Phaedr. 253 A.], а Филон уверяет, что невозможно недостойному человеку стать толкователем Божьей воли, «поскольку, собственно говоря, никакой порочный человек не может быть вдохновлен: это приличествует только мудрецу» [430 - Quis rer. div. her. sit. LII. (Mang. I. 510; C.-W. III. 259).].

б) Культы мистерий показывают нам еще одну концепцию общности с Богом, которая на первый взгляд кажется совершенно чужеродной нашим представлениям, но при этом обладает далеко идущей значимостью в истории религии и находит свое отражение в современной христианской философии – а именно обожествление, обретение бессмертия или апофеоз (ἀποθέωσις, ἀθανατισμός, θεοποίησις, θεωθῆναι) [431 - Ср.: Reitzenstein. Hell. Mysterienrelig. P. 29 ff.; Dieterich. Abraxas, 104; Wendland. Hell.-röm. Kultur. P. 73 ff.; Fowler. Rom. Ideas of Deity. P. 98 ff.]. Для современных людей кажется столь странной скорее форма, нежели содержание этой идеи. Климент Александрийский пользовался языком, понятным как язычникам, так и христианам; он пишет: «Если кто-нибудь знает себя, он должен познать Бога, и, познав Бога, он делается подобным Ему» [432 - Paed. I. 111.], и опять: «тот человек, в котором обитает Логос... становится как Бог, он прекрасен... и человек становится Богом, поскольку Бог этого так желает» [433 - Ib. 5.], и «Логос Божий стал человеком, чтобы от человека ты мог научиться, как человек может стать Богом» [434 - Strom. IV. 23 (p. 632).]. Далее, истинный (христианский) гностик «уже стал Богом» [435 - Protr. VIII. 4.].

В том же ключе Лактанций [436 - Div. Inst. VI. 23.] утверждает, что целомудренный человек (*calcatibus omnibus terrenis*) станет «во всех отношениях тождественным Богу» (*consimilis Deo*). Еще более четко греческий отец Мефодий учил, что «каждый верующий должен посредством соучастия Христу быть рожденным как Христос» [437 - Процитировано в: Inge. Christian Mysticism. P. 357.], и учитель ортодоксии не сомневался, догматически заявляя: «Он стал человеком, чтобы мы могли стать Богом» [438 - De Incarn. 54, ἵνα θεοποιηθῶμεν; ср.: Orat. c. Arianos, I. 39.]. Мы должны помнить, что, хотя наше «Бог» – это буквальный перевод θεός или *deus*, слово «божественный», может быть, лучше передает нам то, что означали эти термины для умов людей, живших в греко-римском мире, для которых они имели более неопределенный характер, чем с тех пор, как стали частью схоластической теологии. Понятие обожествления постепенно приобрело более конкретную форму; этот процесс еще более ускорило то, что сближение между восточными и западными идеями по поводу соотношения между человеческим и божественным шло по многим линиям. Даже в Греции и Риме были легенды о людях, которые благодаря своим выдающимся достижениям были возвышены до богов, а также и предания о богах, спускавшихся на землю. Римские умершие становились манами, и, таким образом, божественными. Греческие герои, как Брасид, после смерти получали божественные почести. Однако в эллинистической мысли на Востоке единство сущностей человека и Бога усилилось, во-первых, благодаря орфическим мистическим рассуждениям [439 - «Мистика усилила веру в божественность человеческой души» (Wendland. P. 71).] по поводу Снисхождения и Восхождения души, что подчеркивало природную божественность человека; орфики заявляли,

что делают посвященных божественными вместо смертных посредством священнодействий, которые позволяют душе совершить Восхождение. Во-вторых, распространение египетско-эллинистического рационализма [440 - Fowler. P. 100, называет Египет «истоком всех подобных понятий».] в отношении происхождения уже известных божеств, который датируется еще эпохой Александра Великого; ему египетский священник Лев сообщил, что и герои, и боги поднялись так высоко из среды людей [441 - Augustine. De Civ. Dei, VIII. 5.]; этой теории позднее, уже при Птолемею I, дал более определенное выражение Гекатей, уверяя, что первоначальными богами были боги небесные – солнце, луна и т. п., в то время как земные боги, такие как Зевс и Исида, были смертными, которых обожествили из-за благодеяний, которые они оказали человечеству. Осталось только Евгемеру систематизировать и популяризировать эту теологию в его эпохальной «Священной истории»: он «просто заявил, что они [боги] не существуют как, если можно так выразиться, отдельный вид, отличный от человека» [442 - Fowler. Ib.]. Это учение, созвучное греческому антропоморфизму, распространилось подобно эпидемии и совершило настоящую революцию в римской концепции божественного. То, что случалось раньше, могло повториться: небо было открыто для кандидатов с земли. В-третьих, значительную роль сыграла привлекательность пантеизма и философского учения, прежде всего платоников и стоиков, о том, что человек поистине божествен. Фактически «в развитии всей греческой религии можно проследить одну проходящую красной нитью мысль – о сущностном единстве человека и Бога» [443 - Mrs. Adam. Greek Ideals of Righteousness. P. 67.]. Эта пантеистическая тенденция является наиболее очевидной в герметической теологии и, в меньшей степени, в учении орфиков, в то время как позднейшая точка зрения – о сущностном единстве Бога и человека – встречается у таких стоиков, как Сенека и Эпиктет, и у эклектика, такого как Цицерон. «Мы – его потомство»: эту стоическую идею с сочувствием цитирует апостол Павел. Сенека говорит, что «хороший человек отличается от Бога только в вопросе времени: он – Его ученик и подражатель». Эпиктет красноречиво говорит о том чувстве безопасности, которое вызывает у человека тот факт, что бог – его отец: «Ты предполагаешь, что бог потерпит, чтобы его собственный сын был поработан?» «Знай же, что ты – бог, – говорит Цицерон [444 - De Repub. VI. 17; N.D. II. 61.], – и ни в чем не ниже небожителей, кроме бессмертия» [445 - Ср.: Oakesmith. Religion of Plutarch. P. 120 ff., 171 f.]. В-четвертых, культ даймонов способствовал облегчению перехода от человеческого к божественному. Наконец, прежде всего, существовало понятие о Богочеловеке: оно возникло на Востоке, основываясь на туманных ощущениях и неосязаемых предчувствиях, и, принимая различные формы, изменило всю древнюю языческую и даже христианскую теологию. Стадии процесса, в ходе которого такое понятие достигло повсеместного господства, от нас ускользают. Первобытная вера в божественное происхождение и божественную роль царей, практика обожествления умерших или живых правителей династии Птолемеев и диадохов и последующий культ императоров приучили людей к тому, чтобы признавать за личностью, которая поднялась выше обычного человеческого положения, некоторую божественность и считать такого человека видимым божеством или богочеловеком. Возрастающая

важность выдающихся личностей в эллинистическое и римское время была одной из наиболее ярких черт новой эпохи, которая имела непосредственное влияние на теологию. Эти личности, из которых первым был Александр Великий, столь ясным образом проявляли свои почти божественные качества, одаряя человечество всеобщими и вполне ощутимыми благодеяниями, что после кончины, а иногда и при жизни они неизбежно были *in deorum numerum relati*. Кто знает, насколько среди горестей дохристианских веков желание порождало мысль? Людям отчаянно был нужен *praesens deus*, видимое проявление божества; такое богоявление должно было исправить несправедливость мира, исцелить кровоточащие раны, подарить людям социальный мир и экономическую стабильность. К воплощенным Благодетелям, как к видимым богам, обращали молитвы и благодарения. В 48 году до н. э. города Азии установили надпись в честь Юлия Цезаря, приветствуя его как «явленного Бога и всеобщего Спасителя человеческой жизни» [446 - Dittenberger. *Sylloge*, 2nd ed. I, 347; 3rd ed. 760.]. Точно так же Августа именовали «Богом-Предком и Спасителем всего рода человеческого» [447 - *Greek Inscriptions in the British Museum*, 894; ср.: *Praesens Divus habebitur Augustus*, *Hor. Carm.* III. 5, 2.]; имя его Овидий в молитве о милости объединяет с именами богов многозначительными словами: «он, всемогущий и зримый» [448 - *Ep Ponto*. I. 1, 63: «*quibus est manifestior ipse*» [пер. А. Парина; буквально «(если бы благоволили мне боги) (и) Сам, кто явлен более, чем они». – Пер.].].

Религии мистерий не проходили мимо столь плодотворных концепций, которые они фактически предвосхитили. Они попытались осуществить такой апофеоз не только для выдающихся личностей, но даже и для самого смиренного из посвященных. Обожествление, как представлялось, шло в основном тремя путями, которые, однако, нельзя рассматривать отдельно: 1) мистическое отождествление с божеством-покровителем; 2) приобретение бессмертия и преобразование в божественную сущность; 3) в более утонченной форме – внутреннее присутствие божества, посредством чего материальный человек становился духовным. Посредством мистического отождествления Луций, после священнодействия посвящения, стал «наряжен как солнце и поставлен как образ бога» перед зрителями [449 - *Metam.* XI. 24.]. Мист Аттиса сам становился Аттисом [450 - *Herding*. P. 197.]. На орфической табличке, найденной в Петелии и теперь хранящейся в Британском музее, умерший заявляет: «Я дитя Земли и Звездного Неба: но мое племя – небесное». На табличке из Компаньо, теперь в музее Неаполя, к умершему обращаются как к «счастливному и благословенному, ты должен быть богом, а не смертным» [451 - *Harrison*. *Proleg.* P. 586 f.]. В более возвышенной форме ту же самую мысль мы видим в герметической религии. Сохранился греческий папирус с магической молитвой, основанной на герметической теологии, в которой встречаются слова: «Войди же ты в дух мой и в мысли мои на всю жизнь, ибо ты – это я, и я – это ты; твоё имя я храню как талисман в моем сердце» [452 - *Leemans*. *Papyri Graeci Musei Lugd.* II. 141; процитировано также у *Dieterich*. *Abraxas*. P. 196; *Reitzenstein*. *Poim.* P. 17.]; в подобной же молитве мы читаем: «Я знаю тебя, Гермес, и ты знаешь меня: я – это ты и ты – это я» [453 - *Kenyon*. *Greek Papyri in the British Museum*. I. P. 116; *Reitzenstein*. *Ib.* P. 20.]. Второй способ отождествления, с помощью наделения

бессмертием, сначала был популяризирован учением орфиков и во время грекоримской эпохи стал одним из средств получения бессмертия. Согласно греческой и даже латинской теологии, боги отличались от людей только тем, что они бессмертны [454 - Ср.: Rohde. Griech. Religion. P. 11 (Kl. Schr. 322); Psyche, II. P. 2.]. Следовательно, сделать смертного бессмертным значило обожествить его. Таков был смысл торжествующей веры орфиков – «бог вместо смертного». Такое «рассмертнивание» (*ἀθάνατισμός*) является предметом благодарения в так называемой «Литургии Митры»: «Я – человек... рожденный из смертной утробы... сегодня, будучи рожден снова через тебя из стольких мириад, ставших бессмертными, в этот час по доброй воле Бога в его безмерной доброте» [455 - Mithraslit. P. 12, 2.]. «Есть хороший конец для тех, кто достиг знания, – а именно Обожествление», читаем мы в герметической литературе [456 - Poim. I. 26.]; это напоминает нам знаменитое утверждение Климента Александрийского о том, что истинный гностик «практикуется в том, чтобы быть Богом» [457 - *μελετῆ εἶναι θεός*]. В благодарственной молитве «Совершенного мира» встречается выражение: «Спасенные тобою... мы ликуем, что даже в наших смертных телах ты обожествил нас Видением Себя» [458 - Греческий текст см. в Reitzenstein. Hell. Mysterienrelig. 114. Латинский перевод (Asclepius, 41) слабо передает оригинал: «*Numine salvati tuo... gaudemus quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus*».]. Та же мысль знакома нам и по молитве орфического ритуала [459 - Comparetti. Laminette orfiche. P. 25; ср. I.G.S.I. 642, Diels. Frag. 3rd ed. P. 177 n. 20.].

Третья фаза – внутреннее присутствие божества – выражала религиозный опыт, который образовывал общую почву мистерий, платонической и стоической философии и христианства. Опыт и способы его выражения сильно различались. Верующий в «Литургии Митры» молится: «Живи со мной в моей душе; не оставляй меня» [460 - Mithraslit. P. 14, 24.] и «пусть я буду посвящен, и пусть Дух Святой дышит внутри меня» [461 - Ib. P. 4, 13.]. Магическая молитва в Британском музее звучит так: «Приди ко мне, господь Гермес, как дитя в утробу женщины» [462 - Kenyon, ib.; Dieterich. Mithraslit. P. 97.]: фаза мистицизма, напоминающая многие из преувеличенных на вид желаний христианских мистиков [463 - Как мадам Гюйон в состоянии транса или экстаза «вступила в брак» с Христом [Жанна-Мари Бувье де ля Мотт-Гюйон (1648–1717) – французский мистик, чьи труды повлияли на многих мыслителей XVIII–XIX вв. – Пер.].]. Это условие внутреннего присутствия божества соответствует «энтузиазму», посредством которого мистик в реальном смысле пребывает «в Боге» посредством замены его личности или проникновения в нее. Мистерии, таким образом, были знакомы со взаимным внутренним присутствием человеческого и божественного, которое так очевидно в мистических аспектах паулинизма и еще более – в четвертом Евангелии и на пиках христианского опыта. Для Павла «во Христе», «в Духе» и «Христос в вас» были синонимичными выражениями психологической реальности. Язык четвертого Евангелия – «Я в тебе и ты во Мне» – передавал значение, знакомое миру, насыщенному мистической мыслью. В одном папирусе из Лондона [464 - Wessely. Gr. Zauberparurgī, 122, 37 f.] сохранилась магическая (герметическая) молитва: «ибо ты – это я, и я – это ты; твое имя – мое, ибо я – твой образ (eidolon). Если язык

древних посвященных кажется нам таким неуловимым, уклончивым и преувеличенным, таким зачастую был и язык, на котором те, кто видел видение райского блаженства, пытались передать свой религиозный опыт, в реальности и мощи которого сомневаться не приходится. Философия пришла на помощь мистериям, уверяя: «Бог близ тебя, с тобой, внутри тебя... Святой дух живет внутри нас, исследователь и хранитель доброго и злого в нас» [465 - Seneca. Ep. 41, 2.]. Эпиктет учит: «Ты носишь с собой Бога, хотя ты и не знаешь его. Думаешь ли ты, что я имею в виду какого-то внешнего бога из серебра и золота? Ты носишь его внутри себя, и ты не чувствуешь, что он – тот, кого ты оскверняешь нечистыми мыслями и недостойными деяниями. Если даже образ Божий присутствует, ты не осмелишься поступить так, как ты поступаешь, но, когда Бог сам внутри тебя слыша и видя все, разве ты не стыдишься такого поведения и таких мыслей, не ведая о своей собственной природе?» [466 - Disc. II. 8.]

- III. c) Еще одним представлением о единении с божеством в мистериях был священный брак [467 - Ср.: Lobeck. P. 608, 649 ff.; Dieterich. Mithraslit. 3rd ed. P. 121–134; Macchioro. Zagreus. P. 70 ff.; Reitzenstein. Poim. 226 ff.; Hel. Mysterienrel. P. 21 ff.; Foucart. Mystères d'Éleusis. P. 475 ff.; Bousset. Hauptprobleme, ch. VI; Anrich. P. 77.] – понятие, корни которого можно проследить к египетским и азиатским верованиям и практике плотского соединения с божеством. Когда мы сравниваем отдаленные начала этой религиозной идеи с ее выражением в христианском мистицизме и гимнологии, мы видим, насколько мощным был в религиозной эволюции духовный идеализм. Чтобы выразить единение человека с Богом, обращались и к другим повседневным человеческим отношениям, и поэтому было неизбежно, что брачные отношения были использованы таким же образом. Мистики всех веков видели в этом наиболее адекватный символ невыразимо интимного единения души с Богом [468 - Ср.: Underhill. Mysticism. P. 495 f.]. Такая *synousia* имела в основе своей двойное представление: во-первых, эротически-антропоморфическое, где *synousia* носила характер приношения или жертвоприношения (своей невинности); во-вторых, магическое, где верующие становились причастными к «мане» божества и получали жизнь и спасение. Можно проследить три стадии постепенного очищения этого понятия, в результате чего древний верующий через столетия протягивает руку великим мистикам [469 - «Видимо, фактом религиозной истории является то, что самые примитивные и грубые представления о единстве с Богом и идеи самого возвышенного мистицизма всегда встречаются в тех религиозных образах, которыми думают люди» (Dieterich. P. 134).]. Сначала [470 - Первоначально совершались священные браки с животными (например, Пасифая, Европа, Леда). Затем появилась ассоциация между человеческими существами и животными: например, мать Александра Великого видела сон, что она соединилась со змеем. Возникали и недопонимания, поскольку Пасифая, видимо, для греков (если не для критян) была преступницей, а Минотавр – монстром-недоноском. Более утонченная форма этой истории – рассказ о Данае, где Юпитер выступает в виде золотого дождя.] «священный брак» соответствовал буквальному акту *synousia* с божеством через его жрецов, фаллос или другим путем. Такой церемониал не мог продолжаться ввиду все более высоких понятий о человеке и боге. По мере того

как общество начало регулировать отношения между полами, фаллические идеи были вынуждены отступить на задний план. Сначала разница между легендой и поэзией не была заметна. О той форме общения с божеством, которая исключала мужчин, Плутарх говорит, что, по мнению египтян, «женщине доступно соединение с духом божества и следствием этого бывает некое первичное зачатие, но что у мужчины с богиней соития и плотского сношения быть не может (καὶ τίνας ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως, ἀνδρὶ δ' οὐκ ἔστι σύμμιξις πρὸς θεὸν οὐδ' ὁμίλια σώματος)» [471 - Numa, IV; ср.: Reitzenstein. Poim. P. 229.]. Это допущение одних женщин говорит о том, что не пришло еще то время, когда душа человека могла считаться супругой Бога. Любопытная история, которую Иосиф рассказывает о Паулине, показывает, как высокопоставленную и образованную даму могли подвести к тому, чтобы она зашла в храм Исиды для сношения с Анубисом [472 - Antiq. XVIII. 3, 4; историчность этого оспаривает Lafaye: Culte de Divinités. P. 54.]. Возможно, это был не единичный случай, но древняя формула была настолько реалистичной, что опасность для суеверных и доверчивых умов была вполне очевидна. Супруга архонта-царя в Афинах соединялась в ритуальном браке во время праздника Антестерий с Дионисом, что напоминало о периоде более буквальных представлений. Но в более прогрессивный период нельзя уже было спокойно относиться к такому реалистичному соединению. В плане близких отношений с божеством мужчины должны были быть наравне с женщинами, однако понятие *synousia* стало уже настолько почитаемым, что его нельзя было отбросить полностью. Сам акт уже не повторялся, но был показан в сакральных символах и эмблемах в форме, которая была настолько же удалена от первоначальной теории, как воспоминание о Тайной вечере – от культового пира, во время которого мисты Диониса рвали на части и ели сырое мясо священного быка. Фаллические ассоциации в мистериях никогда не отмирали полностью. Однако мы не должны воспринимать язык христианских апологетов слишком буквально. Ужас перед фаллическими пережитками заставил таких авторов использовать выражения, которые нужно не принимать во внимание: они имели склонность вспоминать [473 - Так, Августин бранит своих современников-язычников за то, что они верят в примитивную теологию и обряды, которые еще Варрон с огромным трудом спас от забвения.] обычаи и верования, которые уже были устаревшими для всех мыслящих язычников, и изображать «священный брак» в таком виде, как если бы мисты не переросли самой первоначальной стадии. В общем и целом оскорбительной символики оставалось достаточно, чтобы позволять христианским полемистам выражать свое презрение [474 - Ср.: Clem. Alex. Protr. II.; Lactantius. Div. Inst. I. 17.] и даже язычникам – острить по этому поводу [475 - Lucian. Alex. 38 f.]. С другой стороны, великий апологет мистерий Ямвлих защищает священный брак во время инициации как нечто, что должно освободить людей от злых страстей. Наконец, религиозный брак стал самым глубоким символом интимнейшего союза, известного религиозному опыту человека.

Мистерии внесли большой вклад в сохранение материала, который переработало христианство. Однако в мистериях он был и оставался более чем символом: прежде всего это было священнодействие – ἕνωσις, которое обеспечивало общение с божеством, даровавшее возрождение путем передачи

божественной природы. Терминологию и обычаи брака перенесли на инициацию [476 - Harrison. Proleg. P. 533; Diels, Sib. Bl. P. 48.]. Древняя фреска, к счастью, сохранила сцены подготовки к инициации на манер невесты [477 - Macchioro. Zagreus. P. 69 f.].

До нас дошло множество *symbola*, формул священного брака. Фирмик [478 - De Err. Prof. Rel. XIX; Dieterich. P. 122, 124.] передает дионисийский *symbolum*, (i)δὲ νομφ(ι)ε χαῖρε νομφ(ι)ε, χαῖρε νέον φῶς, где к явленному богу обращаются «здравствуй, Принадлежащий Невесте, здравствуй, новый Свет» [479 - Интерпретируется также как обращение к новопосвященному: посвящаемый, вне зависимости от пола, является невестой бога-жениха (Anrich. P. 77).]. В инициациях Сабазия «бог в лоне» (ὁ διὰ κόλπου θεός) играл выдающуюся роль, которую Арнобий [480 - Adv. Nat. V. 21; ср.: Clem. Alex. Protr. II. 16, Firm. Mat. xxvi.] описывает так: «выпускают золотую змейку на лоно посвящаемым и достают из нижних и глубоких частей» (*aureus coluber in sinum dimittitur consecratis et eximitur ab inferioribus partibus atque imis*). Для орфиков, которые обращались к своему богу ὑποκόλπιε, идея свадьбы была знакомой, особенно в *hieros gamos* Зевса и Геры [481 - Abel. 220; Proclus. In Tim.; Macchioro. Orf. e Paol. 224.] и в соединении Диониса и Ариадны [482 - Ср.: Macchioro. Orf. e Paol. P. 209–216.]. Исповедание на одной из табличек из Великой Греции «Я погрузился в лоно госпожи подземной царицы» (δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας) было интерпретировано как свидетельство такого со юза. Точно так же надо понимать и фригийское «я вошел в покои» [483 - Что означает скорее «я вошел в матку» для перерождения. Другие интерпретации ср.: Olivieri. P. 7 и в схолиях в «Горгия» Платона, процитированные у: Farnell. Cults. III. P. 187.], что Климент характеризует как неприличное. Надпись [484 - C.I.L. X. 6423.] увековечивает посвящение «портика и спальни» (*por-ti cum et cubiculum*) Великой Матери. В элевсинской формуле («я постился» и т. п.) ἐργασάμενος [485 - Такой версии придерживается Foucart: *Mystères*. P. 379 и Dieterich. P. 125 против ἐγγευσόμενος у: Lobeck. P. 25, что поддерживает Farnell (Cults. III. 185), но это не является необходимым, так же как и его изменением *oriturus* на *oraturus* в формуле Аттиса.] может быть эвфемизмом ритуального брака. Павсаний [486 - II. 11, 3.] свидетельствует о присутствии брачного покоя (*nymphon*) в святилище Деметры и Коры близ Филея. Дальнейших примеров можно не приводить.

Само понятие было заимствовано и подверглось дальнейшему одухотворению у братьев-герметиков и их родичей гностиков. В герметической молитве «приди ко мне, господь Гермес, как дитя в утробу женщины» [487 - Что может допускать интерпретацию скорее в плане возрождения; ср.: Reitzenstein. *Zwei Relig. Fragen*. P. 20 ff.] мистицизм ищет своего выражения в словах, которые уже давно разошлись со своими первоначальными коннотациями. В гностицизме небесный брак был излюбленной концепцией блаженства [488 - Liechtenhan. *Offenbarung im Gnosticismus*. P. 143.]. Одна из групп гностиков, маркосиане, «подготавливали брачный покой и совершали посвятельный обряд для мистов с определенными формулами, и они именуют это духовным браком» [489 - Iren. Adv. Haer. I. 21, 3.]. Другая секта, валентиниане, практикуют обряд духовного брака с ангелами [490 - Bousset. *Hauptprobleme*. P. 315 ff.; Pauly-Wissowa. R.-Ency. VII. P. 1522.] в брачной комнате, в то время как еще одна секта, насены, учат, что духовные люди



«должны отбросить свои одежды и все стать невестами, беременными от Девственного Духа» [491 - Hippolytus. Phil. V. 8.]. В «Гимне духа» эта концепция достигает своего высшего выражения. Кроме того, именно гностики стали выделять отдельную душу [492 - Ср.: Acta Thomae, 11 ff.; Hennecke. N.T. Aproc. P. 484 ff.], нежели группу, в качестве партнера в этом союзе.

Идея мистического брака, которую мы находим в самых древних документах христианства, была внушена не мистериями. Она нередко встречается в иудеохристианских памятниках, как и в тех, что были написаны в языческом окружении. Форма их также отличается от индивидуалистического брака в мистериях, поскольку в данном случае Христовой невестой представлялось все общество – коллективное понятие, которое явилось прямым наследием иудейской мысли, где Израиль был супругой – верной или неверной – Яхве. Однако мистерии реагировали на введение этой уже вошедшей в обиход религиозной идеи, возвышая личность как невесту Христа помимо церкви; доведение этой мысли до конца можно найти в средневековом и современном мистицизме и в усилении реализма и конкретности самой идеи. Таким образом, церковь становится не только невестой, но и плотью Христовой; брак отдельной личности становится нарушением договора с Ним [493 - Ср.: Harnack. Lehre d. zwölf Apostel. P. 44 ff. (ссылка по Dieterich); Dogmengesch. 4th ed. P. 27.]. Насколько реалистично это могли себе представлять, иллюстрируют слова Иеронима [494 - Ad Eustochium, XXII. 20.], который, обращаясь к матери Евстохии по поводу решения дочери не выходить за воина, когда она может стать супругой Самого Царя, утешает ее: «Она оказала тебе великую услугу: ты начала быть тещей Господней». В ранней церкви девственниц подталкивали к тому, чтобы они посвятили свои члены и свою плоть Христу [495 - Wilpert. Die gottgeweihten Jungfrauen. P. 7; Heiler. Das Gebet, 3rd ed. P. 331 ff.] (*tam carne quam mente deo se vovere*). Климент Римский уже объяснил текст Быт., 1: 27 как «мужчина – это Христос, женщина – это церковь», и «плоть – это церковь, дух – Христос» [496 - Ad Cor. II. 14, 2, 4.]. Примеры пылких *poses spirituelles* в мистическом опыте можно было бы умножить, например помолвка святой Екатерины с младенцем Христом. Любопытный документ от 8 октября 1900 года, касающийся канонизации Крескентии Хосс, гласит: «Иисус Христос, Господь наш, вступил в брак с девой Крескентией... дав кольцо в присутствии святейшей Матери, и ее Ангел-хранитель представил ее ее Супругу» [497 - Dieterich. P. 132, который также приводит случаи Адельхейд Лангманн и Маргарет Эбнер.]. Язык древних мистерий не умер. Можно вспомнить, с каким жаром Абельяр убеждает более высокую душу Элоизы, что его, Абельяра, место в качестве мужа свободно – для ее Господа.

d) Симпатия с божеством мистерий. Узы «симпатии» в буквальном ее смысле между божеством и верующим были мощным фактором, привлекавшим людей к религиям мистерий. Во время священнодействия посвящаемый видел страдания своего божества-покровителя и участвовал в них: это было ступенью к участию и в его торжестве. Восточные боги отнюдь не были бесстрастными и радостными абстракциями или персонификациями: это были живые существа, которые страдали и ликовали, боролись и побеждали, умирали и воскресали снова [498 - См.: Baudissin. Adonis und Esmun; Macchioro. Zagreus. P. 120 ff. Псевдо-Апулей

(14) замечает: «*uti Aegyptica numina ferme plangoribus, Graecaplerumque choreis*»; «пекись и о гибнущих смертных» (Илиада, XX. 21 [пер. Н. Гнедича. – Пер.]) отнюдь не было характерно для религии Аполлона.]; в этом плане они находились ближе к человеческому опыту. Участие в скорбях божества как средство обеспечить участие бога в скорбях человека и достигнуть обожествления самому было для Запада сравнительно новой идеей; однажды попав туда, она прочно захватила воображение людей.

В понятии о Боге в Средиземноморском мире произошла великая революция. Распространилась всеобщая потребность в Боге сердца, к которому надо было приближаться с теплой привязанностью и с чувством. Люди старались расширить сферу нравственной и духовной жизни в ходе бесконечной мировой борьбы, в которой участвовало и божество. Только бог, чья жизнь могла служить примером и образцом для жизни его почитателей, мог соответствовать этим потребностям; в идеале жизнь человека должна была быть воспроизведением жизни его бога. В этой всеобщей симпатии, соединявшей небо и землю, каждый человек был связан с Богом. Аполлонова религия Красоты и Радости и римская религия абстрактных Добродетелей заменились религией Скорби. Усилился тот религиозный инстинкт, который указывал на то, что достичь божественной радости можно было только одним способом – путем «соучастия в страданиях».

Именно проповедь орфиков впервые популяризировала идею, по которой повторение страстей божества должно предшествовать участию в его воскресении, так что каждый возрожденный орфик переживал участь Загрея. Умершего орфика приветствовали: «Здравствуй, ты, что прошел через страдания; доселе ты не переживал его. Ты стал богом вместо смертного» [499 - Olivieri. *Lamellae orph.* P. 16.]. Философское выражение учению орфиков дал Гераклит, который, упоминая об этой доктрине, говорит о «бессмертных смертных, смертных бессмертных, что проживают свою смерть, умерев в своей жизни» [500 - Diels. *Fr.* 62: ср. *Macchioro. Heraclito.* P. 88 ff.]. Фрески орфической капеллы на вилле Итем показывают в ужасе посвящаемого и флагаелляции, что такое повторение страстей божества отнюдь не было просто пантомимой. Здесь показано также зеркало, которое, по своей трагической ассоциации со смертью Загрея, стало для этих мистиков символом страстей божества, как крест для христианства [501 - *Macchioro. Zagreus.* P. 105 ff...]. Исследование богатого символизма подземной базилики [502 - Ср.: *Mrs. Strong / J.H.S. XLIV.* P. 65 f.; *Cumont. Rev. Arch.* '18. P. 52–73.] у ПортаМаджоре углубляет впечатление, что в мистериях слышалась весьма определенная нота в том, что касается страданий души вместе с богами-спасителями на пути к обожествлению; оно бросает свет на высказывание Плутарха [503 - *De facie in orbe lunae,* 28, 943 C.], что добродетельные души, «возвращаясь, словно из изгнания на родину, вкушают такую радость, которую особенно испытывают посвящаемые, смешанную с тревогой и ужасом наряду со сладкой надеждой» и на хорошо известное сравнение [504 - *Th emistios (?)*, ср.: *Maas. Orpheus,* 303 ff.; *Stob. Flor. IV.* 128; *Mein.* P. 107.] страдания умирающей души с опытом инициации.

В греческих обрядах Элевсина верующий созерцал страдания Деметры в ее скорбном поиске пропавшей Персефоны и становился причастным к ним; однако эти греческие обряды пережили азиатские влияния, так как сцена страданий

Деметры отчасти происходит в Азии. Во фригийских мистериях печальный поиск Великой Матерью неверного Аттиса наглядно изображался и находил отклик среди присутствующих [505 - Firm. Mat. De Err. Prof. Rel. 22.]. Определенной ночью изображение божества клали на ложе, сопровождая это жалобами, которые пели два хора по очереди, после чего жрец помазывал горло всех, кто участвовал в этом оплакивании, и «шептал слабым шепотом» (*lento murmure susurrat*): «Возрадуйтесь, вы, мисты спасенного божества; и для вас здесь будет спасение от ваших скорбей». В египетском культе эта религия скорби прежде всего нашла свое высшее языческое выражение: Исида была *mater dolorosa*, которая сочувствовала всем испытаниям и мукам смертных. Читая священную молитву Луция [506 - Metam. XI. 25.]: «О ты, святой и вечный Спаситель рода человеческого... ты даришь нежную материнскую любовь бедным смертным в их несчастьях... ты отгоняешь бури жизни и простираешь свою спасительную десницу», мы сожалеем, что время оказалось столь жестоким к религиям мистерий. Посвященный в мистерии Исиды после периода скорби ликовал вместе с Исидой в «обретении Осириса» (*inventio Osiridis*) согласно символу этой веры: «мы обрели, мы ликуем вместе» [507 - Firm. Mat. Ib. 2; Augustine. De Civ. Dei, VI. ii.]. В митраизме, самом мужественном из восточных культов и, таким образом, самом привлекательном для римских воинов, понятие симпатии между богом и человеком занимало видное место. Люди видели в страданиях Непобедимого Митры прототип своей повседневной жизни. Посредник-тавроктон [508 - Plutarch. De Is. et Os. 46.], столь знакомый им по вращающейся плите в часовнях, борец за Свет против Тьмы, за слабых против сильных, за людей против господства демонов и космических сил, был человеческой фигурой, чья триумфальная борьба звала людей к высшим свершениям. Более того, в культе Митры какой бы то ни было очевидный недостаток симпатического общения с богом восполнялся союзом с другими восточными культурами, прежде всего Великой Матери [509 - Ср.: Cumont. Mystères. 3rd ed. P. 189 ff.] и, на его последних стадиях, с египетской матерью скорбей.

Конечно, в этом общении симпатии, как и в каждом акте богопочитания, верующий заходил лишь так далеко, насколько позволяли ему его духовные способности и достижения. Возможно, лишь небольшая часть посвящаемых действительно постигала полное духовное значение церемоний и получала от них моральную поддержку. Но кто и в какой век может сказать, каково соотношение вакханок с носителями тирсов? В то время, когда имелась всеобщая потребность в духовной поддержке, возникавшая из чувства полной зависимости от помощи божества, для проявления «филантропии» богов-спасителей, мы вполне можем понять, как зачаровывали людей мистерии, какое влияние религии страдания и борьбы оказывали на духовно настроенные умы. В своих слабостях мужчины и женщины – в особенности женщины [510 - Ср.: Boissier. Rel. rom. 7th ed. I. P. 359; Diog. Laert. Vita Pythag. VIII.1, 10; Foucart. Assoc. relig. P. 61 ff.] – считали, что боги с Востока действительно могут сочувствовать их человеческой участи, и эта вера укрепляла их для жизненных свершений. Таковы были те, кому было дано понять реальное значение мистерий [511 - Ср.: духовность Плутарха: De Is. et Os. 3, 352 C.]. Мы увидим, как христианство было призвано, чтобы решить ту же самую проблему человеческого существования, и как оно искоренило мистерии,

прочтя «священный иероглиф боли».

е) Служение божеству. Это общение в симпатии, которое достигалось в момент инициации, возобновлялось и питалось богослужениями как общинного, так и частного характера. Еженедельные службы в иудейских синагогах и праздники иудейского календаря были знакомы греко-римскому миру, как и регулярные собрания в христианских *ecclesiae*.

Общественное богослужение Великой Матери обычно оставляли для особых случаев, таких как ежегодный весенний праздник, или Мегаленсии [512 - Ср.: Herding. P. 145–175; Aust. P. 155 f.], впервые официально признанный Клавдием, – но история его простирается глубоко в древность, ибо весна является временем года, которое с незапамятных времен символизировало новую жизнь. Праздник начинался в мартовские иды (15-го числа) – дата, отмеченная в календаре Филокала [513 - Herding. P. 51.] как *Canna intrat* – процессией коллегии каннофоров (носителей тростника). Неделю спустя (22 марта), что в том же календаре помечено как *arbor intrat*, коллегия дендрофоров (носителей дерева) шла в торжественной процессии, неся священную сосну, обернутую шерстяными нитями и украшенную нитями, что символизировало деяние Аттиса. 23 марта, вероятно [514 - Herding. P. 158.] (по крайней мере, в позднейшее время), отмечалось как день Очищения Труб. 24-е, *Dies sanguinis*, было главным днем праздника: его встречали строгим постом, рыданиями и участием в ночном священнодействии: далее, он был отмечен самобичеваниями и порезами, которые наносили себе обезумевшие галлы. За этим днем скорби – третьим после смерти Аттиса – 25 марта следовали Иларии, или день дикого ликования по поводу воскрешения Аттиса. Таков был эмоциональный настрой в эти два дня интенсивной скорби и радости, что 26 марта отмечалось как день отдыха – *Requies*. Праздник заканчивался 27-го числа *La vatio*, или омовением серебряного изображения Матери и предметов культа в Алмоне коллегией Пятнадцати. После этого жрецы относили священные предметы обратно в храм; все это сопровождалось диким, ликующим карнавалом, на котором допускались значительные вольности и во время которого галлы собирали милостыню.

Природа богослужений и их частота в митраизме известны нам весьма отрывочно [515 - Ср.: Cumont. T. et M. P. 313–330; Toutain. II. P. 132 ff.]. Мы знаем о существовании *ordo sacerdotum*, но могло ли жреческое преемство так строго поддерживаться в западных странах, как и на родине митраизма, – остается неясным. Обязанностью такого клира было совершение ежедневных служб [516 - Ср.: Cumont. Ib. I. P. 324 f.], поддержание – по меньшей мере в восточных святилищах [517 - Cumont. Ib. «Нет никаких доказательств тому, что в европейских святилищах Митры поддерживался постоянно горящий на алтаре огонь, как, возможно, было в храмах этой религии в Малой Азии, или что здесь происходили ежедневные или сколько-нибудь еще регулярно повторяющиеся службы» (Legge. II. P. 268).] – вечного святого огня на алтаре, призывание планеты дня, принесение частых жертвоприношений за верующих и распоряжение инициациями. Великим праздником в календаре Митры было 25 декабря, *Natalis Invicti*, что в западных странах, возможно, заняло место восточной *Mithrakana* [518 - На фарси – *Mithragan*; ср.: Cumont. T. et M. P. 230, 325.]. Первый день недели был посвящен солнцу, которому три раза в день

читали молитвы – утром, в полдень и вечером [519 - Cumont. Ib. P. 325, 342.].  
Особые службы, возможно, проходили по воскресеньям. 16-е число считалось священным днем Митры. «Небольшой размер митреумов и незначительное число членов ассоциаций, поддерживавших каждый из них, делает весьма маловероятным, что здесь имелось что-то наподобие регулярных общинных молитв или то, что верующие могли собираться здесь для чего-либо кроме инициаций или встреч для посвящения в различные ранги», – говорит Лег [520 - II. P. 269.]. Несомненно, военные, служившие в действующей армии, которые составляли большинство приверженцев культа, не могли регулярно посещать богослужения в определенное время; не могли делать этого и рабы с их долгими и нерегулярными часами тяжелой работы. Однако, несмотря на все эти трудности, находились возможности для того, чтобы молиться богу – как для братского, так и для частного поклонения Митре. «Братья» встречались в искусственно освещенной «Пещере», или «Гроте», где они усаживались на каменные скамьи, стоявшие вдоль обеих стен часовни [521 - См. фотографию митреума под церковью Святого Климента в Риме (Cumont. No. 63).], разделенной центральным крылом. Служба состояла в основном в созерцании священных символов, молитве (для которой верующие преклоняли колена у скамей) [522 - Так у: Cumont. I. P. 61 и Toutain. II. P. 135. Другие полагают, что посвященные возлежали на скамейках, вкушая агаре.], участии в пении молитв в сопровождении музыкальных инструментов (в основном флейты). Звенели колокольчики – возможно, в основном перед показом тавроктонии. Приносились жертвы – по торжественным случаям бык, в обычные дни – птицы. Двумя основными объектами поклонения на этих службах – один говорил о победе, а другой о примирении – были резная стенка алтаря с изображением тавроктонии, или сцены убиения быка, и резная пластинка, изображающая священную агаре Митры и Солнца, примирившихся после их борьбы. На этих службах кандидаты завершали свой испытательный срок, а испытанные «воины» Митры могли принять участие в таинстве хлеба и воды, смешанной с вином, в чем христиане видели пародию на Тайную Вечерю. В такой службе-при чащении верующие митраисты получали подкрепление в своей вере в то, что Митра обеспечит им победу в этом мире [523 - «Религия Митры давала своим приверженцам точные и утешительные ответы на самые тяжкие вопросы, на которые только могло навести созерцание материальной вселенной, сознание нравственной активности, неуверенность и тревоги, внушаемые смертью» (Toutain. II. P. 132).] и снова сойдет с небес, чтобы поднять умерших из могил для суда, во время которого их Посредник станет Защитником посвященных душ, которые, будучи очищенными в ходе обрядов, взойдут через семь сфер планет в Рай [524 - Cumont. T. et M. I. 309 f.].

#### IV.

- V. В том, что касается общественных служб церкви Исида, мы осведомлены лучше [525 - Ср. также: Porphyru. De Abst. IV. 9; Arnobius. VII. 32.] благодаря рассказу Апулея и двум фрескам из Геркуланума. Как и другие божества, и Исида имела свои общественные праздники, которые угождали вкусам публики. Из них двумя главными были *Navigium Isidis*, или Благословение корабля Исида 5 марта, и *Isia, Inventio Osiris* – страсти и воскресения Осириса, отмечавшиеся с 28 октября

по 1 ноября. Во время первого происходила «особая процессия богини-спасительницы», живой рассказ о которой дает Апулей [526 - *Metam.* XI. 9—16; ср.: Lafaye. *Hist. du Culte.* P. 126 ff.; Legge. I. P. 71 f.; Dill. P. 579.], бывший ее свидетелем в Коринфе. Женщины в белых одеяниях шли первыми в этой процессии, усыпая дорогу от города к морю цветами; за ними шла толпа мужчин и женщин с факелами и лампами. Оркестры играли инструментальную музыку. Особый хор юношей пел «прекрасный гимн», и особые флейтисты Сераписа пели гимн, который был в употреблении в его храме. Затем толпою шествовали посвященные: женщины в прозрачных покрывалах, мужчины с особой стрижкой на голове. Процессию завершали жрецы: первый нес золотую лампу в виде ладьи, второй – алтарь Помощи, третий – золотую пальму и жезл Меркурия, четвертый – левую руку, эмблему Беспристрастности и золотой сосуд; у пятого была веялка, у шестого – амфора; еще один олицетворял Анубиса, за ним шла корова – эмблема плодородия; еще один нес ларец с почитаемыми мистическими предметами; другой нес на своей груди изображение Высшего Божества в форме необычной урны с египетскими иероглифами. Когда они доходили до воды, главный жрец освещал ладью Исиды торжественными молитвами; ладья была нагружена приношениями толпы. Поднимался якорь, и корабль, с молитвой, начертанной на парусах, ускользал из глаз с дуновением ветра, который как будто бы поднимался специально для этой цели. Совершались моления за успешную навигацию в грядущем году; священные предметы в торжественной процессии уносили обратно в храм.

Главным общественным празднеством александрийского культа были страсти и воскресение Осириса [527 - Ср.: Minucius Felix. *Octav.* 21; Plutarch. *De Is. et Osir.* 16 f. 39; Herod. III. 27–28.], «Бога великих Богов» [528 - *Metam.* XI. 30.]. Празднование начиналось десятидневным постом – факт, который нельзя упускать из виду, говоря о психологическом аспекте этого празднества. В драме страстей скорбящая Исида искала расчлененного Осириса; к этому поиску с громкими рыданиями присоединялись жрецы и посвященные. Наконец, горесть Исиды превращалась в радость после Обретения Осириса, которое посвященные радостно праздновали с криками: «Мы обрели его; мы ликуем вместе», после чего следовали пиры в храмах и общественные игры. «Таким образом, говорит Минуций Феликс, «они никогда, год за годом, не перестают терять то, что нашли, и находить то, что утратили» [529 - *Metam.* XI. 30.].

Однако отнюдь не эти общественные празднества делали столь привлекательным египетский культ; скорее это были ежедневные богослужения для прихожан [530 - Ср.: Lafaye. *Hist. du Culte.* P. 113 ff.], которых было два – *bisque die* [531 - Tibullus, I 3, 31.] – «утреня» и «вечерня»; утреня, «утреннее отверзание храма» (*templi matutinas apertiones*) [532 - *Metam.* XI. 20.], проходила «в первый час», а вечерня «в восьмой час» [533 - Martial. X. 48, 1; II. 14, 8.], или в два часа дня; пения этой службы были слышны прохожим.

Такие службы исполняли одетые в белое жрецы с остриженными головами, выглядевшие поэтому очень впечатляюще. Апулей описывает утреннюю службу, состоявшую из гимнов, поклонений, жертвоприношений и молитв, для которых использовалась определенная форма литургии. Верующие собирались перед дверью Исеума, ожидая «отверзания храма». В назначенный час жрец отодвигал

белые занавеси, скрывавшие статую Исиды; она во всей славе своих богатых одежд получала поклонение верующих, как египетская Мадонна. Затем совершалось жертвоприношение – *matutinum sacrificium*, – во время которого жрец обходил алтари, читая утреннюю литанию и брызгая перед ними святой водой из священного колодца, расположенного на территории храма, и торжественно провозглашая час молитвы. Служение заканчивалось пением утреннего гимна храмовым хором, в котором, возможно, антифоны исполняли верующие, и своего рода «мессой» или роспуском верующих.

Вечерня в два часа не настолько хорошо нам известна. Жрецы или храмовый хор пели. Как и на утренней службе, возвещался час ее начала, и вполне возможно, что подобная же церемония знаменовала закрывание храма. Вполне вероятно, что как с Исиды снимали покрывало утром, так во время вечерни ее статую закрывали и уносили внутрь святилища, после того как наиболее пылкие верующие целовали ее ноги [534 - Apuleius. *Metam.* XI. 17.].

Фреска из Геркуланума, которая хранится в музее Неаполя, очевидно, изображает утреннюю службу или, скорее, отдельные ее эпизоды. В роще деревьев виден Серапеум – возможно, копия александрийского [535 - Который для «церкви» Исиды был тем же, что Иерусалимский храм для иудейской.], – к вратам которого ведет ряд ступеней. Наверху ступеней перед порталом стоит остриженный александрийский жрец, который поднимает в обеих руках к груди урну, которая, возможно, содержит святую воду Нила. За ним стоят две фигуры – одна потрясает систром, другая также острижена. У подножия ступеней стоит еще один жрец с систром в левой руке и какой-то эмблемой власти в правой, в то время как на ступенях стоят по порядку посвященные. Видны три алтаря; на центральном курится приношение, у него стоит помощник жреца. Справа восседает флейтист, который, очевидно, играет какую-то мелодию; слева стоят мужчина и женщина, потрясающая систром, в то время как справа жрец с тростью, очевидно, служит регентом для поющих хоров. Лафайе [536 - *Hist. du Culte, etc.* P. 115; *Plut. De Is. et Os.* XXXVI.] пришел к выводу, что сцена на фреске изображает поклонение священной воде, символу, представлявшему Осириса как подателя жизни и «Повелителя Вечности». Другая фреска [537 - Lafaye. P. 115, 328; *Legge. I.* P. 68 f.], также из Геркуланума, тоже замечательна как своими сходствами, так и различиями с предыдущей. В священной ограде стоит открытый храм, обрамленный дорическими колоннами, украшенными гирляндами цветов; к нему ведет пять ступеней. В центре – фигура с черной бородой; голова увенчана лотосом и венком; одна рука покоится на бедре, другая поднята в воздух в танцевальной позиции. За ним – две женщины, двое детей и бритый жрец, обнаженный по пояс и потрясающий систром. На переднем плане, у подножия ступеней можно видеть алтарь, на котором курится жертвоприношение; у его основания – два ибиса; справа – жрец с музыкальным инструментом в каждой руке, флейтист, ребенок, коленопреклоненный мужчина и закутанная в покрывало женщина с систром и веткой. Слева – жрец, потрясающий систром, какая-то неясная фигура, ребенок с корзинкой и урной и, наверху ступеней, коленопреклоненная женщина, которая левой рукой придерживает корзинку с плодами, а в правой держит систр. Вся сцена, очевидно, изображает великую радость. Лафайе [538 - *Hist. du Culte.* P. 115–116.]

предположил, что темнокожая фигура изображает Осириса и что вся эта сцена – заключительное пантомимическое изображение страстей Осириса в радостную минуту его воскресения перед лицом ликующих зрителей. Если это предположение верно, то такая драматическая сцена не могла быть частью эзотерической инициации: это помешало бы ей стать предметом изображения на фреске, на которую могли смотреть и глаза непосвященных.

f) Церемониальная пища. Священная пища играла важную роль в мистериях как таинство единения с божеством [539 - Ср.: Clemen. Prim. Christianity. P. 260.], однако точное значение таких пиров является спорным. Совместные приемы пищи религиозного характера, такие как греческие *συσσιτία*, были в моде в Античности, и такая еда в каком-то смысле носила жертвенный характер, поскольку была частью жертвоприношения или следовала за жертвоприношением. Обеды религиозных коллегий были также распространенной чертой античной жизни; особой разновидностью таких обедов были пиры погребальных коллегий, которые часто фигурируют в римских надписях. Такие коллегии устраивали памятные пиры в честь ушедших из жизни домочадцев: на них умершие считались как бы присутствующими и участвующими в праздники; им совершали приношения едой и питьем. Такие пиры были поводом для семейных сборов, на которых посредством религиозных церемоний живые поддерживали близость с мертвыми и удовлетворяли столь глубоко укоренившуюся в сердцах римлян и столь очевидную на римских погребальных камнях потребность в бессмертной памяти.

У нас есть множество свидетельств того, что во время культовых пиров в греко-римское время божество считалось иногда гостем, а иногда и хозяином, или же безразлично – и гостем, и хозяином, как в религиозной концепции: «и буду вечерять с ним, и он со Мною» [540 - Откр., 3: 20. (Примеч. пер.)]. В качестве примеров божества в роли хозяина мы можем привести приглашение на обед из папируса II века [541 - Oxyrh. Pap. I. 110.]: «\*censored\*емон приглашает тебя пообедать за столом Господа Сераписа завтра, пятнадцатого, в десять часов» и подобное из того же столетия [542 - Ib. III. 523.]: «Антоний, сын Птолемея, приглашает тебя пообедать с ним за столом Господа Сераписа в Серапеуме Клавдия шестнадцатого в девять часов». Надпись из Коса [543 - Dittenberger. Sylloge, 3rd ed. no. 1106, l. 100; Paton, Hicks. Inscr. of Cos. 36; Prott-Ziehen. 144.] сохранила интересный ритуал, предназначенный для торжественного приема Геркулеса, в котором встречается выражение «стол Господа» (*τράπεζαν τῆν τοῦ θεοῦ*). Аристид рассказывает, как почитатели Сераписа входят в полное общение с ним, «приглашая его к очагу, как гостя и хозяина» [544 - *δατυμόνα αὐτὸν καὶ ἐστιάτορα*, 97 (Dind. I. P. 94.)]. Паулину заманили в Серапеум приглашением поужинать с Анубисом. В выражениях Павла «чаша демонов» и «стол демонов» предполагается подобный же взгляд на божественное гостеприимство.

Есть также данные и о том, что на божество смотрели как на гостя. Роде [545 - Psyche. I. 130.] приводит примеры из греческих надписей, где формула *κλίτην στρῶσαι*, «накрывать на стол для кого-нибудь», найдена в связи с многими богами – Плутоном, Эскулапом и Аттисом. Римский *Iovis Epulum* стал, по крайней мере с эпохи поздней республики, пиром, на котором верующие подавали богу еду и приглашали капитолийскую триаду вкушать ее [546 - Ср.: Wissowa. P. 357.].



Валерий Максим откровенно говорит: «На пиру Юпитера сам он приглашался к столу, и Юнону и Минерву приглашали пообедать» [547 - II. 1, 7 (процитировано у Роде)]. Лектистернии и последующие селлистернии для божеств женского пола были примерами таких приемов в честь небожителей.

Практически во всех мистериях агаре, или священное вкушение пищи, предшествовало инициации. В Элевсине за жертвоприношением Деметре и Коре следовал пир, на котором ели мясо жертв. Тертуллиан [548 - Apol. 39.] упоминает о *coquoium delectus* на дионисийских Апатуриях и в мистериях Аттиса. На мистериях Митры «хлеб и чашу с водой предлагали в обрядах инициации, сопровождавшихся определенными разъяснениями» [549 - Justin. Apol. 166.], о чем Плиний [550 - XXX. 1, 6.] говорит словами *magicis cenis initiaverat*.

Дошедшие до нас символы веры свидетельствуют о жертвенной пище в культе Великой Матери. Надпись из Андании и другая, из Мессении [551 - J.H.S. '05. P. 50.], доказывают то же о Деметре, в то время как о самофракийских мистериях надпись из Том [552 - Arch. epig. aus Öst. VIII. '82. P. 8; Prott-Ziehen. 84; Michel. 704.] сообщает, что жрец «должен преломить и предложить пищу и налить чашу для мистов». В остатках древней скульптуры и живописи сохранились такие сцены, поразительный пример которых дает вилла Итем [553 - Фото De Petra в: Not. d. Scavi. '10.].

Но в каком смысле участвовавший в священном пире становился *κοινωνός* бога? Считалось ли, что он питается божеством, поедая свой тотем или жертву, то есть посредством вхождения божества в верующего магическим образом? Нельзя сомневаться в том, что на более ранних стадиях религии существовала твердая вера в то, что можно стать сопричастным богу, поедая его во время священного пира. Во фракийско-дионисийских мистериях, например, участники таинства посредством такой еды получали долю в божественной жизни бога и поэтому именовались его именем – *Saboi, Sabazioi* [554 - Ср.: Rohde. II. P. 14.]. И в культе Диониса-Загрея причащающиеся безумно бросались на жертвенное животное, раздирали его на куски и ели сырым, полагая, что сам бог присутствует в жертве [555 - Religions orientales. 2nd ed. P. 104, 174.]. Кюмон считает, что первоначальное значение поедания священного животного во фригийских культах было в том, что «считалось, что происходит идентификация с самим богом наряду с участием в его сути и качествах» и что в определенных мистических пирах сирийского культа жрецы и посвященные, поедая рыбу, посвященную Атаргатису, считали себя пожирающими жизнь божества. Однако Дитерих [556 - Mithraslit. 2nd ed. P. 105.], Лицманн [557 - Handb. Z.N.T. III. 1. P. 125.] и Хайтмюллер [558 - Taufe u. Abendmahl. P. 40 ff.] признают, что примеры этого редки, хотя они склонны полагать, что эта грубая концепция еще не вымерла в эпоху святого Павла, когда мистерии переживали эпоху роста и развития. С другой стороны, Гарднер [559 - St. Paul. P. 121; ср.: Morgan. Relig. and Theology of Paul. P. 214.] признает, что «в его [Павла] время мы не можем проследить ни в одной из более уважаемых форм языческой религии пережитков практики поедания божества», с чем согласен и Кеннеди [560 - St. Paul. P. 256–259.], утверждая, что «по крайней мере, столь же вероятным объяснением является то, что сам бог присутствовал и разделял со своими последователями священную еду», то есть бог и его приверженцы были

сотрапезниками.

Данные о сохранении такой грубой полуфизической идеи причащения на более поздних стадиях мистерий слишком скудны, чтобы позволить нам видеть в жертвенных пирах этих культов средство, посредством которого приобщающийся к культу искал единства с божеством, вкушая его или кормясь им. Основное свидетельство, на котором основана магическая точка зрения на это единство с божеством, основана на некоторых мистических формулах, сохранившихся у Климента Александрийского, Минуция Феликса и Арнобия. Согласно Клименту, приобщавшийся к элевсинским мистериям повторял после священной пищи следующее исповедание: «Я постился, япил сукееон, я вынул из ларца; сделал это, я положил снова в корзину, и из корзины снова в ларец» [561 - Protrep. II. 21.]; эти слова у Арнобия фигурируют в таком виде: «Я постился ипил кикееон; из ларца взял и в корзину положил; принял обратно и в ларчик перенес» (*ieiunavi atque ebibi suseonem: ex cista sumpsi et in calathum misi; accepi rursus, in cistulam trans-tuli*) [562 - Adv. Nat. V. 26.]. Климент также приводит *symbolum* мистов Аттиса таким образом: «Я ел из тимпана; япил из кимвала; я нес *κερνώς*; я вошел в [брачные] покои» [563 - Ib. II. 15: ср.: Firm. Mat. De Err. Prof. Rel. XVIII.]. Эти сакраментальные исповедания, очевидно, не являются решающими. Кроме того, хорошо известен тот факт, что во всех религиях обряды становятся стереотипными и формулы остаются неизменными, в то время как интерпретации и символизм постоянно становятся все более и более духовными – феномен, многочисленные примеры которого мы уже встречали.

Эти священные пиры, таким образом, не были сакраментальными в примитивном магическом смысле. Они скорее сигнализировали о принятии причащающегося неопита в качестве члена религиозной коллегии или церкви мистерий и служили знаком общности святых данной мистерии, образовывая основную связь [564 - Ср.: *collegae et consacranei*, C.I.L. III. 2105; и *fratres carissimos* Юпитера Долихена, C.I.L. VI. 406.] братства между членами культа. Они также в какой-то степени были не просто символом, но внешним средством или священнодействием соединения с богом-покровителем [565 - Ср.: Clemen. Primitive Christianity. P. 260.]. Они обеспечивали общность между мистами одного и того же бога [566 - «Частое устраивание священных пиров поддерживало общность между мистами Кибелы, Митры или Ваалов» (*Cumont. Relig. orient. P. 64, Engl. tr. P. 41.*)] и увеличивали своим очевидным символизмом веру причащающегося в Божественное как источник духовной пищи [567 - «К концу империи нравственные идеи прежде всего ассоциировались с потреблением жидкостей или священной пищи из тамбурина или кимвала Аттиса. Они становились питанием для духовной жизни и, как считалось, поддерживали посвященного в жизненных испытаниях» (*Cumont. P. 104; Engl. tr. 69; ср. также p. 224.*)] для задач, которые ставила перед ним повседневная жизнь. Посредством таких священнодействий люди могли уловить отблески и предчувствия света Божьего «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» [568 - 1 Кор., 13: 12. (Примеч. пер.)]. Несомненно, степени духовности и видения были столь же различны среди этих древних верующих, как и среди тех, кто в христианстве приступает к трапезе Господней.

Древний причастник, будь он язычником или христианином, не задавался

основательно теологическим вопросом связи между магически-ритуальным жертвенным актом и духовным опытом [569 - Ср.: Holtzmann. N.T. Theologie. II. P. 196.]. Таким образом, в теологии священнодействий мистерий было широкое поле для разнообразия – точно так же, как и по поводу центрального обряда нашей религии. Вопрос как в священнодействиях всегда оставался без ответа, и поэтому природа священнодействий всегда была очень неясной: один и тот же культовый акт вызывал различные эмоции у разных людей и предполагал различные способы истолкования. Возможно, некоторые верующие сохраняли устаревшие понятия полуфизического приобщения, хотя касательно поздних мистерий это сомнительно. На другом конце спектра располагались те, кто находил в причащении духовный опыт. Однако причащение в основном не рассматривалось ни так буквально, ни чисто духовно. Средний причастник полагал, что в каком-то реалистическом, сверхъестественном смысле таинство было поводом, по которому, или средством, с помощью которого он получал привилегию войти в общение с божественной жизнью, с помощью которой он перерождался или получал бессмертие. Какая мистическая сила ех opere operato могла стоять за всем этим, ускользало от его внимания и не интересовало его. В мире, где такой образованный христианин, как автор «Клементин» [570 - «Клементины» – раннехристианское сочинение, приписывавшееся римскому папе Клименту (I–II вв. н.э). (Примеч. пер.)], мог уверять, что «злые духи получают силу посредством посвященной им еды, и вы своими собственными силами вводите их в свои тела; там они долго скрываются и объединяются с душой» [571 - IX. 9.], или где такой уважаемый Отец Церкви мог рассматривать евхаристию как «лекарство бессмертия, противоядие против смерти и средство достичь жизни вечной во Иисусе Христе» [572 - Ignat. Eph. XX. Кирилл Иерусалимский говорит о «вкушении тела и крови Христовой, чтобы ты мог стать сотелесным и сокровным (σύσσωμοσκαὶ σύνακος αὐτοῦ) с Ним; ибо таким образом мы становимся Христоносцами, и Его тело и Его кровь входят в наши члены» (Dieterich. P. 107).], мы не должны поспешно приписывать высокодуховный или мистический смысл священнодействиям мистерий [573 - За исключением тех двух великих духовных отцов – Павла (о котором Морган хорошо сказал – «о таинствах он мог сказать то, что он сказал об обрезании: что ни их соблюдение, ни их несоблюдение не приносит никакой пользы», с. 277) и автора «духовного Евангелия», который утверждает, обращаясь к общине: «плоть не пользует нимало» и «дух животворит» [Ин., 6: 63. – Пер.].]. Более того, как язычники, так и христиане не различали строгих границ между естественным и сверхъестественным, между символом и проистекающим из него или сопровождающим его опытом. Кроме того, их знание и их философия и не требовали строгого разделения. За примерами не надо далеко ходить: они есть в евангельских рассказах о воскресении и в учении Павла о пневматическом теле и о той метаморфозе, которую переживают христиане посредством владения Духом Христовым от славы к славе, уподобляясь образу Сына Божьего. Христианская церковь в Коринфе не видела никакой существенной разницы между Божьим столом и столом в соседнем языческом храме. Такие соображения указывают на вывод, что священнодействия в мистериях связывались со значительной долей реализма, но это был реализм, через тьму которого продолжал пробиваться свет

более зрелого духовного опыта и посредством которого люди узнавали, что видимые вещи являются временными, но вещи невидимые – вечны. В этих языческих священнодействиях, как и во всем ходе истории религии, дух человека болезненно переходил от обрядоведения через символизм к той цели, на которую внешний символ указывал в Божественной истине.

г) Созерцательное поклонение или медитация представляет более частные и личные аспекты общности с божеством в мистериях, и практиковалось оно как средство ἔνθεσις, или идентификации. В культе египетских божеств молитва без слов и созерцание играли важную роль как до инициации, так и после нее. Такое поведение было настолько характерным для египетского культа, что римский автор говорит о египтянах как о «людях, которые всегда сидят в своих храмах» [574 - Julius Florus. Epitomaе, процитировано у: Lafaye. P. 119.], а Порфирий [575 - De Abst. IV.6: τῆ τῶν θεῶν θεωρία κ. θεάσει.] утверждает, что египетские жрецы всю свою жизнь посвящали «созерцанию и поклонению божеству». В литературе есть много упоминаний о сиденьях, которые обнаруживают в египетских храмах в римском мире. В Исеуме в Помпеях, построенном около 150 года до н. э., была открыта скамья, предназначенная (как очевидно по ее положению) для таких молитв [576 - Описано в: Mau. Pompeii. P. 171 ff.]. Серапеумы, возможно, стояли открытыми между «утренней» и «вечерней», как католические церкви в наши дни, чтобы принять тех, кто желал облегчить совесть или обеспечить спокойствие сердца, которое приходит ко многим в святых местах. Апулей описывает свою безмерную радость (*gra tissimum mihi*) и «неизреченное удовольствие» (*inexplicabili voluptate*) во время такого продолжительного созерцания перед статуей божества в качестве акта благочестия и стадии приготовления к инициации [577 - Metam. XI. 17, 19, 24.]. Некоторые верующие снимали комнатку внутри храма, чтобы без помех предаться благочестию в течение дня и, посредством инкубации, получить видение или зримое откровение от божества в темноте. Так случилось и с Апулеем, который свидетельствует: «Не было ни ночи, ни сна без посещения видения или указания богини; но посредством своих неоднократных священных повелений она приказала, чтобы я наконец был посвящен в святые обряды, для которых я уже давно был избран». Через жрецов особы обоих полов могли устроить для себя продолжительную медитацию или инкубацию. Ювенал говорит о жене, преданной восточным обрядам, *cum qua di poste loquantur* [578 - VI. 531.], а Иосиф записал замечательный случай с Паулиной. Цинтия у Проперция проводит десять дней священного времени года в бдении перед алтарем Исиды [579 - II. 33, 2.], в то время как Коринна, видимо, также часто проводит там свои дневные часы [580 - Ovid. Amores. II. 13, 7; ср.: XIV, Tibullus, I. 3.]. Другие – несомненно, большинство – занимались такой практикой созерцательного благочестия в большей степени от случая к случаю.

Как мы узнаем из Овидия [581 - Ep. Ponto. I. 1, 51–52.], таким молчаливым размышлениям приписывали некую особую искупительную силу в стирании пятен прошлого. Такое безмолвное богопочитание, как кажется, в основном привлекало женщин, которые в большей степени одарены эстетической чувствительностью, как в наши дни это происходит с католицизмом и в некоторых неримских церквях. Какие же разные глаза смотрели на египетскую Мадонну! В этом молчаливом благочестии не слишком высоконравственные

amatae римских поэтов встречались со своими более высокими по рангу и более высоконравственными сестрами.

Уже упоминались два вызывавших чувство почтительного благочестия предмета созерцания в часовнях Митры – тавроктония и агаре примирения. Существовали также символические предметы, изображавшие стихийные силы природы, которые воздействуют на жизнь человека, смену света и тьмы, уход зимы и возрождение весны и прочие подобные вещи, которые делали тайну вселенной менее загадочной для римского легионера и раба-изгнанника [582 - Лафайе хорошо описал власть египетского жречества в его влиянии на эмоциональную жизнь: «Когда церемоний ежедневных служб, почитания священных предметов, представления мистерий уже было более недостаточно, верующий должен был все-таки оставаться здесь, безмолвный и бесстрастный: его глаза молча блуждали, его дух был охвачен покоем и глубокими мечтами. Чтобы устранить жестокое ощущение внешней реальности и оторвать его от жизни в мире, было открыто средство: пригласить его посидеть перед идолом» (с. 119). Дилл также хорошо описал влияние созерцания в часовне Митры: «Перед ним было священное изображение Тавроктона, полное стольких значений для множества стран и веков, но которое, возможно, для его глаз проливалось свет победы на опасные битвы жизни и давало уверенность в более великой надежде. Внезапно от прикосновения невидимой руки плита поворачивалась, и перед ним оказывалась торжественная агаре двух божеств, в которой они праздновали мирное завершение своего таинственного спора. И он уходил, уверенный в том, что его бог-герой теперь воцарился на небесах и смотрит на своих верных воинов на земле» (с. 608).].

### III. ЕРОРТЕΙΑ БОЖЕСТВА МИСТЕРИЙ И БЛАЖЕНСТВО

//-- Явление божества --//

Непосредственным результатом инициации должно было стать наблюдение явления божества. Было актом веры то, что божество присутствовало, чтобы даровать богоявление [583 - Ср.: Аристофан. Облака. 262 сл.]; этому видению придавалось большое значение. Умы древних, как язычников, так и христиан, были предрасположены к таким видениям, будь они даны в снах, в состоянии транса, экстаза или в условиях гипноза. В качестве примеров можно привести явление Христа Павлу на дороге в Дамаск, Апокалипсис, «Апокалипсис Петра» или сон памфилийца Эра [584 - Plato. Repub. X. 13 f., 614.], которому в экстазе открылась судьба порочных людей и судьба душ, или видение Феспесия [585 - Plutarch. De sera num. vind. 22.]. Аристид рассказывает об опыте, в котором «от Исиды пришел Свет и другие непроносимые вещи, которые ведут к спасению. В ту же ночь явились Серапис и сам Эскулап: оба были чудесной красоты и роста и в остальных отношениях напоминали друг друга» [586 - Orat. Sac. III (Dind. I). P. 500.]. Все древние эпифании имели характер ослепляющего света. Порфирий знает, что «телесный глаз не может вынести» яркость божественных явлений [587 - De Mysteriis. II. 8 (Parthey. P. 86), III 2. P. 104.].

Опыт Апулея: «Я увидел солнце, сияющее в полночь» и «поклонялся вблизи» (*adoravi de proximo*) – говорит именно о таком богоявлении. В культе Аттиса «Здравствуй, Жених, Здравствуй, Новый Свет» объявлялось о богоявлении. В «Литургии Митры» [588 -

Dieterich. P. 10, l. 27.] мы читаем: «Ты увидишь юного бога, милovidного, с рыжими локонами, одетого в белую тунику и пурпурный плащ и держащего яркий венец». Во фрагменте Фемистия душа в момент смерти «как на великих мистериях» после страха и трепета «встречается с поистине чудесным светом». Самое откровенное свидетельство такого рода дает Прокл [589 - In Plat. Remp. I. P. 110; Kroll; ср.: De Jong. P. 379 ff.]: «Во всех них [инициациях и мистериях] боги открывают множество своих форм и показываются, изменяя образы своего явления. Из них истекает свет, иногда бесформенный, иногда – в образе человека и снова преображается в другие образы».

Древние полагали, что в напряженной эмоциональной экзальтации инициации возможно увидеть Бога. Это считалось не схождение божества на землю, но восхождением человека через смерть и стихии на небо, ибо «никто из небесных богов не оставит уз неба и не спустится на землю, но человек восходит на небеса» [590 - Corp. Herm. X. 25.]. По поводу природы этих видений существует такая же неопределенность, как и относительно всех религиозных видений. Однако собирание и отсеивание [591 - Ср.: Delacroix. Étude d'hist. et de psychologie du mysticisme. Paris '08.] религиозных явлений уменьшает расстояние между Проклом и нами, так что опыт мистерий уже больше не кажется невероятным. Иницируемые в результате поста, внушений и намеков жреца, почтительного ужаса, вызванного священной драмой, «заразности» коллективных эмоций, магического эффекта, который в древности приписывали повторению культовых формул, были предрасположены к галлюцинаторному созерцанию *sacra* или посредством *enkoimesis* увидеть то, что они ожидали. Как может воздействовать внушение, очевидно по росписи из виллы Мистерий. Утверждать, что явления в каждом случае были подлинными, вызванными природными психопатическими предпосылками, – значит требовать от жречества слишком многого. Вполне возможно, что у иерофантов были способы помочь воображению не слишком одаренных кандидатов или надавить на него, так что одетые в соответствующие платья помощники жрецов или статуи иногда могли сойти за богов. То, что иницируемые не равным образом были подвержены видениям, как кажется, предполагает различие, которое делает Пселл [592 - Exp. orac. chal. (Migne). P. 1135.] между *autopsia*, посредством которой посвящаемый сам видит божественный свет, и *eropteia*, где он видит его глазами иерофанта. Однако свидетельство посвященных, подтверждение такого опыта из других религий и спасительный эффект, который приписывали видениям, доказывает, что в основном они были реальны.

//-- Блаженство и спасение в целом... --//

Ответ на вопрос, почему такое множество людей, особенно в первые века христианства, с таким восторгом вступали в общины религий мистерий, которые сначала были презренными «раскольниками», иногда ожесточенно преследуемыми, живущими за счет приношений верующих, в то время, когда государственная церковь со всем стоящим за ней престижем «истеблишмента» предлагала народу недорогую религию, можно найти в основном в том, что именно обещали мистерии. Все боги мистерий были в первую очередь богамиспасителями. Посвящению приписывалось сакраментальное значение: они искупали прошлое человека, давали ему утешение в настоящем, участие в жизни божественной и утешали верой в будущую жизнь, настолько ослепительно блестящую, что все испытания и конфликты в земном существовании казались на этом фоне ничтожными. Мистерии предлагали людям спасение, которого так усердно и страстно искали [593 - «Во время возникновения христианства древние греческие мистерии переживали нечто вроде Ренессанса. Поразительно глубокая потребность той эпохи в

“святом”, в исцеляющих, спасающих богах, потребность в σωτηρία, в σωτήρ, которой отвечали такие мистерии, придавали им новый интерес». Kattenbusch F. Sakrament / Herzog-Hauck. Real-Encyc. 3rd ed. XVII. P. 351. Ср.: Gardner / Hastings. E.R.E. IX. P. 81 b.] в эти века обостренной религиозности – спасение тогда понималось в различных аспектах, скорее религиозных, чем этических, физических и духовных. «Божеством общества был θεὸς σωτήρ, и общество путем общения с ним старалось достичь состояния σωτηρία – безопасности или спасения, спасения, которое относилось как к настоящей жизни, так и к жизни загробной... Именно божества мистерий прежде всего были спасителями тех, кто в них верил, и они спасали, позволяя своим приверженцам принять участие в их, богов, жизни» [594 - Gardner. Relig. Exper. of St. Paul. P. 82–84.]. Другие, традиционные или все еще сохранявшиеся божества могли предлагать особое или частичное спасение, как, например, «величайший друг людей», Эскулап, или «явленные боги» культа императоров, однако боги мистерий предлагали именно то, по чему томились сердца древних верующих. Другое дело, что обещали они больше, чем могли выполнить; но обещали они щедро, и многие верующие их приверженцы были убеждены, что обещания богов мистерий не были похожи на обещания Мефистофеля Фаусту. «Возрожденные» посвященные считали, что Господь вложил им в уста новую песнь и что они могут продолжать дальше идти по жизни ликуя. Так, по крайней мере, говорят их сохранившиеся свидетельства. Спасение, которое предлагалось в мистериях, включало в себя освобождение от физических скорбей жизни, от телесных болезней, от чувства отчуждения, от унижительной власти Судьбы и безрассудных капризов Фортуны, от повсеместного ужаса демонов, от суеверных страхов и, наконец, от мрака смерти. Никакая другая форма языческой религии не могла успешно конкурировать с мистериями такой всеобъемлющей доктриной.

//-- ...и в частности – бессмертие --//

Множество людей, которые никогда не соприкасались с рассуждениями платонизма по поводу бессмертия души, находили в жизни новый смысл как в «испытательном сроке» для блаженной загробной жизни. «Так же истинно, как Осирис живет, так истинно будут жить его последователи; так же истинно, как Осирис не умер, он больше не умрет; и так же истинно, как Осирис не уничтожен, он не будет уничтожен» [595 - Ср.: Cumont. Rel. orient. 2nd ed. P. 149.], – говорит египетский текст. Такое бессмертие приобреталось отождествлением с Осирисом-Сераписом или превращением в Осириса и получением нового имени Осирис [596 - Ср.: Reitzenstein. Poim. P. 369, который цитирует текст, где умерший говорит: «я становлюсь новым, я становлюсь юным, я – Осирис». Ср. также: Wiedemann. Relig. der alten Ägyptern. P. 128 f.]. Верующий в «церкви» Исида мог вырубить на могиле своего умершего «брата»: εὐψύχι μετὰ τοῦ Ὁσεΐριδος [597 - Insc. Graecae. XIV. 2098.]. Встречаются и надписи: «Пусть Осирис даст тебе воду освежающую» [598 - Rev. des Ét. Greques. 96. P. 435; C.I.G. 6562.], «Пусть Исида одарит тебя святой водой Осириса» [599 - Dieterich. P. 258.]. Египет, тысячелетиями размышлявший над таинством смерти, предложил посредством Исида и Сераписа жизнь и бессмертие людям, жившим в Римской империи. Среди символов веры в Исиду видное место занимал лотос, эмблема бессмертия: из его чашечки выходил юный бог Гарпократ, который одолел смерть. Исида, «вечная спасительница рода людского», обещала своим приверженцам: «Ты будешь жить в блаженстве; ты будешь жить в славе под моей защитой. И когда ты завершишь свой жизненный путь и уйдешь в подземный мир, даже там, в нижнем мире, ты увидишь [600 - Если читать videbis вместо vides у Хельма.] меня, проливающей свет во

тьме А\*сensored\*онта и царящей в самых дальних областях Стикса; ты сам будешь обитать в полях елисейских и будешь постоянно поклоняться мне, всегда милосердной» [601 - Apul. Metam. XI. 6.].

Все различие между спасенными и не получившими спасения среди древних верующих состояло в инициации. В «Гимне Деметре» [602 - Строки 480–482.] богиня-мать уверяет:

Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел.  
Тот же, кто им непричастен, по смерти не будет вовеки  
Доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном.

Непосвященные не только умирали без надежды [603 - Ср.: Cicero. De Legg. II. 14, 36: «Nihil melius illis Mysteriis quibus exagresti immanique vita excludi ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque, ut appellatur, ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi»], но получали на свою долю все беды от хтонических сил [604 - Софокл, фрагмент 719 (Dind. 348 Didot). В другом фрагменте (Nauck753) смерть является жизнью для посвященных.]. В то время как посвященный в элевсинские мистерии иерофант Главк может ликующе возгласить: «Воистину прекрасна мистерия, дарованная нам блаженными богами: смерть – больше не зло для смертных, но благословение» [605 - Надпись, найденная в Элевсине, опубликованная в 'Εφῆμ. ἀρχ., '83. P. 82, звучит так: ἦ καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακὸν ἀλλ' ἀγαθόν.]. О тех же мистериях автор схолий к Аристофану («Лягушки», 158) уверяет: «В Афинах считали, что любой, кто был посвящен в мистерии, мог, когда умрет, считаться достойным божественной славы. Поэтому все жаждали посвящения». Другой схолиаст [606 - К Аристиду, Dindorf. III. P. 314.] пишет: «Греки говорили, что те, кто был посвящен в мистерии, находили Прозерпину в Аиде благожелательной и любезной».

Более грубые обряды Фригии своими священнодействиями также удовлетворяли потребность в бессмертии [607 - Cumont. Rel. orient. 2nd ed. P. 89.]. Аттис в своей смерти и воскресении стал прототипом приверженца Кибелы, одержавшего победу над смертью [608 - Ср.: Frazer. Adonis, Attis, Osiris. I. P. 272.]. Аттис также играл для умирающих ту роль, которую «спаситель и вождь душ» Серапис [609 - Aristides. Or. sacrae, VIII. 54 (Dind. I. 93).] играл для верующих общины Исиды. Жрецы сирийской религии также обещали верующим долю жизни бессмертных богов и восхождение души на свое место среди звездных божеств в царство света. Многие легионеры – от туманных холмов Каледонии до пылающих песков Месопотамии – в последние часы своей жизни получали утешение в своем убеждении в бессмертной жизни, которое они получали в часовне Митры. Император Юлиан завершает свою сатиру «Цезари» исповеданием собственной веры: «Что до тебя, то я даровал тебе возможность прийти к сознанию отца твоего Митры. Сохраняй его заповеди, и так ты обрешь в жизни опору и прочный якорь; и когда тебе придется уйти из жизни, то ты уйдешь с доброй надеждой, ибо твой бог-покровитель будет к тебе милостив» [610 - 336 С.]. Орфизм продолжал свою суровую проповедь о том, что человек – существо падшее, которое может избежать вечного наказания только посредством посвящения в орфическую жизнь: тема, которая фигурировала во всех формах религий мистерий. Религия Гермеса Трижды Величайшего считала обожествление конечной целью истинного гностика.

Несколько часов, проведенных в размышлениях о поразительном символизме



подземной базилики на Виа Пренестина или прекрасных фресках в вилле Итем, дадут некоторое представление о чувстве радости и победы, которые испытывал древний посвященный в своем храме. Войдя в первую, мы поражаемся иномировому характеру образов и духу надежды. Многочисленные крылатые Победы провозглашают триумф посвященного над смертью. Мифологические сцены – похищение Ганимеда, Левкиппида, освобождение Гесионы Гераклом, Орфей и Эвридика – символизируют похищение души или достижение обожествления. Сцены в палестре с венками, гирляндами и пальмами для победителей подкрепляют веру посвященного. Запоминается барельеф в апсиде [611 - Strong E., Jolliff e N. J.H.S. XLIV. P. 103 f.], где изображена сцена апофеоза посредством воды. В бурном море, бьющемся между двумя скалистыми мысами, Эрос (Любовь) ласково помогает скрытой покрывалом фигуре (душа, или сам посвященный), держащей лиру (что означает спасение и участие в хоре блаженных), в то время как внизу ожидает Тритон, чтобы принять душу в покрывало или ткань в виде корабля; другой дует в рог. На третьем мысу Аполлон, бог света, милосердно протягивает руку, чтобы принять душу после того, как она пройдет через последнее испытание; Победа протягивает ей венец. Любовь, Свет и Милосердие были предназначены очищенной душе на Островах Блаженных – в контрасте с глубоким унынием задумчивой мужской фигуры слева от этой сцены: она изображает непосвященного, которому не суждено блаженство. В недавно обнаруженном [612 - Ср.: «Таймс» за 31 марта 1924 года.] митреуме в Капуе белая мраморная пластинка, на которой вырезан прекрасный рельеф, изображает Эроса, который держит Психею за левую руку, обод рая ее нежной мольбой.

Задачей древних мистерий, судя по всему, было просвещение людей в учении о будущей жизни – значительная услуга Древнему миру, погруженному в отчаяние. К несчастью, суть предлагаемого бессмертия выглядела незначительной по сравнению с той глубоко духовной идеей вечной жизни, которую мы находим в четвертом Евангелии, или с мистическим понятием Павла о жизни, которая «сокрыта со Христом в Боге» [613 - Кол., 3: 3. (Примеч. пер.)], однако в соответствии с замыслом Того, кто открывал Себя «множественно и многообразно» [614 - Евр., 1: 1. (Примеч. пер.)], эти древние мистерии обострили стремление людей к более значительной жизни, и христианам было суждено провозгласить, что они нашли ее в знании Бога через Иисуса Христа. Средства достижения этой бессмертной жизни в мистериях по большей части были церемониальными и зачастую слишком внешними, чтобы затронуть пружины человеческого поведения [615 - Ср.: Gardner. Ib. P. 87.], поэтому человек спасенный не обязательно оказывался человеком нравственным; однако сам Павел обнаружил, что легче обеспечить себе новообращенных, чем преобразить их нравственность.

Было бы противно имеющимся у нас данным и тому, что мы знаем о природе человека, отрицать, что среди членов братств мистерий происходили обращения и преобразования характера. Многие женщины из них были столь же целомудренны, как и Паулина в истории Иосифа или как ее тезка, супруга Претекстата. Несомненно, дурная жизнь носивших тирсы верующих обращала на себя больше внимания, чем жизнь добродетельных, как, к несчастью, происходит с такими скандалами и в наши дни. То, что многие из этих древних мистов «вкусили силы будущего мира», – бесспорно. Блестящий религиозный язык Пиндара и Софокла, яркие свидетельства Цицерона и Плутарха, таинственный хор «Критян», благодарственная молитва Апулея, книга гимнов орфических общин и «Гимн возрождения» из герметической литературы – только отдельные примеры, которые можно было бы умножить на основании литературы и

подтвердить надписями. Так, Винцентий, веровавший в Митру, велел изобразить на своем надгробном камне [616 - C.I.L. VI. 1, 142.] рельеф, изображающий его умершую жену Вибию, которую проводит в дверь-арку задрапированная фигура, именуемая «Добрый Ангелом». Или можно вспомнить про замечательную эпитафию [617 - Там же. 1, 1779.] Паулины ее одаренному мужу Претекстату, где она благодарит его за могилу за то, что спас ее от смерти, посвятив в таинства Великой Матери и Аттиса, Гекаты и Деметры Элевсинской. Она завершает эпитафию исповеданием своей веры, говоря, что она снова будет принадлежать Претекстату в другой жизни.

## Глава 4

### ЧЕМ ПРИВЛЕКАЛИ РЕЛИГИИ МИСТЕРИЙ

#### I. УСЛОВИЯ, БЛАГОПРИЯТНЫЕ ДЛЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ МИСТЕРИЙ

- I. λαμπρῶ βλέπομεν τοῖς δ' ὀμμασὶν οὐδὲν ὀρώμεν [618 - «Мы видим благодаря солнечному свету – глаза сами по себе ничего не видят» (пер. К. Богущкого). (Примеч. пер.)].  
Орфический стих

//-- Внутренние препятствия --//

С первого взгляда кажется необъяснимым, что восточные мистические и даже оргиастические культы, с их столь скромным и варварским происхождением, на которые при их появлении правительства смотрели с подозрением и у которых было большинство последователей из самых низших классов рабов и ремесленников, поддерживались в течение столетий частными пожертвованиями [619 - Судя по всему, утверждение сэра Уильяма Рэмзи (Hist. Com. on Galatians. P. 457), касающееся добровольной щедрости в древней религии, нуждается в некоторой корректировке: «Такая обязанность была совершенно новой в древнем обществе. Это было нечто, к чему человек, обратившийся из язычества, приучен не был».], часто требовали от своих приверженцев суровых самоограничений. Поддержание обычаев, которые вызывали насмешки толпы в адрес верующего и даже подвергали опасности его жизнь, лишь способствовало росту влияния этих культов на греко-римский мир и, если бы не христианство, завоевали бы его. Они не давали единственное религиозное убежище в то время: так почему же они давали убежище столь многим? Существовали интеллектуальные системы, такие как греческая философия и гностицизм; были силы нравственные, такие как иудаизм, в то время как государственная религия самоутверждалась в ходе постоянно повторявшихся возрождений язычества, и прежде всего – в культе императора. Они не влекли практически никаких расходов со стороны своих приверженцев. Однако культы мистерий требовали того самопожертвования, которое всегда отличало независимые церкви от государственных церквей или философских школ. Можно задуматься над тем, чего стоило быть постоянным

приверженцем культа Исиды. Существовали самоограничения и посты, которые не могли быть приятны для человеческой плоти. В честь божества надо было запастись праздничными белыми одеждами, и услуги сукновала требовались постоянно. Нужно было построить хорошо оснащенный Исеум, и стоимость его содержания оплачивали те, кто им пользовался. Сложный и дорогой жреческий аппарат должен был поддерживаться на пожертвования верующих. На остраконе [620 - Wilcken. Gr. Ostraka, II. 413; фото в: Deissmann. Licht. 4th ed. P. 84.], хранящемся в Берлинском музее, с датой 4 августа 63 года н. э. жрец Исиды дает рабочему следующую расписку: «Я получил от тебя четыре драхмы, один обол как пожертвование для Исиды для общественного культа». В результате поклонения египетской Мадонне возникали дорогие статуи, в изобилии украшенные драгоценными камнями [621 - Например, C.I.L. II. 3386.]. Даже перечень предметов [622 - Lafaye. Hist. du Culte. P. 135.] в одном небольшом храме Исиды показывает удивительную щедрость. Надпись с Делоса [623 - I.G. XI. 4, no. 1299.] примерно 200 года до н. э. рассказывает, как Серапис в данном во сне пророчестве порицает то, что его культ поддерживается на взятом в аренду участке, и требует, чтобы ему построили храм [624 - Ср.: Weinrich. Neue Urkunden z. Sarapis-religion. P. 19 ff.]. Хотя Апулей был сыном богатого муниципального чиновника, от которого он и его брат унаследовали большое состояние в два миллиона сестерциев [625 - Apologia. 23.], он был вынужден продать свой небольшой гардероб, чтобы выручить средства, необходимые для посвящения в обряды Осириса, после того как его посвятили в мистерии Исиды [626 - Met. XI. 28 – «veste ipsa mea quamvis parvula distracta sufficientem conrasi summulam».]. Фрески из Геркуланума дают некоторое представление о коллегии жрецов, которая существовала при любом обычном Исеуме. Был старший или главный жрец и его помощники – жрецы и ученики. Эти sacerdotes, в отличие от наполовину гражданских жрецов Греции и Рима, посвящали все свое время этим храмовым трудам, и в основном они не зарабатывали себе на жизнь, занимаясь каким-либо ремеслом или торговыми спекуляциями. Нужно было поддерживать и ухаживать за огнем на алтаре, заниматься утренними жертвоприношениями. На статуэтках иобакхов в Афинах содержатся правила по поводу вклада каждого участника и наказания за пропуск платы [627 - L. 36 ff.; Maas. Orpheus. P. 20 f.]. Музей в Фивах содержит надпись [628 - К которой хранитель, г-н Н.Г. Паппадакис, привлек мое внимание.], где подробно излагаются приношения кабирам на один сезон (около 332 года до н. э.). В особых случаях совершались длительные паломничества, которые предполагали, что человек, отсутствуя, потеряет доступ к обычным способам зарабатывать себе на жизнь, не говоря уж о дорогой цене проезда, которую выплачивали жадным капитанам кораблей, и еще более дорогих путешествиях по суше. Более того, некоторые горячие души [629 - Например, Татиан, три инициации Луция в «Метаморфозах» и его утверждение в «Апологии» (55) «я участвовал во многих посвящениях в таинства в Греции» (sacrorum pleraque initia in Graecia participavi); также Тертуллиан, Климент Александрийский, Павсаний, Аврелий Антоний (C.I.G. 6206; I.G.S.I. 1449), Претекстат и Паулина, Тертуллиан, Прокл (In Plat. Theol. I. 19. P. 53; VI. 11), Пифагор и др.], желая достичь спасения, хотели быть посвященными в несколько мистерий, хотя как такие расходы мог потянуть кто-то, кроме богатых людей, нам

трудно себе представить, поскольку людям приходилось, как и сегодня, зарабатывать себе на хлеб. Процветающий сирийский купец, иудейский банкир, римский землевладелец, успешный врач-грек, вольноотпущенник-спекулянт могли позволить себе роскошь потратить сколько угодно на религию; но эти высшие классы составляли еще более незначительное меньшинство, чем в наши дни. Конечно, было и много добровольных услуг, которые оказывали рабы, ремесленники и воины; однако все это происходило вне долгих часов мучительной работы и само по себе является свидетельством глубокой веры со стороны кандидатов в то, что в мистериях есть нечто ценное. Правда и то, что в религиозных коллегиях богатые участники похвальным образом осознавали свое братство с меньшей братией и зачастую брали на себя полностью или основную часть расходов, которые требовались для поддержания культа и устройства священных пиров. При регулярных приношениях свою лепту вкладывали бедные, а те, кто был богат, приносили много. Отсутствие себялюбия и щедрость ни в какой мере не были добродетелями, неведомыми язычникам, а христианские коллегии не обязательно ими блистали, как можно предположить по описанию у Павла злоупотребления в связи с агаре в Коринфе.

Тавроболлии должны были быть дорогостоящими. Нужно было оплатить услуги совершавшего обряд жреца, расходы на работу, на дерево, приготовленное для рва; нужно было приобрести и быка (несомненно, исключительно качественного); священные одежды, которые пропитывали кровью, или отдавали валяльщику, или сохраняли в качестве воспоминания о перерождении при «крещении», поэтому они теряли экономическую ценность.

II. Некоторое представление о тех требованиях, которые выдвигались к щедрости приверженцев культа при постройке и содержании митреумов, можно составить по тому факту, что второй по величине из обнаруженных до сих пор митреумов – митреум в Сарамизегетузе – мог вместить максимум сто верующих, в то время как большинство часовен не могло принять и половины этого числа [630 - Ср.: Cumont. T. et Mon. I. P. 65, 328; Mysteries of M. P. 170; Toutain, II. P. 143; Legge, II. P. 269. Самый большой известный митреум – храм в банях Каракаллы, открытый в 1912 г.]. На это небольшое товарищество (*sodalitium*) падала обязанность выкопать пещеру, подвести крышу, вырубить каменные скамейки для верующих, соорудить алтарь со всеми жертвами, вырезать изображения тавроктонии и митраистской агаре, обеспечить священные пиры и инициации, священные огни и все другие принадлежности культа. «Братья» в основном были легионерами, чей *stipendium* был невелик, или рабами восточного происхождения, *peculium* которых также был весьма скромным.

Уже достаточно было сказано, чтобы стало очевидно, что приверженцы мистерий (в основном) не были склонны добиваться инициации, чтобы получить материальную выгоду, найти себе дешевую религию или избежать уплаты десятины. Действительно, эти древние посвященные прибегали к религиям, которые стоили дорого, поскольку те религии, что давались бесплатно, не могли овладеть их воображением или удовлетворить религиозные потребности.

Поскольку в самих мистериях была хорошая и дурная сторона, также и среди их приверженцев и жрецов были хорошие, плохие и нейтральные. Человеческая натура везде остается одинаковой: некоторые посвященные жили на высотах

духовной экзальтации, обладали религиозным покоем, в то время как другие оставались удовлетворены внешней помпой и символикой, лишь смутно понятной им, и им никогда не удавалось преодолеть суеверия, которое видело в религии магию или средство принуждения, направленного на божество для своих эгоистических целей. Несомненно, некоторые искали допуска к мистериям и по низким мотивам. Для обычных участников инициация влекла за собой скорее финансовые потери, нежели прибыль, но бессовестные жрецы обладали обширными возможностями использовать свою священную должность для самовозвеличения. Хотя грязные дела старшего жреца Исиды, о которых рассказывает Иосиф, и крайний случай, он едва ли был единичным. Страсть высокоорганизованных корпораций жрецов, таких как жрецы Исиды, к жертвоприношениям и дарениям, возможно, соответствовала подобной же страсти аббатов и монахов в Средние века, такой, как показана, например, в «Пертской красавице» Вальтера Скотта. Из рассказа Апулея о нескольких инициациях Луция [631 - Met. XI. 21–30.] очевидно, что египетские жрецы в Кен\*~~censored~~\*ах и Риме извлекали выгоду из его доверчивости, чтобы обогатить свой культ и, таким образом, и самих себя. Первоначальную плату определяла сама богиня (главы 21, 22). Жрец предоставлял список требуемого, которое Луций обещал печивать даже с еще большей щедростью, чем было необходимо (23). На инициации он был одет в «олимпийский плащ», весьма богато вышитый, в котором его представили собратьям-верующим, после чего последовали праздники и пиры, за которые, несомненно, сам Луций выложил наличные (24). Год спустя хваткие жрецы богини посоветовали совершить еще одно посвящение в обряды Осириса (27), для которого понадобилось продать одежду, чтобы заплатить требуемую сумму (28), а вскоре после этого богиня потребовала третьей инициации (29), в подготовке которой Луций «руководился энтузиазмом своей веры, нежели мерой своего достатка», полагаясь на свой заработок преподавателя риторики в Риме (30). Люди могли хотеть стать жрецами из-за того, что с должностью жреца был связан стабильный доход, большое влияние, которое он оказывал на посвященных, или же потому, что он имел возможность влиять на общественное мнение или даже, в более позднюю эпоху, – на политику.

В истории каждой религии есть случаи откровенного злоупотребления священством со стороны церковников; на такое обвинение даже христианская церковь не может ответить «невиновна». В ряды обычных посвященных многие вступали из любопытства, некоторые по распространенной в то время привычке вступать в разные коллегии, некоторые – из-за любви к сложному ритуалу и помпезному церемониалу, некоторые – желая принимать участие в священных пирах и в складчинах, которые делали для бедных участников из фондов общества, или чтобы обеспечить себе религиозные похороны.

Дальнейшим препятствием для успеха мистерий – это, скорее, следует отнести к положительным качествам в этом длинном списке – были (как говорилось в гл. 2) неоднократные и суровые преследования, которым подвергались их приверженцы со стороны языческих и христианских правительств. Некоторые репрессивные меры были вызваны скорее преступлениями, нежели добродетелями мистов. Однако если бы историк какой-нибудь церкви мистерий оставил нам подлинный рассказ обо всех преследованиях, которые переживали

поколения верующих в мистерии, которые сошли со сцены без своего летописца, это был бы интересный документ истории человеческого духа в его стремлении к Божеству; он заполнил бы многие пробелы в любом исследовании способности этого типа религий привлекать верующих на протяжении тысяч лет.

Среди исследователей истории религии существует согласие в том, что о религии следует судить по ее идеалам и позитивным достижениям, нежели по ее грязной стороне и неудачам. Необходимость для такого критерия будет очевидна, если мы подумаем о том, какую искаженную историю христианства мог бы написать историк-митраист или орфик, если бы он подробно рассказывал о ярких примерах отсутствия милосердия, злоупотреблениях и амбициозности со стороны христианских клириков, о горячей ненависти христианских учителей к еретикам, о нарушении христианских таинств, как в Коринфе, и о суевериях низших слоев верующих христиан. Если бы он сказал самое худшее, что мог бы сказать, христианство, наверное, все-таки можно было бы сравнивать с религиями мистерий в его пользу, но все-таки это было бы очень обесцененное христианство.

В положении греческого мира при Александре и диадохах и при Римской империи было много благоприятных обстоятельств как позитивного, так и негативного характера, которые способствовали развитию ориентализма на Западе и подготовили путь для мистерий. Можно перечислить самые решающие из этих факторов:

I. Греческое возрождение VI века до н. э. и последующее влияние орфиков. За два или три столетия до Александра орфизм вторгся в греческий мир [632 - О его растущей активности в эллинистическую эпоху (с III в. до н. э.) см.: Macchiolo. *Zagreus*. P. 265.] и посеял семена мистицизма, к которому обращались религии мистерий и которому они дали новый импульс, а также обратили умы людей к иному миру. Орфизм можно назвать предвестником религий мистерий и христианства на Западе [633 - «Сейчас много говорят о важности орфического учения для подготовки христианства, но утверждают в данном случае больше, чем можно доказать; однако нельзя отрицать, что оно было этапом на этом пути... во всяком случае, правда то, что христианские идеи и христианский ритуал многое позаимствовали из мистерий орфиков, хотя эти заимствования очень часто и преувеличиваются» (C. de la Saussaye, p. 566 f.). Macchiolo (*Zagreus*. P. 269) отвечает на вопрос «Каково было историческое воздействие орфизма в течение столетий?» таким образом: «Изначальное мистическое действие человеческого духа, зародившееся в весьма отдаленную эпоху посредством бессознательной и имманентной деятельности нашей мысли, орфизм сопровождал греческий народ через все стадии его эволюции от магии к философии, от мистицизма к рационализму, пока наконец, в своем последнем завоевании, он не был преобразен и одухотворен при переходе в христианство (*diventando cristianesimo*) – поразительный пример того стремления, посредством которого человечество поднялось из бесформенной мысли дикаря к самым возвышенным высотам духа».], и его успех следует рассматривать как первый провозвестник длительного господства восточной религиозной мысли в средиземноморском мире.

Орфизм, величайшее возрождение в истории греческой религии [634 - Ср.:

Gruppe. Griech. Mythologie. II. P. 1016 ff.], оказался далеко идущей силой, оказавшей влияние на Гераклита, Платона, пифагорейцев, греческие мистерии, неоплатонизм и на таких писателей, как Эсхил, Софокл, Еврипид, Пиндар и Вергилий [635 - О влиянии орфизма на поэзию, философию и пластическое искусство ср.: Macchiolo. Zagreus. P. 248 f., 260 f.; Eraclito (passim)]. Он появился во времена значительных общественных беспорядков, когда самые основы жизни, казалось, пошатнулись. Учение орфиков противостояло этой ситуации, переключив центр интереса с чисто земного существования и сделав земную жизнь всего лишь подготовкой к жизни за гробом. Орфизм ввел теологию искупления. Он учил доктрине первородного греха. Природа человека была двойственной, состоявшей из титанических элементов, тесно связанных с телом, и дионисийских элементов, которые были связаны с душой. Посредством аскетической морали первые можно было подавить, а вторые – развить, чтобы душа могла вырваться «из тела, как из могилы» и перестать быть предметом утомительного κύκλος τῆς γενέσεως, «цикла реинкарнации». «Я слетел со скорбного колеса», говорит орфик-посвященный на табличке из Компаньо [636 - Murray G. / Harrison. Proleg. P. 670; Olivieri. P. 4.]. Орфизм противостоял спокойной эллинистической религии, придавая жизни более мрачный оттенок и вводя концепцию греха, требующего искупления. Он овладел дионисийским типом греческой религии и преобразил его для своих целей. Эта дионисийская религия, как и орфизм, происходила из Северной Фракии и была насыщена оргиастическими мистическими элементами [637 - «Исходная точка всей греческой мистики лежит в дионисийской религии» (Rohde. Religion der Griechen. P. 332).], к которым орфизм привязал, преобразовав ее эмоциональность, свою доктрину Enthousiasmos и овладения божеством, отбросив ее дикое безумие и преобразовав ее первобытный ритуал в религию священнодействий.

Аскетизм, «орфическая жизнь» были изначальным условием достижения спасения, средством, с помощью которого истинный орфик освобождал свою душу от осквернения тела и спасался от длительных циклов очистительных наказаний в Аиде. Эта суровая религия, чья антропология была не родственной греческой жизнеутверждающей этике, подчеркивание в ней греха и потребность в очистительном ритуале, ее относительное безразличие к гражданской в сравнении с личной праведностью должна была представляться греческим теологам примерно в таком же свете, как пуританство представлялось политикам Елизаветинской эпохи.

Орфическая нота никогда не умирала во всей последующей греческой и эллинистически-римской религии. Престиж орфизма хорошо засвидетельствован многочисленными подделками «орфеотелестов» (о которых Платон говорит с таким презрением, почтительно отзываясь при этом о самом Орфее) и metargyrtae, странствующих колдунов и других шарлатанов, которые в своих делишках пользовались честным именем Орфея. Орфизм сказал новое слово и подготовил Запад к появлению религий мистерий и христианства в нескольких важных аспектах. 1) Он был первым фактором, который успешно смутил безмятежность эллинской религии, введя в религиозное сознание понятие греха, которое никогда с тех пор не исчезало на Западе и повлияло на всю европейскую мысль, а также требуя строгих наказаний и очищений. В противоположность преобладающему

греческому представлению о жизни согласно природе тело считалось «темницей» или «могилой» души. Жизнь стала мрачной борьбой между титаническими и дионисийскими элементами в природе человека, в ходе которой орфик становился все более и более дионисийским или божественным, покуда не достигал своей цели, «счастливый и блаженный, ты должен быть богом, а не смертным». 2) Поэтому стало особо выделяться понятие чистоты, которое «должно было обладать все растущей привлекательностью и войти в число наиболее влиятельных факторов в эволюции эллинистической религии» [638 - Kennedy. St. Paul. P. 16.]. Перед умами Запада встал новый идеал, скорее идеал ὁσιότης, или святости, посредством ἁσκησις, нежели идеал счастья посредством самовыражения. К несчастью, в этом, как и во многих других отношениях, орфики попытались влить новое вино в старые мехи, что в значительной степени разрушало их доктрину святости. Средства, с помощью которых можно было стереть скверну, были излишне церемониальными. Существовал более высокий орфизм, который был основан на духовном мистицизме [639 - Мисс Харрисон (Proleg. 587) говорит о высшем орфизме как о «вере столь высокой, что можно задаться вопросом, могла ли какая-либо другая вера, древняя или современная, когда-либо превзойти его», признавая при этом его более низкую и магическую сторону.]; стимулы в нем произрастали из будущей перспективы божественности или божественной человечности. Но был и более низкий, народный орфизм, который использовал механизм будущих наказаний [640 - По поводу сильной склонности орфиков к описаниям адских мук по сравнению с их сдержанностью по поводу характера блаженного существования в божественной жизни, куда входил посвященный, ср.: Macchioro. Orf. e Paol. P. 261 f.], такой, как тот, о котором говорит Платон [641 - В орфическом мифе об Эре, Repub. X 614 B.], который описан в гомеровской Nekyia [642 - Od. XI. 34 ff.; ср.: Wilamowitz-Möllendorf. Hom. Unters. P. 199 ff.] и Псевдо-Платоном в «Аксиохе» [643 - Ср.: Les Enfers selon l'Axiochus / Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. 1920. P. 272–285.], Вергилием и Плутархом в его De Occultim Vivendo, дабы убедить людей жить «орфической жизнью» и пройти орфическое посвящение, внося, кстати, за это плату. Сами орфики признавались, что среди них много званых, да мало избранных. 3) Орфизм оказал долгосрочную услугу греческой и последующей религии, когда спас оргиастический дионисийский культ [644 - Ср.: Harrison. Proleg. P. 474 ff.] от излишеств, дикости и жестокостей, которые могли бы вызвать отвращение у греческого духа, симпатия которого была необходима для успеха любой религии в греко-римском мире [645 - Harnack (Mission and Exp. II. P. 317) считает основной причиной неудачи митраизма то, что «практически вся сфера эллинизма была для него закрыта». Ср.: Vollers. Weltreligionen. P. 127.], и, таким образом, дал свободное выражение энтузиастическим и мистическим тенденциям дионисийской веры. Орфизм был построен на дионисийском ритуале и мифологии. Богом их ритуала был Дионис, особенно в мистической и хтонической форме Диониса-Загрея, в то время как эзотерическим богом считался Эрос, или Любовь. Здравый принцип орфической реформации заключался в том, чтобы в наибольшей степени использовать доступный старый материал; этот принцип, однако, орфизм соблюдал слишком строго, сохраняя натуралистические практики религии Диониса и более древнего пеласгского



анимизма, от которых с большей пользой можно было бы отказаться, несмотря на то удобство, с которым их можно было приспособить к образному символизму той эпохи. Орфизм выражал свои идеи через обычное и знакомое: многие простые обряды приобретали новое мистическое значение. В примитивной симпатической магии можно было открыть орудие духовной мистики. Теллурические обряды можно было поднять до эсхатологичности. Дионисийскую одержимость божеством можно было теологизировать, превратив в инкарнацию или идентификацию с божественным. «Огромный шаг, который сделал Орфей, заключался в том, что в то время, как он сохранил древнюю вакхическую веру в то, что человек может стать богом, он изменил само понятие о том, что такое бог, и старался добиться этой божественности разными средствами. Божья милость, которой он искал, была не физическим опьянением, но духовным экстазом; средствами, которыми он пользовался, были не пьянство, но воздержание и обряды очищения» [646 - Harrison, ib. 477. Мы должны были бы написать орфизм там, где мисс Харрисон пишет Орфей: для нее он «реальный человек, реформатор, а возможно, и мученик»]. Флейта и сводившие с ума кимвалы бога вина заменила орфическая лира.

Одушевлив таким образом дикие фракийские обряды духом дионисийского, то есть мистико-экстатического, порядка, орфизм сохранил средства единения с божественным для греческой религии, неоплатонизма и христианства. 4) Такая религия неизбежно была связана прежде всего со спасением отдельной души – поразительно новая религиозная концепция, которая подчеркивала идеал личной ответственности и делала религию прежде всего предметом личного нравственного выбора человека. Несоответствие этого учения абсолютным правам государства впоследствии проявилось в преувеличенной форме, когда подданные Римской империи стали стекаться под крыло восточных индивидуалистических культов. 5) В другом отношении орфики подготовили и принцип «свободной церкви» для мистерий и христианства. Орфические культовые братства утвердили практику добровольных ассоциаций для религиозных целей, которые стали играть выдающуюся роль с дней Александра Великого. 6) Орфизм был насыщен приверженностью к обрядам, которая заполняла последующие мистерии и перешла и к христианству. Спасение происходило посредством священнодействия, посвячительных обрядов и с помощью эзотерической доктрины [647 - Орфики были «мудрыми»; ср.: Adam. *Repub. of Plato*. II. P. 378.]. Обряды, религиозно исполненные на земле, влияли на участь человека в ином мире, как очевидно из выражений орфических табличек. Одно такое священнодействие имеется в виду в исповедании на одной из табличек из Компаньо: «Я погрузился под лоно Персефоны, царицы подземного царства» [648 - Olivieri V. *Lamellae aug. orph.* P. 7.]. Однако сакраментальное слишком часто можно было перепутать с архаическим, так что возвышенные религиозные чувства и бессмысленная чепуха часто шли рука об руку, как в мистическом исповедании единения с Дионисом во фрагменте «Критян» Еврипида, сохраненном у Порфирия: «Я пришел, покинувши священные храмы, строила для которых дало туземное бревно, срубленное халибской секирой и скрепившее воловьим клеем прочные скрепления кипариса. Проведя чистую жизнь, с тех пор я стал мистом Идейского Зевса, свершивши грома блуждающего

ночью Загрея (и) его сыродные пиры и вознеся факелы горной Матери, я, освященный, наименовался вакхом Куретов. Неся белые одежды, я избегаю рождения [быть при родах] смертных и не прикасаюсь гроба умерших. Я также хранюсь вкушения животных яств» [649 - Перевод G. Murray [цитата дана в прозаическом переводе А.Ф. Лосева. – Пер.].].

Табличка Цецилии Секундины также показывает, насколько легко орфические священнодействия могли выродиться в магические обряды. 7) Орфическая Чистота, посредством которой человек достигал божественности, не могла быть достигнута только своими силами. Требовалась особая божественная помощь, милость, полученная посредством обряда, переданная с помощью инициации. Таким образом оптимистический или антропоцентрический взгляд Запада отошел на задний план перед более смиренным и теоцентрическим взглядом на беспомощность человека [650 - См.: Gruppe, II. P. 1016. Хорошо заметил Роде: «Присущая древнему греческому миру черта – полагаться на самого себя – здесь исчезает; благочестивый человек малодушно ищет чужой помощи; ему нужны откровения и подсказки “Орфея-повелителя”, чтобы найти путь к благу, и он трепетно соблюдает его наставления, чтобы иметь возможность идти этим путем» (II. P. 124).]. Это убеждение усилило стремление к искуплению и создало потребность в благодати, полученной с помощью таинства в мистериях и христианстве. 8) Орфическое движение было наиболее мощным и убедительным из ранних синкретических движений, которые достигли наивысшей силы в эпоху расцвета мистерий. 9) Оно также было первой ласточкой широко распространившейся позднее и влиятельной фазы религии, известной как гностицизм – в его эзотерических доктринах, сложных космогониях и теогониях и присутствием ему фундаментального дуализма. 10) Орфики, очевидно, были первыми, кто ввел в теологию аллегорический метод. Эта инновация возникла из желания сохранить максимум из примитивного ритуала и из следующей за этим необходимости примирить архаичное с современным и сделать обычное мистическим.

II. Коллапс удивительной системы городов-государств средиземноморского мира, который в Греции в интеллектуальном отношении начался с возникновения софистики, а в политическом – с Пелопоннесской войны, а в Риме – со Второй Пунической войны. Вместе с полисом разрушилась и религия, выражением которой он был. Государственные религии Греции и Рима ожидала участь всех религий, которые становятся союзниками какой-либо политической системы: они разделяют их славу в счастливые пору и переживают их беды во время распада [651 - Ср.: Kaerst. II. pt. I. P. 204–208; Fowler W. The City-State of the Greeks and Romans.]. Падение полиса и подъем греческих царств и Римской империи разрушили престиж государственных религий, в то время как сумятица и неуверенность того времени подорвала веру населения в богов их праотцев. Религиозный инстинкт человека заставил его искать религиозной поддержки в другом месте. Северные и западные окраины греко-римского мира потонули в варварстве; куда еще мог посмотреть человек, кроме изначального обиталища религии – *ex oriente lux*? Восточные религии не ограничивались одним языком, не были связаны с какой-либо определенной политической системой, или же если они были связаны с ней, то, во всяком случае, не с той, к которой Рим постепенно

шел в течение веков, – с деспотизмом. Мистерии обладали способностью к распространению; в них заключалось зерно универсальности, которого не было в олимпийской или капитолийской теологии.

Распад города-государства привел к индивидуализму и в то же время к разносторонности религии, создал социальный вакуум, который заполнили религиозные коллегии, дал массам большую свободу в выражении своего *superstitio* и весьма значительно облегчил религиозный синкретизм.

III. Объединение человечества, начатое Александром Великим и завершенное Римом, сделало религию каждого народа или расы интересной для всех, и, таким образом, начало процесс, результатом которого должно было стать выживание наиболее приспособленного. Если теоретически все люди были равны, то были равны и их религии; облегчился переход от одной к другой. Там, где люди любой степени культуры из каждой цивилизованной расы, представители каждой древней религии встречались под властью одного человека, возникало обширное поле для обмена мыслями. Наблюдалась тенденция к универсализму, и единственной религией, у которой было будущее, становилась та, которая могла освободиться или уже освободилась от партикуляризма касты, догматов или правительства. Это объединение нашло свое выражение в «браке Востока и Запада» и эклектизме философии и синкретизма в религии, посредством которого люди могли подняться над предрассудками национализма и узостью государственных церквей.

III. IV. Мощное рефлекторное воздействие Востока на Запад в тех отношениях, где его гений превосходит гений Греции и Рима, а именно в религии, ремесле и коммерческих предприятиях. И не только в этом, поскольку в некоторых сферах, где греки и римляне считали себя специалистами, восточный талант соревновался с ними со значительным успехом. Поскольку Восток во все времена посвящал себя религиозному созерцанию с тем же усердием, с которым Запад развивал политическую жизнь, то растущему господству Востока в религиозной области удивляться не следует. Однако в других отношениях Восток начал одолевать Запад, что увенчалось установлением культа императора, утверждением императором Аврелианом в 263 году н. э. официального культа *Sol Invictus*, абсолютизмом Диоклетиана, заявлением Диоклетиана и его коллег в Карнунте в 307 году о том, что Митра является покровителем (*fautor*) империи, переносом центра тяжести с Рима на Восток при основании Константинополя и, наконец, победой галилейской религии. Точно так же, как греки, когда они обратились на Восток, чтобы эллинизировать Азию, сами освоили азиатский образ жизни, так и римляне попали под очарование более зрелой и богатой культуры Востока. Кюмон сделал многое, чтобы рассеять «эту оптическую иллюзию» – традиционное убеждение в превосходстве Запада над Востоком и в «дряхлости» восточной жизни [652 - «Они блистали во всех профессиях, кроме военной» (R. Or. 2nd ed. P. 3)]. Проникновение Востока на Запад шло многими путями и, наконец, оказалось настолько полным, что Оронт и Нил стали впадать в Тибр. Александр придал вес своего авторитета военной политике усиления армии путем набора рекрутов с Востока: восточные люди стали гордиться службой у греков, точно так же, как индийские войска были горды тем, что сражаются с британскими товарищами на полях многих сражений. В постоянно воевавших

армиях диадохов существовала подобная же возможность для восточных людей смешиваться с европейцами. Рим принял ту же политику и набирал рекрутов практически из всех восточных провинций. Эти солдаты были приверженцами собственных религий и стали их пропагандистами. У Греции и Рима не было ни веры, ни энтузиазма, из которых рождается миссионерский дух. Тысячи восточных рабов, которых привозили на Запад начиная со II века до н. э., также внесли свой вклад в подчинение Рима Востоку. При римском мире купцы, банкиры и экспортеры были в основном восточными людьми. В индустриальном отношении Восток поставлял готовые товары, в которых нуждалась Италия и Запад. Именно благодаря восточному богатству при Александре впервые на Западе вошли в обиход роскошь и излишества; то же самое произошло и во время завоевательных войн римской республики. Именно восточные сокровища развивали вкус; благодаря им можно было платить за восточные предметы роскоши – мази, эфирные масла, дамасские ковры, китайские шелка, аравийские специи. Большие и многочисленные греко-азиатские города по всей Азии достигли значительного процветания, обслуживая вкусы Запада, и вместе с материальными товарами купцы перевозили также и понятия из сферы духа. Греческая философия, которая появилась со столь блестящими возможностями для того, чтобы учить мир, после Аристотеля – последнего действительно греческого философа – была наполовину ориентализирована. Основатели стоицизма – Зенон и Клеанф – пришли с Востока, и со стоицизмом греческая мысль стала столь же восточной, как и греческой. Посидоний, который приспособил стоицизм к римскому характеру, происходил из Апамеи в Сирии. Неопифагорейство также было скорее восточным, чем греческим, а неоплатонизм основан Плотинем из Александрии. Кюмон, поддерживая тезис о том, что «история империи в течение первых трех веков христианства превращается в мирное проникновение Востока на Запад», указывает, что «мираж восточной империи» стал руководящей идеей диктатора Цезаря и триумвира Антония, в то время как Нерон подумывал о том, чтобы перенести столицу в Александрию, а в последние свои минуты думал о том, чтобы попросить провинцию Египет у своего победоносного соперника. Рим был организован Августом на манер египетской столицы, а налоговые реформы цезарей были вдохновлены финансовой системой Лагидов. В области права, где римляне были наиболее оригинальны и успешны, восточные обычаи также оказались достаточно сильны, чтобы противостоять римской традиции или изменить ее. Многие знаменитые юристы были сирийцами, как, например, Ульпиан из Тира и Папиниан из Гермесы. Юридическая школа в Бейруте повышала свой престиж начиная с III века, пока в V веке она не оказалась ведущим центром юридических разработок. Мы находим, что в области науки восточные люди также занимали лидирующие позиции [653 - Cumont. P. 9 (Eng. tr. P. 6).]: «большинство великих астрономов, математиков, физиков, как и великие основатели и защитники метафизическим систем, происходили с Востока». В литературе, искусстве и архитектуре выходцы с Востока успешно соперничали с Западом и преображали западные идеи. Все это облегчило распространение религий мистерий, поскольку люди с Востока, в отличие от греков и римлян, занимались их распространением. Проникновение покоренных с политической точки зрения, но во всех остальных отношениях

господствующих восточных людей утвердило моду на все восточное, которую поддерживал престиж, основанный на древности восточных обычаев. Очарование Востока, облагороженное и гуманизированное эллинизмом, породило долгое время господствовавший романтизм в Греции и Италии.

V. Еще один фактор заслуживает внимания среди меняющихся обстоятельств того времени как способствовавший распространению религий мистерий – растущее влияние престолярства и озабоченность, которую его потребности вызывали в правительственных кругах. Греко-римская эпоха была эпохой популизма [654 - Angus S. Environment of Early Christianity. P. 11 f.]: в это время низшие классы надо было баловать, развлекать и кормить, а также удовлетворять их религиозные нужды. Это справедливо уже для постаристотелевского периода, но в основном этот аспект общественной жизни вышел на первый план с дней Второй Пунической войны и достиг своего высшего расцвета во II и III веках н. э. Мы можем проследить эти популистские тенденции во многих областях, хотя более ярко они выдаются в религиозных делах. *Lingua franca*, языком религиозной пропаганды, был не греческий язык Перикловых Афин, но греческий язык рынка, порта и поля. Классический или аттический греческий должен был смириться, чтобы победить: он принял менее точный и более прямой характер языка, на котором говорят и который «понятен» народу, и принял в свой *wortschatz* местные и даже чужеродные элементы. С этим можно сравнить победу местного английского языка над норманно-французской придворной речью или в последующие века подъем местных языков как в романских, так и в тевтонских странах в противоположность церковной латыни и их последующую адаптацию к целям литературы.

После Аристотеля греческая философия была популяризирована насколько, насколько философия вообще может быть названа популярной. Постаристотелевская философия уже не была философией закрытых школ в Афинах: это было нечто, о чем мог поговорить средний интеллигент на своем обычном жизненном пути. Основные философские идеи дошли до масс, и основной результат систематического мышления сообщили тем, для кого результаты имели больший непосредственный интерес, чем процесс. С Сократом философия впервые обратила внимание на человека как на мыслящего субъекта; с постаристотелевскими школами она оставила спекулятивную сферу и обратила основное свое внимание на практические вопросы человеческого поведения, в которых был заинтересован обычный человек. Когда в следующем веке – начиная с II века до н. э. – Рим попал под чары греческой философии, он придал ей гораздо более популярный и практический оборот. Цицерон говорит, что Сократ первым свел философию с неба на землю, но именно сам Цицерон с помощью своих переводов и пересказов греческих философов, а также своим очерком истории греческой философии и разработкой соответствующего словаря впервые популяризировал философию в западном мире.

Однако именно в религиозной жизни – более чем в какой-либо другой области – мы слышим, как низшие классы стучатся в двери классов высших с таким упорством, которое не допускало отказа. Это заметили и сами римские писатели, которые жалуются на подъем *superstitio* наравне с уважаемой *religio*. Необразованные люди в духовном смысле менее независимы, чем те, кто приучен

думать, и меньше способны нести бремя греха и тяжесть совести. Для них что-то соответствующее католической исповеди было насущной необходимостью. Государственные религии в эпоху своего расцвета могли подавлять такую тенденцию, но во время их распада, когда разукрашенные храмы и сложные церемонии были лишь свидетелями былого расцвета, народ пошел своим путем на поиски религии. История Второй Пунической войны впервые выводит на первый план религиозную политику римского правительства – будь то республиканского или имперского, языческого или христианского: это попытка контролировать религию масс, или, скорее, контролировать массы, пользуясь религией в качестве орудия. Весьма интересно наблюдать, как господствующий класс предоставил готовую государственную религию массам и сделал ее привлекательной в плане культа, и, когда это потерпело неудачу, тот же самый класс с умом приспособивал и давал официальное признание любому чужеземному культу, который на тот момент был популярен и имел потенциал сдерживать страх народа и заставить его сохранять спокойствие. «Сначала порядок»: таков всегда был лейтмотив римской административной политики. При введении культа Великой Матери правительство фактически действовало под давлением народа; при этом правительство оказалось достаточно умным, чтобы скрыть это от возбужденного народа, и взяло на себя роль благодетеля, преподносящего народу новое религиозное покровительство, не дать которого оно не могло. Как и многие мудрые государственные деятели, римские правители притворялись, что ведут народ, хотя на самом деле это их вели. С дней прихода Великой Матери из Пессинунта до принятия христианства Константином мы видим, с одной стороны, всевозрастающий подъем религиозных культов и обычаев, принятых народом, а с другой – как правительство разрешает то, что в большинстве случаев оно просто не могло остановить [655 - Ср.: Boissier, 7th ed. II. P. 238–304.]. Перед этими народными стремлениями бледнела и вся слава прекрасных богов греко-римского пантеона, и патриотизм императорского культа. Ни официальное безразличие, ни репрессивные меры не могли помешать давно подавляемым взглядам масс всплыть на поверхность. Культ Исиды – Сераписа, хотя его и больше всего преследовали, стал самым влиятельным потому, что народ этого хотел. Правительство тщетно пыталось заполучить монополию на бывшие в ходу средства обращения к сверхъестественному, однако народные суеверия сводили на нет все его усилия. Правительство признавало официальную *divinatio*, но народ прибегал к собственной, частной *divinatio*. Из Рима постоянно изгоняли «халдеев» и «математиков», однако они так же часто возвращались, поскольку они вели выгодную торговлю с массами. Вся желчность римских сатириков и презрение римских историков не могли остановить распространение иудаизма среди народа.

Массы начинали обретать сознательность, и они приносили с собой собственные формы религии – в основном восточной, хтонической и архаичной, – которые их привлекали; на разных стадиях высшие классы были вынуждены признать прогресс своих соперников в качестве *fait accompli*.

В этих народных стремлениях была как хорошая, так и плохая сторона. В минус мы можем записать слово *superstitio*, а в плюс – мистицизм. К первому относятся многие пережитки натурализма, которые никогда не умирали среди

невежественных классов, еще когда город-государство переживал свой расцвет, и эти представления были воскрешены с новой силой; наконец, некоторые из них стали достоянием всех классов. Среди них были магические практики, с помощью которых можно было заставить божество подчиняться собственной воле, и вера в гороскопы, которая распространилась вместе с астрологической практикой. С другой стороны, в поиске религиозной поддержки у народа не было дальних политических мотивов; люди искали новой религии или новых религий в религиозных целях, и мы можем сказать, что в целом они с Божьей помощью двигались в правильном направлении.

Восточные культы, подвергшиеся влиянию тенденции к популизму, также смирились, чтобы победить. Почти все религии греко-римского мира стремились к популярности, и, хотя они никогда не пренебрегали никакой возможностью завоевать себе приверженцев среди высших и влиятельных классов, они старались завоевать наибольшее количество приверженцев среди масс, как будто бы понимая, что в конце концов *vox populi* превратится в *vox dei*.

Возникновение народных вкусов и народного самосознания наряду с соответствующим отступлением аристократического влияния – феномен, который сразу бросается в глаза любому, кто читает исторические свидетельства грекоримского мира; однако легче отметить это явление, чем уверенно назвать его верные причины. Во многом эти причины можно найти в следующем: 1) интеллектуальная дезинтеграция, рационализм и скептицизм высших классов, которые, потеряв веру в свою истинную религию и государственную церковь, уже не могли надеяться поддержать свое лицемерное притворство ради народных масс; 2) распад цивилизации городов-государств, которая была благоприятна для высших классов, не занимавшихся трудом; 3) экономические результаты римских завоевательных войн, которые, как и все великие смуты, как правило, обедняли бедняков и обогащали немногих; результатом было частичное или полное исчезновение среднего класса. Латифундии вытеснили крестьянских собственников, в то время как система рабского труда поставила под угрозу конкуренцию независимых ремесленников и буржуазии; 4) имперские проскрипции и репрессии, в результате которых члены высшего [656 - Ср.: Ferrero. *Ruin of Ancient Civilization*. Chs. I и II; Dill. *Rom. Soc.* Bk. I, ch. 1.], прежде всего сенаторского класса подвергались изгнанию, конфискации и погибали, ослабляли престиж аристократов и заставляли массы в большей степени осознавать свою собственную силу. Капризы простого народа могли отдать власть в руки безответственных диктаторов. Решение большинства армии, в том числе провинциалов, могло отдать кому-то императорский пурпур. Важность народных чувств в решении судьбы империи или религии вынужденно мог ощутить на себе и император, такой как Юлиан; 5) возрастающее стремление августовского принципата к деспотизму, который не мог терпеть влиятельного аристократического класса, но принимал во внимание настроения и довольство масс; 6) все возрастающая численность и влияние провинциалов и чужестранцев в империи; 7) подъем и распространение религиозных и торговых коллегий, состоявших в основном из представителей низших классов.

О силе этого плебейского движения говорит то, какую дань ему отдавали более возвышенные движения. Огромная слабость орфической реформы состояла в том,

что у орфиков не хватило смелости отказаться от народной основы и ритуалов своей религии. Стойки пошли на компромисс с народом, переняв его мифы и объясняя их в эзотерическом ключе с помощью аллегорического экзегезиса. Неоплатонизм не избежал очарования суеверия; он выродился в отвратительную теургию или оккультизм. Монархия – как диадохов, так и римлян – с подозрением относилась к духовным движениям [657 - Ср.: Dieterich. Kl. Sch. P. 460. «Уже с возникновением монархий началось постоянное настороженное отношение к религиозным чувствам широких масс, на Востоке в том числе. С самого начала основой была политическая необходимость» (Reitzenstein. Hell. Mysterienrel. P. 3).], которые нарушали покой народных масс. Религии мистерии удовлетворяли народным вкусам. Даже христианство до сего дня сохраняет следы некоторых народных верований и практик из мистерий.

VI. Еще одним обстоятельством, которое было в высшей степени благоприятно для успеха восточных религий, было господство астрологии, или астрализма, природа и влияние которого на античный мир были раскрыты в наше время такими учеными, как Узенер, Буше-Леклерк, Райтценштайн, Кюмон, Куглер, Болл. В Греции и Италии существовал примитивный, глубоко укоренившийся мистический элемент [658 - Ср.: Bouché-Leclercq. Hist. de la Divination. I. P. 2–5.], который, как и хтоническая теология, не мог выступить независимо в дни расцвета классической религии, но оживил позднее язычество и придал ему новую энергию веры во время последней борьбы. Такова была «божественная мантика» у греков и несколько иной феномен, *Divinatio*, в Италии; вера и в то и другое выросла из инстинктивного желания общаться с божеством и из убеждения, что для жизненных целей божество дарит откровения своей воли и будущего. Здесь была точка соприкосновения для астрализма в греко-римском мире: здесь он сделал устарелыми принятые до сих пор методы исследования «будущего и его невидимых вещей».

Что касается связи астральной религии с восточными культами, Кюмон пишет [659 - Rel. Or. 2nd ed. P. 241, 258 (Eng. tr. P. 163, 174).]: «Ее успех был связан с успехом восточных религий, которые ее поддерживали, как и она поддерживала их... Астрология была религиозной по своему происхождению и принципам; она была религиозна и в ее близком союзе с восточными культами, прежде всего с культом сирийских Валов и Митры; она была религиозной также и в воздействии, которое она оказывала».

Не может быть случайным то, что могущество восточных культов и астрологии возрастало *pari passu* и наоборот. Однако астрология влияла не только на культы церковного типа, такие как культы Сирии, Египта и Персии, но также и на полуфилософские религии, как, например, герметизм и гностицизм. Астрология происходила из Вавилонии, где она разрабатывалась ее первоначальными обитателями – шумерами – и была ими оставлена в наследство как наука и как вера вавилонянам, от которых она перешла к персам, в религии которых астрология играла продолжительную и важную роль – как в маздеизме, так и в митраизме. Астрология начала свое успешное продвижение на Запад в результате завоеваний Александра.

«Она берет свое начало с распада жреческих коллегий на Евфрате... и изгнания оттуда младших жрецов, которые отныне должны были сами зарабатывать на



жизнь, и затем с того факта, что научные исследования и математический гений греков сделал расчет расположения небесных тел в любую дату и час достаточно простым делом» [660 - Legge. II. 235; ср.: Bouché-Leclercq. Divination. I. P. 206 ff.; Toutain. Cultes païens. II. P. 181.].

Союз халдейского жречества и греческой науки продолжался и был характерен для астральной религии и в последующие века, особенно в эпоху империи [661 - Dill. P. 93: «Астрология была как греческим, так и халдейским искусством».]. Астрология, как правило в союзе с магией, по природе своей была высокоспециализированным искусством, сначала в основном аристократической [662 - Cumont. Rel. Or. P. 244 (Eng. tr. P. 165).] религией-наукой, однако из-за ее практической применимости для жизни она вскоре стала привлекательной и для народа, и, несмотря на полицейские распоряжения и императорские преследования против тех, кто практиковал *ars mathematica damnabilis*, астрология завоевала всеобщее признание: в нее твердо верили как образованные и правящие классы, так и низшие слои [663 - Ср.: Dill. 447.]. Стоики в общем и целом приняли ее, и именно в основном через учение Посидония астральная религия прижилась на Западе [664 - Cumont. Ib. P. 243 (Eng. tr. P. 164); Bouché-Leclercq, ib. I. P. 274 f.].

Можно указать на много аспектов, в которых астрализм содействовал распространению восточных культов – как путем союза с ними, так и результатами, которые он производил.

Практика астрального учения неизбежно влекла за собой тщательное созерцание сияющих небесных тел, которое никогда не переставало вдохновлять и пробуждать некое религиозное чувство. Красота восточной ночи, длительное и молчаливое созерцание, острая религиозная цель наблюдателей – все это вместе вызывало дух мистического экстаза или космического чувства, к которому обращались мистерии [665 - Ср.: Kennedy. P. 6 f.] и которое они, в свою очередь, увеличивали [666 - Ср.: Gardner. St. Paul. P. 61.]. Поднимая, таким образом, человека над самим собой, вызывая желание общения с божествами сверкающих созвездий, уменьшая чувство расстояния между небом и землей, обращая чувства человека к будущему, астрология работала в той же области, что и религии мистерий.

Астрология также стала кормилицей господствующей мистики стихий, согласно которой душа становится частью того, что созерцает, и элементы, из которых она состоит, родственны элементам, из которых состоит космос [667 - Ср.: Dieterich. Abraxas. P. 58 f.; Kennedy. P. 204; Cumont. R.O. 2nd ed. P. 254, 264; Eisler. Weltenmantel u. Him. II. P. 664.]. Таким образом, она предлагала синтез, или связующую нить, которую тщетно искали древние философы в религиозной симпатии или гомеопатии элементов вселенной.

Астрология связала своих приверженцев с восточными жрецами, поскольку астрология была религиозной наукой, которой занимались с незапамятных времен жреческие коллегии восточных храмов. По своему происхождению она была жреческой, и ее приверженцы не забывали, что она пришла из храмов Халдеи и Египта. «Библия астрологии» была египетско-греческим продуктом [668 - Boll / N. Jahrb. f. d. Klass. Alt. XXI. P. 106.] – книги, которые распространялись под именами Нехепсо и Петосириса [669 - V. Cat. Astrolog.

Graec. VII. P. 129 ff.] со II века до н. э. До конца она оставалась столько же верой, сколько и наукой. «Даже на Западе она никогда не забывала своего жреческого происхождения и никогда более чем наполовину не освобождалась от религии, которая породила ее; и в этом отношении она связана с восточными культами» [670 - Cumont. Ib. P. 251–252 (Eng. tr. 170)]. Астрология, таким образом, повысила престиж восточных жрецов на Западе, поскольку в астрологии они были специалистами по тайной науке, касавшейся людских дел и влиявшей на всю жизнь человека. Она придавала им достоинство и авторитет подобный тому, который страх отлучения придавал средневековому священнику.

Следует также заметить, что астрология – поскольку она обладала незапамятной древностью и могла похвалиться использованием научных методов – отвращала людей от западных религий, делая греческие и римские способы предсказания будущего устаревшими. Учение авгуров было практически заброшено; то же самое произошло и с учением гаруспиков. Оракулы, хотя и возродившиеся при империи [671 - Согласно Плутарху: De Def. Orac.], не могли конкурировать с халдеями и mathematici по количеству вопрошавших. По поводу важных политических и военных дел уже не обращались больше с той же уверенностью [672 - О временном возрождении Дельф ср.: Dempsey. P. 176 ff.] в достопочтенные Дельфы, но консультировались с предсказателями и составителями гороскопов с Востока.

Астрология приносила пользу религии, распространяя свое влияние на ту сторону монотеистической тенденции, которой благоприятствовали и восточные культы. Хотя халдеи обращали наибольшее внимание на звездное воинство, они не могли не признавать, что первое место среди семи планет и звезд занимает Солнце. Солнце, источник тепла и света, стало главным небесным божеством, и солнцепоклонничество стало конечным результатом астрализма. Из главного среди небесных тел Солнце стало воплощением их всех: произошел обычный переход от генотеизма к монотеизму. Почитание Солнца стало существенной чертой и фактически центром [673 - Ср. статью Zodiacus / Daremberg-Saglio. V. P. 1056; Reville. P. 286 ff.] всех нехристианских религий в конце империи. Боги мистерий, такие как Серапис, Аттис и Митра, были приведены в самую близкую связь с Солнцем и, наконец, отождествлены с ним. Таким образом, астрология направила внимание людей на небеса, и среди небесных светил Солнце было признано главным, источником жизни и света, и затем его сочли высшим символом божества, заключающим внутри своей сферы все другие светочи; наконец, божества мистерий были вынуждены уподобиться высшему Солнцу. Такой солнечный монотеизм, одна из наиболее поздних черт язычества, возник в Сирии, главным центром которой была Пальмира, руины которой и до сего дня красноречиво свидетельствуют о торжественном характере солнечного культа. В лице Гелиогабала на императорский трон взошел первосвященник бога-Солнца и распространял культ Sol invictus Elagabal более усердно, чем к тому были готовы его подданные; в последней трети III века Аврелиан, сын жрицы бога-Солнца, провозгласил Sol invictus защитником империи и императорского дома, назначив для этого культа коллегию понтификов. В первом десятилетии IV века (307) Диоклетиан провозгласил Митру Sol invictus, богом-покровителем империи – *fautori imperii sui*.

Такова была основная польза [674 - То есть польза для религии. Астрология при поддержке магии была полезна для научного знания. «Эта поддельная наука действительно помогала прогрессу человеческого знания. Поскольку они пробуждали химерические надежды и тщетные амбиции в умах своих адептов, предпринимались такие исследования, которые, несомненно, никогда не начались бы и не продолжались бы ради бескорыстной любви к истине. Наблюдения, которые восточные жрецы собирали с неутомимым терпением, стали причиной первых физических и астрономических открытий... Окультизм привели к возникновению точных» (Cumont. *Rel. Or.* / Eng. tr. P. 194).] от астральной религии восточного мира. Однако было и два пагубных последствия, которые происходили не полностью, но в основном от астрологии. По самой своей природе астрология не могла не быть религией фатализма [675 - Cp.: Reitzenstein. *Poim.* P. 77–79; Cumont. *Ib.* P. 264 ff. (Eng. tr. P. 178); *Fatalisme astrale et les religions antiques*, *Rev. d'hist. et de lit. rel.*, '15 N.S.III. 6); *Boll.* *Ib.* P. 108 ff.], и более чем какой-либо другой фактор она сделала Судьбу настолько страшной и давящей силой, что мы едва можем в это поверить. Астрология также соединилась с практической магией и подводила к ней – проклятие, от которого нехристианские религии греческого и римского мира никогда не избавились полностью. В первом отношении, питая детерминизм, астрология вызвала болезненное желание найти лекарство или облегчение от него, в поисках чего многие стремились к религиям мистерий [676 - «Мистицизм был отражением фатализма» (Reitzenstein. P. 79).], которые обещали священную благодать, божественную симпатию и участие в победе божества и, наконец, бессмертие среди звезд, посредством которого душа поднималась через сферы, чьи созвездия оказывались всемогущими в благе и зле для человека. В последнем отношении, поощряя магию, ритуалы культов мистерий часто вырождались в средство заставить бога действовать для своих эгоистических и даже безнравственных целей. К несчастью, религии мистерий в своем прозелитическом усердии были не слишком щепетильны в выборе союзников, с судьбой которых они связывали себя. Некоторые из этих союзников, как, например, императоры с их благосклонностью, оказывались весьма ненадежными; другие оставались верными своим восточным симпатиям до самого конца, но в то же время высасывали жизненные соки и в конце концов останавливали прогресс терпимых культов, которые завоевали их симпатию. В конце этой долгой борьбы победить суждено было той религии, которая полагалась на свои внутренние заслуги и участвовала в завоевавшей мир вере своего Основателя.

VII. Возрождение хтонической теологии. В процессе возрождения хтонической теологии в греческой религии возникло интересное движение, которое изменило весь ее последующий характер и взгляд на мир [677 - Cp.: Dieterich. *Kl. Sch.* P. 437; Moore. *Hist. of Religions.* I. P. 432: «В великих социальных потрясениях последующих веков эти боги и культы вышли на передний план; они дали отличительный характер последующим религиям Греции».] и дало ей то эсхатологическое направление, которое в конечном счете привело к легкому принятию восточных культов мистерий [678 - Cp.: Kennedy. *Vital Forces of the Early Church.* P. 86.]. Это было демократическое движение, в ходе которого сельские божества простого народа выдвинулись на передний план, в то время как уранические и аристократические боги отступали. С самого древнего периода религиозной истории Греции мы видим следы существования двойственных культов [679 - Farnell. *Outline Hist. of Gk. Religion.* P. 34; Harrison. *Prol.* P. 8 ff.] – олимпийцев, или небесных богов, и хтонических или катахтонических божеств земли и подземного мира.

Однако происхождение хтонических божеств и стадии, в ходе которых они достигли заметного места в истории такого народа, как греки – которые были более свободны от суеверий и меньше боялись сверхъестественного, чем их соседи, – скрыты от нас. В некоторой степени параллельные явления мы находим в религиозном развитии, посредством которого восточные культы, принятые народом, были навязаны римскому правительству после Второй Пунической войны; в том, как на поверхность всплыли народные способы общения со сверхъестественным или использования его в своих целях, и в том, как в римской религии распространилась и укрепилась мрачная вера в манов и лемунов.

В минойско-микенской цивилизации, с которой столкнулись вторгшиеся с севера арийцы, господствовала концепция Великой Матери, или богини-Земли [680 - О культах Матери-Земли ср.: Dieterich. Archiv. f. Relig. '04. P. 10 ff.], с которой ассоциировалось меньшее, мужское божество, символизировавшее силу размножения, которое в первую очередь привлекало внимание людей в их примитивной борьбе за существование. Земля была столь тесно связана с жизнью и смертью ее обитателей, что возникновение культов Земли стало неизбежным: богиня и ее спутники различным образом изображались в каждом местном культе. Далее, когда представилась проблема смерти, люди стали считать, что умершие возвращаются в хтонические области, или туда, где живут духи Земли, которые в силу этого требовали внимания и поклонения живых, чтобы стать для них *Th eoí Meilichioí* (благоклонными богами) в подземном мире. Этот культ Матери-Земли был принят эллинскими завоевателями, и она в облике Деметры была в величайшем почете наряду с более аристократическим культом богов-олимпийцев. Ни один бог не почитался больше во всей Греции, чем Дионис с его чисто хтоническим происхождением. В ходе всех веков разложения олимпийской религии влияние тайных и таинственных хтонических культов росло и пережило классическую религию.

Действительно, с V века до н. э. история греческой религии – это в основном история победы хтонических божеств над олимпийцами, прежде всего посредством мистерий. Образы хтонических существ становились более определенными: им давали имена. Самым всеобщим была Деметра – Мать-Земля, пришедшая с севера, которая вместе со своей дочерью Персефоной почиталась повсеместно [681 - Rohde. Psyche. I. P. 211: «Пышность, а также широкое и частое распространение их культа во всех греческих государствах как самой Греции, так и колоний свидетельствует больше, чем что-либо другое, что еще с гомеровского времени должны были происходить перемены в области религиозного чувства и служения богам»]. Наряду с ними являются Зевс Хтоний, или Трофоний, и Гадес, или Плутон, а также Геката – богиня колдовства.

Эти хтонические культы отличались от олимпийских или уранийских культов многими деталями, на которые важно обратить внимание в связи с распространением мистерий. 1) Это были тайные или закрытые культы, ограниченные семьей, племенем или определенной местностью, обряды которых были бы осквернены и потеряли бы свою действенность, если бы их открыли посторонним людям. Народ воздерживался от того, чтобы говорить о них, и эта секретность повышала их престиж из-за того странного религиозного феномена, посредством которого «иррациональное и ужасное на деле имеют некое присущее им очарование, и уже нередко отмечалось, что обряды нецивилизованных народов, пропорционально их странности, воплощают, как кажется более культурным соседям, таинственную мудрость или особенно эффективную магию» [682 - Moore. I. P. 441.]. 2) Отсюда возникает необходимость в торжественном посвящении, которое

отделяло верующих от неверующих. Это придавало значение священнодействиям, которые оказали сильное влияние на последующие теологии – как языческие, так и христианские. 3) Это были местные культы: каждый изначально обладал своим собственным храмом и географическими границами. Согласно обстоятельствам – успеху приверженцев культа, возможностям торговли, доступности, репутации местного божества-покровителя – некоторые из них достигли заметного положения, в то время как другие приходили в упадок. Так элевсинские мистерии, которые сначала были только местным сельскохозяйственным культом, под властью Афин стали аттическим культом, который стал своего рода панэллинской церковью, и, наконец, экуменическим религиозным центром – «общим святилищем всего мира» [683 - Aristides. Eleus. (Dindorf. P. 415).]. Точно так же местный демон земли, Асклепий, распространял свою власть, пока при империи его храмы не оказались среди самых святых и почитаемых. Лишь немного менее известными стали мистерии Андании в Мессении. 4) У божеств хтонических культов была двойная функция [684 - Ср.: Rohde. I. P. 205.] – аграрная и эсхатологическая. Хтонические божества даровали плодородие земле, от которого зависела жизнь людей и их скота, и в этом качестве были подателями жизни. Об их зловещих силах свидетельствует «Гимн к Деметре», где Деметра представлена мстящей богам и людям: она посылает голод, из-за которого Зевс в конечном счете оказался вынужден вызвать Персефону обратно из подземного мира. Однако хтонические божества (которые также были и катахтоническими – богами нижнего мира) принимали обратно в свои жилища души умерших, которые становились Demetreioi [685 - Plutarch. De Facie in Orbe Lunae. 28.] («принадлежащими Деметре») или Chthonioi. 5) Хтонические боги по сравнению с блистательными богами Олимпа были богами мрака. Это отражалось в различии, соблюдавшемся при жертвоприношениях богам Высшего и богам Нижнего мира. Для первых воздвигали высокий алтарь, на котором сжигалась часть жертвы, принадлежавшая богу; жертву, которую посвящали силам, обитавшим в воздухе или на небе, поднимали с земли; голову ее обращали к небесам и в этом положении перерезали ей горло. Для нижних божеств горло жертве перерезали, повернув ее голову вниз, над ямой, куда стекала кровь. После этого жертву целиком – посвященную богам жертву всеожжения – сжигали в качестве искупительного приношения на низком алтаре или насыпи из земли. Формулой ритуала для боговолимпийцев было *do ut des*, для хтонических – *do ut abeas* [686 - Harrison. Ib. P. 7. [«Даю, чтобы ты дал», «Даю, чтобы ты ушел». – Пер.]]. Далее, к этим мрачным божествам нередко обращались с примирительными эвфемизмами, такими как «милостивые боги» (Meilichioi). Зевс Хтонический был «Зевсом доброго совета» (Eubouleus, Bouleus), или Klymenos. Персефона была «святой» и «хозяйкой»; даже страшная Геката считалась «миловиднейшей», а эриннии стали эвменидами. Культ мертвых также возник в связи с хтоническими божествами [687 - Ibid. 215; Farnell. Gk. Hero Cults. P. 343 ff.]. К хтоническим практикам и теориям мы также, возможно, можем отнести демонологию, магию и некромантию, которые были в моде в период господства мистерий. 6) Наконец, в то время как в литературе мы можем многое прочесть об олимпийских богах, о богах хтонических она хранит озадачивающее молчание: от забвения их спасло упорство народной веры. Так снова низшие слои общества самоутверждались, и через них те практики, которые некогда были презираемым и темным *superstitio*, приняли характер уважаемой и католической *religio*, признанной приверженцами культов мистерий и в какой-то форме – и ранними христианами.

Более того, мрачные ритуалы хтонических божеств стали основой греческого ритуала

культы умерших. То, как неожиданно всплыли на поверхность эти хтонические культы, сыграло не последнюю роль в подготовке греческого мира к мистериям и религиям таинств. Настойчивое заявление Антигоны [688 - Софокл. Антигона, 74 сл.] о погребении ее брата, столь непохожее на эллинскую религию:

Пав жертвою святого преступления,  
Дороже мне подземным угодить,  
Чем здешним: не под властью ли подземных  
Всю вечность мне придется провести? [689 - Перевод Ф.Ф. Зелинского. (Примеч. пер.)]

---

отражает верования эпохи Софокла; оно укоренено в религиозном чувстве, которое могло найти удовлетворение только в религиях мистерий.

Хтонические культы греческого мира – или же самые сильные из них – превратились в мистериальные церкви [690 - «Почитание хтонических божеств и божеств плодородия является основой всех греческих мистерий, и в частности – мистерий Элевсина» (Lenormant, Pottier. Eleusinia / Daremberg-Saglio. Dict. II. P. 544).] с приходом религии Диониса, под влиянием орфического возрождения и с помощью контакта с восточными культурами, которые более верно сохранили примитивные, автохтонные элементы религии. Таким образом, хтонические культы, сохраняя теллурические ассоциации, приняли более мистический и эсхатологический характер. От Диониса они переняли энтузиазм и экстаз; благодаря орфическому учению их инициации переняли красоту священнодействий и действенность катарсиса как для этого, так и для иного мира, а с Востока они получили доступ к престижу и почтенную древность, которые помогли народной религии выйти на передний план. Прогресс хтонических божеств наиболее очевиден в элевсинских мистериях. Дионис был отождествлен с Аидом и примерно с VI века до н. э. занимает почетное место наряду с Деметрой и Персефоной, как сын первой из них, чудесным образом появившийся на свет. Далее, как Дионис-Загрей, он отождествлялся с богом-младенцем Иакхом. Орфики дали элевсинским обрядам теологию, посредством которой посвященные, очистившись от всех грехов, входили в таинственное единение с божеством и освобождались от страшной участи, ожидавшей тех, кто пренебрегал таинствами. «Гимн к Деметре» является ценным свидетельством, которое позволяет нам составить некоторое представление о том, как – еще до появления Диониса – местное тайное общество Элевсина стало принимать характер церкви мистерий, чьи священнодействия обеспечивали счастливую участь после смерти.

## **II. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПОТРЕБНОСТИ ГРЕКО-РИМСКОГО МИРА И ИХ ПРИЗНАКИ**

- I. Великим движениям идей чаще всего предшествует темный век, когда они втайне от всех готовятся явиться на свет. Новый дух находится еще в утробе. Он проявляет себя в симптомах, которые станут понятны лишь позже, в свете последующих событий. Кажется, что сперва дух времени пробует себя, совершая попытки, которые кончаются неудачей. И потом внезапно происходит взрыв...  
Э. де Файе. Гностики и гностицизм

Исследуя успех религий мистерий (как и их конечную неудачу), трудно отделить причины и следствия и выделить благоприятные обстоятельства и позитивные принципы, которые способствовали их успеху. Трудность еще возрастает из-за двух тенденций, которые бросаются в глаза при изучении истории мистериальных культов: во-первых, это поразительная способность приспособливаться к различным обстоятельствам и идеям разных поколений, так что в отдельных случаях просто невозможно определить, то ли они руководили движением, то ли плелись в обозе; во-вторых, это склонность к поискам союзников, которая увеличивала их популярность.

Быстрое распространение религий мистерий представляет собой религиозный феномен, для которого должна быть соответствующая причина. Было выдвинуто много причин, чтобы объяснить этот феномен. Анрих [691 - Anrich. P. 35 ff.] приводит следующие: 1) мистерии обладали авторитетом почтенной, незапамятной древности: в религии *vetustas adoranda est*; 2) их символизм и туманность, в которую верующие могли видеть глубочайшие религиозные истины; 3) они удовлетворяли насущную потребность в единстве с божеством; 4) они отвечали на чувство греха, а священнодействия позволяли достигнуть катарсиса; 5) они обещали блаженное бессмертие.

Такой исследователь, как сэр Сэмюэл Дилл, столь же благожелательный, сколь и въедливый, смог показать, что особое могущество религии орфиков состояло в ее обрядах очищения, в том, что она обещала бессмертие и обладала системой посредников и божественных помощников [692 - Ib. P. 427, 516.]; привлекательность религии Великой Матери состояла в очаровании образа умирающего и воскресающего бога, торжественном священнодействии тавроболлий, а фигура великой богини – всеобщей матери – была полна нежности и милосердия; с помощью очистительных обрядов она даровала людям мир [693 - Ib. P. 554–559.]. В отношении успеха культа Исиды Дилл говорит, что его сила была в том, что он обращался ко многим уровням интеллекта одновременно; этот культ давал чувство искупления вины, в нем был «впечатляющий ритуал, отдельный от мирян клир и товарищество гильдий», обещание бессмертия и нежность самой Исиды [694 - Anrich. P. 569–583.]. Очарование митраизма было «отчасти в ритуале и организации жречества, но еще более в том, что он ясно обещал жизнь за гробом» [695 - Ib. 597. Ср. слова каноника Биггса о легенде Исиды: «Какие прекрасные черты можно найти в ней! Перед нами – божественная человечность: бог, который умирает жестокой смертью из любви к людям, и божественно человеческая жена и мать, полная сочувствия, милосердная Исида. Она любит своего супруга, и любовь ее сильнее смерти, но при этом она освобождает убийцу, прося его идти и не грешить. Многие сокрушенные души находили утешение в поклонении Исиде» (Church's Task. P. 45).]. Кюмон так объяснил их превосходство: «Эти религии в первую очередь удовлетворяли чувственные и эмоциональные потребности, во вторую очередь – потребности разума и, наконец, и прежде всего – совесть. По сравнению с предыдущими религиями в их ритуале было больше красоты, в их учении – больше истины и в их морали – более высокое благо» [696 - Relig. Or. 2nd ed. P. 43, 67–68 (Eng. tr. P. 28, 44); Glover. Progress. P. 265 ff., 323.].

Для правильного понимания успеха религий мистерий необходимо представлять себе религиозную среду, в которой они утвердились, и их окружение. Если мы хотим объяснить их привлекательность для греко-римского мира, мы должны знать религиозные потребности этого мира. Им удалось преуспеть в той мере, в которой они смогли приспособиться к религиозному чувству определенного периода, и, следовательно, характерные выражения этого религиозного чувства чрезвычайно важны. Религии мистерий были семенем, грекоримский мир – почвой. Осмотрев это семя и изучив характер мистерии, мы теперь должны изучить почву.

Религиозный дух искал выражения множеством путей, в соответствии со всеми вариантами религиозного опыта и взглядом на жизнь, свойственным различным народам. Мы можем отметить лишь наиболее кричащие религиозные потребности и самые характерные и общие выражения этого древнего религиозного духа, связанного с успехом религий мистерий и христианства.

I. Индивидуализм. Ни одна черта в жизни греко-римской эпохи не является более заметной или более важной для истории мистерий и христианства, чем тот яркий индивидуализм, который проявлялся в каждой сфере древней жизни – в экономике, политике, искусстве, морали и религии. В каждом аспекте истории этого древнего периода господствует присутствие беспокойного индивидуализма, мятеж отдельного человека против корпоративных организаций [697 - Ср.: Kaerst. I. P. 78: «Так две великие фундаментальные силы античной жизни – полис и индивидуум – стоят лицом к лицу, не оплодотворяя и не углубляя друг друга, но находясь во все более глубоком и неожиданном противостоянии».]

Индивидуализм вырос на руинах национализма. Отдельный человек переживает все катастрофы в истории, спасается из обломков и находит новые отношения социальных связей, более слабые или более сильные – соответственно своим вкусам. Универсальная теория общественной жизни в Античности была такова: человек является гражданином отдельного государства, членом и своего рода собственностью отдельного клана, а не представителем человечества. Его первая и практически единственная обязанность – заботиться о благе своего племени, или расы, или нации, или города и подчинять все индивидуальные интересы этому общественному благу. Основной единицей была корпоративная организация, а не отдельный человек. Пока племени, клану, церкви-нации или городу-государству удавалось поддерживать равновесие, эта теория работала неплохо и блестяще дисциплинировала людей, приучая их понимать, что каждый человек – часть другого и что без общины отдельный человек не может быть совершенен. Но этот древний коллективизм был фазой человеческой истории, которая должна быть пройдена, или, по крайней мере, должна пережить радикальное изменение, поскольку эта система была несовершенной и односторонней. Она включала в себя важную полуправду, которую подхватило наше поколение в своих взглядах на общественную жизнь. Древняя система была приговорена к крушению, поскольку она учила и развивала граждан с тем, чтобы они были менее зависимы от государства, и при этом не отдавала должного их личным стремлениям и чаяниям. Наш период открывается переходом от излишне ограничивающего коллективного идеала к слишком ограничивающему



индивидуализму, который послужил поправкой к злоупотреблениям предыдущего, «корпоративного» режима, но при этом породил столь же великие беды, поскольку он был такой же односторонней и экстремальной теорией, как и та, которую он подавил.

Индивидуализм стал поистине всеобщим как на Древнем Востоке, так и на более беспокойном Западе. Восточная жизнь не была такой строго коллективистской, как в классической Греции и Риме. Восточные узы общественных связей были внешними, и поэтому слабыми – этот деспотизм был уничтожен Александром Великим. Восточные люди никогда не образовывали истинного политического единства: они не понимали ни свободы, ни самоуправления в западном смысле слова. Они не сражались за законы, которые они сами для себя создали, за свободу, которая была спонтанным выражением их общественной жизни. Центральная сдерживающая сила, которая лишь отдаленно влияла на отдельную личность, ослабла, и каждый пошел своим путем. Основной деятельностью восточных людей стала ремесленная и коммерческая жизнь; они искали утешения в индивидуалистических религиях, свободных от национальных соображений, которые принимали в свое братство новых верующих вне зависимости от расы или общественного статуса.

Нигде этот индивидуализм не оказался столь неожиданным, как среди иудеев [698 - Ср.: Fairweather. Background, 2nd ed. P. 30 ff.], которые развили устойчивое ощущение общественного сознания, такое, какого никогда еще не достигал ни один народ ни в древности, ни в Новое время. Перед Израилем рано встала проблема индивидуализма: она вставала перед ним в течение всей его истории, и иногда очень остро. Особенно это касалось проблемы Божественного провидения, которую ставило перед людьми процветание порочных людей и угнетение праведников, и проблемы эсхатологии, которая пыталась примирить судьбу отдельного благочестивого человека с судьбой мессианского народа – антиномия, которую иудейской теологии так и не удалось окончательно разрешить [699 - Charles. P. 363–364.].

Проблема отдельной личности впервые привлекла внимание иудейских мыслителей в ходе разрушения иудейского государства, завершившегося вавилонским пленением, и была развита их размышлениями над этим пленением. Сначала проблема касалась индивидуального возмездия. До этого святой народ представлял собой религиозное единство, и в меньшей степени – семейство. Но при этом перед людьми вставал вопрос: было ли унижение вавилонского плена результатом неверия отцов или их самих? В первом случае было ли так, что ни в чем не повинные потомки должны переживать тяжкие последствия грехов других? Во втором – было ли так, что отдельный благочестивый человек должен был подвергаться наказанию за грехи большинства? Иеремия пришел к Израилю с вестью, которая оказалась эпохальной в его религиозном опыте. В отличие от своего великого ученика Иезекииля он не отбрасывал народ как религиозное единство на задний план и не делал серьезных попыток примирить коллективный и индивидуальный аспекты отношений с Богом. Иеремия изложил права личной религии двояким образом: во-первых, он провозгласил личную ответственность: «В те дни уже не будут говорить: “отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина”, но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие; кто будет

есть кислый виноград, у того на зубах и оскомина будет» (31: 29–30), и «Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его» (17: 10). Во-вторых, «Иеремия был первым, кто представлял себе религию как общение отдельной души с Богом» [700 - Charles. P. 61.], что наиболее ясно выражено в чудесном пассаже 31: 31–34, в авторстве которого Иеремии отказывают без достаточных на то причин. Иеремия пророчествует о новом завете милосердия и прощения, где даже самые малые познают Иегову и в котором религия будет внутренним и, следовательно, личным опытом: «Вложу Мой закон во внутренность их и на сердцах их напишу его».

Иезекииль принял и односторонне развил идеи Иеремии о личных взаимоотношениях с Богом, подчеркивая безоговорочно и без наблюдения всех жизненных фактов доктрину Иеремии о личной ответственности и о заботе Бога об отдельной личности. Ни один пророк никогда не выражал более благородным образом достоинство отдельной души перед Богом, чем Иезекииль в главе 18.

II. Индивидуализм Иеремии и Иезекииля принимал во внимание только возмездие и награду в земной жизни. Однако факты человеческого опыта не позволяют человеку довольствоваться такой доктриной. Мы со слишком болезненной очевидностью сознаем, что праведник – несмотря на свои личные отношения с Богом и заботу Бога о нем – оказывается вовлеченным в несчастья порочных людей и страдает от собственных несчастий, которые, как кажется, не затрагивают безбожников. Таким образом, сцену воздаяния следовало убрать из брэнного мира и отложить ее срок. Иов первым выразил это стремление отдельного человека к награде, которая соответствовала бы его заслугам, и туманно провозвестил будущее, связанное с личным бессмертием. В некоторых псалмах, например в 49-м и 73-м, выражается надежда на личное бессмертие. Однако общественное сознание Израиля никогда не могло быть удовлетворено личным бессмертием, как в Греции [701 - Ib. P. 80 n. 1, 155, описывает доктрину Платона как «прославление необузданного индивидуализма».], и индивидуальное бессмертие уступило доктрине воскресения праведного Израиля, которая пыталась смешать общественную и личную эсхатологию. Эта доктрина имела успех, поскольку «общее благо все еще было для верных Израиля дороже, чем благо отдельного человека; мессианское царство было более важной статьёй их веры, нежели представление о блаженной будущей жизни отдельного человека» [702 - Charles. P. 79.]. Однако доктрина Воскресения никогда полностью не вытеснила представление о личном бессмертии. Последнее под греческим влиянием выражается в иудео-александрийской литературе. Чарльз полагает, что этот синтез персональной и коллективной эсхатологий в доктрине воскресения сохранился только в течение III и II веков до н. э. и что у авторов апокалипсисов и апокрифов I века до н. э. «вера в личное бессмертие, таким образом, отделилась от доктрины мессианского царства». Так синтез двух эсхатологий, достигнутый два века назад, снова распался на свои элементы и более никогда – кроме одного-единственного раза (1 Еноха, 37–70) – не сливался духовно со сферой иудаизма. Этот истинный и последний синтез стал задачей и достижением христианства [703 - Ib. P. 249; ср. также: P. 299, 362 f.]; иудаизм погиб в попытке перевести теократические концепции в понятия личной религии.

Во всей литературе «премудростей» широко выражается индивидуализм.

Причиной тому послужил отчасти ее универсализм, который рассматривал жизнь в ее общих аспектах и представлял всех людей на равной основе. Несмотря на то что авторы были привязаны к иудейским учреждениям и их основной догмой было то, что познание Яхве и знакомство с Законом – это начало Премудрости, националистические взгляды уступили всеобщим и общечеловеческим. Авторы этой литературы в основном точно так же отделены от национализма, как современные им и последующие авторы апокалипсических сочинений к нему привязаны. Поэтому литература премудрости характеризуется этикой, которая одновременно является индивидуалистической и космополитической. Отчасти она служит ответом на проблемы индивидуализма, возникшие на основании предыдущего опыта Израиля, и анализирует *summum bonum* жизни отдельного человека.

Именно в греческом мире индивидуализм впервые принял угрожающие размеры. Этот общественный «растворитель» вошел в греческую жизнь в V веке до н. э., вызвал ее распад в IV, в III и II веках до н. э. заразил римлян и, действуя в римском обществе, внес свой вклад в возникновение империи. Считается, что именно софисты впервые привили греческой жизни семена индивидуализма; на самом деле они эти семена только вырастили. Ставя под вопрос авторитет полиса, ставя под сомнение действенность законов, указывая на то, что то, что является законом в Мегаре, может быть незаконно в Афинах, отвергая традицию, противопоставляя естественное право с условным, утверждая субъективность и относительность всякой истины в словах Протагора «человек – это мера всех вещей», они угрожали разложить общество на отдельные атомы. Сократ увидел эту угрозу и выступил, чтобы спасти и реформировать город-государство. Но в то же время он косвенно подорвал его авторитет, обращая внимание – как и Иеремиа и Иезекииль – на вечную ценность отдельной личности и находя окончательную основу морального действия не в законах и не в религии государства, не в традиции, но в собственном рассудке и совести человека. В афинском суде он выступал за право отдельного человека иметь свое мнение, даже если оно противоречит мнению государства, напомнив своим судьям, что они должны повиноваться Богу, а не человеку. Платон сделал последнюю героическую попытку остановить наступающий индивидуализм и поддержать полис. Аристотель также был вынужден сохранять полис, преобразенный, чтобы соответствовать новым условиям. Младшие сократики и послеаристотелевские школы восприняли индивидуалистические аспекты учения Сократа, оставив политические. «Апатия стоиков, квиетизм эпикурейцев, атараксия академиков – за всем этим лежит один общий принцип: они направляют нравственную деятельность из внешнего во внутренний мир и ищут этический идеал в независимости и освобождении личности от всех внешних условий жизни, в изоляции от общества» [704 - Wendland. Hell.-röm. Kultur. P. 20.]. Вся философия после Аристотеля отмечена отходом от требований города-государства и концентрацией на практических аспектах жизни.

На Западе прогресс индивидуализма шел рука об руку с распадом города-государства, но было бы трудно сказать, действительно ли падение полиса, которое сначала произошло в Греции, было следствием или причиной индивидуализма. Оба суждения будут одинаково верны, поскольку именно

страсти отдельных людей подорвали полис, в то время как падение полиса, освободив граждан от его всеобъемлющих требований, способствовало росту индивидуализма. Конфликт личности и полиса господствует в греческой истории вплоть до падения полиса. Тогда греки, которые были не способны подняться до истинного ощущения национализма, стали носителями нового космополитизма. Личность Александра и его завоевания дали мощный толчок развитию индивидуализма, породив космополитизм, необходимым логическим следствием которого и был индивидуализм. Глаза цивилизованного мира теперь были обращены на одну человеческую личность, и эта личность была такова, что казалась неким сверхчеловеком, который стоял ближе к божественному, нежели к человеческому [705 - Ср.: Wendland. P. 20.]. Это выдающееся место, занятое отдельными личностями, и зависимость от них блага всего человечества привела к практике обожествления в случае Александра царей-диадхов и, наконец, римских императоров. Освобождение миллионов слитков драгоценного металла из восточных сундуков, которого добился Александр, вызвало настоящую схватку между охотниками за удачей, где самые способные оказались наверху; возник капитализм [706 - Kaerst. I. 63.], который до этого был грекам едва знаком и которому суждено было причинить много зла у римлян. Циркуляция этих новых монет и сокровищ Востока стимулировала торговлю, открыла новые пути для богатства, поощряла среди отдельных людей жадность, спекуляции, дух индивидуального предпринимательства. Были и другие приметы греческого индивидуализма. Задолго до эпохи Александра наемники стали фактором в восточных кампаниях. Эти «солдаты удачи» были настоящими апостолами космополитизма и индивидуализма. Привычка эмигрировать в поисках лучшей участи стала обычной среди греков; они селились в самых отдаленных греко-азиатских городах, основанных Александром, в великих центрах торговли вдоль азиатского берега и при дворах эллинистических царей, а позднее – по всей Римской империи. Теперь личность чувствовала себя как дома в любом месте в мире, где ее амбиции были удовлетворены.

Во время Второй Пунической войны индивидуализм охватил даже патриотичных римлян; если он и не был введен эллинизмом, то, во всяком случае, подпитан греческой культурой. Когда греки стали учителями Рима, они были людьми без отечества, или же, скорее, их отечеством был весь мир; их профессора оставили обнищавшую Грецию, чтобы позаботиться о своих личных интересах. Литература, и особенно философия Греции, которая пришла в Рим, была в значительной мере индивидуалистической. Во II веке до н. э. римский характер пережил странное преобразование. Отдельный человек взбунтовался против давящего патриотизма. Военная добыча породила эгоизм при ее распределении. Вырождение партий в клики, которыми руководили амбициозные вожди, рискованные игры в борьбе за место магистрата, разложение государственной религии и рост восточных культов, умножение диктаторов, кровавые гражданские войны, подъем империи были просто результатами ничем не сдерживавшегося индивидуализма. Поэтому личность смотрела на государство как на поле, которое следует эксплуатировать для собственного возвышения. Как и в эллинистическую эпоху, так и в римскую возникли выдающиеся личности, чьи преступления или заслуги ставили их над уровнем их собратьев, и благо

человечества стало все более и более зависеть от одного человека. Все способствовало возвышению личности: «Постоянные войны, завоевания и революции придали могущественным людям еще большую значимость, а бедность и беспорядок в греко-римском мире заставляли простой народ почитать любого вождя, который мог дать и давал им приличные условия жизни и соответствующее пропитание» [707 - Fowler. Roman Ideas of Deity. P. 102–103; Relig. Exper. P. 266, 340.].

Восточные кампании Рима значительно ускорили развитие индивидуализма. Открылись новые сферы для личных амбиций. Когда Рим впервые приступил к завоеванию Востока, он не мог похвастаться каким бы то ни было прочным образованием или подлинной цивилизацией; Рим считал то, что он завоевал, законным предметом для эксплуатации. При республике правители провинций удовлетворяли свою жадность за счет этих несчастных земель и собирали огромные богатства, которые обычно проматывали в бездумной роскоши. Отдельные личности соревновались друг с другом в дорогостоящей показухе. По всей империи рос класс капиталистов, и, прежде всего в Италии, возникли землевладельцы, которые со своими отрядами рабов заменили прежних собственников-крестьян – «латифундии погубили Италию» (*Latifundia perdidere Italiam*). Возникло бесчисленное множество рабов, у которых не было никакой национальной или политической лояльности; тысячи некогда процветающих ремесленников и крестьян обнищали в результате римских завоеваний и конфискаций. Такие личности, недовольные несправедливостью общества, также преследовали свои личные интересы.

Индивидуализм вторгся во все сферы жизни и подействовал на богатых и на бедных, на Восток и на Запад – особенно в последний период республики и в ранней империи. Он проявлялся в искусстве, в литературе, в политике и в обществе, в морали и в религии. Греческое искусство в его славе показывало идеальное и всеобщее, в то время как римское искусство было индивидуалистическим и реалистическим. Среди римлян вошли в моду портретные бюсты (не идеализированные). «Именно в этом веке [II век до н. э.] мы впервые слышим о статуях и портретных бюстах выдающихся людей» [708 - Fowler. Relig. Exper. P. 340.], хотя, как говорят, Александр Великий был одним из первых, чей портрет был вырезан в камне.

В обществе индивидуализм принимал форму эгоизма, культивирования личных интересов. Люди, отрезанные от *civitas*, еще не были воспитаны для новых форм общества. Империя была слишком велика, а семья – слишком мала; другие, промежуточные поля деятельности, где встречается наша общественная и личная жизнь, еще нуждались в разработке. Общественная жизнь потеряла свой интерес и была предоставлена демагогам или тем, кто стремился к власти. Люди обращали больше внимания на домашние добродетели и благотворительность; результатом этого была эмансипация женщин и их более выдающаяся в эту эпоху роль. Общественные инстинкты нашли свое выражение в приумножении гильдий. Литература эллинистического и римского времени индивидуалистична. Любовная страсть становится все более острой и современной, как мы видим, например, в эротической поэзии Феокрита или Катутлла [709 - Wendland. P. 19.]. Римская литература, которая была лишь в колыбели, когда потоп

индивидуализма начал затоплять Восток и Запад, более индивидуалистична, чем греческая, как по своей тематике, так и по сильному чувству личностного, столь характерному для римских авторов. Селлар [710 - Rom. Poets of the Repub. P. 16 f.] пишет о римской поэзии: «Ни в одной другой области античной литературы не уделено столько места наслаждению природой, а также радостям, печалям, вкусам и стремлениям отдельной личности». Гений римских авторов был личным, сознающим себя по сравнению с греческим гением, более безличным и забывающим о себе. Позднейшая греческая литература отвечает индивидуальным вкусам римлян, как, например, Плутарх и Полибий. В исторических сочинениях личность автора больше выходит на первый план в предисловиях, экскурсах и в том, как автор судит или восхваляет своих персонажей [711 - Ср.: Bruns. Die Persönlichkeit in d. Geschichtschreibung der Alten; Wendland. P. 22.]. Значимость отдельной личности нашла свое выражение в развитии биографического жанра, который вошел в моду (как на греческом, так и на латинском языке), например, всем известные «Сравнительные жизнеописания» Плутарха, «Жизнеописания философов» Диогена Лаэртского, «Жизнь Аполлония Тианского» Филострата, «Югурта» и «Катилина» Саллюстия, «Жизнеописания» Корнелия Непота и «Жизнь двенадцати цезарей» Светония. Еще одно отражение индивидуализма – появление мемуаров: их писали Птолемей I, Арат, Цезарь; в автобиографии латинский гений блистал и достиг своего зенита в «Исповеди» Блаженного Августина и в прекрасном «Утешении философией» Боэция.

Можно привести и еще больше данных, чтобы доказать, что индивидуализм был одной из наиболее выдающихся черт этой эпохи, фактором, который господствовал над всей жизнью и всеми религиозными взглядами, так же как некогда коллективизм. Уже достаточно было сказано, чтобы показать, насколько обширную подготовку для религий мистерий и христианства осуществил индивидуализм. Это была фаза в развитии концепции личности, к которой впервые привлек внимание Сократ, и тем самым он открыл человеку богатство своего духовного существа и потребности, удовлетворение которых он должен был найти. Личность стала отдельной точкой отсчета, а религии мистерий предлагали спасение для отдельной души. Мистерии как бы увеличивали личность, обращаясь с человеком как с человеком вне зависимости от его политических или общественных связей, наделяя его божественными силами. В религиозных братствах таких культов раб и хозяин, ремесленник и капиталист встречались как равные. Людям пришлось заплатить за индивидуализм большей чувствительностью к страданию и потерям, против которых мистерии предлагали утешение и покой. Когда жизнь получила внутреннее направление, то возникло и сознание греха, и необходимость в примирении; в ответ на это мистерии предлагали катарсис и обеспечивали божественное милосердие с прощением грехов.

II. Еще одной силой, которая повлияла на всю грекоримскую историю и была наиболее активна в религии, был синкретизм, или теокрасия [712 - Ср.: Synkretismus im Altertum (Relig. in Gesch. u. Geg. V. 1043 ff.); Kaerst II. P. 246 ff.; Toutain. Cultes païens. II. P. 241 ff.; Wendland. Hell.-röm. Kultur. P. 77, 21 ff., 161 ff.; Dill. P. 558, 581 ff.], ставшая постоянным спутником космополитизма и индивидуализма. «В религиозном развитии эллинистического периода, – говорит

Керст [713 - II. 248.], – есть в основном два момента, которые показывают нам особый характер этого развития и в то же самое время объясняют его особое значение для всего религиозного развития последующего периода Античности... культ правителей и религиозный синкретизм»; это утверждение еще более применимо к римскому времени. Все условия для всеобщего синкретизма существовали в греко-римском мире: упадок конструктивной оригинальности, приход критицизма, падение города-государства и соответственный рост универсализма, международная политика Александра, разрушение национальных верований и философий, распространение койне, смешение различных народов [714 - Ср.: Leclercq H. *Colonies d'Orientaux en Occident* / Cabrol-Leclercq. *Dict.*] на более высокой стадии культуры, успех стоицизма с его *cosmopolis* и объединяющей аллегорической интерпретацией, подъем Римской империи, римское право, дороги, объединявшие разные концы земли, страстное стремление к новизне в религиозных делах, терпимость язычества, рост прозелитизма и постоянное слияние Востока и Запада.

Этот список отнюдь не исчерпывает факторов, которые делали теокрацию неизбежной. Браки между представителями различных рас и приверженцами разных религий имели в основном те же самые результаты в ту эпоху, как и сейчас. Историческая праздничная сцена «брака Европы и Азии» в Сузе после возвращения Александра из Индии стала лишь началом того, что впоследствии стало вполне частым явлением. По этому случаю сам Александр женился на второй восточной царице – Статире, и примерно сотня его офицеров вступили в брак со знатными азиатскими невестами, а десять тысяч его воинов последовали примеру царя [715 - Арриан. *Анабасис*. VII. 4; Плутарх. *Александр*. 70.]. Тимофей был сыном иудейки от отца-грека (Деян., 16: 1). Браки между христианами и язычниками или иудеями были достаточно часты, чтобы вызвать проблемы в неиудейских церквях при Павле. Римские легионеры, где бы они ни размещались, возможно, вступали в брак с местными женщинами. Двуязычная надгробная надпись на латинском и арамейском, обнаруженная в Саут-Шилдз, говорит о смерти молодой британской женщины по имени Регина из племени катувеллаунов – молодой жены пальмирца по имени Барат [716 - [«Богам Манам. Регина, вольноотпущенница и супруга. Барат, пальмирец по рождению. Катувеллаунка, 30 лет»]. «D.M. Regina, liberta et conjuge. Barates. Palmyrenus natione. Catuallauna. A. XXX». (Proc. Soc. Bib. Arch. '78. P. 11 f.; Jour. of Rom. Studies, 12, pl. VII).].

Переселения, как насильственные, так и добровольные, усилили смешение народов, которое вело к теокрации. Вполне возможно, что одним из факторов, способствовавших миграции греков, было широкое распространение малярии в материковой Греции. У.Х.С. Джонс [717 - *Malaria and Greek History*. Manchester, '09.] считает, что до 430 года н. э. малярия была или неизвестна в Греции, или не была так опасно распространена, что она разразилась во время Пелопоннесской войны как страшная эпидемия и в силу отсутствия профилактических мер с тех пор стала эндемичной.

Кампании Александра дали первый мощный толчок ко всеобщему синкретизму, который смешивал национальность как людей, так и богов. Разрушение в результате его завоеваний древних и привилегированных жреческих коллегий долины Евфрата, которое заставило целые отряды жрецов отправиться на запад в

путь на поиски заработков, продавая свои эзотерические знания, имело столь же далеко идущие последствия, как разрушение турками Константинополя в 1453 году, изгнавшее греческих ученых на запад, чтобы принести Ренессанс в Европу. Александр открыл мир для всех. Период расовой исключительности закончился; ни один народ уже не мог существовать сам по себе и для себя, и ни одна система не могла сохранять свою неприкосновенность в соперничестве с другими системами. Объединение человечества и культуры, сотворенное Александром, привело к необходимости взаимно давать и брать друг у друга и привело к единству в религии. Александр принял персидскую политику терпимости к иностранным религиям. Сдерживающие барьеры были разрушены, так что различные религиозные обычаи и культы существовали бок о бок. В мире, который он обновил, все движения стали накладываться друг на друга и, следовательно, совпадать. Греко-восточные города Александра стали постоянными центрами, где происходил сплав культуры и религии. Из этих основанных тогда городов самым успешным в осуществлении Александровой политики смешения наций стала Александрия, которая веками оставалась штаб-квартирой синкретизма. Царства диадохов поощряли синкретизм в своих армиях, своих столицах и библиотеках. Римская империя завершила труд, начатый Александром, и в ней синкретизм достиг своего апогея в III и IV веках н. э.

У греков был особый дар миссионеров синкретизма в этом раздвинувшемся мире, открытом македонцами и римлянами. Интеллектуально любопытные, любители всего нового, они жили в мире, где вся мысль была свободна и никогда не была в плену клерикального консерватизма [718 - Butcher. *Aspects of Gk. Genius*. P. 25.], греки были готовы исследовать достоинства любого интересного предмета, который попадался им на глаза. Нововведения, прежде всего в области мистицизма, появились в греческом мире в VI веке до н. э., а в V веке восточные культы начали проникать в Аттику. С IV века их влияние и число начало расти. Греки всегда помнили, что их древние божества, поселившиеся среди них и идеализировавшиеся в искусстве, пришли из чужих стран – с Севера. Греческие наемники привозили домой сведения об иностранных обычаях и религиях; греческие города Ионии уже стали вратами к жизни и мысли Востока. С падением города-государства пришло осуждение его ограниченности и его учреждений. Римляне больше всего заимствовали и наиболее умело приспособляли заимствованное к своим нуждам. Их синкретические тенденции подчеркивались греческим образованием и влиянием греческой литературы. В свой пантеон они допускали этрусских, итальянских, греческих и восточных богов. Между Второй Пунической войной и подъемом империи римская религия стала полностью эллинизированной как в культе, так и в мифологии [719 - Wissowa. P. 54 ff.; Aust. P. 106.]; развился вкус к восточным культам, который в конце концов отвлек людей от греческих и римских божеств, хотя и оставил им греческую мифологию.

Политеизм был терпимым и гостеприимным по отношению к иностранным божествам; он никогда не оспаривал существование или реальность других богов, и добавление нового члена в пантеон никого не волновало. Греки рано начали процесс теокрасии [720 - Legge. I. 16.]; из Греции теокрасия распространилась и стала модной; результатом ее везде стала теоксения, или гостеприимство,



предлагаемое чужеземным богам. Национальность богов терялась, и стены национальных пантеонов рушились; божества приходилось идентифицировать друг с другом или отождествлять, или же должно было происходить выживание наиболее приспособленных [721 - Kaerst. II. 250.]; однако язычество предпочитало принцип примирения. Происходили взаимные заимствования и согласования. Римляне заимствовали целиком греческий пантеон, переименовав своих собственных богов греческими именами. Божества с похожими атрибутами или функциями считались идентичными, или же, согласно монотеистической тенденции того времени, все божества всех народов считались всего лишь проявлениями одного, высшего божества. В общем и целом это достигалось с помощью того, что Макс Мюллер назвал генотеизмом, то есть выбором высшего божества в пантеоне; все остальные были всего лишь его спутниками. Это облегчило отождествление главных божеств различных народов, как представлявших одно высшее единое. Устаревшие или неудачливые боги были преданы забвению или же сведены на уровень *daemones*. Любопытным свидетельством осознания единства божественного служит смешение различных божеств в  $\theta\epsilon\delta\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma$  или  $\theta\epsilon\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma$  [722 - Ср.: Kaerst. II. 250.], который мог считаться или абстрактным понятием, или новым божеством – в соответствии с текущей языческой теологией. Обычно выбиралось одно божество, которое, по мнению верующего, выделялось своими заслугами, и к его личному имени добавлялся эпитет *pantheus*, «всебог» [723 - Wissowa. P. 82, n. 3.], символизируя всеобщность божественного. Так, в латинских надписях мы находим *Serapis pantheus*, *Liber pantheus*, *Fortuna panthea*. Иногда, не называя никакого определенного божества, представляли тела, весь пантеон сводили к *deus pantheus* [724 - C.I.L. VI. 557 ff.]. Более обычным способом было выбрать божество и присвоить этому богу или богине все имена и атрибуты других богов. Наиболее яркий пример этого – «Исида с тысячью имен», которая именуется себя: «Мать природы, госпожа всех стихий, изначальное порождение времен... фригийцы, первенцы человечества, зовут меня Пессинунтской матерью богов, тут исконные обитателя Аттики – Минервой Кекропической, здесь кипряне, морем омываемые, – Пафийской Венерой, критские стрелки – Дианой Диктиннской, трехязычные сицилийцы – Стигийской Прозерпиной, элевсинцы – Церерой, древней богиней, одни – Юноной, другие – Беллоной, те – Гекатой, эти – Рамнузией, а эфиопы, которых озаряют первые лучи восходящего солнца, арии и богатые древней ученостью египтяне почитают меня так, как должно, называя настоящим моим именем – царственной Исидой» [725 - Апулей. *Метаморфозы*, XI. 5 [пер. М.А. Кузмина. – Пер.].].

С этим следует сравнить гораздо более пространственный и всеобъемлющий список в «Призывании к Исиде», сохранившийся в *Oxyrhynchus Papyri*, vol. XI, no. 1380.

Еще одним способом было выбрать божество, которое охватывало бы все божественное в целом; например, к Исиде обращались как «*una quae es omnia, dea Isis*», а к Аттису как к «Аттису Высочайшему и Связующему Вселенную» [726 - Kaibel. *Epig. gr.* 824, 2: Ἄττει θ' ὑψίστῳ κ. συνέχοντι τὸ πᾶν.], что напоминает христологический язык Послания к колоссянам.

III. Верующие в своих вкусах были либеральны до крайности, признавая столько богов различного происхождения, сколько им хотелось. Император Александр

Север почитал в своей личной часовне Орфея, Авраама, Аполлония Тианского наряду с Христом [727 - Lampridius. Alex. Severus. 29.]. Древние надгробия свидетельствуют об этом смешанном поклонении божествам Греции, Рима и Востока. Из-за религиозного беспокойства люди лезли в тайны всех культов. Аполлоний Тианский посетил множество храмов и оракулов как в Римской империи, так и вне ее. Апулей хотел быть посвященным во множество мистерий. Плутарховская Клеа прислуживала в дельфийских таинствах Диониса и была посвящена в мистерии Исиды [728 - Plut. De Is. et Os. 35.]. Татиан [729 - Ad Graeces, 29.] в своем поиске истины также старался быть посвященным во многие мистерии. Претекстат и его жена принимали таинства разных мистериальных церквей [730 - C.I.L. VI. 1, 1779.]. Даже жречество не было закрытым: один и тот же человек мог быть жрецом фригийского и персидского культа, а также служителем государственного культа. Жрец Исиды мог даже носить имя Митра или Иакхагос [731 - Апулей. Метаморфозы. XI, 22.]. Среди божеств также не было ревности: многие боги могли делить один и тот же храм, или же божество, которому храм был посвящен изначально, могло допустить меньших богов, которые имели некоторое право на привязанность верующих. В помпейском Исеуме стояли статуи Диониса, Венеры и Приапа [732 - Mau. Pompeii. P. 169; Lafaye. P. 190.]. В Митреум в Остии допускались италийские и греческие божества [733 - Taylor. Cults. P. 68 ff.].

Иудеи из-за своей поразительной способности к адаптации играли значительную роль в этой истории синкретизма, несмотря на свои попытки закрыться за «оградой закона». В ходе вавилонского пленения на их религию в первый раз в значительной степени подействовал синкретизм из персидских источников. Но именно в период после Александра иудеи стали в наибольшей степени открыты влиянию чужеземных идей и в целом наиболее восприимчивы к ним, прежде всего к идеям эллинизма. Процесс эллинизации от Александра до Антиоха Эпифана был таким тонким и в то же время мощным, что палестинским иудеям угрожала опасность полной эллинизации. Эта опасность была остановлена безумием Антиоха, который, пытаясь достичь религиозного единообразия в своем соперничестве с Египтом, попытался ускорить процесс эллинизации посредством всеобщего принуждения, вынудившего иудеев восстать. На некоторое время им удалось обеспечить себе независимость, но они не могли полностью изгнать греческую культуру. Та самая диаспора, которая дала Павла и Филона, была всегда более либеральна в своих взглядах на жизнь, чем родина иудеев, и она в большей степени была подвержена заражению чужеземными идеями. Иудейско-греческая школа Александрии, основным представителем которой является Филон, сделала первую серьезную попытку гармонизировать религию Востока и культуру Запада. Синагоги диаспоры привлекали греков и римлян, сирийцев и персов и жителей островов архипелага; там они знакомились друг с другом и с людьми, которые были посредниками между Востоком и Западом. Синагоги были плодородными рассадниками синкретизма, так же как и языческие религиозные ассоциации. Богобоязненные люди приносили в синагогу лучшие идеалы язычества, а в неиудейский мир – идеалы праведности. В этом взаимодействии важным инструментом синкретизма стал греческий перевод Библии – Септуагинта.

Синкретизм работал с мистериями рука об руку; он, освобожденный от всякой расовой и культурной исключительности, предлагал свое благословение всем. Располагая людей к поискам истины везде, где ее можно было найти, и религиозной поддержки всюду, где она предлагалась, он облегчил путь к чужеземным религиям. Питая религиозную тенденцию к монотеизму, синкретизм убедил людей в том, что все культы связывают человека с одним и тем же божественным единством, так что человек может выбрать тот культ, который облегчает ему подход к Богу. На все религии мистерий синкретизм оказал глубокое воздействие, и действительно, они предлагают наилучшее поле для исследований самого синкретизма. Они образовывали как бы религиозный «трест» для взаимопомощи. Мистерии заимствовали друг у друга культ, ритуал, символы и мифологию. Тавроболии, необычайное жертвоприношение Великой Матери, были (возможно) заимствованы фригийскими жрецами из персидского культа каппадокийской Анахиты – богини, ассоциировавшейся с Митрой в религии Ахеменидов, и также практиковались в кровавом культе коммагенской богини Ма [734 - Cumont. R. or., 2nd ed. P. 98 ff., 333, n. 34; Toutain. II. P. 84–88; Wissowa. P. 81; Boissier. I. P. 368.]. Из религии Великой Матери они, возможно, были заимствованы митраистами, как утверждают, например, Ревилль, Дилл и Лег [735 - Reville. La Religion à Rome. P. 95 ff.; Legge, II. 259; Dill. P. 609, 556.], хотя это оспаривает Кюмон [736 - T. et M. I. P. 334, n. 5; Mithras / Roscher. I. P. 3064.]. Неоспоримо влияние иудаизма на культ Сабазия [737 - Ср.: Cumont. R. or. 2nd ed. P. 96 ff.]. Кюмон предполагает, что иудаизм повлиял на культ Великой Матери [738 - Ib. P. 98.]. Жречество этих мистерий было вполне либерально. Дух терпимости, свойственный религиям мистерий, проявлялся в покровительстве, который один, уже авторитетно утвержденный или популярный культ, оказывал братскому культу в его пропаганде. Великая Мать стала покровительницей других восточных культов, которые на глаз посторонних выглядели более или менее похожими из-за некоторых общих черт – точно так же, как и первоначальное христианство росло *sub umbraculo religionis licitae* из иудаизма.

Три формы религий мистерий в первую очередь были синкретическими – орфическая религия, герметизм и гностицизм. Орфики ввели уравнительную тенденцию в религиозных взглядах, которая поразила самые корни национализма, и так подготовили путь для индивидуалистических восточных культов: таким образом, для истинного орфика все религии приобрели одинаковую ценность. Орфик, владея знанием своих собственных тайных обрядов, подкрепленный своими формулами, не видел никакой трудности в том, чтобы приспособиться внешне к любой модной религии. Орфизм завещал позднейшим гностицизму и герметизму принцип выборочности в религиозных делах: «Он сыграл огромную роль в отвращении умов людей от идеи отдельных богов для отдельных народов, объясняя им, что все национальные и местные божества являются лишь различными формами одной великой Силы... Своей готовностью отождествить его [Диониса] также и с местным божеством Элевсина и со всеми чужеземными богами – Адонисом, Аттисом, Сабазием, Осирисом... они показали, как далеко готовы зайти по пути синкретизма; и если бы не появилось христианство и другие религии, то не приходится сомневаться, что все греко-римские божества в конце концов слились бы в одном Дионисе» [739 -

Legge. I. P. 145 ff.].

Религия герметиков была сплавом халдейской, египетской и греческой религий, космологических и философских теорий, в которых господствовали египетские и греческие элементы. Герметический корпус отражает практически все фазы религиозных идей и практик, господствовавших в греко-римскую эпоху – от самой высокой духовности до вульгарной магии. Этот синкретизм [740 - Следует отказаться от попытки последовать за синкретизмом в область магии, астрологии и философии: для этого имеется обширный материал.] принес огромную популярность мистериям и поставил им на службу множество прислужников, таких как магия, демонология, астрализм и философия, – особенно это касается Ямвлиха и Прокла. Если синкретизм достиг своего зенита в альянсах, формировавшихся для противостояния торжествующему христианству, то с исторической точки зрения его следует считать одним из величайших движений, подготовивших христианство. Питая религиозные интересы, делая ограничения устаревшими, заставляя сравнивать религиозные системы друг с другом, возбуждая между ними соревнование, располагая людей к тому, чтобы принять спасение там, где его предлагали наиболее действенно, снова открывая вопрос власти, открывая Западу Любовь как тайну Востока [741 - Ср.: Anderson F. Liberty, Equality, and Fraternity. P. 6.], а Востоку – Волю как тайну Запада, греко-римский синкретизм не только подготовил путь Господу, но и в действительном смысле обеспечил победу Его делу [742 - «Новая религиозность с ее мечтательной задушевностью, воспринятая через синкретизм, позволила людям полностью предаться Христу, погрузиться в уникальность Его Сущности, что в конечном счете должно было способствовать победе Его религии» (Relig. in Gesch. u. Gegenw. V.P. 1055).].

III. Огромную значимость как для древней, так и для современной религиозной истории имела всеобщая и все возрастающая тенденция в греко-римском мире – образовывать частные братства [743 - Ср.: в особенности Mommsen. De Collegiis; Boissier. II. P. 247–304; прекрасная глава «Коллегии и жизнь плебеев» / Dill. Rom. Soc.; статья: Waltzing J.P. Collegia / Cabrol-Leclercq. Dict.; Foucart. Des associations religieuses.] или гильдии более или менее религиозного характера. Такие ассоциации в основном сначала возникали в больших морских портах, таких как Пирей, и важных островах – перевалочных пунктах, таких как Родос, Делос, Фера и т. п., где чужеземцы собирались, чтобы сохранить свою религию и предоставить друг другу взаимную помощь. Членами таких ассоциаций были прежде всего чужеземцы по рождению, а божествами – те, кто прежде всего привлекал своим мистериальным культом [744 - Kaerst. Ib. 281.], или такие, кто, как Эскулап, были божествами-спасителями и целителями. Надписи имперского периода свидетельствуют о всеобщем распространении клубов, образованных представителями всех ремесел, которые заботились о нуждах этого века роскоши: это были гильдии рыбаков, валяльщиков, пекарей, лодочников, плотников, кузнецов, мясников, работников монетных дворов, представителей таких профессий, как торговля духами, вином, финансистов, бывших воинов и моряков [745 - Ср.: Müller A. Veteranvereine in d. röm. Kaiserzeit (N. Jahrb. f. d. Klas. Alt. XXIX. (12) P. 267 ff.)] и просто досужих любителей совместной выпивки. Такие thiasoi, collegia или sodalitates были в каждом городе; иногда по несколько на

одной улице.

В Греции и Риме частные ассоциации восходили к глубокой древности: они носили характер торговых гильдий и культовых братств одновременно, ибо жизнь в Античности не знала зияющей пропасти между мирским и священным [746 - Voissier. II. P. 247.]; поэтому такие ассоциации нельзя легко разделить на торговые и религиозные. Древняя «торговая палата» вполне могла быть одновременно религиозным обществом. *Thiasoi*, *Eraoi* или *orgeones*, очевидно, были в моде в Аттике уже в начале VI века до н. э. (594 до н. э.), поскольку законы Солона признавали и поддерживали их уставные нормы [747 - Jevons. Introd. 334; Foucart. P. 49, 57.]. С IV века до н. э. надписи дают нам обширные свидетельства о распространении *orgeones*, которые умножаются в III веке до н. э. По всему греческому миру – в Аттике, на островах Эгейского моря и на территориях Селевкидов и Атталидов – существовали религиозные гильдии, посвященные культам Великой Матери, Исиды, Аттиса, Сераписа, Сабазия и т. п.

Частные объединения, полукоммерческие, полурелигиозные, принадлежат к первоначальной стадии римской истории; некоторые из них восходили к основанию города и к дням Нумы [748 - Плутарх. Нума, 17; ср.: Voissier. II. P. 248.]. Долгое время они приумножались без всяких неприятностей со стороны правительства, которое вмешивалось лишь тогда, когда требовалось предотвратить эксцессы в интересах общественного порядка. Введение культа Кибелы дало толчок к формированию религиозных клубов. Ливий свидетельствует о значимости клубов почитателей Вакха в начале II века до н. э. К эпохе Суллы (первая четверть I века до н. э.) *collegia* египетских богов уже существовали в Италии. В этом же веке эти гильдии заняли такое заметное положение, что вызвали подозрения сената, который попытался подавить самые опасные в 64 году до н. э.

Примерно к середине I века до н. э. эти клубы оказались такими влиятельными среди народа, что амбициозные кандидаты, такие как Клодий [749 - Mommsen. P. 76.], выдвинули идею создания *collegia*, *sodalitia* или *compitalia* для политических целей. Такое злоупотребление религиозными ассоциациями привело их к заслуженному падению из-за подозрительности императоров. В течение двух с половиной столетий (со дней Юлия Цезаря до царствования Александра Севера) имперское законодательство стремилось их подавить, и там, где это было невозможно, регулировать деятельность *collegia*; после Александра Севера право на частные ассоциации ревниво охранялось [750 - Voissier. P. 249.]. Цезарь и Август запретили частные ассоциации, кроме тех, что восходили к глубокой древности или имели специфически религиозный характер [751 - Светоний. Цезарь. 42; Октавиан. 32; Voissier. P. 249.]. Плиний, во время своего управления Вифинией примерно в 112 году н. э., попросил у Траяна разрешения учредить в Никомедии коллегии пожарных числом в 150 человек, на что последовал характерный ответ дальновидного Траяна: «Какое бы имя и по каким бы основаниям мы ни давали тем, кто будет вовлечен в такой союз, он в скором времени превратится в гетерию» [752 - Pliny. Ep. X. 43, 97 [Фактически X. 34. – Пер.]]. До этого Плиний вынужден был после своего приезда в Вифинию ввести в действие закон против права частных ассоциаций [753 - Dig. III. 4. 1; Voissier. II. P. 250.]. Римские законы строго наказывали незаконные ассоциации и запрещали

или ограничивали образование новых гильдий. Гай говорил о неконституционном характере частных клубов, хотя и допускал те, которые включали членов наиболее жизненно необходимых ремесел [754 - Ibid.]; Ульпиан же говорил, что такое преступление, как незаконная ассоциация, заслуживает сурового наказания [755 - Dig. XLVII. 22. 2; Boissier. Ib.]. Однако, несмотря на все законы и наказания, это неодолимое народное движение постоянно двигалось вперед, и поэтому правительству постепенно пришлось признать существование или образование гильдий необходимых ремесел; до середины II века н. э. право учреждать похоронные коллегии было признано сенатом. Эта уступка облегчила формирование и регистрацию всех видов клубов, которые могли прикрыться названием похоронных ассоциаций: она легализовала официальные ассоциации и взимание пошлин. При Марке Аврелии была завоевана еще одна уступка: ассоциациям было даровано право получать по завещанию. Наконец, Александр Север официально признал все гильдии ремесел и торговли и назначил каждой патронов (*defensores*) [756 - Lamprid. Alex. Sev. 33. Буассье задается вопросом: «была ли это слабость или политический расчет?» (II. P. 251).]. Вскоре после середины III века законное право принимать собственность и владеть ею было даровано частной ассоциации другого рода – христианской церкви.

О настойчивой потребности в частных ассоциациях свидетельствует обнаружение многочисленных надписей из всех концов греко-римского мира, та тревога, которую в течение веков вызывали они у властей, и выбитое у этих же властей постепенное признание, всеобщее господство клубов, несмотря на все полицейские меры, данные о том, что все классы рабочих и торговцев образовывали гильдии: многие аристократы без всяких сомнений становились патронами или почетными членами ассоциаций, где преобладали иностранцы и плебеи.

Господство духа ассоциаций соответствовало некоей насущной человеческой потребности, которая обозначена в афоризме Аристотеля – «человек – политическое [общественное] животное». Человек не может представить себя вне общества; что-то в его природе зовет к товариществу. Греки остро это ощущали, и этот импульс заставил их создать город-государство, который имел огромную историческую ценность для средиземноморской цивилизации.

Римляне чувствовали эту потребность еще больше, чем греки [757 - Boissier. II. 248: «Необходимость в объединении и взаимной поддержке в ассоциации была по крайней мере столь же сильна в Античности, как и сегодня, и среди древних народов римляне, возможно, были теми, кто наиболее сильно испытал на себе это чувство»]. Ничего римлянин не боялся больше, чем забвения, и ничего не жаждал больше, чем доброй памяти о себе у своих друзей. Борясь с одиночеством смерти, он просил с глубоким человеческим чувством прохожего остановиться, прочесть его имя, возраст и должность. Если римлянин был богат, то он завещал определенную сумму гильдии друзей и их наследников, чтобы увековечить его память общими пирами в годовщину его смерти [758 - Ср.: *Les repas funèbres / Cabrol-Leclercq, fasc. III. Coll. 775–779.*] или в определенные промежутки времени. Но город-государство исчез, и человек, предоставленный сам себе, открыл невыгоды своей только что завоеванной свободы и заплатил цену индивидуализма. Общественный инстинкт оказался долговечнее, чем город-

государство, который культивировал и обогащал общественные инстинкты веками. Политические беды следовали одна за другой, исторические кризисы неожиданно обрушивались на людей со страшной тяжестью, и человек чувствовал необходимость в индивидуальной поддержке. «Империя, старавшаяся предотвратить объединения, на самом деле давала наиболее мощный импульс к объединению. Перед лицом этой всемирной и всемогущей системы отдельный человек все больше и больше ощущал свое одиночество и беспомощность. Имперская власть могла быть и благожелательной, и благодетельной, но она была столь ужасна, уравнительна во всеобщем охвате своей силы, что в ее присутствии отдельный человек казался сведенным к незначительности насекомого или песчинки» [759 - Dill. P. 256.]. Религия, в которой он родился и которая оказывала человеку величайшую услугу в качестве социальной связи, пострадала от падения «старого режима», и отдельный человек должен был искать себе собственную религию. Боги предков казались отчужденными, а национальные культы – бесполезными, и нужно было найти другие средства для очищения и искупления грехов.

Государство стало слишком большим для самореализации личности и слишком громоздким для тех, кто привык к компактному полису. Была и другая социальная ячейка, которая сразу приходит нам на ум, – это семья. Но семья была слишком ограничена, чтобы принять основную энергию общественного инстинкта [760 - Ср.: Dill. P. 267: «Возможно, не в один период истории, даже в наше время, никогда не чувствовалось большего стремления к какой-то форме общественной жизни, более широкой, чем семья, и более узкой, чем государство»]. Более того, семья еще не имела такой первостепенной важности, которую она имеет для нас, отчасти потому, что город-государство затмил все другие формы общественной жизни, а отчасти потому, что семья еще не стала школой общественной жизни (как это происходит у нас) из-за того низкого положения, которое женщины занимали в греческом обществе. Не следует забывать, что именно в семье дольше всего сохранялось римское благочестие, и, как говорят нам страницы Плиния и Плутарха, в домашней жизни достаточно часто можно было почувствовать сладость священных семейных уз.

Тот, кому хорошо знакомы греческие и латинские надписи, может вспомнить еще одну форму общественной жизни, которая, как кажется, была особенно активной в то время, – муниципальную жизнь. Частое упоминание о муниципальных выборах, почестях и постановлениях, а также ожесточенном соперничестве не должно закрывать от нас тот факт, что эта муниципальная жизнь была лишь бледным отражением здоровой и всепоглощающей жизни города-государства. В самоуправлении и взаимном соперничестве больших и малых городов аристократия греко-римского мира нашла своего рода предохранительный клапан для политической энергии и общественных амбиций. Греко-восточные города Азии и Египта пользовались в значительной мере самоуправлением: они проводили время, поощряя торговлю и ремесла, украшая улицы и забавляя жителей. Почести, хотя и пустые, удовлетворяли амбиции провинциалов. Городской совет (Boulè) собирался со всеми церемониями, как будто бы над городом не стояло высшей или имперской власти. Все это в необычайной степени поощряло местный патриотизм. Успешные люди завещали

огромные суммы своему родному городу, чтобы он стал наравне или выше соседнего города.

Муниципии, пользовавшиеся либеральными уставами, были славой имперской эпохи. Каждый был копией Рима. Каждый город мостил дороги, строил общественные бани, театры, даже амфитеатры, храмы, суды, места для общественных собраний и портики для гуляющих. То, что осталось от Помпей, дает нам живое впечатление о той активной, полной соревновательного духа жизни, которая пульсировала в этом городе. Визит в Тимгад убедит любого, что протекли века после падения Западной Римской империи, пока Европа хоть в какой-то степени обрела снова былые жизненные удобства. Но вся эта муниципальная жизнь в большой степени не была реальной. Своим существованием она отчасти была обязана консервативным инстинктам римлян, которые увековечивали учреждения, имевшие историческое значение или просто дорогие их сердцу. Жизнь в муниципии отличалась от жизни в обычном городе-государстве в том, что его независимость была нереальной, поскольку над городом была высшая власть, и вследствие развития индивидуализма он не мог принуждать к чему-либо сограждан.

Остается еще одна основная фаза социальной жизни, которую мы знаем как церковь, или частная и добровольная ассоциация для религиозных целей. В Греции и Риме ремесленные гильдии с самого начала носили религиозный характер. После Александра жители Востока достигли большого прогресса в развитии частных ассоциаций в больших портах – перевалочных пунктах в Средиземноморье, куда допускались представители всех народов. Объединения в клубах могли служить самым различным целям, и, несомненно, мотивы, благодаря которым численность их участников росла, были столь же разными, как те, что приводят новых приверженцев в масонское братство или в христианскую церковь. Люди собирались вместе из чисто человеческого и общественного инстинкта: их влекло чувство одиночества в мире, который был слишком велик для одного человека; они хотели защитить свою торговлю от нечестной конкуренции или от жадности казны, найти развлечение в монотонной жизни и отвлечься от печалей повседневного существования, воспользоваться теми выгодами, которые давало товарищество, почтить божество-покровителя, участвовать в общих пирах, получить достойное погребение на кладбище ассоциации. Религиозный инстинкт был лишь одним из многих, однако религиозные мотивы умножались, когда человек искал религию, которая могла бы его поддержать. Путь для частных религиозных ассоциаций был подготовлен различными факторами [761 - «Такой перенос социального сознания из города или государства в религиозное общество был не новым явлением в истории человечества» (Gardner. Eph. Gosp. P. 126).] – религиозными волнениями VI века до н. э., распространением иудаизма, миграциями восточных купцов и рабов. Свержение дельфийского оракула в начале VI века и его восстановление как духовной силы внесло свой вклад в образование *orgeones* и *thiasoi* [762 - Gruppe. II. P. 1020.], посредством которых отныне религиозные убеждения распространялись независимо от политического контроля. Религия орфиков стала самым мощным «растворителем», который когда-либо был введен в греческую религиозную жизнь. Хотя сами орфики никогда не собирались в организованную



церковь, они образовывали *collegia*, или культовые ассоциации [763 - Per contra, Monceaux, статья Orpheus / Daremberg-Saglio. Dictionnaire; Gruppe. II. P. 1031; Legge. I. 139 f.; Rohde. II. P. 111; ср.: Macchioro. Zagreus. P. 268.], отмеченные своеобразной теологией орфической жизни: они соблюдали культ государственных богов, в то же время подрывая его. Орфики сеяли семена недоверия к национальному и наследственному принципу в религии и придавали первостепенное значение спасению отдельной души. В этом отношении орфики и их религия оказали огромное влияние на последующую историю религии – тем, что они сделали религию частным и личным делом, что вело к добровольным ассоциациям, проповедовали доктрину божественной милости, требовали посвящения в интересах спасения, концентрировали внимание на личных достижениях и личной святости; они были безразличны к государственной религии, уничтожали национальную принадлежность богов толерантным синкретизмом своей теологии, которая отождествляла всех богов с Дионисом, – орфики сделали многое, чтобы приготовить людей к революционным переменам в истории религии, когда люди могли оставить религию, в которой они родились как граждане, и добровольно вступить в религиозную конгрегацию. За прошедшие двадцать два века эти добровольные религиозные ассоциации стали решающим фактором в истории. Был открыт путь для таких религий, которые были универсальны и могли в одно и то же время удовлетворить потребность отдельного человека и завоевать его верность так, чтобы он стал миссионером своей веры.

- IV. Восточные люди, чей гений никогда не создавал связанного политического единства, но лишь неуправляемые и несвязные абсолютные империи, были более склонны к тому, чтобы образовывать частные религиозные ассоциации. Когда такие ассоциации стали играть заметную роль в греческом и римском мире, мы всегда находим, что своим образованием они были обязаны восточным рабам, вольноотпущенникам, купцам и искателям приключений; большая часть их членов, первоначально, может быть, и все, носили иностранные имена, и они наиболее многочисленны в морских портах и торговых центрах, которые привлекали иностранцев. В Греции, например, они впервые появляются в порту Пирея [764 - Foucart. P. 84 f.]. Эти ассоциации постепенно привлекали новообращенных в центрах, где они действовали, что увеличивало их престиж в обществе и устанавливало принцип добровольной самопомощи в религии. Смешение различных рас, объединение человечества и религиозный синкретизм дали огромный толчок формированию религиозных братств: «Мы видим впервые в истории группы мужчин и женщин, которые вне зависимости от национальности и общественного положения объединялись для соблюдения религиозных обрядов, и религия стала считаться делом отдельного человека, нежели делом государства, и при этом каждый участник такой ассоциации был непосредственно заинтересован в ее расширении» [765 - Legge. I. P. 21.]. Но такие ассоциации возникли на Западе еще до эпохи Александра, а иудеи во время вавилонского пленения и после него открыли объединявшую их связь – культ, поддерживавшийся синагогами, которые могут считаться заметной и успешной разновидностью религиозных братств [766 - Ср.: Fairweather. Background. 2nd ed. P. 21.].

Из того, что уже было сказано, становится очевидной важность принципа частной ассоциации как в распространении мистерий, так и в религиозной истории человечества. Что касается дел людей, то в них было – иногда непоследовательное – смешение небесного и земного; ремесленные ассоциации не были полностью светскими, а религиозные клубы – полностью священными. Ассоциации ремесленников и торговцев встречались под религиозными предложениями; они зачастую собирались в храме или были тесно связаны с храмом; у них было свое божество-покровитель, свои жертвоприношения и священные дни. Более религиозным клубам, с другой стороны, приходилось иметь дело с мирскими делами – собирать фонды и управлять ими, устраивать жертвоприношения, платить служителям, дисциплинировать своих членов, организовывать совместные пиры и помогать людям.

Бесчисленные *collegia*, основанные рабочими и ремесленниками по всей империи, функционировали отчасти как профсоюзы, отчасти – как масонские ложи, отчасти – как свободные церкви и отчасти – как торговые палаты. Они предоставляли поддержку отдельным лицам и давали человеку чувство безопасности благодаря связи с братьями. Они облагораживали труд и давали трудящимся чувство самоуважения: они считали, что служат обществу [767 - «Когда братство (многие из участников которого находились на рабском положении) встречалось в полном составе в храме своего бога-покровителя, чтобы формально принять постановление о благодарности какому-нибудь благодетелю, и собратья радовались скромному обеду или когда они проходили по улицам и форуму с развевающимися знаменами и всеми эмблемами своей гильдии, самый жалкий собрат на мгновение чувствовал, что поднимается над слепой, безнадежной безвестностью плебейской жизни» (Dill. P. 256).].

Общественная ценность таких ассоциаций была очень велика в ту эпоху, когда индивидуализм восторжествовал над коллективизмом, поскольку они создавали новые социальные связи и в них содержались семена нового, лучшего общественного порядка. Они вносили вклад в равенство полов, ставя женщин на подобающее им место [768 - Ср: Farnell. *Cults*. III. P. 155.]. Как в языческих, так и в раннехристианских религиозных гильдиях женщины фигурируют как равные мужчинам в религии, администрации и культе, и их влияние шло только на пользу. Участники ассоциаций были «братьями»: этот термин приобрел религиозный смысл до того, как появился на страницах нашего Нового Завета. Митраисты называли себя «братьями» и «воинами», и у них был служитель, именованный *pater* и *pater patrum*. Поклонявшиеся Юпитеру Долихену были «любимейшими братьями» (*fratres carissimos*) [769 - C.I.L. VI. 406.]. Другие являлись «коллегами и участниками священных дел» (*collegae et consacranei*) [770 - Boissier. II. P. 269.]. Такие добровольные ассоциации стали симптомом и причиной гибели старого порядка и отметили начало возникновения новых общественных ценностей [771 - Митраизм был прежде всего религией солдат и мало что мог предложить женщинам; жены митраистов принимали участие в более женских культах Великой Матери и Исиды. В раннем христианстве женщин не выбирали на высшие должности, как было возможно, например, в священных элевсинских мистериях. Павел, хотя и провозгласил, что Христос уничтожил различия между эллином и варваром, мужчиной и женщиной,

требует, чтобы женщины покрывали голову на церковных собраниях; правда, это соображение скорее основано на скромности, чем на убеждении в том, что женщины стоят ниже мужчин. Он также говорит, что мужчина является «главой» женщины, как Христос – глава церкви.] и возникновения возвышенного идеала:

При всем при том,  
При всем при том,  
Могу вам предсказать я,  
Что будет день,  
Когда кругом

Все люди станут братья! [772 - Цитата из стихотворения «Честная бедность» Роберта Бернса. У С. Энгуса цитируется другая строфа, но в хорошо известном русскому читателю переводе С. Маршака мысли автора соответствует последняя, которую мы и приводим. (Примеч. пер.)]

Раб мог встречаться со своим хозяином с самоуважением и сознанием равенства. Самые бедные и смиренные приобрели новый взгляд на жизнь. Единение дало низшим классам возможность встретиться лицом к лицу с высшими и, наконец, подорвать их исключительность.

Столь же далеко идущие последствия имело воздействие этого несокрушимого движения в религиозных делах. Стремления и потребности отдельного человека, о которых никогда не заботилась государственная религия, теперь нашли себе удовлетворение. Утвердился принцип, что религия – это взаимоотношение души с Богом в единстве, которого добровольно достигает отдельный человек, а не просто случайность рождения, которая дает человеку религию ради блага общества вне зависимости от его личных нужд. Никакие расовые или классовые барьеры отныне не могли встать между человеком и полным исповедованием той религии, которая была привлекательна лично для него. Права совести в религии, за которые Сократ умер в афинской тюрьме, и привилегия иметь частные мнения были дарованы и соблюдались. В развитии личности такие братства оказались школой развития личности. Из этого религиозного индивидуализма естественно вытекал универсализм, и в этом отношении он подготовил путь для мировых религий.

Расставаясь с этими древними *collegia*, мы с сожалением должны отметить, что ни одно человеческое учреждение, каким бы благотельным для человечества оно ни было – какими, несомненно, были и эти *collegia*, – не может избежать злоупотреблений или быть застрахованным от вырождения. В первую очередь эти «коллегии» иногда воплощали aberrации массовой психологии, поощряя господство толпы. Тацит говорит о том, как в дни Нерона разразилась *atrox caedes* на гладиаторских состязаниях в Помпеях между помпейцами и жителями соседних Нуцер; в этом явно участвовали коллегии, поскольку сенат *collegia (que) quae contra leges constituerant dissoluta* [773 - Анналы. XIV. 17.]. Более серьезные беспорядки вызвала в царствование Аврелиана гильдия рабочих монетного двора, в результате чего было убито 7000 человек [774 - *Vopiscus. Aurel. 38 (Scriptores hist. Aug.)*]. Более того, эти самые гильдии, которые сначала боролись за свободу для низших слоев общества и символизировали достоинство трудящегося

человека, в последние годы империи выродились в систему каст наследственных ремесленников [775 - Ср.: Dill. Rom. Soc. in the Last Cent. 2nd ed. P. 232 ff.: «Это был принцип сельского крепостничества, примененный к общественным функциям»; Rom. Soc. fr. Nero. P. 254.]; поэтому члены гильдий были привязаны к своим профессиям из поколения в поколение. Так формирование стереотипа гильдий сдерживало личную свободу и приговаривало тысячи человек из-за случайности рождения к ремеслам, которыми они не хотели заниматься. Поэтому ремесленники иногда устраивали «итальянские забастовки». Закон запрещал даже браки между членами гильдий.

IV. Растущее ощущение греха. В эллинистический и римский периоды мы отчетливо и ясно слышим ноту печали и человеческой слабости, которая лишь отголосками время от времени [776 - Ср.: Farnell. Higher Aspects. P. 131–134; Glover. Progress. P. 139, 169; Fuller B.A.G. The Problem of Evil in Plotinus. P. 27 ff.] звучала в литературе Запада в эпоху ее классического расцвета. Возникло смутное ощущение неудачи, тщетности человеческих усилий, тяжести человеческих грехов, неизбежности наказания, отчуждения от богов и нужды в искуплении и очищении. «Греко-римский мир достиг точки, откуда начал иудаизм. Из поколения в поколение поднимался все более громкий плач над хрупкостью человеческой природы, слабостью смертных, естественной греховностью человека, который никак не может угодить богам и над которым, следовательно, нависает тяжкий гнев божеств. Жалоба, высказанная иудейской совестью на заре истории, становится вечерней молитвой эллинской философии» [777 - Hausrath. Apostles / Eng. tr. I. P. 42.]. Самодостаточность уступила место пессимистическим настроениям. Опять дух Востока одолел дух Запада, и ему удалось привить Западу сознание греха [778 - Ср.: Gardner. St. Paul. 23–24.], которое обратило мысли людей на Восток в поисках очистительных священнодействий. Это болезненное открытие становилось все более интенсивным в западном духовном опыте, пока не увенчалось в душевном сокрушении «Исповеди» Августина. Самодостаточный грек считал, что он сам может достичь всего, что предполагает идеал мужественности: «Эллада, кормилица человека, полного как человек». Церемонный римлянин считал свою религию контрактом со сверхъестественными силами, условия которого он вполне может выполнить. Затем пришло разочарование. Слишком беззаботный оптимизм уступил место моральному отчаянию, нервному срыву. Как и многие другие психологические феномены в греко-римском мире, возникновение этого ощущения греха можно объяснить реальными причинами: был длительный период подготовки, в ходе которого мысль обратилась внутрь человека, чтобы исследовать глубины и тайны индивидуальности. С индивидуальностью пришла личность, а с личностью совесть – слово, которое придумали и популяризировали стоики. Царство коллективизма закончилось, но эмансипированный человек обнаружил, что теперь он остался один, предоставленный самому себе против всей вселенной. Ощущался контраст неудобств современной субъективности с эрой более беззаботной объективности [779 - Ср.: Bussell. School of Plato. P. 212 ff.]. Уничтожение некогда всепоглощающей общественной деятельности создало огромный пробел в человеческой жизни. Ему остался досуг для частных дел, и этот досуг еще увеличился благодаря покровительственной имперской политике

и безопасности рах Romana. Личность, которая как тогда, так и теперь искала свободы, открыла в самой себе что-то, что надо было преодолеть, что-то, что делало идеалы труднодостижимыми, что-то, что окрашивало жизнерадостность былых времен в печальные тона. В изоляции индивидуализма человек открыл разрыв с собственной природой. Эта субъективность привела к анализу характера и мотивов, которые отчасти проявились в подъеме автобиографий, но в основном в привычке анализировать самого себя, которая стала постоянным требованием моралистов той эпохи [780 - Ср.: Martha C. Les Moralistes sous l'empire romain. P. 173 ff.]. Сократ утверждал необходимость самоанализа и сам практиковал его: он начал новую эру в человеческой мысли, повернув исследовательскую мысль от физического мира к нравственному, от внешнего мира к человеку [781 - Ср. его слова о дельфийской надписи: «...по-моему, смешно, не зная пока этого, исследовать чужое... я, как я только что и сказал, исследую не это, а самого себя» (Федр, 230 А).]. Самоанализом занимались и пифагорейцы; он пользовался большой популярностью среди стоиков. Секст, учитель стоицизма, поощрял его среди своих последователей примером и наставлением, и один из его учеников тщательно культивировал его [782 - Сенека. О гневе. III. 36.]: «...Каждый день вызываю себя к себе на суд. Когда погаснет свет и перестанет развлекать взгляд, когда умолкнет жена, уже знающая про этот мой обычай, я придирчиво разбираю весь свой день, взвешивая каждое слово и поступок: ничего от себя не утаиваю, ничего не обхожу. В самом деле, что мне бояться своих ошибок, если я могу сказать себе: “Смотри, впредь не делай этого; сейчас я тебя прощаю”» [783 - Перевод Т.Ю. Бородай. (Примеч. пер.)].

Эпиктет восхваляет Сократа за то, что тот утверждал, что жизнь без самоанализа не является жизнью, достойной человека [784 - Epict. I. 26, 3; III. 12, 4; Plato. Apol. 38 A.]. Плутарх просит людей обратить свой анализ на самих себя. Марк Аврелий, сгибаясь под тяжким бременем имперской власти и политических волнений, проводил свою жизнь в поисках самоанализа.

С VI века до н. э. в западном мире началась постепенная религиозная трансформация, которая в конце концов заставила Запад принять восточную антропологию, основанную на тварной слабости и греховности человека. К VI веку до н. э. учение орфиков укоренилось в Великой Греции, на островах Леванта и в материковой Греции. Оно провозглашало более чистый мистицизм, индивидуализм, аскетизм, доктрину первородного греха и доктрину очищения. Орфизм не начал, но, безусловно, далеко продвинул образование греков в сознании греха и необходимости искупления; он предложил обряды очищения [785 - Павсаний. IX. 30.12.] и обещал прощение и спасение посредством посвящения в его мистерии. Греху противопоставлялась благодать, получаемая через таинства. Оказав влияние на элевсинские мистерии, учение орфиков преобразило характер этих мистерий в очистительный обряд, таинства которого воздействовали на грех [786 - «То, как греки смотрели на мистерии, в основном существенно изменилось после введения орфического учения, и это едва ли можно приписать чему-то другому, кроме прямого влияния его учителей» (Legge. I. P. 131 f.)]. Подъем пифагорейского движения в VI веке до н. э. и особенно развал пифагорейских школ [787 - Ср.: Legge. I. 122.] в Великой Греции в начале V века и то, как они приняли выдающиеся моральные доктрины орфиков, –

события первостепенной важности в посвящении средиземноморского мира в понятие греха. Как орфизм реформировал дионисийскую религию, так и пифагорейство возродило и реформировало учение орфиков и приспособило его к потребностям времени. Аскетизм наряду с суровым самоанализом еще более строго практиковались среди пифагорейцев, которые углубили ощущение греха двумя способами: во-первых, они делали акцент на переселении душ согласно моральному развитию – доктрина, заимствованная у орфиков; и, во-вторых, они популяризировали учение о моральном воздаянии в грядущей жизни, которое радикально изменило характер гомеровского Аида. Как этико-религиозное реформаторское учение [788 - Zeller. Pre-Soc. Phil. / Eng. tr. I. 516.] оно было так близко связано с подготовившим его и родственным орфическим движением, что многие гимны орфиков приписывали Пифагору, и большинство из них могли использоваться пифагорейцами; но в то же время пифагорейство превосходило орфизм как обучающая сила в популяризации своих доктрин, а также в лучшей организации в сплоченные братства.

Религиозный дух Платона боролся скорее с проблемой зла, нежели греха в религиозном смысле этого слова. Он признавал, что есть что-то, что делает идеал мучительно далеким от человека, но фактически не мог понять причины этого. Он считал основным препятствием тело, которое действовало как груз, отяжелявший душу, а также невежество. Он, со своей греческой антропологией, не мог убедить себя, что зло содержится в человеческой воле, и еще менее – в том, что люди идут в таком неверном направлении или столь порочны, что могут выбрать зло вместо добра. Грех состоит в невежестве, ибо ни один человек не может не полюбить добродетель и не стать добродетельным, как только он узнает, в чем она состоит. Учение о метемпсихозе и переселении душ, взятое из орфически-пифагорейского учения, показывает, что он признавал возможность нравственной деградации. В строгой системе покаяния, требовавшейся в следующей жизни, он ясно распознавал силу греха. Аристотель по меньшей мере двумя заметными способами внес вклад в эволюцию сознания греха. Во-первых, в своем оригинальном и проникательном анализе человеческой природы в «Метафизике» [789 - Сэр Генри Джонс в своей работе «Идеализм как практическое кредо» (Idealism as a Practical Creed, p. 15) говорит о «Феноменологии духа» Гегеля как о «работе, которая наряду с «Метафизикой» Аристотеля является одним из наиболее отважных путешествий, когда-либо совершенных в мир духа».] и «Никомаховой этике», которые остаются учебниками вплоть до сего дня, он направил людей на путь научного исследования, который должен был рано или поздно обнаружить в нашем существе присутствие психического феномена, известного как сознание греха. Во-вторых, он сделал шаг дальше, чем его учитель, заметив, что человек добровольно может стать порочным, выбрав низшее вместо высшего, когда перед ним стоит альтернатива. Для Аристотеля грех – это или излишек, или недостаток, отсутствие подходящего среднего; праведность – это μεσότης [790 - Ср.: Никомахова этика. VI. 9.]. У позднейших авторов вопрос греха занимает все более заметное место. У Филона анализ способностей души привлекает внимание иудейско-греческого мира к нравственной болезни, укорененной в душе, которая препятствует видению Бога, – учение, в котором он един с апостолом Павлом

[791 - Ср.: Kennedy. Philo's Contribution. P. 98 ff.]. Грех для каждого является врожденным: «в каждом из нас числом две личности – животное и человек» [792 - Quod. det. pot. insid. sol. XXII.]. В анализе зла у Плотина появляется еще один аспект слияния восточной и западной мысли в области учения о человеке, хотя его текст неожиданно скуден [793 - Ср.: Fuller B.A.G. Op. cit. Chaps. III, IV; Inge. I. P. 131 ff., II. P. 231 f.]. Много внимания обращали на эту проблему стоики, прежде всего римские [794 - Ср.: Arnold. Roman Stoicism. P. 330 ff.]: они считали грех необходимостью, заключающейся в природе вещей, как тень является спутником света, или же безумием или невежеством, или даже слабостью, или же полагали, что он служит цели обнаружения добра. Плутарх объяснял зло, приписывая его демонам. Когда Плутарх описывал суеверного человека, который жаждет понести наказание, сидит на улице, носит власяницу или грязные тряпки, ходит голым по болоту, исповедуется в грехах публично, – он основывался отнюдь не на изолированном примере нечистой совести [795 - De Superst. VII. 12.]. Пародии на излишне чувствительную совесть, принадлежащие перу сатирика из Самосаты и Феофраста, в его очерке о суеверном человеке потеряли бы всю соль, если бы они в заметной степени не отвечали господствующим в то время взглядам. Совсем современным в очерке Феофраста выглядит ожидание ежемесячного очищения от грехов от орфической «армии спасения». Эпиктет [796 - I. 28, 2 f.] также останавливается на том факте, что люди добровольно совершают зло, будучи при этом убежденными, что оно выгодно или выглядит как добро: «Значит, и такие важные и ужасные дела имеют это исходное начало – то, что представляется?» [797 - Там же. 11 (пер. Г.А. Тароняна). (Примеч. пер.)]; то есть предметы, которые кажутся желанными. В другом замечательном пассаже [798 - II. 26, I.] он пишет: «Всякая ошибка содержит противоречие. Ведь поскольку ошибающийся не ошибаться хочет, а поступить правильно, ясно, что он не делает того, что он хочет» [799 - Перевод Г.А. Тароняна. (Примеч. пер.)]. Это чувство находит свою параллель в опыте Павла (Рим., 7: 15).

Мирской человек Гораций также выражает этот внутренний конфликт:

*Quae noscere sequar, fugiam quae profore credam* [800 - «Вредного все я ищу, избегаю того, что полезно» (пер. Н. Гинцбурга). (Примеч. пер.)],

а легкомысленный Овидий [801 - Hor. Epist. I. 8, xi.; Ovid. Metam. VII. 18 ff. См. другие интересные цитаты у: Wetstein. Novum Test. Ad Rom. VII. 15.] – в знакомых стихах:

*Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,*

*Mens aliud suadet. Video meliora proboque,*

*Deteriora sequor* [802 - Но против воли гнетет меня новая сила. Желая Я одного, но другое твердит мне мой разум. Благое Вижу, хвалю, но к дурному влекусь (пер. С. Шервинского). (Примеч. пер.)].

Два языческих автора, в наибольшей степени сознававшие греховность природы человека – это Сенека и Вергилий. Первый признает всеобщность греха, его тенденцию к движению вниз и его заразный характер. Таким образом [803 -

Ер. ХС. 52.]: «...разве не ясно, что нам нужен некий помощник, чьи наставления противоборствовали бы наставлениям толпы?.. Никто не заблуждается про себя, всякий заражает безумием ближних и заражается от них. Каждый в отдельности вмещает все пороки толпы, потому что толпа наделяет ими каждого. Любой, делая другого хуже, становится хуже и сам; обучившись низости (*deteriora*), всякий учит ей; а в итоге получается та безмерная гнусность (*ingens illa nequitia*), в которой собрано воедино все худшее, что известно каждому» [804 - Ер. ХСIV, 52, 54 (пер. С.А. Ошерова). (Примеч. пер.)].

Опять-таки [805 - *De Benef. I. 10.*] он жалуется на то, что все мы согрешили и затронуты пороком, что пороки могут меняться вместе с модой, но остаются и даже становятся хуже. Преобладание порочности и деградация человеческих поступков, на которые мы жалуемся, оплакивали уже наши предки, и их будут оплакивать наши потомки. Порок существует вместе с человечеством; когда ты видишь форум, заполненный людьми, «знай, что тут столько же пороков, сколько людей» (*hoc scito, istic tantundem esse vitiorum quantum hominum*) [806 - *De Ira. II. 8, I.*]. Утверждения о господстве греха на страницах Сенеки можно приумножить [807 - Ср.: *De Clem. I. 6*; Ер. XXIX.; *Nat. Quaest. III. 30.*].

Вергилий, которого никогда еще не превзошел ни один пророк в его нежной и всеобщей симпатии к чаяниям и стремлениям человека, в чудесном равновесии объединяет то, что можно назвать иудейской и эллинской антропологиями. Его «поэзия трепещет чувством величия человека и его святости» [808 - *Glover. Conflict. P. 31.*]; в то же самое время ни один дух не был более чувствителен к несовершенству человека и никто не чувствовал более тяжело бремя грехов человеческих. Его религиозный и мистический дух впитал из учения орфиков и пифагорейцев доктрину возможности усовершенствования человеческой природы путем практики добродетели наряду с системой наказаний для грешников и очистительным опытом для тех, кто загрязнил свои души чувственными материями. Как Гете, он верил, что

*Es irrt der Mensch so lang er strebt.*

(Блуждает человек, пока в нем есть стремленья [809 - Цитата из «Фауста» Гете (пролог). Перевод Н. Холодковского. (Примеч. пер.)].)

Его ад не столь мрачен или безнадежен, как у его великого ученика Данте, но человеческим преступлениям должно быть назначено справедливое наказание. Профессор Конвей задается вопросом [810 - *Virgil's Mess. Eclogue. P. 37.*]: «Что же такое поразительная машина посмертных наказаний, которая описана в шестой книге, в самом величественном пассаже всей эпической поэзии (*Aen. VI. 548–627*), как не мера ощущения человеческой вины самим Вергилием?»

V. Это растущее чувство греха в греко-римском мире было родственно тому пессимизму, который примерно в начале христианской эры породил веру в то, что история – это процесс вырождения, что сломалась связь времен и что нужен спаситель, чтобы исправить мир. В древности только иудеи отличались взглядом на мир, который подходит ближе всего к нашему современному воззрению на «возрастающую цель» мировой истории. Иудея ободрял религиозный оптимизм –



«лучшее еще впереди». Греческие и римские авторы нередко выражают противоположную точку зрения. Так, Сенека полагает, что после уничтожения мира в огне новое племя людей потеряет свою невинность [811 - Nat. Quaest. III. 30.]. Грех возрастет в количестве и качестве [812 - De Benef. I. 10, i.]. В его «Утешении к Марции» (XXIII) встречаются такие выражения, как «все будущее неверно и скорее клонится к худшему» (*omne futurum incertum est et ad deteriora certius*), и «все, что достигло вершины, близко к гибели» (*quicquid ad summum pervenit ab exitu prope est*), и «чрезмерная зрелость является признаком надвигающейся гибели; конец угрожает там, где рост завершен» (*Indicium imminentis exitii nimia maturitas est; adpetit finis ubi incrementa consumpta sunt*).

Важно отметить, что именно греки – хотя они и были менее чувствительны к дисгармонии греха, нежели иудеи и римляне (которых Саллюстий именуется «благочестивейшими смертными», *religiosissimi mortales*), – показали греко-римскому миру три основных направления, в которых развивалась доктрина греха, и они повлияли на христианскую теологию.

1) То, что мы можем назвать гностически-философски ми взглядами, представителем которых можно считать Платона и его призыв «никто не плох добровольно» [813 - Timaeus. 86 D.]. Грех – это невежество, слепота по отношению к реальности. Добродетель столь привлекательна и разумна, что никто не может смотреть на нее, не повинувшись ее предписаниям. Люди не являются столь иррациональными существами, чтобы выбирать то, что, как они знают, вредно для их стремления к идеалу. Таким образом, путь спасения лежит в просвещении, в принятии «священного света» божественной истины. Дуализм Платона дает злу незаконный *raison d'être* как необходимый антагонизм добру; его средоточием является наша плотская природа. Поэтому «бегство – это посильное уподобление богу, а уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» [814 - Theaetetus. 176 A [пер. Т.В. Васильевой. – Пер.]]. Душа, как колесничий в «Федре» [815 - 253 D f.], наблюдая «видение Любви», ведома Разумом над страстями к источнику Любви.

2) То, что мы можем – несколько неточно – назвать орфически-мистическими взглядами, представителем которых может служить Плотин в словах, которые так повлияли на Августина [816 - D.C.D. IX. 17; ср.: Enn. I. 6, 8.]: «“Бежим же в милое отечество!” – вот истинное побуждение!...Отечество наше там, откуда мы пришли, и Отец наш там же» [817 - Перевод Т.Г. Сидаша. (Примеч. пер.)]. Человек – существо павшее из более высокого положения, странник или изгнанник с истинной родины своей души. Он погружен в чувственный мир, забыв о духовном мире или пробиваясь к нему с болезненными усилиями. Спасение придет через откровение Единственного, Высшего Бога, которого душа радостно примет в бегстве «Единого к Единому».

3) Этический взгляд, представленный Аристотелем, который первым, в седьмой книге своей «Никомаховой этики», бросил вызов интерпретации зла у Платона [818 - Ср.: Mair A.W. Sin (Greek), Hastings. E.R.E. XI. 555.], утверждая, что люди поступают порочно вполне сознательно. «Грех не является предметом знания», – ясно говорит философ. «Грех – это порочность», и она связана с волей. Это одновременно интеллектуальное и нравственное действие. Желание может

затемнять знание. Эта точка зрения также ясно выступает у Филона [819 - Ср.: Kennedy. P. 102.]. Как школа наилучший пример этического взгляда представляют стоики [820 - Glover. Progress. P. 18; Arnold. Rom. Stoicism. XIV.].

Наконец, можно сказать, что в греко-римском мире обострилось сознание греха и необходимость в искуплении стала еще более насущной по меньшей мере в четырех аспектах: 1) Общественное представление о грехе, общее для всех первобытных культур, заменилось идеей личной вины: таким образом, вопрос спасения приобрел непосредственный интерес для каждой моральной единицы при отделении человека от корпоративной религии; 2) Сцены наград и наказаний все более и более перемещались из видимого земного мира – где наказания иногда оказывались загадочным образом неадекватными, а иногда – столь же непонятно несправедливыми – в будущий мир, где воображение могло развернуться, изобретая способы пыток, соответствующие делам, совершенным в телесном облике. Поскольку будущая жизнь являлась продолжением нынешней, то это усилило ужасность греха здесь, на земле, прекрасным примером чего являются орфические таблички; 3) Церемониальный грех или грех-табу стал отделяться от греха морального. Намерение и мотивы, независимые от обстоятельств, выступили как новый фактор. Грех бессознательный, совершенный с добрыми намерениями или в неведении, мог в иудейском законе или в древнегреческой религии повлечь за собой смерть и осквернение. Однако культовое слово «священный» постепенно наполнилось моральным содержанием при переходе от ритуального к нравственному; 4) Средства искупления греха также, соответственно, стали духовными. Искупительных жертвоприношений уже было недостаточно. Было необходимо изменение в душе, покаяние, которое провозгласило бы *Miserere Domine*; грешник должен был пережить перерождение. Платон яростно нападал на дешевые средства от греха [821 - Ср.: *Repub.* II. 364–365 D.]. Киник спрашивал [822 - *Diog. Laert.* VI. 39.]: «Смешно, если Агесилай и Эпаминонд будут томиться в грязи, а всякие ничтожные люди из тех, кто посвящен, – обитать на островах блаженных!» Эпиктет насмеялся над популярным обрядовым взглядом на достопочтенные элевсинские мистерии в отрыве от внутренней чистоты [823 - *Diss.* III. 21.]. Овидий [824 - *Fasti.* II. 35 f.] высмеивает греков за то, что те ввели дешевые ритуалистические средства, чтобы успокоить совесть. Утверждение Цельса, переданное Оригеном [825 - *C. Celsum.* III. 59 [пер. Л. Писарева. – Пер.].], о том, как мистагоги в ходе мистерий провозглашают, что очистились от греха: «Кто только чист от всякого злодеяния, кто не сознает за собой в душе никакого греха, кто проводил добрую и праведную жизнь», показывает, как далеко мистерии ушли от тех дней, когда для посвящаемых было достаточно «греческого языка и чистых рук» [826 - Ср.: *Farnell. Cults.* III. 166.].

V. Аскетизм. В века, предшествовавшие и следовавшие христианской эре, заметно очевидное преобладание аскетических тенденций и практик, что кажется достаточно странным нам, узнавшим из христианской философии, что для чистых все чисто и что все вещи принадлежат нам. В греко-римском мире аскетизм был настолько всеобщим и так же не знал границ расы, веры и национальности, как синкретические и индивидуалистические тенденции. Он

проник в философию и религию. Как мощный прибой, он ринулся вперед, особенно с I века до н. э. с Востока на Запад, набирая силу и проникая во все серьезные взгляды на жизнь. Каждый великий учитель от Платона до Иоанна Крестителя, от Павла до Плотина принимал аскетизм как данность в качестве необходимого элемента и обязательного условия религиозной жизни. Только Один Человек отказался от этого метода: «Пришел Сын Человеческий, ест и пьет» [827 - Мф., 11: 19. (Примеч. пер.)].

Множество факторов способствовали зарождению и распространению аскетизма. 1) Аскетизм стал еще одним ярким примером всепроникающего влияния восточного созерцания, еще одним случаем, когда сила сопротивления Запада была сломлена духом Востока. Отказ от мира по религиозным мотивам мало проявлялся у более трезвых народов Запада [828 - Аскетизм не отсутствовал полностью даже в самые ранние периоды греческой и римской религии, но занимал незначительное место, и в нем не было позднейшей разработанной теологической основы. Ср.: Swain J.W. Hellenic Origins of Christian Asceticism. P. 6 ff.; Capelle. N. Jahrb. f. d. Klass. Alt. XXIII. P. 681 ff.]. Греки, доверяя разуму, стремились скорее к самообразованию, чем к подавлению себя, и равновесие нравственных способностей не допускало господства одной способности над другой. Аристотель (с возможным исключением Софокла, самого типичного грека) сделал золотую середину правилом этики. Для истинно греческого духа с его «ничего слишком» аскетизм был отвратителен как крайность, несообразная с понятием «человека, совершенного как человек» [829 - Стихотворные строки «Эллада, кормилица человека, совершенного, как человек, и Иудея, беременная Богом Живым» (Hellas, the nurse of man, complete as man, Judea pregnant with the living God) пользуются популярностью в английской религиозно-философской литературе и иногда приписываются профессору С. Батчеру. На самом деле они представляют собой вольный перевод стихотворения Г. Гейне «Мушке», принадлежащий Р.М. Хотону. У Гейне этой мысли нет: он говорит о греческом «чувстве радости» (Lustsinn). (Примеч. пер.)]. Эллада в своем классическом расцвете не могла принять взгляда на жизнь, который ограничивал и сдерживал человеческие усилия, который не мог быть оправдан разумом и противопоставлен природе. Более трезвое римское благочестие в своей дисциплине не требовало аскетизма: таким образом, мир во всей его полноте принадлежал римлянину. Люди, которые могли принять чувство своего поэта Теренция:

*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*

(Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо),

предоставленные самим себе, вряд ли стали бы народомаскетом. Однако пришли те дни, когда Греция и Рим, заняв такое видное место в политике, сообразовали взглянуть на распростертый перед ними мир Востока, только чтобы учиться – *victi victoribus leges dederunt*. Голос с мистического Востока поднялся еще громче в их ушах, выражая чувство:

*Entbehren sollst du, sollst entbehren.*

(Отречься должен ты, отречься [830 - Цитата из «Фауста» Гете. (Примеч. пер.)].)

2) Аскетизм был неизбежным отходом от излишеств натуралистической религии, к которым вела идея «естественное не позорно» (*naturalia non sunt turpia*). На более ранних, неморальных стадиях религии верующего не оскорбляла никакая несообразность, и религиозная санкция, освящавшая природные инстинкты, выродилась в опасные эксцессы. Когда пришла реакция, она откатилась в другую крайность, отрицая полностью то, что само по себе было естественно и невинно. Исследователи истории человеческих учреждений и этики знакомы с этим явлением: маятник откатывается в другую крайность. Деятели Реформации так усердно защищали право на личное суждение, что не католические церкви стали отличаться склонностью к бесконтрольному размножению. Пуритане потерпели неудачу, поскольку отрицали то самое «использование плоти», за которое последующий век взялся с таким энтузиазмом, так что это выродилось в настоящий культ плоти. Новообращенный, отказавшийся от отвратительных излишеств язычества, не находил себе покоя, кроме как в крайней позиции аскетизма. Подобный же феномен наблюдался и в средневековом мире. Монашеская жизнь казалась единственной альтернативной полубоя или развратной жизни. Свобода нашей современной личной автономии едва ли была видна в практической этической сфере Античности. Между антиномианизмом и аскетизмом середины еще не нашли.

3) Самой заметной причиной аскетизма был преобладающий греко-восточный дуализм, который господствовал над всей мыслью. «Дуализм, с неотделимым от него аскетизмом, носился, так сказать, в воздухе: он был самой сильной духовной тенденцией того времени, практически равной силе христианства» [831 - Dobschütz. *Christian Life* / Eng. tr. P. 112; ср. также: P. 40 f.]. Дуализм в такой же степени был постулатом для философских, этических и религиозных мыслителей греко-римского мира, как и эволюция или единство вселенной для нас. Чем более серьезно человек посвящал себя религиозным делам, тем более полно он принимал дуализм: свидетельством этого служат два философских религиозных мыслителя нашей эры – Филон и Плотин. Притягательность дуалистических систем доказывает то, с какими трудностями Павлу удалось избежать греческого дуализма, чтобы принять взгляд на плоть и дух, родственной восточному дуализму. Мы не можем коснуться греко-римской жизни или мысли ни в какой точке, не замечая при этом присутствия дуализма, неразлучным спутником которого был аскетизм. Дуализм был введен в греческую мысль Анаксагором [832 - Ср.: Angus S. *Environment*. P. 176, 192 f.], который, противостоя предшествующему материалистическому монизму, разделял дух и плоть. С Платоном он утвердился в греческой мысли, ход которой был искажен на последнем этапе греческой философии у Плотина, который сделал последнее героическое усилие преодолеть его, признался в своей неудаче и указал на убежище в мистицизме. Этический дуализм пришел с Востока – дуализм между двумя вечно враждебными началами Света и Тьмы, Добра и Зла – и вступил в

союз с греческим метафизическим дуализмом. Аскетизм – это этический кодекс, который неизбежно возникает на основе дуалистического противопоставления духовного и естественного. Они представляются абсолютно непримиримыми и взаимно враждебными [833 - См.: Watson. *Phil. Basis of Relig.* P. 293.]; если человек должен избегать естественного, но он должен и отказаться от прав своей физической природы в интересах духовной [834 - См.: Платон. *Тимей.* 69 сл.; *Федон.* 66 сл.; *Кратил.* 40 °С.], забывая о нравственной ценности взаимосвязи и взаимодействия этих двух элементов, составляющих единство личности.

4) Углублявшееся сознание греха, о котором мы уже говорили выше, дало новый толчок аскетизму в отсутствие нравственной *via media*. В желании преодолеть это подавляющее сознание и вырваться из оскверненности древний верующий – дитя своего времени – мог искать очищения только в соответствии со строгими, дуалистическими тенденциями той эпохи. Самыми вопиющими грехами язычества были грехи чувственности: поэтому грех был отождествлен с плотью, которая, будучи злом, должна была быть умерщвлена; никаких уступок быть не должно. Страсти нужно было выкорчевывать, а не регулировать. Дабы спасти душу, мы должны полностью отказаться от чувств; «тело – могила души»: это было общее положение древнего аскетизма. Такое неадекватное понимание зла и в равной степени неадекватная концепция личности чрезмерно усилили практику аскетизма. Целью кающегося стало не достижение спасения всего человеческого существа, но той его части, которая, как казалось, имеет наивысшую ценность. Человек пытался действовать, как если бы он являлся чистым духом, а не духом в животном теле с физическими стремлениями и потребностями в том, к чему имеется достаточное оправдание. Только одно Евангелие провозгласило: «все ваше... или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, – все ваше; вы же – Христовы, а Христос – Божий» [835 - 1 Кор., 3: 21–23. (Примеч. пер.)]. Люди, которые были готовы заниматься умерщвлением плоти из-за греха своей души, были естественно предрасположены к восточным религиям, в том числе и к христианству [836 - Ср.: Swain. *Op. cit.* P. 146: «Единственным возможным тогда способом искупления было искупление через аскетический идеализм. Лишь потому, что оно давало именно такой аскетизм, христианство и смогло спасти цивилизацию»], прежде всего к тому первоначальному христианству, которое, даже при Павле, начинало утрачивать связь с нравственным равновесием жизни Самого Иисуса и прибегло к аскетизму, который выражался в суровости Паннонского отца [837 - Ср. например, его *Ep. ad Eustochium* (XXII) и *ad Heliordorum* (XIV).] и абсурдных поступках отшельников Антония и Симеона Столпника.

5) Философия после Аристотеля, которая оказала глубокое воздействие на Восток и Запад, приняла аскетизм как средство нравственного перерождения в эпоху, которая была прежде всего занята проблемой поведения: объединение этики с религией шло семимильными шагами. Мы имеем в виду не эпикурейство или скептицизм, но религиозно-философские системы платонизма, стоицизма, иудейско-греческую философию, неопифагорейство или неоплатонизм. Моральная серьезность стоицизма ободрила дух аскетизма, как, например, у Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. Сенека сравнивает жизнь с тяжелой борьбой:

omnia illi cum hac grave certamen est [838 - Ad Marc. 24.]. Стоическое учение о «плоти» и «теле», которое, как мы видим, так ярко проявляется у Сенеки и Эпиктета, могло существовать только в сфере аскетического идеала. Такие мрачные чувства, как «это тело – груз и наказание для души» [839 - Seneca. Ep. LXV, 16.], *inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habitus* [840 - Ep. XII. 10.]; *nos corpus tam putre sortiti* [841 - Ep. CXX. 17.], – могли повлечь за собой только философию аскетизма. Однако стоический аскетизм спасся от крайних восточных форм с нанесением себе увечий посредством единства с высоким ощущением ценности человека, которое существовало наряду с осуждающим учением о «плоти» и сохраняло господство над последним [842 - Arnold. Rom. Stoicism. P. 258–259; Сенека отвергает практику нанесения себе увечий: Nat. Quaest. VII. 31, 3.].

Этика после Аристотеля благоприятствовала аскетизму, сосредоточившись на поведении отдельного человека. Аскетизм, как и мистика, – вера одиночества, которое процветает в индивидуализме. Аскетическая жизнь нацелена на благо отдельного человека без связи со всеобщей жизнью. Арнольд [843 - P. 409.] справедливо говорит об «аскетизме и отказе от мира, которые распространились примерно в это время по всему греко-римскому миру, результатом чего стало преувеличенное внимание к индивидуальному сознанию за счет общественной и политической жизни».

Аскетическая тенденция влияла на все классы и системы. Она нашла себе прочную опору в системах орфиков, пифагорейцев, платоников, неопифагорейцев и неоплатонизма, в иудейских сектах эссенов и терапевтов и в значительной степени – в учении фарисеев, а также во всех разновидностях гностицизма. Одной из более высоких философских тенденций, направленных на аскетизм, была теология астрализма. Тот, кто верил в эту систему, – «созерцатель и изъяснитель небес», как назвал человека Посидоний [844 - Capelle. Die Schrift v.d. Welt. P. 6; N. Jahrb. f. d. Klas. Alt. VIII. P. 534.], воодушевленный космическими эмоциями, яркостью и чистотой созвездий, небесными гармониями, был склонен презирать мелочные интересы земли и ее удовольствия [845 - «Так обожествление знания венчается звездным обожествлением религиозного нимба и становится священным призванием, которое освобождает от всех земных страстей. Превознесение интеллектуальной жизни ведет к аскетизму» (Cumont. Acad. roy. d. Belgique; Lettres, '09. P. 270).]. Почти все ереси раннего христианства были насыщены аскетизмом: гностицизм, докетизм. Системы Симона Мага и Маркиона, энкратиты, монтанисты, манихейство. Само христианство не могло избежать заражения им и в этом отношении отошло от нравственного равновесия учения своего Основателя, который, в отличие от Своего аскетического предшественника, считался винопийцей. Его величайший апостол, Павел, также не избежал аскетической тенденции, хотя и спасся от излишков аскетизма [846 - Dobschütz. P. 41.].

Все сферы жизни в древности испытали влияние аскетических принципов – вопросы еды и питья, собственность, природа материи, сексуальные отношения, соблюдение праздничных дней, использование бани и другие вопросы, касавшиеся чистоты. Брак и деторождение были строго запрещены у эссенов, офитов и более строгих гностиков. Половой акт сам по себе стал грехом, когда

возникло отвращение к натурализму и антиномианизму [847 - Ibid. P. 127: «Та демоническая таинственность, которой у древних был окружен акт размножения – они или обожествляли или проклинали его»; см. также с. 40.]. Поэтому сексуальные отношения были запрещены как в браке, так и вне его. Девственность стала добродетелью, превосходящей добродетель материнства. На материю смотрели как на зло или как на вместилище злого начала; всем делом жизни стало освобождение души от контакта с материей и от заражения ею, от тела – ее проклятия. Владение собственностью для частного пользования не одобрялось; эссены и неопифагорейцы практиковали коммунизм (последние возводили эту практику к самому Пифагору), к нему пытались перейти и христиане в Иерусалиме. Даже от бань отказывались, поскольку благочестивые умы захватила восточная связь между грязью и святостью. Барахтаться в грязи, покрывать тело пылью, одеваться во власяницу или в грязную одежду стало признаком благочестия – пробой на искреннее отношение к некоторым видам аскетизма. К несчастью для северных племен, христианство рано перешло к подобным эксцессам аскетизма: оно не унаследовало ни греческое евангелие здоровья (о котором свидетельствуют греческие статуи), ни римское евангелие чистоты [848 - Отчасти, несомненно, причиной тому были злоупотребления общественными банными заведениями, в которых даже христианские женщины, как казалось Отцам Церкви, теряли скромность и становились подвержены влиянию зла. Эти злоупотребления привлекали внимание языческих императоров и церковных соборов (например, собора в Лаодикее в 320 году). Ср. статью Dumaine H. Bains / Cabrol-Leclercq. Dict.], колоссальными памятниками которого служат руины бань во многих городах империи, ни здоровые учения Самого Основателя христианства [849 - Dobschütz (Eng. tr. P. 251) отмечает «две тенденции, которые оказывали разлагающее воздействие» на раннее христианство, а именно «расхождение между интеллектуальной и нравственной стороной христианства» и «то воздействие, которое аскетические тенденции того времени оказывали на нравственные идеи».]. Что касается еды и питья, то аскеты высказали много здравых соображений. Некоторые полностью воздерживались от вина, некоторые – от мяса, некоторые – от свинины. Вегетарианство было в большой моде не только по соображениям здоровья, но также и по религиозным мотивам. Аскетизм также требовал соблюдение особых дней, как постных или дней покаяния. Чрезмерно религиозные люди отказывались и от общественной жизни в целом в пользу каких-то форм монашества. Интересный папирус, найденный на месте Серапеума в Мемфисе, рассказывает о группе анахоретов, состоявших при Серапеуме и соблюдавших самое строгое отшельничество [850 - Bouché-Leclercq. Les reclus du sérapeum de Memphis (Paris, 1903); Preuschen. Mönchtum u. Serapiskult. Giessen, 1903.]. Если бы у нас была полная история восточных храмов, то мы, может быть, увидели бы, что это был не отдельный случай: он слишком соответствовал тенденциям того времени, чтобы быть таковым.

б) Мистицизм питал аскетизм и, в свою очередь, подпитывался аскетизмом. Можно было бы написать целый том о подъеме, развитии, результатах и разновидностях мистицизма в греко-римском мире. Здесь необходимо сказать лишь несколько слов, чтобы указать на союз мистицизма с аскетизмом. Хотя

«мистицизм был чужеземным элементом в греческой крови» [851 - Rohde. Religion der Griechen. P. 27 (Kl. Sch. P. 338).], пантеистический характер греческой религии и пантеистическая тенденция в греческой мысли в целом облегчили приход мистицизма. Существует определенное сродство между пантеизмом и мистицизмом: для мистиков всегда было трудно избежать пантеизма. Мистицизм был единственным убежищем от дуализма, который оказался столь неодолимым для древней мысли и который сделал аскетизм необходимостью для серьезных людей. Еще с эпохи Платона стало господствовать представление о восхождении души в высший духовный мир – идея, которая сделала мирские дела незначительными в сравнении с нею. Главным делом человека было подражать Богу, чтобы стать более похожим на Него: Бог представлялся как Абсолют, или чистый Дух. Этот процесс подражания предполагал подавление естественного и физического в интересах интеллектуального и духовного. Мистицизм содержал в себе позитивную, обращенную к Богу сторону, которая состояла в том, чтобы стать богоподобным или богом, и негативную, или обращенную к человеку, которая предполагала аскетическую жизнь с подавлением самого себя. Чувства нельзя было заставить замолчать, не подвергая себя множеству мучений, и нельзя было достичь квиетизма, пока страсти не были выкорчеваны из тела и тело не потеряло свою власть над душою [852 - Ср.: Denis. Idées morales. II. P. 204–205.].

7) Господство аскетизма в больших масштабах неизбежно совпадало с социальными беспорядками и экономическим хаосом, а такие условия заставляли людей отказаться от старого образа жизни; они дискредитировали господствующие теории общественной жизни. В такие времена бремя семьи и социальных связей становилось тяжким [853 - Ср. то, как апостол Павел советует не вступать в брак (1 Кор., 8: 10)]. Уровень рождаемости падал. Люди отказывались от брака в тяжелой борьбе с голодом и из-за всеобщей скорби по поводу страдания и утраты детей, что делало безбрачие желанным и опять-таки вело к *perversio vitae sexualis*. Они отрекались от жизненных удобств и позволяли отчаянию затопить весь мир. Результатом этого было или бегство от мира части отдельных людей, или такая аскетическая дисциплина, которая обещала победу над миром путем приучения себя к боли и к быстротечности сущего. Дискредитация фундаментальных принципов требовала нового переосмысления жизни и мира; созерцание, способствовавшее аскетизму, обеспечивало преобладание его над практическими действиями из-за очевидной тщетности людских усилий. Отчаяние или убежденность в том, что явленный мир – зло, толкали ум к сверхчувственному: представление, которое, если считать дуализм аксиомой, требовало аскетизма. Эмоциональное возбуждение, моральные проблемы и слабодушие во время тяжелых кризисов давали плодородную почву для патологических вспышек и фанатизма, которые идут рука об руку с аскетизмом, особенно в его религиозно-мистическом варианте. Чувствуя ровное биение пульса уютной жизни, люди не полсуют себя ножами, не истощают себя постами, не переносят суровости северных зим и не бросают жен и детей ради «идеальной» жизни. Хорошо известно и то, что во время таких кризисов религия чаще всего преобразуется в попытке охватить жизнь и интерпретировать новую ситуацию. Такое возрождение способствует развитию аскетизма в более мягких или крайних его формах – согласно понятиям эпохи.

Греко-римский мир не стал исключением в отношении этих явлений в агонии истории.



Замечательно то, что аскетизм впервые прочно утвердился в Греции во время огромных волнений VII и VI веков до н. э., когда «орфическая жизнь» с ее отказом от мира на некоторое время стала настоящим евангелием [854 - Не соглашаясь с Капелле, мисс Харрисон, Кеннеди, де ла Соссае, Гомперцем и др., Роде это оспаривает (Psyche, II. P. 125 f.)]. Более того, аскетическое движение своим постоянством в немалой степени было обязано Платону на фоне его попыток справиться с приводящими в замешательство вызовами авторитетам и ортодоксии его эпохи. Еще более в греко-римский период мы видим быстрый рост аскетизма [855 - Ср.: Murray. Four Stages. P. 181; Bigg. Church's Task. P. 122.] с II века до н. э. до IV и V веков н. э. – в языческих мистериях и эллинистической философии и в христианской церкви; он отражается во всевозрастающем равнодушии к гражданским обязанностям и уходе из общественной жизни, а также в снижении рождаемости, которое так оплакивает Полибий [856 - XXXVII. 9.]. Республиканские завоевательные войны, последующие гражданские войны, опустошительные землетрясения, частый голод, постепенное уничтожение стабилизирующего среднего класса – столь всеобщее бедствие (с возможным исключением ранней эпохи Антонинов), новые теории святости, все углублявшаяся рефлексия, грубость индивидуализма, быстрые перемены в общественной жизни, жестокая система налогообложения, вторжения варваров в империю – все это способствовало этой усталости от мира и пессимизму, которые проявлялись в крайностях потакания себе и аскетизма.

VI. Стремление к спасению. Фраза Сенеки – *ad salutem spectat* – вполне может характеризовать воззрения грекоримского мира особенно на заре христианства [857 - «В эпоху Августа ощущение вины и стремление к общности и обновлению заметно выходят на передний план» (Wendland. Am. Jour. Th eo. '13. P. 346.)]. Требование спасения было громким, постоянным и всеобщим. В эту туманную новую эпоху, когда освященные веками системы рушились, когда обычаи и условности, которые регулировали взаимодействие людей, грубо отбрасывались, когда собственность быстро меняла владельцев, когда жизнь стала небезопасной из-за заговоров и зависти – во всех сердцах возникло страстное стремление к более устойчивому положению дел, к социальной стабильности и политическому постоянству. В такие переходные эпохи, когда люди выброшены из старой колеи и вынуждены прибегнуть к новому мышлению, все зло мира и бедствия, которые наводняют человеческую жизнь, становятся еще более невыносимыми; боль и скорбь отдельной личности становятся более интенсивными, поскольку она осознает свою изолированность. Когда появляются нувориши, которые господствуют над семьями, до этого столетиями наслаждавшимися покоем и уютом богатства, когда человек, бывший украшением общества сегодня, завтра может оказаться на пути к виселице или на пути на остров, где ему суждено провести остаток дней в изгнании, когда «гром и стрелы враждующей судьбы» [858 - Цитата из монолога Гамлета в шекспировской трагедии (пер. А. Кронеберга). (Примеч. пер.)] поражают самых лучших, когда расставание с друзьями делает смерть еще более горькой, когда до тех пор доступные и «правильные» средства утешения не помогают – возникает отчаянная потребность в освобождении от текущего порядка, нужда в Спасителе. Люди искали освобождения от неуверенности в общественной жизни, от катастроф жизни политической, от бремени горя и скорби, от царствия смерти, от всеобщей силы демонов и зловещих астральных божеств, от угнетающей тирании судьбы, капризов *Sors* или *Fortuna*, загрязнения материей, сознания вины, истощения болезнями, от *taedium vitae* и от всего того, отчего «человек попал как будто в ад» [859 - Автор цитирует стихотворение Мэтью

Арнолда (1822–1988) «И снова Оберманн», где поэт говорит об упадке античного мира: Стал тот могучий мир тосклив / И ничему не рад. / И человек, все получив, / Попал как будто в ад (перевод наш). (Примеч. пер.). «Исполнение времен» было означено примерно около начала нашей эры всеобщей потребностью в спасении, Erlösungssehnsucht, такой, равной которой не было – возможно, лишь за исключением добуддистской Индии [860 - Ср.: Rittelmeyer, статья: Erlöser / Relig. in Gesch. u. Gegenwart. II, coll.473; ср.: Anrich. P. 55.]. Люди начали звать своих богов «Спасителями» или добавлять «Спаситель» в качестве прозвища таким божествам, которые сохраняли некоторый авторитет, или же новым божествам, вошедшим в моду, – Зевсу, Аполлону, Эскулапу. Живых правителей восхваляли как богов, которые спасли племя людское, когда боги теологии спали. Так, например, афиняне обращались к Деметрию Полиоркету как к «единственному истинному богу» [861 - Athaenaeus. Deip. VI. 62.], а к Юлию Цезарю – как к «своему Спасителю и Благодетелю». О том же самом Цезаре города Малой Азии вокруг Эфеса отзывались как о «явленном боге, общем Спасителе человеческой жизни» (48 до н. э.). Надпись из Галикарнасса [862 - Kenyon. Gk. Inscr. in Brit. Museum. No. 894.] называет Августа σωτήρα τοῦ κοινῆ τοῦ ἀνθρώπων γένους («Спасителем всего рода человеческого»), и даже к Нерону обращаются на фрагменте алтаря, датированном 67 годом до н. э. как к «Нерону, Богу-Освободителю (Ἐλευθερίῳ) навеки». Среди всех классов и рас чувствовалось это желание – где более ясно выраженное, где менее. Некоторые искали средства спасения в философии – те возвышенные души, стоики и неоплатоники. Герметики искали в откровении дороги к спасению через просветление и «красоту истинной религии и знания». Их духовные родичи, гностики, были неутомимы в своих рассуждениях о «Посреднике и Искупителе». В антифональном ритуальном гимне, сохранившемся в Деяниях Иоанна, кандидат – возможно, в священном танце инициации – молится: «Я буду спасен», на что Христос, посвящающий, отвечает: «И Я спасу». Со все большей и большей серьезностью искали идеального мудреца, следуя за которым верный стоик должен был прийти к еще большей свободе. Но идеальную личность во плоти и крови было очень трудно найти. Мы даже слышим нотку отчаяния. «Где же ты найдешь того, кого ищем мы столько веков?» – спрашивает Сенека. Такие эклектики, как Цицерон, выбирали из всех доступных им философий те элементы, которые считались самыми здоровыми и способствующими достижению высшей жизни. Платоники продолжали свои усилия, чтобы поднять душу над скверной тела и с помощью подражания Богу и через любовь наконец привести ее к дорогой родине в Идеале, которым и был Бог. Массы искали спасения в религиях мистерий, которые обещали милость через обряды и блаженное будущее. Иудеи с нетерпением ожидали спасения через Мессию.

Все расы империи ждали какого-то освобождения от нынешнего порядка – от связанности, горя, смятения, боли и греха. Они, хотя и несовершенно, ощущали потребность, которая была более насущной, нежели они сознавали. Спасение представляли себе скорее негативно – как освобождение от зол, нежели позитивно – как общение с Богом; его представляли в терминах природного и материального и даже в терминах политики. Но были и более высокие стремления, которые ни в одну эпоху не господствуют во всех классах, но возникают в сердцах духовно ориентированных людей, которые пророчествуют о лучшем будущем и в опыте которых фокусируются нужды их века. Именно это чувство необходимости и желание спасения располагало людей к религиям мистерий и с распадом древнего общества привело их в христианскую церковь.

Еще более конкретными и личными стали эти стремления и предчувствия спасения.

Понятие спасения развилось в понятие спасителя, точно так же как иудейский messiанизм развился в представление о личном Мессии. Если богов надо было судить по их делам и способности влиять на человечество, то Александр Великий выдержал бы такой экзамен. Его личность производила впечатление чего-то сверхчеловеческого или бога. С этого самого времени туманный восточный человеко-бог стал все более и более необходим в живой религии и более человечен в своих чертах. Будь то Александр [863 - Ср.: Plut. Alex. 27; Arophth. Alex. 15.], или цари-диадохи, или император, или такой освободитель от ужасов суеверия, как Эпикур [864 - Эпикур почитался своими последователями двадцатого числа каждого месяца и в свой день рождения и именовался Господином и Спасителем (von Arnim, Pauly-Wissowa. R.E. VI. 135).], или праведный человек у Платона [865 - Ср.: Repub. II. 362 A, где «...справедливый человек подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов, после всяческих мучений, его посадят на кол» (ср.: Cicero. De Repub. III. 17) [пер. А.Н. Егунова. – Пер.].], или мудрец стойков [866 - Ср.: Hirzel. Untersuchungen. II. P. 273 ff.], или творец герметического откровения Истины, Тат [867 - Ср.: Poim. XIII (XIV).], или гностический совершенный человек, или эллинистически-иудейский Логос, великий мистик, такой как Аполлоний Тианский или иудейский Мессия, или воскресший бог мистерий – все формы этой идеи предполагали посредника, проявление божественного, искупителя, который спасет от лжи, скованности и смерти, личность, которая знакома с человеческими горестями [868 - Ср.: Plut. De Def. Orac. 415 A.].

Автор Послания к Титу (3: 4), отражая религиозные потребности своего времени, подчеркивает главную черту в характере Богочеловека, когда он говорит о «благодати и человеколюбии (филантропии) Спасителя нашего, Бога». Потребность в гуманизованном Боге – стадия религиозного прогресса, наступление которой ускорили религии мистерий. От Бога теперь требовалось практическое сочувствие человеку. «В почетных надписях и писаниях ученых людей филантропия является наиболее выдающейся характеристикой Бога на земле» [869 - Murray. Four Stages. P. 136.]. Из-за такой деятельности Геркулес занял свое место среди бессмертных, а во «Сне Сци пиона» [870 - Tusc. Disp. I. 14, 32.] высочайшее небо открывается для того, кто служил своей стране. Эвгемеризм не знал других богов, кроме тех, которые в земном своем воплощении существенно помогли человечеству. В подобном же тоне Плиний [871 - Н.Н. II. 7, 18.] утверждает, что «то, что смертный должен помогать смертному, – это и значит быть богом; это путь к вечной славе».

Антипатр [872 - Frag. 33–34 (ref. Murray. P. 139).] делает благодеяние (τὸ εὐλοῦτικὸν) необходимым качеством божества.

Требование божественной филантропии облегчило пропаганду мистерий, которые гуманизовали страдающих богов. Серапис для своих последователей был φιλανθρωπότατος [873 - Aristides. Or. Sacr. VIII. 54.]. Исида была щедра, даря «нежную материнскую любовь страдающим смертным». Эскулап «весьма возлюбил людей»: божественный врач, который исцелял потому, что любил [874 - Julian. Ep. 40.], чей культ мог напомнить теплоту молитвы сохранившейся на аттическом камне II века н. э.: «Вот слова твоего самого любящего слуги, о Асклепий, сын сына Латоны. Как же я войду в твой золотой дом, о блаженный, о Бог моего стремления, если только твое сердце не расположено ко мне и если ты не хочешь исцелить меня и поставить меня снова в храм твой, чтобы я мог увидеть своего Бога, который светлее земли в дни весенние? Один ты, о божественный и благословенный, могуч. Тебя, что любишь сострадание, Высшие боги

даровали как мощный дар смертным, как убежище от их скорбей» [875 - С.І.А. 3, 171. Farnell's tr. Greek Hero-cults. P. 277.].

VII. Жажда бессмертия. В греко-римскую эпоху, особенно в христианские века, одним из религиозных симптомов было глубокое стремление к бессмертию [876 - Denis, II. P. 253 ff.], тот самый *appetit d'un monde meilleur*. Новое внутреннее направление религиозного духа усилило всеобщий человеческий интерес к продолжению своей личности. «Надежда на бессмертие и надежда на существование – самая почетная и мощная из всех страстей», – пишет Плутарх [877 - Τῆς ἀδιότητος ἐλλίς καὶ ὁ πόθος τοῦ εἶναι πάντων ἐρώτων πρεσβύτατος ὢν καὶ μέγιστος. Non posse suav. 26. Ср.: De Sera Num. Vind. 18.], который с жадностью держался за эту надежду в отсутствие всяких доказательств. Такое отношение серьезных умов Древнего мира находит изысканное выражение у Вергилия, отразившего свой век:

*Tendebantque manus ripae ulterioris amore* [878 - «Руки простерши в тоске по далекому берегу» (пер. В.А. Артюшкова). У Вергилия речь идет о душах людей, чьи тела остались без погребения; они умоляют перевозчика душ Харона переправить их в царство мертвых, но это возможно лишь тогда, когда после смерти человека пройдет сто лет. (Примеч. пер.)].

Умы людей были заняты проблемой их будущей жизни. С малой верой, но с большой страстью Еврипид явно рассматривал эту ситуацию [879 - Перевод С. Апта. (Примеч. пер.)]:

То другое, что жизни милее земной,  
Черным облаком скрыто от наших очей,  
И себе же на горе свое бытие  
Под сверкающим солнцем любить мы должны,  
Потому что не ведаем жизни иной,  
И не слышим усопших, и сердце свое  
Только сказками праздными тешим [880 - Huppolytus, 191 ff., G. Murray's tr.].

И в том же столетии официальная надгробная надпись [881 - С.І.А. 442; Kaibel. Epig. gr. 21.] над теми, кто пал при Потидее, не могла предложить ничего лучшего, как «эфир получил их души, земля владеет их телами». Некоторые отрицали возможность продолжения существования после смерти, некоторые насмехались над нею, некоторые оставляли вопрос открытым, но все были вынуждены обстоятельствами того времени рассматривать вечно интересный вопрос бессмертия. «Какое из этих мнений истинно, пусть рассудит какой-нибудь бог; а какое из них ближе к истине, об этом можно спорить и спорить», говорит Цицерон о природе души, признавая, что «сейчас перед нами вопрос темный» (*in his est enim aliqua obscuritas*) [882 - Tusc. Disp. I, 11, 23; 32, 78 [пер. М. Гаспарова. – Пер.].]. Хотя здесь и было много скептицизма и безразличия, в большинстве сердец было и стремление к иной жизни [883 - «Загробная участь тогда весьма всех занимала», – говорит Кюмон (R. Or. 2nd ed. P. 327).]. Религии Греции и Рима мало что предлагали, чтобы удовлетворить это стремление людей. Боги Греции мало чем отличались от людей, кроме того что, хотя и не будучи вечными, они сами были бессмертны [884 - Rohde. Relig. d. Gr. P. 322.]. Римские *di immortales* никогда не

рассматривались верующими как податели бессмертия.

Стоит обратить внимание на то, что большинство астральных теологов, чье влияние так сильно ощущается в позднем язычестве, мало интересовались бессмертием [885 - «В общем и целом эсхатологические ожидания не занимают никакого места у астрологов» (Cumont. Acad. Royale de Belgique, Cl. d. Lettres, '09. P. 275).] или даже отрицали его. Хотя Посидоний [886 - Cumont. Ib. P. 273.] горячо верил в будущее блаженство, а Сенека мог ожидать звездного бессмертия [887 - Cons. ad Marciam. 25; Nat. Quaest. Prol. 17.], чтобы удовлетворить *in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi*, а у Юлиана были светлые надежды на будущее, Ветгий Валент был в больших сомнениях («если действительно есть какое-то воздаяние за добро и зло после смерти») [888 - Ed. Kroll. P. 14.], а великий Птолемей [889 - Anth. Pal. IX. 577.] считал себя просто «смертным и преходящим созданием». В основном, как Манилий и Птолемей, они были довольны тем, что направляли свои *sidereos oculos* к сверкающим небесам, чтобы их охватил космический экстаз и чтобы найти высочайшее блаженство в восторженном общении с небожителями в этом мире, а после смерти вернуть свои души, искорки космического огня, снова к вечному источнику, не сохраняя своей личности.

Мистерии орфиков давали альтернативу вечному процессу «скорбного усталого колеса» [890 - Фраза, встречающаяся в одной из орфических золотых табличек (табличка из Турий, L9). (Примеч. пер.)]. Платон был готов питать надежду и дать ей место в своей философии. Для него человек был «небесным, а не земным растением» [891 - Tim. 90 A.], «наблюдателем всего времени и всего существования» [892 - Repub. II. 486 A.] со врожденным знанием небесных движений, который в самоанализе [893 - Apol. 38 A.] сможет украсить свою душу, по природе бессмертную [894 - Phaedrus, 245 C f.], подобающими ей драгоценностями, чтобы встретить любое будущее, ибо «прекрасна награда и велика надежда, предприятие славно» [895 - Phaedo, 114 C.D.], и не в чувственном продолжении существования [896 - Repub. II. 363 B.], а в возрастающем подобии богам в вечности разной для разных людей. Эта великая надежда никогда не могла исчезнуть с лица земли. Основные заповеди веры Платона просочились к массам в ходе последующих веков. Однако платонизм никогда не мог считаться народной религией: для массы он был слишком высок. Контакты с Востоком, распространение орфических учений, которые вдохновляли уставшего от мира Вергилия, подъем неопифагорейства [897 - Dill. P. 501.], очевидная бессмысленность жизни, изоляция души, развитие самосознания и страх перед окончательной гибелью – все это обращало мысль к иному порядку вещей, где все слишком очевидные несообразности и несправедливости жизни могли быть исправлены, а люди могли бы подняться над болью и безвыходностью. Самые худшие скептики и материалисты были обязаны принимать во внимание эту надежду на бессмертие, которую они пытались искоренить. Стоицизм с его возвышенным чувством долга и смирения перед волей, заполняющей Вселенную, располагал поприще нравственной жизни человека в этом мире. Такой строгий стоик, как Эпиктет, и столь любезный стоик, как Марк Аврелий, как казалось, были удовлетворены этой верой. Но в возвращении к «дорогим и родственным стихиям» [898 - Epict. III. 13.1.; ср.: I. 14.] не было ничего утешительного для человеческого сердца. Другие стоики разделились между верностью своей догме и надеждой на лучший мир. Так, Сенека, который чаще сомневается в бессмертии, чем верит в него, пишет Луцилию – очень характерно для себя и своего времени: «Я тешился изысканиями о бессмертии души и даже, клянусь, рад был верить в него. Да, я легко вверялся мнениям великих людей, скорее посуливших, чем

доказавших эту желанную возможность. Вот я и предавался прекрасной надежде... и вдруг пришло твое письмо и разбудило меня, лишив красивого сновиденья» [899 - Ep. 102.2 [Пер. С.А. Ошерова. – Пер.].].

В письме к своей матери Гельвии, пытаясь утешить ее и себя по поводу своего изгнания, он заключает, после перечисления положительных качеств ума, свободного сознавать свои собственные способности и созерцать природу и богов: «(animus) aeternitatis suae memoret in omne quod fuit futurumque est vadit omnibus saeculis» [900 - Ad Helv. 20 («Душа, помня о своей вечности, исследует все, что было и что будет во все века»), ср.: Nat. Quaest. Praef. 12: «Душа может выдвинуть такой аргумент в пользу своей божественности, а именно то, что ее увлекают предметы божественные, и она обращается к таковым не как к чему-то несущественному, но как к существенному».].

То, о чем свидетельствуют памятники того времени, – это скорее заметная роль вопроса о будущей судьбе человека и неутолимое стремление к бессмертной жизни, нежели какая-либо однообразная или всеобщая религия. Вера испытывала глубокие тайны жизни и смерти. Самый лучший философский арсенал аргументов в пользу жизни за гробом мог сделать этот *bellum somnium* лишь возможным, в то время как те философы, которые отрицали бессмертие, прежде всего стоики, скептики и перипатетики, никакими аргументами, какими бы вероятными они ни были, не могли искоренить инстинкт человека, направленный на жизнь, которая дает человеческой любви и скорби ее полное достоинство и значение. Религия довольствовалась тем, что верила «в ту неведомую страну, из пределов которой не возвращался ни один странник», как в рабочую гипотезу. Такой платонист, как Плутарх [901 - De Sera Num. Vind. 18.], мог изящно выразиться: «Один и тот же довод говорит в пользу божьего провидения и сохранения человеческой души: вы не можете устранить одно и оставить другое».

Стремление к бессмертию обратило умы людей к тем восточным религиям, которые прежде всего были религиями авторитета, нежели рассудочными теологиями, и которые, с авторитетом незапамятной древности, были поддержаны текстами и литургиями своих священных писаний, защищавшими закрытый класс жречества, которые утверждали бессмертие человека и давали таинства посвящения, посредством которых люди могли стать богоподобными или даже богами. Плотин, который четко осознавал реальности невидимого мира, мог на своем смертном ложе в ПUTEОЛАХ сказать другу Евстохию: «Я стараюсь вернуть Божественное внутри нас к Божественному во Всем» [902 - Порфирий. Жизнь Плотина, 2.], однако обычный человек мог представлять себе невидимые аспекты смерти только в священнодействиях умирающего и воскресающего бога. Эти жреческие верования отнюдь не отказывались от попыток доказать свою доктрину, однако их доказательства состояли скорее в символах, священнодействиях и аллегорических интерпретациях своей мифологии, а также в природных аналогиях. Однако самым важным моментом была уверенность, дарованная откровением, на котором и базировались религии мистерий. Только религии Востока могли удовлетворить инстинктивное стремление масс к бессмертию. Их учения составляли настоящее евангелие для людей, которые с тревогой обращались к тайнам смерти, как свидетельствуют многие приверженцы религий мистерий [903 - P. 139 ff., 238 ff.]. Еще одна восточная религия, вышедшая из Галилеи, провозгласила Евангелие более полное и в большей степени удовлетворявшее потребности людей: «Сия же есть жизнь вечная, да знают тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» [904 - Ин., 17: 3. (Примеч. пер.)]. Это было благовестие Бога Живого, которое дало людям новую

уверенность, чтобы «к закату парус править, за грань его...» [905 - Цитата из стихотворения А. Теннисона «Улисс» (в пер. К.Д. Бальмонта). (Примеч. пер.)].

## Глава 5

### НЕДОСТАТКИ МИСТЕРИЙ И ИХ ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ ПОРАЖЕНИЕ

- I. Τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης ὅτι μὴ ὁ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος Λόγος [906 - «Кто же разливает священные чаши истинной радости, как не Логос, виночерпий Бога и распорядитель пира». (Примеч. пер.)].

Philo. De Somniis. II, Cohn-Wendland, 249; M. I. 691

### УСПЕХ МИСТЕРИЙ

Такое поразительное явление, как быстрое распространение и стойкость мистерий, можно объяснить только тем, что они были приспособлены к нуждам своего времени. Они предлагали массам и многим образованным людям то, что не могли дать ни греческая этика, ни греческая философия, – что-то такое, чего требует природа человека, но чего не хватает в государственных религиях. Если бы Армия спасения, Y.M.C.A. и масонские братства смогли отобрать престиж у исторических церквей и церковных учреждений англоговорящего мира и перетянуть к себе их паству, или же глубоко религиозный дух индийского народа, с их вековым стремлением найти Бога, стал господствовать в западном христианстве, то результат этого был бы не более неожиданным и не более революционным в истории религии, чем победоносный захват восточными религиями древнего средиземноморского мира.

Мистерии были евангелием своего времени. Тем не менее они потерпели неудачу. Другое Евангелие, Евангелие о «распятом софисте», которое проповедовали как неграмотные и невежественные, так и ученые и культурные люди, доказало возможность Бога спасать людей: оно истребило всех соперников, хотя в греко-римском мире оно последним вступило в состязание. Соперники уходили на задний план, христианство росло. Сегодня Ватикан стоит там, где праздновалось последнее жертвоприношение фригийских тавроболлий. Говорят, что Константина в критический момент борьбы с Максенцием, перед битвой у Мульвиева моста ободрило то, что в полдень в небе он увидел пылающий крест с греческой надписью: «Сим победиши». Благородному, но запутавшемуся Юлиану Отступнику приписываются слова, сказанные тогда, когда жизнь уходила из него вместе с кровью на поле боя против извечных врагов Рима – «Ты победил, Галилеянин!».

То, что священнодействия были действительно средством получить божественную милость для множества посвященных, отрицать нельзя ввиду множества свидетельств о блаженстве, достигнутом в результате инициации. Ни среди древних авторов [907 - Lobeck. *Aglaophamus*, I. P. 67 f.; Creuzer. *Symbolik*. P. 849 f.; Hatch. P. 291; Farnell. *Cults*. III. P. 359.], ни среди современных исследователей нет согласия по поводу религиозной ценности мистерий. Оценивая древние свидетельства, мы должны помнить, что

религиозные злоупотребления во все века привлекают больше внимания, чем добродетели повседневной жизни; что свидетельства очевидцев и посвященных заслуживают больше доверия, чем слова посторонних; что древние мисты соблюдали свои обеты секретности с раздражающей точностью; что этих верующих судили в основном по свидетельствам их самых предубежденных и зачастую плохо информированных противников, в то время как их собственные уста были запечатаны. Мы должны помнить и о том (о чем нередко забывали Отцы Церкви), что многие древние мистерии нельзя свести к одному знаменателю и что, таким образом, их нельзя все без разбору объявлять заслуживающими Божь ей кары [908 - Farnell. Cults. III. P. 128.]. Демосфену было лучше знать. Были такие возвышенные мистерии, как элевсинские, в то время как многочисленные частные мистерии своим шарлатанством вызвали отвращение у благочестивых язычников. В то время как добро и зло смешиваются, как это и должно быть в природе человека, отклонения и несообразности со стороны исповедующих религию не должны нас удивлять. Пусть тот, кто обошелся без греха в своей собственной вере, бросит первый камень в древнего верующего. Орфический стих «Много носителей тирсов, но мало мистов» [909 - Phaedo. 69 C.] показывает, что орфики (о более благородной стороне религии которых Платон был высокого мнения) сознавали, что в их рядах присутствуют лицемеры. Бродячие нищие Orpheotelestae заработали учению орфиков плохую репутацию, но его господство показывает, что в отношении зарождающегося чувства вины оно соответствовало определенной потребности.

### **ТОЧКА ЗРЕНИЯ ДРЕВНИХ АВТОРОВ**

В «Республике» Платон с презрением отзывается о Мусее (популярный орфизм) за то, что в мистериях он обещал «вечное опьянение прекраснейшим медом добродетели» [910 - De Repub. 363 C.D.], и высмеивает и Мусея, и Орфея за то, что те провозглашают отпущения и очищения посредством жертвоприношений и самодисциплины как для живых, так и для мертвых [911 - Ib. 364 E – 365 A.]. Платон смотрел на тех, кто распространял орфические священнодействия, в том же свете, как какой-нибудь епископ в XVIII веке смотрел на бродячих и зачастую неграмотных проповедников – воспитанников Джона Уэсли. Демосфен [912 - De Corona. 259 f.] дает живое описание своего оппонента Эсхина, помогающего своей матери, Главкотее в ночных очистительных обрядах фригийских мистерий Сабазия, где фигурирует сложный символизм и церемониал: «Сделавшись взрослым, ты читал матери книги, когда она исполняла таинства, и вообще прислуживал ей, по ночам обряжал посвящаемых в олени шкуры, разливал им вино из кратеров, очищал и обтирал их грязью и отрубями и, поднимая после очищения, заставлял говорить: “бежал зла, нашел лучшее”. Ты похвалялся, бывало, что никогда еще ни один человек не мог так громко возгласить, как ты... а днем он водил по улицам эти прекрасные сонмища людей, увенчанных укропом и белым тополем, сжимая в руках змей-горланов, размахивал ими над головой, выкликая: “эвге! сабе!” – и приплясывая при этом: “гиэс, аттес, аттес, гиэс!” Старушонки звали его запевалой и предводителем, плющеносцем, кошниценосцем и тому подобными названиями и в оплату ему давали тюрю из печений, крендели и пряники» [913 - Перевод С.И. Радцига. (Примеч. пер.)].

Этот обряд не содержит в себе ничего познавательного, нет в нем и ничего



духоподъемного. Однако цели Демосфена здесь двойки: представить худшую сторону, чтобы дискредитировать противника и чтобы представить в благоприятном свете свое собственное членство в конкурирующей церкви мистерий – элевсинской [914 - Таково очевидное значение слов ἐτέλεις, ἐγὼ δ' ἐτελοῦμην в ib. 265; ср.: Foucart. Assoc. religieuses. P. 68.]. Религиозные вкусы могут быть различны. Римские поэты нередко упоминают о приверженности своих возлюбленных культам мистерий [915 - Ср.: Catullus. X. 26; Ovid. Ars. Amat. I. 75 ff.; Ювенал. VI. 511–552; Propertius. II. 33; Tibullus. I. 3, 33.], хотя, без сомнения, целомудренных Паулин было столько же и в храмах. Ливий [916 - XXXIX. 8.] рассказывает о скандалах, связанных с дионисийскими братствами в Риме в 186 году до н. э., но он, несмотря на свою ангажированность, оставил в своем повествовании свидетельство о лучшей и более серьезной стороне вакханалий – о пропагандистском усердии Graecus ignobilis sacrificulus et vates, о sacramentum посвящения, благодаря которому посвящаемые становились «воинами» божества с символическими доспехами «священной войны», обетом соблюдать тайну, десятидневным постом, крещением, пророчествами и верностью подавляющего большинства участников. Кроме того, никто не смог бы беспристрастно судить раннехристианские церкви по неприятной картине, обрисованной в Первом послании к коринфянам (гл. 11). Опубликованный недавно декрет [917 - См. библиографию древних источников.] Птолемея Филопатора, целью которого являлось регулирование частных дионисийских посвящений по всему Египту, можно привести как свидетельство против мистерий: он интересен в том плане, что показывает, как египетский монарх вынужден был разбираться с психопатической проблемой, сходной с той, что коринфяне передали на рассмотрение Павлу.

Но в целом свидетельство древних благоприятно в отношении ценности мистерий как таковых, особенно в том, что касается будущего блаженства. Пиндар, пылкий орфик, так говорит [918 - Threnoi, frag. X. Bergk. 137; Voelckh. 102; Christ, 137: «Блажен тот, кто видел эти вещи до того, как ушел под землю; ибо он понимает конец смертной жизни и начало (новой жизни), данной богами» (Sandy's tr.).] о мистериях:

ὁ λβιος ὁ στις ἰδὼν ἐκεῖνα  
κοίλαν εἶ σιν ὑπὸ χθόνα.  
οἱ δὲν μὲν βίотου τελευτὰν

οἱ δὲν δὲ διόσδοτον ἀρχάν [919 - Блажен, кто сошел под землю, Увидев, что он увидел: Введом ему жизненный конец, Введомо дарованное от бога начало... (Пер. М.Л. Гаспарова). (Примеч. пер.)].

Софокл [920 - Frag. 719 Dindorf, 348 Didot; ср.: O.C. 1050 ff.]:

Блаженны трижды смертные, что узрят  
Тех таинств непорочных благодать  
И уж затем в Аидову обитель  
Сойдут. Одни в ней жизнь они обрящут,  
Всем прочим в ней лишь горе суждено [921 - Перевод Ф.Ф. Зелинского. (Примеч. пер.)].

Цицерон [922 - Ср.: In Verrem. V. 72, 187; De Legg. II. 14, 36; N.D. I. 42, 119.] утверждает, что в греческих мистериях в добавление к цивилизирующему влиянию [923 - Это заявление поддерживает знаменитый декрет амфикионов II в. до н. э., обнаруженный в Дельфах

примерно двадцать лет назад, который говорит, что афиняне: ὧν ὁ δῆμος ἀπάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἀρχηγὸς κατασταθεὶς, ἐγὼ μὲν τοῦ θηριώδους βίου μετήγαγεν τοὺς ἀνθρώπους εἰς ἡμερότητα, παραίτιος δ' ἐγενήθη τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας. Bull. Cor. Hel. 1900. P. 96. «...народ которых, установив первопричину всего хорошего среди людей, от зверообразной жизни привел людей к одомашненности и стал содействовать человеческой жизни в обществе» [«...введя традицию мистерий» (εἰσαγαγὼν τὴν μυστηρίων παράδοσιν) – опущено у автора. – Пер.] и философии жизненных принципов «мы получили от них не только основательную причину жить в радости, но также и повод умирать с лучшей надеждой». Плутарх в своем «Утешении к жене» (гл. X) по поводу смерти маленькой Тимоксены утешает ее верою в бессмертие, усвоенной посредством посвящения их обоих в мистерию Диониса. Посвящаемый в таинства Сабазия восклицал в религиозном экстазе: «Я спасся от зла, я нашел добро». Тавроболии обеспечивали «возрождение для вечности». Посвященному в таинства умершему орфику богиня смерти говорила: «Богом ты станешь вместо смертного». На могилах верующих александрийского культа могло быть написано: «Возрадуйся» или «Пусть Осирис даст тебе воду, подкрепляющую силы».

Если с некоторым основанием можно сказать, что мистерии больше были обращены к бессмертию, чем к нравственным требованиям, правда и то, что они были вынуждены постепенно приобрести все более и более этический характер [924 - «Пятый век до н. э. был готов к этому имевшему огромное значение развитию религии, посредством которого концепция ритуалистической чистоты стала этическим представлением... Ко времени Аристофана Мистерии стали в какой-то степени стремиться к праведности» (Farnell. Cults. III. P. 191 f.). Ср.: свидетельство Диодора, V. 49. 6.] в практической связи с жизнью. Оратор Сопатр трезво заявляет: «Поскольку я был посвящен, то я вполне могу соответствовать любым нравственным требованиям» [925 - Walz. Rhet. Graeci. VIII. 114.]. Изысканная ода в «Лягушках» Аристофана [926 - 455 ff.] предполагает, что нравственная жизнь на земле является условием для того, чтобы попасть в поля блаженных:

Сияет солнце нам одним.

Для нас лишь горный пламень дня.

Священные мисты – мы,

Мы чисто сквозь жизнь идем,

Союзу друзей верны

И милых сограждан [927 - Перевод А. Пиотровского. (Примеч. пер.)].

Суровый моралист из Иераполя видит в элевсинских мистериях средство морального усовершенствования: «Человек должен прийти после очищения с жертвоприношениями и молитвой, в убеждении, что он подступает к священным и почтенным обрядам. Так мистерии становятся поучительны; так мы подходим к идее, что они были установлены ради дисциплины и преобразования жизни» [928 - Diss. III. 21.]. В хорошо известном пассаже из Диодора [929 - V. 49.] про посвящение в обряды кабиров сказано, что оно увеличивает праведность. Инициация подвигала людей к тому, чтобы они более ответственно исполняли свои обязанности присяжных [930 - Andocides. De Myst. 31.]. «Праведность» была признанным моральным качеством Исиды [931 - Plut. De Is. et Os. 3; ср.: Lafaye. P. 123.].

Молитвы. Особо следует упомянуть некоторые прекрасные молитвы, обращенные к божествам мистерий. Луций обращает после своей инициации следующее благодарение к

Исиде: «О святейшая, человеческого рода избавительница вечная, смертных постоянная заступница, что являешь себя несчастным в бедах нежной матерью. Ни день, ни ночь одна, ни даже минута краткая не протекает твоих благодеяний лишенная: на море и на суше ты людям покровительствуешь, в жизненных бурях простираешь десницу спасительную, которой рока нерасторжимую пряжу распускаешь, ярость Судьбы смиряешь, зловещее светил течение укрощаешь. Чтут тебя вышние боги, и боги теней подземных поклоняются тебе; ты круг мира вращаешь, зажигаешь солнце, управляешь вселенной, попираешь Тартар. На зов твой откликаются звезды, ты чередования времен источник, радость небожителей, госпожа стихий. Мановением твоим огонь разгорается, тучи сгущаются, всходят посева, подымаются всходы. Силы твоей страшатся птицы, в небе летающие, звери, в горах блуждающие, змеи, в земле скрывающиеся, чудовища, по волнам плывущие. Но я для воздаяния похвал тебе – нищ разумом, для жертв благодарственных – беден имуществом; и всей полноты речи не хватает, чтобы выразить чувства, величием твоим во мне рожденные, и тысячи уст не хватило бы, тысячи языков и неустанного красноречия потока неиссякаемого! Что ж, попытаюсь выполнить то единственное, что доступно человеку благочестивому, но неимущему: лик твой небесный и божественность святейшую в глубине моего сердца на веки вечные запечатлею и сберегу» .

Сравни также молитву призывания в так называемой «Литургии Митры» :

«О Господь, если эту угодно тебе, представь меня величайшему Богу... Я, человек, сын А., рожденный из смерт

Metam. XI. 25. Перевод М.А. Кузмина. (Примеч. пер.) ed. P. 10, l. 34 ff.

ной утробы В. и из сперматической сущности, сегодня, будучи рожден снова от тебя, из столь многих тысяч, ставших бессмертными в этот час по милости Бога в его великом милосердии, хочу почтить тебя и молюсь тебе изо всех человеческих сил»; и гимн Возрождения в той же литургии [932 - Dieterich. Eine Mithrasliturgie. 2nd ed. P. 14, l. 27 ff.]:

«Приветствую тебя, Господь, повелитель воды, приветствую, господин земли, приветствую, повелитель духа... Господь, возродившись, я ухожу в ликовании, и, возликовав, я умираю. Родившись от жизнедавческого рождения и уйдя в смерть, я иду путем, который ты установил, как ты предписал, как ты сотворил это священнодействие».

В герметической литературе [933 - Poim. XIII. 21, 22; Reitzenstein. P. 347 f.; ср.: Kennedy's tr., St. Paul and the Mystery-Religions. P. 108–109.] Тат узнает от своего отца Гермеса гимн хвалы возрожденного: «По твоему благословию мой дух просвещен... В духе, о Отец, то, что я вижу, я говорю. Тебе, Господь, творец рождения моего, я, Тат, предлагаю жертвы духовные. О Господь и Отец, Ты – Господин, ты – Дух. Прими от меня жертвы духовные, которых ты желаешь, ибо по твоей воле все совершается».

Ответ на эту молитву, данный «посредством Логоса», таков: «Ты пришел к духовному познанию себя самого и нашего Отца».

В конце «Поймандра» верующий герметик благодарит за гносис спасения, открытый ему Поймандром:

«Вот что случилось со мною, когда я получил от духа, то есть от Поймандра, Слово (Логос) Власти. Я вдохновился Богом и прибыл к Кругу Праведности. Поэтому от всей своей души и от всей силы и благодарю Отца, Бога:

Свят Бог, отец всей вселенной,

Свят Бог, чья Воля исполняется его собственной силой;

Свят Бог, который хочет быть известен и известен, как Он сам;

Свят Ты, образом которого является вся Вселенная;  
Свят Ты, которого природа не создала;  
Свят Ты, кто сильнее всей силы;  
Свят Ты, превосходящий все превосходство,  
Свят Ты, кто превосходит все хвалы.

Прими справедливые святые приношения от души и сердца, направленные к тебе, о Ты, Неопикуемый, Несказанный, тот, кого именуют только в молчании. Даруй на мою молитву, чтобы я не утратил знание в соответствии с нашим истинным существом; подкрепи меня, наполни такой милостью, чтобы я мог просветить тех из моего рода, кто еще во тьме, братьев моих, сыновей моих» [934 - Ср. также: Mead's tr. Thrice-greatest Hermes. II. P. 19 f.; Germ. tr. by Jacoby. P. 31 f.].

Следующая замечательная благодарственная молитва [935 - Греческий текст, открытый Райтцештайном в магическом папирусе Мимо III в. н. э. Можно найти в его Hell. Mysterienrel. 2. P. 136–137; ср.: Archv. f. Religionswis. VII. '04. P. 393–397. Латинская версия этой молитвы, несколько слабая, приведена в Asclepius, 41. Ср.: Mead's Eng. tr. II. P. 389 f.; Germ. tr. в Jacoby. P. 35 и частичный английский перевод Kennedy. P. 109 f.] посвященного в герметической литературе откровения, из «Совершенного слова», дает некоторое представление о религиозном энтузиазме, который могли пробудить мистерии.

«Мы благодарим Тебя, Высочайший, ибо милостью Твоею мы достигли света истины, о Имя несказанное, почитаемое в обращении к Тебе как к Богу и благословенное в призывании Тебя как Отца, поскольку Ты открыл всем мужам и женам отцовский долг, и любовь, и привязанность, и свои самые добрые дела. Ты одарил нас чувством, и разумом, и знанием – чувство, чтобы мы могли понять Тебя, разум, чтобы мы могли размышлять о Тебе, знание, чтобы знанием Тебя мы могли возвеселиться. Спасенные Тобою, мы ликуем, что Ты полностью явил себя нам: мы ликуем, что даже в наших смертных телах Ты обожествил нас видением себя. Единственное благодарение Тебе человека – это познание Твоего величия. Мы пришли, чтобы узнать Тебя, о Ты, свет, видимый только нашему чувству: мы пришли, чтобы познать Тебя, Ты, Свет жизни человека; мы пришли, чтобы познать Тебя, Ты, плодородное Лоно всего; мы пришли, чтобы познать Тебя, Ты, Вечное начало того, что рождает посредством Отца. Так, почтив Тебя, мы не требуем никакого блага от Твоей милости, кроме как удовлетворить нашу просьбу: чтобы мы могли сохраниться в Познании Тебя, так, чтобы мы смогли достичь такой жизни».

О могуществе мистерий и их популярности в ранние века христианства красноречиво свидетельствуют христианские апологеты от Павла до Юстина Мученика и от Тертуллиана до Августина. Мистерии были последними оборонительными рубежами гибнущего язычества [936 - «Они были воплощениями всего синкретического движения, в котором почти все, кто чувствовал религиозные потребности, могли найти то, в чем нуждались... в них подлинная религия укрылась под различными видами язычества» (Inge. Plotinus. I. P. 56). «Элевсинские мистерии вели утраченную надежду греко-римского язычества против новой религии» (Farnell. Cults. III. P. 127).]. До этого их приверженцы были учителями Древнего мира в религии, которая на ранней стадии ушла от непосредственности религии Иисуса, чтобы стать в значительной степени обрядовой. Лишь из-за их сходства (вызванного, согласно христианским писателям, подсказками демонов) с центральными обрядами новой веры мистерии стали поводом для атак со стороны Климента Александрийского, Оригена, Фирмика Матерна, Арнобия, Епифания, Ипполита и других Отцов Церкви. Следует заметить и что языческие апологеты, такие как

Порфирий и Ямвлих, были столь же чувствительны в вопросе своих таинств, как и их противники.

## ТОЧКА ЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ АВТОРОВ

I. Есть значительное расхождение во мнениях среди современных авторов по поводу этической и религиозной ценности мистерий. Такие ученые, как Роде [937 - *Psyche*. II. P. 293 ff.], Рамзей [938 - *Hastings. D.B. extra vol. P. 126 a*; но ср.: *C. and V. I. P. 92 f.*] и Фарнелл [939 - Например, в *Higher Aspects. P. 141*; *Cults. III. P. 191.*], склоняются к пренебрежительному мнению о древних мистериях. Другие, как Гловер [940 - *Progress. P. 320, 323–330.*], Лейк [941 - *Earlier Epp. 2nd ed. P. 39 f.*; *Stewardship. P. 71*: «они были подлинно-религиозны», но «с этической точки зрения слабы».], Лег [942 - I. P. 22, 81 ff., 145 f.], судя по всему, придерживаются нейтрального мнения или сомневаются, в то время как подавляющее большинство оценивает их положительно, например Группе [943 - *Gr. Myth.*], Кюмон [944 - *Rel. Or. 2nd ed. P. XXV. 43.*], Кеннеди [945 - *St. Paul. P. 84.*], Анрих [946 - P. 47 ff.], Воббермин [947 - *Religionsgesch. St. P. 35 ff.*], Дилл [948 - *Rom. Soc. 554 f., 569 ff., 581 ff., 623 ff.*], Луази [949 - *Les Mystères païens. P. 25—206.*], Джевонс [950 - *Introd. P. 376.*], Воллерс [951 - В: *Die Weltreligionen.*], Бигг [952 - *Church's Task. P. 45, 53.*] и Инге [953 - *Plotinus. I. P. 56*; *Christian Mysticism, p. 351*: «Есть все основания полагать, что мистерии имели реальное одухотворяющее и морализующее влияние на большое число посвященных и что это влияние при ранней империи все возрастало». Другие благоприятные точки зрения ср. также у Brückner, Cappelle, Harrison. Lafaye (P. 167 ff.); Moore С.Н. *Religious Thought. P. 291 f.*] Есть, конечно, и сторонники крайних точек зрения – те, кто считает, что восточные культы выигрывают на фоне христианства и что христианство очень много заимствовало у своих соперников, и те, кто возвышает христианство, осуждая все, что находится вне его. Большинство авторов сейчас признает, что в мистериях были оскорбительные и нездоровые элементы, наряду с многим, что возвышало человека над пределами повседневной жизни, его греха, боли и смерти. Если бы они были изначально столь плохи, как уверяют многие, то трудно было бы объяснить их поразительный успех в качестве миссионерских религий.

Этические ценности. Они слишком легко поддавались внешнему влиянию из-за слишком большой важности, которая придавалась ритуалу; они пробуждали религиозную экзальтацию, такую, которая редко фигурирует в религиозной истории и для которой этические соображения не имеют преобладающей ценности; они смешивали физические символы и религиозный опыт. Но они имели успех в эту агрессивную религиозную и серьезную эпоху, что доказывает, что они в какой-то степени могли удовлетворить религиозные потребности. Их приверженцы были стойкими пропагандистами, которые считали, что они нашли истину и поэтому должны высказаться. Мистерии были любопытной смесью высших и низших элементов, чувственности и духовности, похоти и аскетизма, магии и молитвы, пережитков натурализма и символического мистицизма, оглушающей музыки и молчаливого созерцания, сияющего света и глубочайшей тьмы.

Оценивая эти культы, мы должны взвешивать как их заслуги, так и дефекты, но мы должны также наконец судить их, как должны судить и христианство, по их идеалам. «Мистерии», пишет профессор Гарднер [954 - *Ephesian Gospel*. P. 15; ср.: *id. St. Paul*. P. 63.], «имели свою лучшую сторону в том, что они учили освобождению от нечистоты и жизни за гробом, и худшую сторону – они открыли путь суеверию, материализму и магии». «В некоторых из них были такие элементы, от которых христианство отшатнулось и против которых христианские апологеты высказывали резкое осуждение. Но с другой стороны, у большинства из них были те же цели, что и у самого христианства: почитать чистого Бога, жить чистой жизнью, культивировать дух братства. Они были частью большого религиозного возрождения, которое отличает этот век»: так считает доктор Хатч [955 - *Influence of Greek Ideas*. P. 291 f.].

Такие взгляды Гарднера и Хатча в целом являются честной оценкой и отдают справедливость мистериям и их привлекательности для минувших эпох. Они были благовестованиями, которые радовали сердце людей, которые приносили радость и утешение людям в их борьбе и которые придавали жизни новое достоинство, утверждая принцип частого выбора в религиозных делах, ценность отдельного человека и нравственное соотношение между жизнью в этом мире и жизнью за гробом.

Однако они потерпели неудачу, а религия Иисуса победила. Учение орфиков, которое ввело в греческую религию ноту, звучавшую по меньшей мере двенадцать веков и которая посредством синкретического проникновения оставила свою отметку на стольких других религиях, – исчезло. Исида, мать нежности, богиня «с тысячью имен», начала свою победоносную карьеру в греческом мире в Пирее [956 - *Foucart. Assoc. Relig.* P. 83; *Lafaye. Culte de Div. Alex.* P. 31. Конечно, у нас есть и важные археологические свидетельства религиозного контакта Египта с Грецией за века до этого. Египетская фигурка Иисиды наряду с египетскими скарабеем была обнаружена в 1898 г. на кладбище в Элевсине (*Skias. 'Еф. Арх.* '98. P. 108 ff.). Ср. также: *Miss Davis. Asiatic Dionysus*. P. 226 ff.] в IV веке до н. э. и завершила ее в 391 году н. э., когда Феодосий и его иконокласты разрушили в Александрии Серапеум и уничтожили почитаемую статую Сераписа работы Бриаксида. Великая Мать из Пессинунта, первой из восточных богов проникнувшая в государственную религию Рима, завоевав почитание Запада на восемьсот лет, в течение шести из которых она обладала храмом на Палатине, утратила свою власть. Сирийская богиня (*Dea Syria, Атаргатис*) и сопровождавшие ее Ваалы, несмотря на то что они столь охотно уступали солнечному монотеизму, который стал выдающейся фазой позднего язычества, и то, что их приняли Нерон, Гелиогабал и Аврелиан, никогда не вызывали столько симпатий у Древнего мира, как Великая Мать и Исида. Они погибли, хотя и оставили более великолепные руины, чем их соперники, старавшиеся дать универсальную религию, которая могла бы сосуществовать с имперской властью. *Mithras Invictus*, бог солдат, хотя и был отождествлен с Непобедимым Солнцем, потерял свой скипетр, процарствовав на Западе более четырех веков.

Герметическая религия откровения и перерождения была слишком близка оккультизму, и ее требования были слишком высоко подняты для масс.

## **ЧЕТЫРЕ ОСНОВНЫХ НЕДОСТАТКА**

I. Слишком легко показать основные недостатки восточных культов и причины их конечного поражения. Свои завоевания они совершили отчасти материальным, отчасти духовным оружием. Слишком часто они потакали вкусам толпы, вместо того чтобы бороться с ними. В их ритуале заключались элементы опасного для недуховных умов характера. Основные недостатки, которые привели к их упадку и сделали для них невозможным постоянно удовлетворять религиозный инстинкт, были следующие:

I. Они были перегружены мифами, связанными с примитивным натурализмом: «Все они восходят к отдаленной эпохе варварства и унаследовали от этого дикого прошлого множество мифов, оскорбительность которых можно было скрыть философским символизмом, но не устранить окончательно, и практик, все мистические интерпретации которых лишь плохо скрывали изначальную грубость, пережитки грубых культов природы» [957 - Cumont. *Rel. Or.* 2nd ed. P. 107–108.].

Ничто более ярко не свидетельствует о смерти государственных религий в греко-римском мире, чем отвращение к их трезвости и респектабельности и возникновение до того подавлявшихся суеверий, которые сливались с иностранными религиями природы. Этот атавизм, доходивший до примитивного натурализма, был чертой религиозной жизни в эллинистически-римскую эпоху [958 - Gardner. *Eph. Gosp.* P. 13 f.]. Восточные культы пытались отбросить отвратительное, чтобы завоевать

Запад и приспособиться к углубляющемуся моральному чувству, но они сохранили достаточно от своего прошлого, чтобы не подходить настоящему. Культовые легенды, происходившие от древности, лишенной морали, объяснялись как символы жизни человека и божества. Для людей чистых разумом такие мифы могли становиться символами духовных истин, которые в своем богатстве часто не могут быть четко выражены и приходят в образах, а уже потом в идеях; но для большинства они вполне могли говорить о дурном. Религиозные процессии, в которых показывали *membra virilia*, вряд ли могли привести к благоговению или внушить нравственные чувства. Мир уже перерос фаллическую религию [959 - Ср.: Gruppe. *Gr. Myth.* I. P. 886, 1329; Herod. II. 48.]. В молитвы входили магические формулы – зачастую бессмысленный лепет, – непонятные для *idiotae* и, возможно, только туманно понятные для посвященных. Значительная часть ритуала была дикой и кровавой, ритуал требовал крайностей аскетизма или вырождался в безнравственность. Многие испытывали отвращение, видя уличные процессии, в которых почетное место занимали кастрировавшие сами себя жрецы, где люди бредили, как корибанты, и полосовали свою плоть ножами, пока их одежды не оказывались запятанными кровью. Сенека, хотя сам и был аскетом, с презрением говорит о таких практиках. Внушительное жертвоприношение тавраболий было оскорбительно кровавым и наряду с духовным символизмом несло в себе память о диком прошлом. Хотя эти мистерии прилагали серьезные усилия, чтобы соответствовать нуждам любой эпохи, они были отягощены излишним консерватизмом, который внес вклад в их упадок и, таким образом, завещал христианству весьма познавательный и конкретный урок. Они вводили смелые инновации, чтобы повысить их

привлекательность; они заимствовали друг у друга элементы культа и ритуала; они принимали новые религиозные идеи или выражали те идеи, которые уже носились в воздухе, так что каждая из них в своем словаре содержала одни и те же религиозные термины – крещение, возрождение, отождествление с божеством, экстаз, теофания, катарсис, спасение, бессмертие. Однако в этом поразительном прогрессе им так и не удалось преодолеть свой первоначальный натурализм. Даже менее грубые формы религий мистерий не избежали примеси духовного и физического, например гностицизм и религия герметической литературы. Удивительно читать «Литургию Митры», возможно основанную на герметической религии [960 - Per contra Reitzenstein, который объясняет ее как значительно эллинизированную редакцию иранских идей под египетским влиянием (N. Jahrb.f. d. Kl. Alt. '04. XIII. P. 192; Hell. Myst.-Relig. 2nd ed. P. 97).], прекрасные молитвы перемежаются указаниями на то, как правильно дышать, как кричать, какие делать жесты и тому подобное. Очевидно, и в этих более просвещенных системах в молитве соблюдались и физические действия, а не только духовные.

Мистерии, судя по всему, подтверждают неприятную прописную истину: там, где слишком много ритуалов, духовное видение часто не усиливается, а затуманивается. Простой мытарь входит в свой дом оправданным, в то время как скрупулезный фарисей обманывает сам себя. Греки и римляне строили свои самые прекрасные храмы, когда дух их религии городов-государств уже ушел. Если великолепный ритуал, впечатляющий церемониал, эстетический культ, художественные здания и постройки и дорогостоящее жречество могли бы спасти религию, эти религии мистерий могли бы преуспеть – особенно религии Великой Матери, Исиды и Непобедимого Солнца.

II. Религии мистерий были связаны с псевдонаукой астрологией и псевдорелигией магией, что на какое-то время способствовало их популярности, но подорвало их духовность, намеренно питая доверчивость и вводя в религии террор, делая их неадекватными в соперничестве с христианством. Магия – «незаконнорожденная сестра религии» – была самым опасным союзником.

Египтяне, сирийцы, греки, самаритяне, римляне, евреи – все практиковали эти темные искусства, в которые все так же верили и которых так же все боялись, как это было в Средневековье или в XVI веке. Специалистами в этом искусстве считали восточных жрецов: долгое время храмы Евфрата, а позднее Египта сохраняли практически монополию на эту сверхъестественную науку. Сожжение ценной коллекции трудов в Эфесе в результате проповеди Павла – лишь одно свидетельство господства таких верований в Малой Азии. Магия была одной из наиболее прибыльных профессий в то время; она процветала, несмотря на строгие полицейские запреты и наказания значительно более жестокие, чем те, что были связаны с занятиями астрологией. Симон Маг предложил апостолам большую сумму, чтобы те передали ему пневматические достижения раннего христианства, надеясь, что он сможет с лихвой возместить расходы, когда возрастут его доходы от практики экзорцизма и тому подобных обрядов.

Как ни странно, иудеи – наиболее успешные посредники между Востоком и Западом – стали адептами этой незаконной формы религии, по каким бы



причинам это ни произошло: то ли из желания получить выгоду, то ли из пропагандистского усердия превзойти языческие религии в том, что считалось проявлением силы (как позднее христианские экзорцисты старались превзойти иудейских и языческих конкурентов), то ли из-за своих синкретических возможностей, сохраняя при этом свою собственную сущность; из-за древности их религии и видного места, которое она занимала среди восточных религий; уникального места, которое отводилось Яхве из-за бескомпромиссного монотеизма, не допускавшего существования ни богини, ни сына, ни божеств-спутников, отвлекавших от его величия. Ни одно божество не котируется столь высоко и не встречается так часто в магических заговорах, как «Яхве» во множестве искаженных форм, так же как «Бог Авраама», «Бог Исаака», «Бог Иакова». Иудеи были известны своей способностью толковать сны, управлять силой заклинаний и делать любовные напитки, на которые был огромный спрос. Некоторые из тех, что сожгли свои заклинательные книги в Эфесе, были иудеями; Элима и сыновья Скевы изображены Лукой как иудейские колдуны. Иудеи пользовались уникальной репутацией экзорцистов по всей империи [961 - Harnack. *Miss. and Exp.* I. P. 156 f.].

Господствовавшая тогда магия не была примитивным местным колдовством греческого и римского суеверия, но якобы научной, полурелигиозной магией, которая культивировалась столетиями на Евфрате и на Востоке [962 - Cp.: Cumont. *Rel. orient.* / Eng. tr. P. 186; Astrology. P. 74; Wendland. *Hell.-Röm. Kultur.* P. 81; Maury. *Hist. des Religions.* III. P. 255 ff.]. Запад так же мало верил в магию, как и в свою государственную религию. Поэтому в средиземноморский мир вторглась троица восточных религий или квазирелигиозных сил, которые в союзе грозили уничтожить все, что им противостояло: мистерии, астрология и магия. Религии мистерий уступали магическим практикам из-за их недуховного понятия о божестве и связи человека с Богом; маги, в основном восточного происхождения, прибегали к литургиям и религиозным формулам и божественным именам мистерий и иудаизма, поскольку они обладали большим священным авторитетом, чем западные религии. Магия также требовалась как средство освобождения от вездесущего дуализма того времени, который сделал землю и небо сценой борьбы между демоническими силами: она стала одним из основных орудий в религиозном арсенале того времени для борьбы с влиянием демонов. Астрология заковала Древний мир в детерминизм, от бремени которого человек искал спасения в мистериях и магии. Таким образом религии мистерий искали способа спастись от капризных выходов Фортуны, от разнузданной воли демонов и от давящего чувства фатализма, которое шло рука об руку с астрализмом. Астрология также завоевала себе право на членство в этой восточной компании, направляя внимание людей на небесные области света, в которых среди семи планет (Солнце, Луна, Меркурий, Сатурн, Юпитер, Марс, Венера) господствующее положение занимало Солнце – источник света и жизни. Так семена солнцепоклонничества, или, по меньшей мере, особого почтения, оказывавшегося Солнцу, уже присутствовавшие в религиях Греции и Рима, развились под влиянием восточных учений в солнечный монотеизм, в котором умирающее язычество пыталось найти выражение религиозному инстинкту монотеизма. Восточные культы уцепились за эту тенденцию той эпохи, как и за

многие другие; они шли с ней рука об руку и пропагандировали ее, поскольку она была выгодна для их собственной пропаганды. Запад, попав под чары астрологии, также выразил и определенную реакцию на нее. Придя в контакт с греческой наукой математикой, астрология стала принимать характер астрономии, и этот контакт повлиял как на религию, так и на ее сородича – магию. На религию «она оказала почти такой же эффект, как тот, что произвели открытия Коперника в XVI веке и Дарвина в XIX веке. Каждая религия греко-римского мира, пытавшаяся завоевать популярность у народа после открытий Гиппарха, принимала во внимание семь планетных сфер, которые, как предполагала геоцентрическая теория вселенной, окружают землю, и даже те, что появились раньше, как зороастризм и иудаизм, поспешили принять ту же точку зрения на Вселенную и преобразить детали своих учений в соответствии с ней» [963 - Legge. I. P. 117.].

Пример такого влияния астрологии на религию – семь одежд Исиды, лестница с семью ступенями и семь алтарей мистерий Митры, семь Амеша-Спэнта в «Авесте» и семь дней в иудейской неделе. В магии «семичастное деление вещей предполагало, что у каждой планеты есть особый, посвященный ей металл, драгоценный камень, животное и растение, которые были в распоряжении магов, – совершенно новый способ принуждения, который приводил к бесконечным комбинациям; по той же самой причине определенные заклинания, как предполагалось, действовали только при определенном положении звезд» [964 - Legge. I. P. 117–118.].

Когда мы представим себе мощное и популярное сочетание мистерий, астрологии и магии, мы легче сможем представить себе то, о чем говорил святой Павел [965 - Еф., 6: 12. (Примеч. пер.)]: «Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» [966 - Moff att's tr. [Автор использует неканонический перевод библейского текста. – Пер.]], а также его торжествующее «Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» [967 - Рим., 8: 38–39. (Примеч. пер.)] – такое Евангелие заставило многие сердца пылко возгласить «Аллилуйя». Один ранний апологет [968 - Tatian. Ad Graecos, 9 (с игрой слов на *πλανητῶν*); ср.: также 4: «Солнце и луна были созданы для нас; как же я буду почитать тех, кто является моими слугами?» и 10.] сказал о христианах: «Мы выше судьбы и вместо блуждающих демонов знаем одного Господа неизменного». Одно лишь христианство осмелилось противостоять астрологии [969 - Ср.: Cumont. Astrology and Religion. P. 167.]. Оно осмелилось пойти непопулярным путем, но астрология значительно уступала магии, с которой обрядовая сторона раннего христианства была слишком тесно связана, что так расходилось с концепцией Иисуса. Идея магической эффективности была глубоко укоренена в язычестве: когда язычники стали массово переходить в христианскую церковь – поскольку ее успех казался обеспеченным, или поскольку ее Искупитель так превосходил демонические силы, – они принесли с собой магические или квазимагические концепции, которые заразили христианскую теологию и культ. Однако если христианство и не вышло целым и

невредимым из конфликта с магией, оно оказало Древнему миру огромную услугу, устранив ужасы магического искусства и указав людям на чисто духовное представление об их связях с божеством: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» [970 - Ин., 4: 24. (Примеч. пер.)].

Соперники и предшественники христианства принимали народную точку зрения и участвовали в магических практиках того времени. На самом деле восточные культы стремились возвысить положение мага и дать ему в руки более эффективное оружие. Результат был тот же, как если бы Павел поощрял стремление к тем самым экстатически-психопатическим явлениям, которые так ценились в Коринфе, а не опыт пребывания в духе, который способствовал святости; или как если бы наш Господь поздравлял учеников, которые возвращались с головокружением от успеха своего экзорцизма вместо того, чтобы говорить: «Однако же не радуйтесь тому, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк., 10: 20).

Каждая живая религия должна принимать во внимание дух времени; она должна интерпретировать *Zeitgeist*. Однако живая религия не должна приспособливаться к духу времени: она должна его преобразовывать. В этом христианство преуспело – не абсолютно, но гораздо больше, нежели его соперники, которые слишком снисходительно относились к господствующим концепциям и практикам. Астрология своим тираническим фатализмом заставляла людей обращаться к магии, чтобы с помощью теории всеобщей симпатии бороться со зловещим влиянием астральных божеств, в то время как магия, в свою очередь, приводила людей в религии мистерий. Если бы мы только могли представить себе, каким тяжким бременем была астрология и каким постоянным кошмаром была магия для греко-римской эпохи, мы могли бы лучше понять успех религий мистерий и то, почему христианство было таким привлекательным, как религия искупления *par excellence*. Но «возможно, мы лишь в неполной степени представляем себе губительное влияние астрологии и магии в последнюю эпоху языческой Античности. Эти суеверия господствовали везде, и, если не считать иногда стимулирующего интереса к небесным телам и в меньшей степени – к физике, они творили абсолютное зло» [971 - Inge. *Phil. of Plotinus*. I. P. 50. «Мы никогда не были испуганы совсем, а Древний мир был испуган – это большая разница» (Bevan. *Hellenism and Christianity*. P. 81).]. Магия оказывала свое зловещее воздействие не только в ее самых грубых формах – некромантии и составлении любовных напитков и т. п. [972 - Cp.: Miss MacDonald. *Inscriptions Rel. to Sorcery in Cyprus / Proc. Soc. Bib. Arch.* '90—'91. 160 ff.)]. В отношении к религии она оказывала наиболее вредное воздействие, привлекая людей к религии по низким и сомнительным мотивам: они приходили за хлебами и рыбами – теургией и экзорцизмом, чтобы обеспечить себе любовное завоевание или обнаружить преступника; чтобы увидеть чудеса и знаки, даже чтобы найти средства вызвать смерть врагов [973 - Тацит рассказывает, что смерть Германика приписывали *carmina et devotiones* и написанию его имени на магических свинцовых табличках, найденных в его доме (Ann. II. 69; ср.: Dio Cassius. LVII. 18).]. Однако магия, как выродившаяся форма религии, основывается на «понятии, что возможно вместо умилоствления принуждать духовные силы» [974 - Legge. I. P. 90.]. Основным средством достичь этого был

гнозис, или же истинное знание их истинного имени, правильных формул и официально предписанных форм обращения. Эта вера вызвала к жизни эзотерическую доктрину, или *Disciplina arcani*, которая сводила полное благо религии к тайному обществу посвященных, чье знание божества и его действий нельзя было подробно открывать посторонним. Религиозные обряды стали монополией немногих привилегированных лиц, которые обладали ключами от Царствия Небесного.

Философия, может быть, взяла для масс слишком высокую ноту, но религия, которая хочет стать всеобщей, удовлетворяя нужды людей, должна сделать свою искупительную весть понятной для бродяг. Вдобавок к тому, что магическая концепция в любой форме привлекала людей к религии по низким мотивам, она вела к формальности и поверхностности. Вместо того чтобы стать средством общения души с Богом, молитва вырождается в заклинание и распевы, не зависевшие от внутреннего состояния верующего. Обряды, вместо того чтобы стать средствами получения благодати, условием для которой была духовная восприимчивость участников обряда, обрели действенность сами по себе, и их эффективность была основана на *opus operatum*.

Не нужно считать, что мистерии были скорее формами магии, чем религии очищения и искупления, но в зле и в добре их судьба была связана с судьбой их восточных сестер – астрологии и особенно магии. Единственное, чем должна привлекать любая религия, – это в конечном счете ее духовная весть; однако связь с магией подрывала духовную силу мистерий. «Эти [языческие] мистерии никогда не могли полностью отделиться от магии; то есть мисты обычно придавали мистическую действенность акту участия как таковому, в отрыве от побуждения воли и сердца, которые действительно могли дать ему возможность быть эффективным» [975 - Gardner. *Eph. Gosp.* P. 206–207; ср.: *Religious Experiences of St. Paul.* P. 67 f.: «Лучшие моменты мистерий были поглощены христианством, а худшие впитала в себя магия – магия, которая всегда появляется как черная тень, которую отбрасывает религия и которая занимает место религии во взглядах тех, у кого в душе нет семени религиозного роста»]. Первое Евангелие рассказывает нам, что волхвы пришли с востока, чтобы объявить о рождении Мессии и поклониться Ему, – пророческий текст. Тертуллиан, говоря о том, что те же волхвы, «получив предсказание во сне, вернулись домой другим путем», видит в этом аллегорию того, что «они не должны более ходить своими старыми путями» [976 - *De Idol.* 9.].

Иудеи, как уже упоминалось выше, выделялись в синкретической магии и особенно в экзорцизме. Это было предметом индивидуального вкуса и предприимчивости. Однако и сама иудейская религия ни в коей мере не была свободна от магического элемента. Это можно видеть в излишней приверженности обрядовой стороне религии и тщательном соблюдении обычаев и традиций, не обладавших внутренней ценностью. Для постороннего наблюдателя представлялось, что спасение предлагалось только через переход в религию Моисея посредством обрезания. Омовению перед трапезами придавалось не только гигиеническое, но и религиозное значение. Определенные виды пищи были запрещены независимо от столь очевидной теперь истины, что человека оскверняет не то, что входит в него. Молитва, совершаемая лицом к

Иерусалиму или в определенные часы, якобы давала прямой доступ к слуху Предвечного. Такие представления, как якобы осквернения от соприкосновения с умершим, от совместного принятия пищи с теми, кто был вне библейского Завета, от принятия пищи, пожертвованной идолам, в конечном счете основаны на магических представлениях. Когда Павел бросил вызов обрядоверию от имени религии свободного духа, он фактически противостоял магии в религии.

II. Наши симпатии к мистериям только возрастут, если мы не только избежим исторической ошибки и не будем смешивать их с магией, но также если мы не будем несправедливо обвинять их во множестве злоупотреблений, которым маги подвергали их богослужебные обряды, фальсифицируя их теологические концепции. Вера в могущество «имени» бога мистерий диктовала эти aberrации. Магия овладела также иудейскими и христианскими формулами и священными именами. Мы в большей степени готовы понять очевидное отсутствие духовности в мистериях, когда мы вспомним, как легко магия пробралась в христианство, какие опустошения творила она веками и с какими трудностями ее удалось искоренить [977 - Ричард Бакстер в XVII в. заявил: «Тот, кто в это не верит, должен быть очень упорным саддукеем», и еще в 1760 г. Джону Уэсли – «отречься от колдовства это все равно, что отречься от Библии»]. Типичный церковник Киприан стоит недалеко от любого жреца культа мистерий, когда он серьезно записывает истории доводящего до смерти влияния отдельных элементов причастия как на маленькую девочку, которая еще не достигла того возраста, когда человек может обладать нравственным суждением, так и на взрослых людей. Одна женщина, которая тайно взяла часть причастия, «получила не пищу, но меч», что вызвало внутренние конвульсии. Виновный человек обнаружил, что причастие, принятое от священника, в его руке превратилось в пепел [978 - De Lapsis, 25–26; ср.: refs. в: Bigg. Church's Task. P. 83 f., который замечает: «Приходские праздники настолько похожи на языческие празднества, что по сути это то же самое, хотя во всех отношениях немного лучше»]. Трезвомыслящий Григорий Нисский рассказывает, как его тезка – Григорий Чудотворец провел ночь в языческом храме, в результате чего оттуда бежали боги, к большому неудовольствию жреца, который осыпал Григория проклятиями, покуда последний, сжалившись, не написал на куске пергамента: «Григорий – Сатане: заходи»; когда его положили на алтарь, это немедленно привлекло демонов обратно. Новациан обнаружил верное средство против тех, кто отклонялся от его учения, заставляя своих последователей поклясться «телом и кровью нашего Спасителя, Иисуса Христа, что вы никогда не оставите меня и не вернетесь к Корнелию».

Эти несколько примеров из тысяч дают нам некоторое представление о тех силах, которые христианство в конце концов преодолело, но с которыми мистерии заключили сомнительный союз.

III. Еще одной веской причиной конечной неудачи религий мистерий было то, что они представляли экстремальный тип религии, который не отвечал общественным и религиозным потребностям уравновешенного человека. Экстремальное движение рано или поздно вызывает реакцию. Здравый рассудок человечества в том, что оно постоянно пытается найти равновесие человеческих

способностей и надежд. Каждая эпоха обязательно открывает в предыдущей что-то, чего было «слишком много» или «слишком мало»: в этом ее слабость и ее предостережение грядущим эпохам.

Есть два [979 - Гловер признает три значительные стадии в развитии религиозной мысли: магию, мораль, и личное отношение (Progress. P. 15).] четко выраженных типа религии: а) социально-этическая, или политическая, и б) индивидуалистически-мистическая, или религия личного типа. Первую можно назвать, пользуясь выражением Гегеля, религией пользы, а вторые – религиями искупления. Первый тип ищет благоденствия общества и подчеркивает социальные обязанности; в другой главное – спасение отдельной души. Первая стремится к братству в специфическом объединении людей, таком как племя, клан, раса или нация; другая надеется на единение с богом или поглощение им. В религии политического типа религиозной единицей является нация или клан; обряды религии совершаются в первую очередь для ее процветания; в религии личного типа религиозной единицей является личность. Первый тип идет «обычным путем» повседневной жизни, второй хочет наслаждаться блаженным видением.

Эти два типа ярко проявляются и в греко-римский период. Политический тип в его силе и слабости представлен религиями города-государства в Греции и Риме, и в его силе – религией Израиля. Личный тип представлен религиями мистерии и греческими моральными философиями. В мистериях основной связью между людьми было братство в одном и том же боге-покровителе. В религии первого типа люди попадали по рождению; религия была столь же наследственна, как гражданство; в религии второго типа человек мог войти по своей собственной воле посредством инициации или перерождения. Первая нашла сферу своей деятельности в определенном корпоративном объединении; вторая – в частной и добровольной ассоциации, отличной от государства и переходящей общественные границы.

Историческое движение религии чаще всего – от политического к личному типу, в то время как врожденное для человечества стремление к единству питает борьбу за синтез между двумя крайними типами. Религии города-государства Греции и Рима и государство-церковь иудеев были проявлениями определенной крайней позиции, здоровой реакцией на которую были мистерии. Однако реакция религий мистерий бросилась в другую крайность – и эта реакция имела эпохальное значение в истории религий. Оба типа представляют собой важную грань божественной истины, но на время господства одного из них затмевается другая, столь же ценная истина. «Эпохальный переход в прогрессе человеческой мысли – это переход от того типа религии, который, подчеркивая социальный идеал, восхвалял моральные обязанности, к типу, который, подчеркивая личный идеал, восхвалял мистическую надежду» [980 - Bacon V.W. Hib. Jour. April '13. P. 620; ср.: 622.]. Мистериям принадлежит неопределимая заслуга в том, что они ввели принцип свободного выбора в религиозных вопросах, подчеркивая личностные аспекты, что углубляло самосознание, провозглашая необходимость в возрождении, направляя мысль человека к бессмертию и питая мистицизм, который делает невидимые вещи реальными. Они потерпели неудачу, поскольку пренебрегали другими аспектами жизни человека на земле в его общественном

окружении [981 - Ср.: Cumont. Rel. orient. 2nd ed. P. 69.] или осуждали их.

Греческие и римские социально-этические религии легко заменились на личностные мистерии. Но была одна религия более раннего политического типа, которая не уступила мистериям, но бросила им вызов. Религию Израиля в течение шести веков, со дней Иеремии и Иезекииля до триумфа христианства апостола Павла, сотрясал конфликт между двумя соперничающими основами религии – политической и личной, и этот конфликт в значительной степени послужил подготовкой к появлению дочерней религии, которой было суждено преуспеть там, где Израиль потерпел неудачу. Израиль передал нерешенную проблему христианству – проблему, которая разрывала его собственную душу, которая производила яростные разногласия внутри теократии, которая порождала партии столь противоположные друг другу, как эссены и зилоты, и которая в конце концов вызвала масштабный отход от синагоги в церковь. Религия Израиля совершила замечательную попытку примирить оба принципа, и, хотя она была и всегда оставалась националистической религией, она включала в себя личностные ожидания в такой степени, о которой никогда не могли и мечтать Греция или Рим. Однако социально-этическое сознание настолько господствовало в мысли Израиля, что власти косо смотрели на индивидуалистическую религию: их неприятие индивидуализма еще возросло из-за того очевидного факта, что религии индивидуалистического типа не выделялись этическими требованиями.

Появление личной религии в противоположность политической в Древнем мире было решающим шагом вперед в истории человеческого духа. Следующий религиозный вопрос, который встал перед людьми, был: должны ли эти типы религий существовать бок о бок или противостоять друг другу? Являются ли они взаимоисключающими? Или же синтеза достичь нельзя? Если мы примем гегелевскую формулу эволюции – тезис, антитезис, синтез, – то мы можем сказать, что греческие и римские религии представляли собой тезис (общественно-этические религии), мистерии – антитезис (индивидуалистическо-мистические), в то время как иудаизм представлял собой как тезис, так и антитезис, но тщетно работал над тем, чтобы найти синтез. Найти синтез удалось христианству. Христианство было вынуждено встретить проблему лицом к лицу из-за конфликта между политическими религиями Запада и личными религиями Востока, интенсивность которого росла вокруг него, и потому, что иудаизм, который питал его ранние годы, слишком был углублен самоанализом по этому вопросу. Если христианство действительно являлось тем, чем оно себя называло, – настоящей вселенской религией, – то оно должно было решить загадку и найти средство удовлетворить как общественные, так и личностные инстинкты человека, сделать человека одновременно нравственным и мистическим, соединить дополняющие друг друга истины «мы партнеры» [982 - Еф., 4: 25. (Примеч. пер.)] и «все души – Мои» [983 - Иез., 18: 4. (Примеч. пер.)] во всеобъемлющую истину. Следовало отдать справедливость «тому [типу], который был заинтересован в поведении в этой жизни и влиял на него, но не мог удовлетворить мистических стремлений человека; другой соответствовал этим мистическим стремлениям, но при этом не мог дать жизни в этом мире нравственное содержание и значение» [984 - Cave S. Christianity the World-

Religion, Exp. Times, April '19. P. 316.]. Христианство обозначило свое превосходство над религиями города-государства, религиями мистерий и иудаизмом, показав «примирение двух типов в высшем синтезе этической религии искупления, которая освобождает человека из этого мира и при этом дает ему возможность найти в этом мире сферу нравственной деятельности и цель» [985 - Ib.]. Оно соответствовало всем нуждам человека как в личных чаяниях, так и в общественных связях на земле. Оно сочетало прекрасное равновесие двух возвышенных идей божественного общественного порядка – Царствие Божие и неоценимую ценность отдельной личности: «Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» [986 - Мк., 8: 36. (Примеч. пер.)] Религия и мораль были нераздельно связаны в христианстве; вера должна была проявляться в трудах.

Путь христианства к примирению этих двух крайних типов религий был подготовлен мистериями и иудаизмом как с негативной, так и с позитивной точки зрения. Религии мистерий заставили человека сознавать личные нужды и научили его подниматься над землей и материей к отождествлению с Богом. К несчастью, этот энтузиазм или экзальтация не сопровождалась заметным изменением в поведении; духовные надежды не обязательно предполагали новый моральный идеал. Конечно, профессор Гарднер [987 - St. Paul. P. 87 f.] преувеличивает, когда говорит: «У нас нет причин предполагать, что те, кто говорил о спасении с помощью Иисуса или Митры, были гораздо лучше своих ближних; таким образом, они не жили на более высоком уровне бытия», в то время как христиане были «не просто наполнены духовным энтузиазмом, но этот энтузиазм в них принимал форму самоотречения, святой жизни и христианской любви, “энтузиазма к человечеству”». Проблемы, которые пережил апостол Павел из-за моральных отклонений его языческих церквей, которые почувствовали силу новой духовной экзальтации и радовались «разделению Духа Святого», достаточное свидетельство того, что язычество могло включать горячую религиозность, не будучи при этом очевидно нравственным или даже будучи совершенно очевидно безнравственным. Читатель «Метаморфоз» Апулея – лучшего учебника для изучения мистерий – будет впечатлен загадочным для него соединением религиозного пыла и чувственного и похотливого воображения. Спасение через Иисуса не обязательно предполагало изменения в характере.

Именно от иудаизма, который был прежде всего этической религией древности, христианство унаследовало свой высокий этический идеал [988 - См.: Wernle. Beginnings of Christianity / Eng. tr. I. P. 20 f.]. Иудаизм был шокирован при виде страшных грехов язычества, особенно идолопоклонства и плотских грехов. Его собственная мораль была непротивоположна, однако она представляла собой постоянный вызов окружающему иудаизму язычеству. В святости домашнего быта, религиозном воспитании детей, долге братской взаимопомощи, взаимоотношениях полов, достоинстве ручного труда и других отношениях диаспора стала «вождем слепых» для Римской империи. Мораль иудаизма была такой, что, за исключением банальностей традиции и излишнего библеизма, ее можно было en bloc перенести в христианство. Более бедные иудейско-христианские церкви более чем возместили вклад христиан – бывших язычников богатством своего этического вклада. Первых волновал вопрос обрядам, в то



время как вторые пытались сдержать излишние вольности, приняв нравственный кодекс иудаизма и христианства. Поскольку христианство возникло из иудаизма, мораль стала его родимым пятном:

«Иудейское христианство в Палестине, воспитанное иудейским законом, было, если можно так выразиться, хребтом, который поддерживал нравственное сознание целого... и иудейская агитация в его (Павла) церквях, несмотря на весь вред, который она приносила, все-таки привела к тому, что нравственная сторона христианства была подчеркнута сильнее» [989 - Dobschütz. *Christian Life / Eng. tr.* P. 172; ср. также: P. 139.].

Иудейские катехизисы и учебники были приняты христианством и включены в христианские писания. Этическое превосходство было сильной стороной в платформе ранних апологетов и христианских историков, и его вполне замечали языческие критики. Такое сосуществование морали и религии, для нас столь привычное, не было таким в греко-римскую эпоху. Общим местом его сделало христианство: оно взяло на себя этическую задачу, которую так хорошо начали решать греческие философы и религия Израиля. Конечно, нельзя сказать, что христианство завершило нравственное воспитание Запада, но христианство сделало невозможным, чтобы отныне религиозным считался человек, чье поведение является несовместимым с религией, которую он исповедует. Оно позволило нам объединить субъективный и объективный аспект религии; радоваться как экстазу общения святых, так и восторгу личного общения с Отцом наших душ; уравновесить центробежную и центростремительную силы души.

IV. Аристотель пронизательно выделил роковой недостаток в мистериях, когда сказал: «Отнюдь не необходимо, чтобы посвящаемые учились чему-либо, но чтобы они получали впечатления и приходили бы в соответствующее настроение». Этот недостаток – туманность [990 - Ср.: Lobeck. P. 113 ff.; Anrich. P. 32 ff.] и излишняя эмоциональность, которые сопровождались застывшим традиционализмом. Мистерии обращались в первую очередь к чувству, а не к нравственной лояльности и духовному восприятию. Этому есть множество свидетельств [991 - См.: Anrich. P. 33; Hepding. P. 195 ff.]. Стобей [992 - Floril. 120–128 (Meinike. 107); ср.: Macchioro. *Orf. e Paol.* P. 128 ff.; ср. также известный пассаж из Диона Хризостома: *Or. XII* 202 M., de Arnim, I. 163, 33.] сохранил фрагмент Фемистия (Плутарха?), где смерть сравнивается с инициацией таким образом:

«Тогда [в смерти] душа переживает опыт, подобный тому, что получают те, кто проходит посвящение в мистерии. Отсюда и совпадение – слово в слово и дело в дело – в умирании и в обряде посвящения. Во-первых, блуждания и мучительные, болезненные переживания и какие-то неприятные и бесконечные переходы в темноте; затем, перед концом, все ужасные вещи – страхи, ужасы, пот и оцепенение. После чего является некий чудесный свет, и душу принимают чистые уголья и луга с пением и совместными танцами и самыми священными торжествами святых звуков и священных явлений. Посреди всего этого человек, теперь уже совершенный и посвященный, становится свободен и совершает круг, освобожденный и увенчанный, исполняя обряды; он беседует со святыми и чистыми людьми, видя там непосвященную толпу тех, кто живет, не

очистившись, тех, кто под его ногами ступает в потоках грязи и тьмы, и, несмотря на страх смерти, продолжают творить зло, не веря в блаженство мира иного».

«Как те, кто прошел посвящение, – говорил Плутарх [993 - *Quom. qui suos in virt. sent. prof. 82 E.*], – подходят к друг другу сначала со смущением и восклицаниями, но, когда совершились и показаны святые обряды, они внимают, дрожа и молча, так и начинающий овладевать философией сначала заметит много смятения, но, познакомившись с предметом поближе и увидев более яркий свет, как тогда, когда приоткрываются святыни, он станет другим и будет молчать, и его охватит благоговейный трепет». Псевдо-Деметрий [994 - *Walz. Rhet. Graeci. IX. 47.*] уверяет, что «мистерии исполняются в виде аллегорий, дабы вызвать ужас и благоговейный трепет». Эта светотень, которую не хотелось и нельзя было четко определить, приспособливалась мистерии к самым разнообразным вкусам из-за растяжимости интерпретации – для посвящаемого они могли значить что угодно; она придавала им привлекательность, которая сопровождает теософию и оккультизм. Несопоставимое, устарелое, символическое стояло в мирном соседстве.

«Туманные идеи восточных жрецов позволяли любому увидеть в них те призраки, за которыми он гонялся. Воображению отдельного человека был предоставлен огромный простор, и интеллектуалы-дилетанты радостно переделывали эти гибкие доктрины по своему желанию. Они не были достаточно четко очерчены и не были сформулированы достаточно точно, чтобы нравиться толпе. Боги были все и ничто; они терялись в этом *sfumato*» [995 - *Cumont. Rel. orient. / Eng. tr. P. 88, 2nd ed. P. 132.*].

Но ум человеческий не может жить в тумане. То, что можно интерпретировать как что угодно, может не значить ничего. Следует обращаться к интуиции, чтобы объяснить его воздействие и подвергнуть психопатические состояния холодному анализу. Обряды на некоторое время могут стать важнее, чем рассуждения, но рассуждение может войти непрошеным и стать причиной неприятностей. Мифология может занять место разума, но лишь на какое-то время. Ни одна религия не может постоянно укрываться за туманной и текучей дымкой представлений и несвязных элементов [996 - «Туман – это воздух для религии того времени» (*Glover. Progress. P. 323*); он жалуется, что «фантазия, ритуал, мистицизм, порочная наука на некоторое время восторжествовали и соединились в чудовищной кампании против истины и науки» (р. 320 f.)]. Сократ справедливо оценил эмоциональные завихрения вдохновения и откровения, когда он столь правильно сказал: «Величайшее из наших благословений приходит к нам через *mania*, при условии, что это дар от Бога» [997 - *Phaedrus, 244 A. D.*], и «Безумие, которое приходит от бога, превосходит здоровье, которое от человека». Конечно, александрийский Отец Церкви [998 - *Clem. Alex. Protr. 10, 99.*] со своими симпатиями к мистически-гностическому типу религии мог взывать к своим современникам: «Очиститесь от обычая, окропив себя каплями истины», сравнивая с новыми мистериями: «О поистине святые мистерии, о чистый свет! Я несу факел, чтобы узреть небеса и Бога; посвящаясь, становлюсь безгрешным, священнодействует же Господь и, выводя к свету, отмечает посвященного печатью» [999 - *Ib. 12 (120, 1).*].

Из туманности мистерий логически вытекала их интеллектуальная или

теологическая слабость – недостаток, который не ускользнул от одного из их сильнейших адептов [1000 - Julian. Ep. 52.]. Рано или поздно вера должна подвергнуться критике, но религия, основанная на духовной природе человека, должна не опасаться «навязчивого человеческого интеллекта» [1001 - Цитата из стихотворения У. Вордсворта «Все наоборот» (The Tables Turned). (Примеч. пер.)], а скорее приветствовать его. С самого начала интеллектуальное убожество мистерий было очевидно для образованных людей, которые прибегали к религиозно-философским системам. Мистериям никогда не удалось поставить себе на службу греческую философию в столь полной мере и с такой верностью, как это удалось христианству, и они не могли вынести их ядовитое воздействие на веру. Поэтому, как правило, серьезный человек был вынужден выбирать между туманными мистериями и четко сформулированной греческой мыслью. Следовательно, было два основных течения, и к одному или к другому из них относились попытки ответить на интеллектуальное любопытство и удовлетворить стремления несчастных душ: «Те, чьи интересы были в первую очередь интеллектуальными, или же в первую очередь требовали теологию, которая была бы интеллектуально приемлемой, испытали сильное влияние метафизики неоплатоников и этики стоиков. В них они, как казалось, нашли разумное объяснение вселенной (Weltanschauung), которое соответствовало фактам, и правило жизни, которое удовлетворяло совесть и, кажется, давало продолжительное счастье. С другой стороны, тех, чей интерес был в первую очередь религиозным в более узком смысле этого слова, привлекали восточные мистерии» [1002 - Lake. The Earlier Epp. of St. Paul. 2nd ed. P. 40; Stewardship. P. 74.].

По мере того как мистерии стали заигрывать с мыслителями, появились и апологеты, такие как Апулей, Цельс, Порфирий, Ямвлих, Прокл и Юлиан, которые попытались выработать теологию, дабы оправдать притязания этих религий. Большой потерей для нашего исторического понимания Древнего мира является то, что до нас дошла лишь часть этой языческой апологетики. Замечательный очерк Плутарха «Об Исиде и Осирисе» отвергается египтологами [1003 - Ср.: Scott-Moncrieff P.D. De Iside et Os. / J.H.S. '09, XXIX. P. 79 ff.] в качестве достоверного свидетельства о религии Нила. Этот апологетический и аллегорический трактат является слиянием платоновских теорий с египетской мифологией на довольно непрочной исторической основе. Египетский культ мы видим глазами синкретического александрийского посредника, для которого натурализм, зоолатрия (тотемизм) и магия посредством аллегорического экзегесиса вынуждены уступить место теологии, приемлемой для греческого ума. Плутарх, очевидно, пытается доказать, что учения Египта соответствуют продвинутому мышлению его времени [1004 - В главе 8 он говорит, что в обрядах нет ничего иррационального, мифического и ничего порожденного суеверием, но что они служат целям морали и пользы или основываются на исторических или физических причинах.]. Исида обрисована как мать скорбей, благая и жалостливая богиня, и Осирис «переходит в вечную Любовь и Красоту, чистый, бесстрастный, далекий от всего, что может измениться и умереть, недоступный в своем эфирном сиянии; только лишь в моменты вдохновенных размышлений мы можем слабо коснуться его во сне» [1005 - Dill. Rom. Soc. P. 575.]. Все, что могут

сделать благочестие и философия, Плутарх сделал для мистерий. И тем не менее: «...несмотря на сияющие туманы очарования, которым он окутал этих языческих богов, пока старые мифы не стало возможно объяснить любым мыслимым способом и все становится символом всего, и все прекрасно и свято, дурацкие и неприличные старые истории остаются определенной и неотъемлемой частью этой религии, животные продолжают быть предметом почитания и образ Осириса стоит в своей первоначальной обнаженной непристойности» [1006 - Glover. Conflict. P. 111.].

Восточная роскошь красок, вымученная риторика, дикая фантазия и лошадиная доза мистицизма, характерные для написанного во II веке романа Апулея, не могут скрыть религиозного энтузиазма, с которым он описывает свое участие в обрядах Исиды и Сераписа, и закрыть от нас производимые ими психологические эффекты. Блистательный эмоциональный язык одиннадцатой книги «Метаморфоз» впечатляет читателя: это мощное выступление пророка язычества [1007 - Ср.: Monceaux P. Apulée Magicien / Rev. de Deux Mondes. LXXXV.P. 571–608.] за дорогие ему мистерии.

Плотин неоднократно изображает [1008 - Например, Епн. I. 6, 7.] очищение души в ее восхождении от чувственного мира к миру духа, к Огдоаде, языком, взятым из мистерий. Порфирий считал, что мистерии в символах и действиях изображают глубочайшие истины платонизма. Ямвлих защищал мистерии против обвинений в непристойности и абсурдности и с красноречивой страстью обращался к поучительному влиянию созерцания их блаженных символов на душу [1009 - De Myst. I. 12.]. Можно упомянуть о том, как Юлиан обсуждает [1010 - Oratio. VII.] «приспособление мифов к посвящению», и его совет «обеспечить себе посвящение во все мистерии». Прокл утверждал, что философские доктрины (прежде всего доктрины платонизма) содержат то же самое, что и мистические откровения, что философия на самом деле взята из мистерий – от орфиков до Пифагора, у которого заимствовал и Платон.

Христианство, переведя в форму разума то, что сначала было предоставлено вере, пережило испытание критикой, результатом которой так часто было испарение туманных идеалов древней мистериологии. Ему нечего было бояться: оно могло только выиграть с помощью анализа. У него были свои символы, но они были просты, и в них не было ничего оскорбительного. Правда то, что Цельс [1011 - Con. Celsum. III. 44; 59 [пер. Л. Писарева. – Пер.].] высмеивал христианство, как крестьянскую религию: «У вас является общим правилом: пусть никто не приходит (к нам), если только он или образован, или мудрец, или просто разумный человек. Все подобные качества в наших глазах – одно только зло. Но если кто необразован, глуп, простец, мало развит – все такие лица смело идите»; и «Но послушаем, что за людей христиане зовут к прославлению своих таинств! Царствие Божие, – говорят они, – уготовано грешникам, простецам, детям, одним словом – всем несчастным. И кто же это – люди, которых вы называете грешниками! Это разные нечестивцы, воры, разорители стен, отравители, святотатцы, осквернители могил! Словом, такие люди, которых может сзывать в свою шайку разве один только атаман разбойников!» Лукиан высмеивал христианство, как культ «распятого софиста». Величайший из языческих философов христианской эпохи, Плотин, не удостоил новую веру упоминания. Для благородного императора из рода Антонинов новая вера была

«просто упрямством». Порфирий, еще более пронизательный критик, чем Цельс, со всем своим уважением к Иисусу, обливал христианскую проповедь презрением, особенно по поводу якобы магического воздействия крещения [1012 - В: Macarius Magnes. IV. 19.] и причащения [1013 - Ib. III. 15.], хотя его основной недостаток был в доктрине воплощения [1014 - Ib. IV. 22.], которая противоречила всем философским идеям о соотношении духа и материи, Бога и мира. Павел говорит, что немногие мудрецы принимают Евангелие; правда и то, что христианство сделало свои первые шаги среди низших классов [1015 - См.: Deissmann. Das Christentum u. d. Unteren Schichten. «Как мы видим... и в частных домах шерстоделы, портные, ткачи, все эти необразованные и грубые люди в присутствии старших и своих более разумных господ не осмеливаются даже рта раскрыть» (Celsus / Origen. Con. Celsum. III. 55; ср.: 44 [пер. Л. Писарева. – Пер.]).]. Некоторые христианские апологеты достаточно заблуждались, чтобы пытаться завоевать популярность для новой религии, утверждая, что «она достойна доверия, потому что абсурдна; она достоверна, поскольку невозможна» [1016 - Tert. De Carne Christi. 5.]. Правда и то, что адепты христианства вместо того, чтобы твердо держаться за божественную личность Иисуса, иногда брались оборонять аванпосты таких идей, как непорочное зачатие, чудеса, совершенные Иисусом, изгнания бесов, якобы исполнение пророчеств, аксиоматическая непогрешимость Писания с ненарушимостью догматов, неизбежное второе пришествие Господа, телесность воскресения, – по поводу которых они подвергали себя ненужным атакам и во взглядах на которые в последующие века изменились акценты. Были и такие, которые «не хотели ни давать, ни получать причины своей веры» и которые призывали обращенных словами «не рассматривайте, только верьте» [1017 - С. Celsum. I. 9.]. Но и это еще не вся правда. Было только естественно, что христианство, как религия искупления, должна была быть более охотно принимаема угнетенными классами, среди которых меньше господствовал консерватизм; но никогда христианство не было просто крестьянской религией. Оно удовлетворяло сердца и умы того же тонкого мыслителя, который заявлял, что немногие мудрецы приняли «оскорбление Креста»; оно привлекало образованные умы, такие как четвертый евангелист, автор Послания к евреям или автор изящного Послания к Диогнету. Христианские апологеты оказались на достойном уровне, чтобы объяснить фундаментальные христианские истины на языке греческой философии. При Антонине был опубликован широкий корпус апологической литературы такими авторами, как Квадрат, Аристид, Татиан, Юстин, Афинагор, Феофил, Мелитон, Аполлинарий и Минуций Феликс. Юстин после своего обращения сохранил плащ философа для христианской пропаганды, в котором он и завоевал свой двойной титул – «философа и мученика». Он пытался оправдать истину христианства, в основном взывая к морали его приверженцев, доказательствам пророчеств и простоте и достоинству христианского культа. Татиан не желал отдавать философию неверующим: «Наша философия старше, чем у греков» и «и богатые и бедные у нас занимаются философией» [1018 - Adv. Graecos. 31 f.], даже старухи и юноши. Позднейшие апологеты начали битву за образование в церкви, прежде всего Ориген и Климент. Ориген отважно принимает возражение своего оппонента против веры без рассуждения: «Мы должны следовать разуму и руководиться рассудком», и он заявляет, что можно без высокомерия сказать, что среди христиан по меньшей мере столько же разумного исследования, как и у других [1019 - С. Celsum. I. 99.]. Еще более поразительно то, как Климент защищает права на философское исследование в христианской доктрине, и то, как он утверждает блага, происходящие из применения этого исследования. Приглашая своих соотечественников

прийти ко «вседостаточному Врачу человечества» [1020 - Phaed. I. 6.2.], он также советует им «истинно правдивую философию» [1021 - Strom. VIII. 1.]: «невозможно найти, не искав, или искать, не исследуя, или исследовать без анализа и не задавая вопросов, чтобы добиться ясности». Философия для греков была подготовительной дисциплиной для Евангелия, которое Закон доказал иудеям [1022 - VI. 17; I. 5; I. 16.]. Поскольку философия делает людей добродетельными, она должна быть делом Божиим. Никто не приветствовал сомнение в вере больше, чем этот широко образованный греческий Отец Церкви, для которого истинный христианин был истинным гностиком. Никто, кроме четвертого Евангелиста, не показал лучше, как христианство может показывать новые и старые предметы, и, заимствуя, преобразовывать. «Без сомнения, путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней, подобно тому как различные потоки образуют единую реку жизни, текущую в вечность» [1023 - Strom. I. 5.]. Греческая и негреческая мысль «содержат части вечной истины» [1024 - I. 13.]. Лактанций также признавал силу христианства, утверждая при этом, что истинная религия и истинная философия – одно и то же.

Ни одна другая религия за столь краткое время не вызвала к жизни такую теологическую литературу, в которой ее приверженцы откровенно излагали истины, содержащиеся в их вере. Это, конечно, вызвало и такой «урожай» ересей, что церковные лидеры были серьезно обеспокоены, – гностицизм, докетизм, монτανизм. Именно в споре с гностиками христианство ближе всего подошло к контакту с философией Древнего мира, и вследствие этого ему удалось более четко сформулировать свое собственное кредо.

Христианство предложило более глубокую и духовную весть, чем мистерии, теософскому сознанию Востока, философскому сознанию Греции и юридическому сознанию Рима. Каким бы блестящим ни был аллегорический экзегесис мистерий, какой бы отдаленной ни была та древность, которой они похвалялись, каким бы величественным ни был их авторитет, каким бы впечатляющим и зачастую прекрасным – их символизм, в конце концов в мистериях оставались лишь одни тающие мифы, в которых было не сыскать теологии и легенды, отвратительные для нравственного чувства, в то время как христианский апологет мог воззвать к истине, которая была понятна, поскольку была заключена в Слово, ставшее плотью в Богочеловеке.

## **Глава 6**

### **ПОБЕДА ХРИСТИАНСТВА**

Λέγει Ἰησοῦς ἔσθην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὃ φθὴν αὐτοῖς [1025 - «Иисус сказал: Я стоял среди мира и во плоти Я был видим им». Автор цитирует один из оксиринских папирусов, содержащих краткие высказывания Иисуса – так называемые «логии» (логия 28). (Примеч. пер.)].

Oxyrhynchus Logion

Erecta sermonis libertate proclama:εὐρήκαμεν συγχαίρομεν [1026 - «С гордой свободой провозгласи: мы нашли и возрадовались». (Примеч. пер.)].

Minucius Felix. De Err. Prof. Rel. II. 9

Totus Veritas fuit [1027 - «Весь Он был Истина». (Примеч. пер.)].  
Tert. De Carne Christi. V

## ПРИЧИНЫ ПОБЕДЫ ХРИСТИАНСТВА

Появление христианства на какое-то время почти не привлекало внимание и оставило лишь слабый след в языческой или иудейской литературе того времени. Сенека (перед трибуналом, в котором председательствовал его брат и на который иудеи привели Павла) не упоминает о новой вере, которая, как мы знаем, быстро распространялась в его время. Светоний по недоразумению упоминает об Иисусе как о подстрекателе к мятежу в Риме. Тацит, писавший в начале II века, говорит о подъеме этого «вредного суеверия (*exitiabilis superstitio*)» и о смерти его Основателя при Понтии Пилате.

Спорный пассаж у Иосифа Флавия, касающийся Иисуса, теперь может считаться аутентичным. Лукиан насмехается над «распятым софистом», а благородный Аврелий в единственном открытом упоминании [1028 - *Antig. Jud. XI. 3.*] о христианстве называет его «просто упрямством».

Именно иудеи первыми забили тревогу против новой религии, которая была так похожа и в то же время так отличалась от той веры, что породила ее; именно они и в Палестине, и в диаспоре были инициаторами первых преследований христиан. Сначала сами иудеи считали новую веру просто новой сектой или пророческим возрождением в рамках иудаизма. Апостолы в Иерусалиме некоторое время придерживались того же мнения и продолжали жить, как иудеи, в то же время считая Иисуса Мессией. Вскоре последствия нового учения стали очевидны для иудеев, и трудные вопросы, поднятые миссией среди язычников, донесли не только до Павла, но и до религиозных авторитетов среди иудеев, что если христианство является правдой, то истинный иудаизм обречен: Христос – «конец Закона». Консервативные элементы в иудаизме попытались искоренить новую ересь и с этой целью призвали на помощь светские власти. Христианство, отвергнутое иудаизмом, стало «недозволенной религией», которая в течение поколений росла и распространялась, как сказал Тертуллиан, *sub umbraculo licitae Judaeorum religionis*. Видимо, для бдительных римских властей оказалось сюрпризом, когда они поняли, что новая религия, очевидно не имевшая прошлого, внезапно появилась на сцене, заявляя, что является мировой религией, и оспаривая права императорского культа. В результате большого пожара в Риме в июле 64 года Нерон, чтобы рассеять слухи о том, что он поджег город, начал первое имперское преследование христиан; с тех пор христианство привлекало все больше внимания – как враждебного, так и дружеского. Все преследования и полицейское наблюдение императорского правительства были так же тщетны в своих попытках остановить распространение христианства, как истребление младенцев Иродом не могло помешать этому учению появиться на свет. Христианство становилось все сильнее, когда ему противостояло государство, другие популярные религии, родственная ему вера, наука и философии того времени.

Стабильность христианства является свидетельством того, что его победа была достигнута в основном духовными средствами, не просто недостатками религий мистерий, но его собственными внутренними качествами. Обладая Духом Христовым, оно смогло пробудить и преобразить массы, которые приходили к нему из невежества или по

низким мотивам. К христианству, как и к другим религиям, многие его приверженцы приходили по мотивам, которые трудно назвать религиозными. Некоторые видели в христианстве более значительный магический потенциал для совершения экзорцизма и чудотворства; некоторые принимали его из страха последнего суда, которым угрожало грядущее второе пришествие; некоторые искали рая земного; некоторые, в тот век теософии, жаждали пневматической харизмы. Христианство обрело могущество отнюдь не верой таких приверженцев.

Весьма познавательно будет выделить причины, которым историки приписывают победу христианства. Например, Гиббон [1029 - *Decline and Fall*. Ch. XV.] относит ее за счет 1) энтузиазма ранних христиан; 2) их веры в бессмертие с будущими наградами и наказаниями; 3) чудес; 4) высоких моральных установок его первых исповедников; 5) эффективной организации по модели империи. Более удивительно, что Мериваль [1030 - *Conversion of the Rom. Emp.* P. viii ff.] пропустил его истинный секрет, перечислив четыре фактора: 1) внешние свидетельства очевидного исполнения пророчеств и чудеса; 2) внутренние свидетельства: удовлетворения духовных нужд империи; 3) чистота жизни и героическая смерть христиан; 4) временный успех, который завоевало христианство при Константине. С гораздо большей истиной Джон Блэки [1031 - *Day-book of J.S. Blackie*. P. 27.] говорит: «Христианство обращалось к миру с тройным преимуществом: разумное учение, поразительная нравственная сила и общепринятая историческая основа». Ренан, обсуждая вопрос в нескольких интересных главах своего «Марка Аврелия», говорит: «именно посредством нового жизненного учения, которое оно ввело в мир, христианство победило» [1032 - P. 561.], и в другом месте [1033 - *Études d'Hist. Relig.* P. 188.]: «в учении Христа был новый дух и печать оригинальности» (*cachet original*). Французский модернист А. Луази в своей книге «Языческие мистерии и христианское таинство» (*Les Mystères païens et le Mystère chrétien*) [1034 - P. 343 ff. В *Hibbert J. X.* P. 64 Луази говорит, что христианство победило, поскольку «оно имело преимущество над ними [мистериями]: более твердая доктрина о Боге и бессмертии; учение о божественном Спасителе более живом, более близком сердцу и обладавшем определенным местом в истории; большее единство в вере и общественной организации».] доказывает, что превосходство христианства было в его подчеркнутом монотеизме, подразумевавшем личность Бога, и в его учении о воплощении.

Леки [1035 - *History of European Morals*. Vol. I, ch. III (*The Conversion of Rome*).P. 388–389 / Copyright ed. 1911.] указывает, что христианство сочетало больше отдельных мощных и привлекательных элементов, нежели какая-либо другая религия, таких как универсализм, полный сочувствия к людям культ, благородная система этики, идеал сострадания. «Главной причиной его успеха было соответствие христианского учения с духовной природой человечества. Именно поскольку оно соответствовало нравственному чувству своего времени, оно верно отражало высший тип превосходства, к которому стремились люди, оно отвечало на их религиозные потребности, цели, чувства, поскольку все духовное существо человека могло распространяться и расти под его влиянием, и поэтому ему удалось столь глубоко укорениться в сердцах людей». Рейнак [1036 - *Orpheus*. P. 108.] приписывает его победу и прочность простоте и чистоте, в то время как Кюмон [1037 - *Rel. or.* P. xxiv; ср. также эту главу в *Aust.* P. 115–116.] видит его победу просто «завершением долгой эволюции верований». Более исторически оправданно, чем эти последние два автора, Макгифферт считает: «Древнее христианство победило просто потому, что в нем было гораздо больше элементов силы и устойчивости, оно сочетало в



себе целый ряд привлекательных черт и удовлетворяло более разнообразным потребностям, чем какая-либо другая система... его победа в Римской империи оказалась вполне заслуженной благодаря явному превосходству» [1038 - Influence of Christianity in the Rom Emp. P. 43; ср.: Moore С.Н. Relig. Thought of the Greeks. P. 292 f., 356 ff.].

Хотя христианские апологеты говорили о множестве христианских чудес и об их природе, успех христианства был обусловлен отнюдь не чем-то таким, что имело преходящее значение, или чем-то, что могли предъявить и другие религии, но, как мы увидим позднее, этим чудом из чудес – личностью Иисуса. Обращение Константина послужило просто завершением материального и политического успеха христианства и породило союз, который для христианства был чреват гораздо больше злом, чем добром. Триумф христианства был чем-то большим, чем вершиной долгой эволюции религий, больше чем просто завершением проникновения восточных элементов на Запад. Христианство победило не потому, что Восток был в основном за Христа, а Запад – за Митру. И христианство победило не потому, что оно было принято эллинским духом, который смог защитить его догматы философской терминологией и который дал христианству разумную теологию, необходимую для устойчивости религии. Цельс справедливо утверждал [1039 - С. Celsum. I. 2 [пер. Л. Писарева. – Пер.].], что «собственно греки оказываются в состоянии обсудить, обосновать и приспособить к достижению добродетели все изобретения варваров», которые, как он допускал, могли превосходить греков в способности «создать учения». Правда то, что митраизм был обречен в основном потому, что он не смог завоевать себе приверженцев среди греков [1040 - Поскольку митраизм не победил эллинизм, «историк немедленно видит, что первый (митраизм) должен был погибнуть, а второе (христианство) выжить» (Harnack. Mission and Expansion. II. P. 318).], но правда и то, что другие современные ему религиозные системы потерпели неудачу, несмотря на греческую защиту. То, что этот поразительно одаренный народ решил посвятить свой гений Христу, было значительным – возможно, самым значительным – фактором, который внес свой вклад в успех древнего христианства, но не самым главным фактором. Не было и такого (как иногда утверждают), что христианство победило своих соперников с помощью агрессивных синтетических тенденций и способностью широко заимствовать и органически ассимилировать заимствование. Перспектива его победы была обеспечена до того, как оно достигло своих наиболее синкретических стадий в III и последующих столетиях. Преимущества синкретического метода не скрыли от христианских апологетов его очевидные опасности. Тертуллиан [1041 - De Praes. Haer. 7 [пер. Е. Карнеева. – Пер.].] высказал свой протест: «О чем помышляли люди, мечтавшие составить христианство стоическое, платоническое и диалектическое?» (Viderint qui Stoicum et Platicum et dialecticum Christianismum protulerint?) Христианство победило потому, что оно было тем, чем было, из-за того, кем был Иисус. Говорить так значит не отрицать длительный исторический процесс подготовки к исполнению времен. Действительно, была подготовка, как негативная, так и позитивная: ее провели религии мистерий, греческие религиозные философии, иудаизм и Римская империя, а также страстная жажда любви (то самое *amabam amare* Августина) в умирающем язычестве. Мистерии собрали людей в те самые религиозные объединения, которые стали прообразами домашних церквей первоначального христианства, и были уже готовы передать новой религии организацию и административную систему. Мистерии, как греческие, так и восточные, создали благоприятную среду для распространения христианства, сделав религию делом личного убеждения; они сделали

знакомыми понятиями греха и необходимости искупления; своей пропагандой идеей спасения они расположили людей к тому, чтобы те прислушались к христианам, провозгласившим, что Иисус – Спаситель; у них были денационализированные боги и люди, которые стремились к братству человечества; они поощряли стремление к бессмертию, удовлетворить которое полностью они не могли; они делали людей усердными пропагандистами, возлагая на них обязанность распространять свою веру; они питали монотеизм, делая своего бога-покровителя представителем Божественного Единого или синкретически идентифицируя свое божество со все еще живыми богами политеизма, или солнечным монотеизмом, который сосредотачивал поклонение на едином источнике жизни и света.

Были и многие другие обстоятельства, значительно благоприятствовавшие распространению христианства. Александр, Цезарь и Август приготовили путь Господу. Греческие и греко-восточные философии показали нужды и надежды человеческого духа. Платон, Посидоний и Филон показали людям на небо как на родину души. Греки одарили миссионеров Креста всемирным языком. В начале своем христианство обладало уникальным преимуществом, поскольку ему было позволено прочно укорениться под защитой *religio licita* – иудаизма. В своей миссионерской деятельности путь ему везде был подготовлен проповедниками и учителями синагоги. Следует отметить, что ни одна религия еще так не облегчила путь для другой, как иудаизм для христианства – этот долг иногда нехотя признает раннехристианский антисемитизм. Евреи были везде; синагога в каждом существенном центре приготовила наиболее серьезные мысли язычества – «богобоязненных людей», которые были первыми, кто оставил синагогу и вошел в церковь.

«Христианская миссия была обязана предшествовавшей ей иудейской миссии в первую очередь обработанным полем для нее во всей империи; во вторую очередь – религиозными общинами, уже сформировавшимися повсюду в городах; в-третьих, тем, что Аксенфельд называет материальным содействием, то есть предварительным знанием Ветхого Завета в дополнение к катехизаторским и литургическим материалам, которые можно было использовать без значительных изменений; в-четвертых, привычкой к регулярным посещениям богослужений и контролем над частной жизнью; в-пятых, впечатляющей апологетикой от имени монотеизма, исторической телеологии и этики; и, наконец, ощущением того, что распространение своей религии является обязанностью человека. Величина этого долга столь велика, что можно даже сказать, что христианская миссия является продолжением иудейской пропаганды» [1042 - Harnack. Mission and Exp. I. P. 15.].

Признав должным образом все эти исторические факты, рассмотрим основные отличительные черты и факторы и способ распространения христианства, который обеспечил ему успех и стабильность.

## **ГЛАВНЫЕ ЗАСЛУГИ И ОРУДИЯ ПРОПАГАНДЫ ХРИСТИАНСТВА**

### **I. //-- 1. Нетерпимость --//**

Врата, через которые можно было войти в новое общество, действительно были узкими, а допускавшие в другие религии – широкими. Христианство отличалось своей нетерпимостью от всех языческих религий и превосходило иудаизм; в этом

отношении оно прямо противостояло духу того времени. Оно подчеркивало, что его учение существенно отличается от других, и было бескомпромиссно в своих строгих протестах; оно «унаследовало от иудаизма смелость его неверия» [1043 - Murray. *Four Stages*. P. 178.]. Никогда еще не было более терпимой эпохи, чем та, в которую появилось христианство. Как результат распространения греческой мысли, которая всегда была мыслью мирянина и никогда не подчинялась жреческому контролю, развала города-государства и царящего повсюду космополитизма, люди научились уважать мнения друг друга. Расовые и религиозные барьеры были разрушены. Самая исключительная из всех рас, иудеи, веками играли свою роль в мировой истории; особенно диаспора была щедрой в своем общении с окружающим миром. Везде люди обменивались религиозными мнениями. Синкретизм был религиозным признаком своего времени. По всей империи распространялись религиозные сообщества, где встречались люди разных народов. Не было четкой демаркационной линии среди чужеземных культов, что свидетельствовало о значительном религиозном «гостеприимстве». Различные боги соглашались быть размещенными в одном храме; один и тот же жрец мог служить культу полудюжины разных божеств [1044 - Ср.: C.I.L. VI. 1, 1779.]. Люди хотели попробовать все религии и философии, которые были на тот момент. Теперь стало модно молиться богам Нила, Сирии, Персии, Самофракии, Греции и Рима – так же, как в предыдущую эпоху было принято признавать лишь один национальный пантеон. Политеизм по природе своей терпим, и дух того времени только увеличивал эту терпимость.

Иудеи оставались чужды всему этому. Их бескомпромиссный монотеизм и закон делали их заметно нетолерантными по сравнению с приверженцами религий мистерий.

Они не принимали никакого компромисса по вопросу о культе императоров, соблюдении субботы и таких обрядов, которые представлялись существенными для сохранения их веры. Но и иудаизм был готов лавировать до определенной степени. Внутри иудаизма были разные ступени благочестия – от фарисеев до обычных людей. Иудаизм хотел повлиять на максимальное число тех, кто был совместим с его заповедями. Те, кто хотел полностью наслаждаться благами Завета, должны были подвергнуться обрезанию и подчиниться обязательствам закона Моисея со всеми полагающимися к нему традициями. Был гораздо более широкий класс приверженцев, которые отказывались порвать с язычеством; их поощряли к тому, чтобы посещать синагогу, и они были должны соблюдать минимум требований. Христианство усилило нетерпимость породившей его веры и строго отрицало терпимость в религиозных делах, которая началась еще с персов, впервые была популяризирована Александром и стала постоянной политикой Римской империи [1045 - Ср.: Hardy E.G. *Studies in Rom. Hist.* '06, chs. I–IX.]. Оно с подозрением относилось к открытости культов, с которыми соперничало. «Христианство гордо стояло в одиночестве в толпе thiasi; и единственное подобие их, с которым оно могло примириться, – это то подобие, которое может быть у ангела света с ангелом тьмы» [1046 - Gardner. *St. Paul*. P. 94; ср.: Boissier. I. P. 382 ff.]. Обряды язычников в их глазах были поклонением дьяволам; языческий культ был основан демонами и поддерживался в интересах демонов. Тем, кто искал спасения и проверял все предлагавшиеся варианты, христианство осмеливалось сказать: «нет ни в ком ином спасения; ибо нет другого имени

под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» [1047 - Деян., 3: 11–12. (Примеч. пер.)]. Для тех, кто привык к идее и практике инициации во множество мистерий, оно говорило: «не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской» [1048 - 1 Кор., 10: 21. (Примеч. пер.)]. Тем, кто согласно религиозным понятиям того времени, искали посредников, оно говорило: «Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» [1049 - 1 Тим., 2: 5. (Примеч. пер.)]. Тем, кто привык к обращениям вроде «Господь Серапис» или *Domina* Исида или к императору как *Dominus*, христианство твердо заявляло, что «Господь един» и имя Его – выше любого имени.

Такая нетерпимость и исключительность, естественно, навлекали много ненависти на новое общество, противостоявшее господствовавшему сближению обрядов и культов. В соперничестве с синкретическими [1050 - Где одно божество могло велеть воздвигнуть храм другому, как Небесная Богиня Карфагена – Меркурию (Boissier. I. P. 387) или как греческий Эскулап почитал бога из Долихена (C.I.L. III. 1614). Даже стоявшие на высокой ступени жреческой иерархии Отцы культа Митры могли быть пророками Исида (C.I.L. VI. 504, 846).] мистериями эта нетерпимость серьезно мешала, но в конце концов она оказалась секретом могущества христианства. Множество последователей «Господа Сераписа» и Исида, «Спасительницы людей» [1051 - *Ἀνδρασώτερον* в призывании в Оху. Pap. XI. 1380. l. 55 и *σώτερον*, l. 91; ср.: *Isis Salutaris*, C.I.L. III, 2903; 4809.] и Великой Матери, отходили от христианства, поскольку они не могли найти привычного для них принятия их богов внутри этой новой веры. Христианский культ был культом исключительным [1052 - Ср.: Bouché-Leclercq. *L'Intolérance religieuse et politique*. P. 140.], который требовал, чтобы каждый кандидат порвал с прошлым и отделился в значительной степени от общественной жизни, поскольку та была замарана язычеством. Христиане привлекали внимание тем, как они отделялись от мира: они были *οἱ ἄγιοι*. Они не желали увенчивать себя цветами на городских праздниках. История святого Иоанна, бежавшего из эфесских бань, поскольку туда вошел Керинф, характерна для бескомпромиссного духа христианства. Ни один христианин не мог бы проявить такую толерантность, что видна в загробном исповедании веры: «отец жертвоприношений Непобедимого Митры, жрец Исида, бога Либера [Диониса] архипастырь» (*pater sacrorum summi invicti Mithrae, sacerdos Isidis, dei Liberi archibucolus*) [1053 - C.I.L.VI. 500.], или мальчика-жреца Аврелия Антония [1054 - I.G.S.I. 1449.]: «жрец всех богов, Доброй Богини, Великой Матери, Диониса и Игемона (Вождя)». Это самосознание и исключительность были «невероятно величественными и впечатляющими в тот век религиозного синкретизма и легкой терпимости ко всем видам различных религий. Это было движение, которое требовало все и не давало ничего. Конечно, это вызывало ожесточенную враждебность – но и фанатическую веру» [1055 - McGiffert. P. 43.].

Мы можем сожалеть об этой жесткой нетерпимости нашей первоначальной веры, иногда лишь с трудом отдававшей должное своим предшественникам и соперникам; со II века н. э. ожесточенно обратившейся против иудаизма, за век до того отлучившего ее; она оставила лишь несколько фрагментов из обширной литургии и религиозной литературы язычества, которая имела бы огромную ценность для изучающих историю религии и бросила бы много света на происхождение нашей собственной веры; она разрушала священные места и прекрасные храмы, каких мир никогда больше не воздвигнет. И мы, стоя среди некоторых из этих впечатляющих руин, с большим сожалением оплакиваем ранний христианский иконоклазм, нежели изучающий Реформацию – слепоту наших

отцов, разрушавших соборы и аббатства, поскольку те были центрами церковных злоупотреблений. Однако мы должны меньше сожалеть об этой нетерпимости первоначального христианства, если задумаемся о ее природе и ее необходимости и о способности христианства преобразовывать то, что оно считало уместным заимствовать из язычества. Терпимость слишком часто вытекает из безразличия или нерешительности, но нетерпимость христианских проповедников была нетерпимостью убежденности в том, что они нашли единственную всеобъемлющую истину. И в сумбуре религий и философий нетерпимость была самым очевидным, если не самым верным средством самосохранения. Иудаизм, с одной стороны, пытался приманить христианство престижем закона, памятью отцов и обычаями, освященными глубокой древностью. Греческая мысль, с другой стороны, увидела в христианстве огромные возможности к размышлению и попыталась превратить его в эклектическую философию, где метафизика господствовала бы над духовным. Опять-таки мистерии, с их многочисленными приверженцами, приветствовали христианство как еще одну религию из их породы, предлагая свое гостеприимство Христу и Его обрядам. Однако Святой Дух – как христиане называли этот новый источник силы, который они ощущали лучше, нежели могли описать, – предупредил «новый путь» об опасностях заигрывания с другими культами. Исход дела оправдал это предупреждение. Открытость и синкретизм соперников христианства, хотя и значительно добавили им популярности, в конце концов вызвали их падение. Наряду с более возвышенными элементами, стремившимися к духовности, они обременили себя рудиментами культов природы, связав их с грубыми суевериями. Христианство отнюдь не хотело смириться, чтобы завоевывать. Оно выдвигало, по-видимому, самые экстравагантные притязания, от которых оно не хотело отступить ни на йоту. Его исключительность сохраняла его целостность. Оно имело смелость быть исключительным. Те, кто вошел в его стадо, входили, не имея никаких иллюзий по поводу связи с прошлым. Новообращенные, которые должны были отказаться столь от многого, приходили с еще более глубоким убеждением и с более горячим усердием в распространении истины.

Жестокая нетерпимость, как политическая, так и теологическая, которая пятнает столь многие страницы истории церкви, показывает неспособность понять дух Иисуса в Его ненависти к отсутствию связи с реальностью и к греху в сочетании с такой поразительной любовью к заблудшим. Он дополнил с виду жестокое высказывание «кто не со Мною, тот против меня» другим – «тот, кто не против нас, за нас». Христианство много пострадало от эксцессов этой своей добродетели нетерпимости, которая часто вырождалась в неприятное ханжество. Леки, сказав, что на земле, возможно, еще никогда не было сообщества, члены которого были привязаны друг к другу более чистой любовью и которое внесло бы такой прекрасный вклад в нестигаемое противостояние греху своей безбрежной любовью к грешнику, пишет: «В то же время никогда еще не было и общины, которая более ярко проявляла бы свою нетерпимость, которая должна была неизбежно следовать за ее триумфом» [1056 - McGiffert. I. P. 424.]. Одновременно со своим политическим триумфом оно само стало преследовать язычников, иудеев и еретиков. Вселенская церковь пыталась истребить ересь не просто аргументами, но огнем и мечом. Репрессивное законодательство Феодосия, которое под угрозой суровых наказаний запрещало исповедовать какую-либо другую религию, кроме христианства, закрытие философских школ в Афинах Юстинианом, альбигойские походы, доминиканская инквизиция, религиозные войны XVII века, Акт о супрематии и Акт о единообразии в елизаветинской Англии, все жестокости, совершенные по отношению к анабаптистам, –

эти и им подобные дела являются фальсификацией той нравственной нетерпимости апостольской проповеди, которая никогда не сомневалась в том, что *Magna est veritas et praevalerebit* [1057 - «Велика истина и сильнее всего» (2 Ездр., 4: 41). (Примеч. пер.)]. Стойкость и успех христианства были обеспечены не спорными Никейским и Афанасиевым Символами веры, но простым кредо Нового Завета: «Христос – Господь», не допускавшим компромисса.

Связь христианства с синкретизмом первых трех веков [1058 - «Христианство – религия синкретическая. Сильные религиозные мотивы, которые пришли извне, – восточные и эллинистические – сохранились и очистились в нем. Затем характерным – мы, может быть, даже можем сказать, провиденциальным – моментом для христианства оказалось то, что оно пережило свое классическое время, когда оно перешло с Востока в греческий мир, в эпоху, обладавшую всемирно-историческим значением. Поэтому в нем есть элементы обоих миров. Эллинистический элемент в нем позднее стал очень силен, но и восточные элементы, присущие ему с самого начала, никогда не исчезали полностью» (Gunkel. *Z. religionsgesch. Verständnis des N.T.* P. 95; ср. также с этим: Dibelius. *Sitzb. d. Heidelberger Akad.* '17, Abh. 4. P. 53).] могла бы завести нас слишком далеко. В то время как христианство избежало опасностей этого синкретизма, которые ослабляли его соперников, оно не спаслось от него невредимым. Оно заимствовало, но при этом и преображало. Оно «крестило» любую идею или обряд, будь они заимствованы из мистерий или из иудаизма во имя Христа [1059 - Ср.: Gardner. *Growth of Christianity.* Chs. II–VI.]. Оно готово было воспринимать правду, но при этом верило, что только Господь – это Путь, Истина и Жизнь. Его позицию лучше всего выражают слова величайшего из апостолов: «...что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала, о том помышляйте» [1060 - Флп., 4: 8. (Примеч. пер.)].

//-- 2. Действительная универсальность христианства --//

Христианство не только было на самом деле универсальной религией, которая могла без стеснения объявить, что нет ни эллина, ни иудея, ни мужчины, ни женщины, ни раба, ни свободного. Оно было, говоря словами Макса Мюллера, «религией Человечества». Уже было показано, что христианство соединяло в более высоком и обобщающем синтезе социально-этические и индивидуалистически-мистические тенденции в религии – задача, которая разрывала душу иудаизма. Именно в этом вопросе те, кто шел по христианскому пути, пришли в конфликт с консервативным иудаизмом: националистический принцип должен был уступить универсалистскому. Павел мог сказать: «Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду» [1061 - Еф., 2: 14. (Примеч. пер.)]. Поэтому путь христианству был подготовлен религиями мистерий и греческой философией, прежде всего стоицизмом. Если в своей нетерпимости христианство было прямо противоположно духу своего времени, в своем универсализме оно соответствовало тенденциям мировой цивилизации. Религии мистерий и религиозные философии, иудейская проповедь и Римская империя – все они стремились к универсализму, который мог бы сосуществовать с символическим характером того времени. В высшей степени значимо то, что мистерии преуспели, но им не хватало всеобъемлющего универсализма в их исключительности, поскольку они не позволяли выдавать свои тайны посторонним [1062 - Лукиан заставляет Демонакса (11) оправдывать свое неучастие в мистериях тем, что если они плохи, то ему следует от них отказаться, а если они хороши, то тогда их вообще никому не надо было бы открывать.]. Греческая

мысль объединилась с иудейским Откровением и восточным мистицизмом, чтобы соответствовать потребностям времени, что она и сделала в заметной степени, но в основном для образованных классов. Иудейская пропаганда потерпела неудачу, поскольку настаивала на том, что сначала люди должны стать иудеями. Культ императора был немного меньше, чем политическим приемом. Христианство преодолело все преграды. В свои героические дни оно не было *disciplina arcani*, в нем не было тайны, которую нельзя было бы открыть всем; оно не хвалилось гносисом, доступным для немногих. Хотя врата и были узки, условия входа были таковы, что все могли им соответствовать, и эти условия не были погребены в тайном знании.

Ни одна другая религия не могла сравниться с христианством в масштабе и разнообразии своей притягательности и в том, какой всеобъемлющей была ее весть. Христианство допускало различные интерпретации, приспособляясь ко всем вариантам темперамента и национального взгляда на жизнь. Его можно было представить с законной или с мистической точки зрения, в понятных выражениях Нагорной проповеди или во всей тонкости метафизической системы. Оно могло крестить во имя Господа все, что было достойным в прошлом новообращенного – языческое или иудейское. Его привлекательность была одновременно религиозной, социальной, философской и этической, так что оно могло удовлетворить тройной запрос к религии: социальные нужды, личное утешение и оправдание ее догм [1063 - Ср.: Bussell. *Christian Theology and Social Progress*. P. 165.].

«Привлекательность христианства была двойной: с одной стороны, как религия, оно несло практическое наставление каждому человеку низкого или высокого сословия, а с другой стороны, оно было философией, соревновавшейся с великими философскими системами древности, дополняя и исправляя их и в то же самое время принимая в себя большинство их наиболее убедительных черт. Ни одно движение не может распространиться быстро и широко, если только оно не обращается к обычному человеку; и ни одно движение не может полностью и постоянно утвердить себя, если только оно не завоевывает мыслящие классы, интеллектуальных предводителей мира. Христианству удалось и то и другое» [1064 - McGiffert. *Ib.* P. 45.].

Ориген [1065 - С. Celsum. VII. 60.] уже говорил об этом превосходстве христианства: оно «не презирает простой народ», но «тщательно старается дать пищу большой массе людей».

Христианское сообщество, в которое люди входили единым крещением в одного Господа, сделало для мира больше, чем утопическая республика Платона с ее классовыми различиями и ограничениями, или иудейская концепция Царствия Божия, где первое место было отведено иудею, или Космополис стоиков, который стоял ближе всего к христианству, стирая все различия в расе, поле и культуре, но оставался всего лишь идеалом из-за отсутствия личной идеи Любви, на которую могло указать христианство.

Иисус, своим Всеобъемлющим Указом (как изящно назвал Нагорную проповедь Сили), сделал мораль всеобщей и сделал всех людей братьями при одном Отце Небесном. «Слова «иностранный» и «варварский» потеряли свое значение; все нации и народы собрались внутри померия (границы. – Ред.) Града Божьего; и на крещеной земле Рейн и Темза стали Иорданом, и каждое унылое, окруженное пустыней поселение германских дикарей – таким же святым, как Иерусалим» [1066 - Ессе Homo. Ch. XII.]. Идея человеческого братства была не новостью, которую ввел Иисус. Эта идея зачаровывала мыслителей по меньшей мере с того дня, когда Сократ [1067 - Epictetus. *Disc.* I. 9, 1; Cicero. *Tusc. Disp.* V.

37, 108: «Socrates quidemcum rogaretur, cuiatem se esse diceret, mundanum inquit. Totius enim mundise incolam et civem arbitrabatur».], когда его спросили, к какой общине он принадлежит, ответил, что он – гражданин мира, а Диоген, учитель киников, в ответ на тот же вопрос [1068 - Diog. Laert. VI. 63.] заявил, что он «космополит». Иудейское пророчество мечтало о том дне, когда «Богом всей земли назовется Он» [1069 - Ис., 54: 5. (Примеч. пер.)], когда все будут смотреть на Иерусалим как на религиозный центр и символ единства. Многие факторы подчеркивали это ощущение общего человечества, которое требовало и всеобщей религии. Стоики сделали его религией, самый возвышенный элемент в которой – это родство между Богом и людьми, в котором участвуют все. «Мы – из Его племени». Эпиктет рассуждает об этой вдохновляющей мысли. Происхождение от Бога должно быть более возвышающим, чем родство с императором [1070 - Disc. I. 3, 1; 9, 1.]. Все мы «родичи Бога и исходим от Него» [1071 - Ib. I. 9, 3; 9, 6.]. Добрый человек – это потомок Бога [1072 - Seneca. De Prov. I.]. Еще одной связующей нитью был всепроникающий Логос. Для осуществления братства людей учителя стоицизма признавали необходимость любви, которая должна была устранить эгоизм: «В Государстве Любовь – это Бог, сотрудник для спасения города» [1073 - Zeno, Arnim. Frag. Stoic. I. 263; ср. также: Arnold. Rom. Stoicism. P. 275, n. 14.].

Одна лишь религия Иисуса оказалась соответствующей задаче установления истинного чувства человечества, и она добилась этого, введя чисто человеческий и всеохватывающий принцип Любви, который лучше всего выражен в словах Сили: «энтузиазм к человечеству», принцип, первым примером для которого стал Сам Иисус, и от Него это переняли и Его ученики. Гловер справедливо сказал: «Ни один другой учитель и не мечтал, чтобы обычные люди могли овладеть хотя бы десятой частью нравственного величия и духовной силы, которую требовал от них Иисус – в основном тем, что верил в них. Здесь любого, кто станет изучать этот период, просто поразит удивительная оригинальность Иисуса. Эту веру в человека Иисус подарил Своим последователям, и они никогда ее не теряли» [1074 - Conflict of Religions. P. 130.].

Отнюдь не будет преувеличением сказать, что христианская любовь стала новым нравственным фактором в мире. Апостол Павел ставил Любовь выше всех других даров Духа. Любовь Иисуса к своим последователям пробуждала в них ответную любовь. Их любовь к Нему приводила к верности определенной Личности, которой до сих пор религия не знала. Его вера в бесконечные нравственные и духовные возможности самых обычных смертных придала энтузиазма их проповеди. Результаты оправдали оптимизм Иисуса в отношении человеческой природы. «Любовь к человечеству Бога-Спасителя» продолжила всеобъемлющую филантропию раннего христианства, которая была столь характерной для него в глазах посторонних.

//-- 3. Христианская вера – новая религиозная сила --//

Апостол показывает свое понимание фундаментальной особенности христианства, отличавшей ее от окружающего мира, говоря, что «и сия есть победа, победившая мир, вера наша» [1075 - 1 Ин., 5: 4. (Примеч. пер.)]. Поскольку христианская любовь была новой нравственной силой, вошедшей в мир вместе с Христом, христианская вера стала новой религиозной силой. Вера всегда была основополагающим принципом христианства. Христиане – это те, кто «имеет веру в Бога через Иисуса Христа», «те, кто верует», «верующие». Можно сказать, что с христианством слово «вера» стало «постоянным добавлением в нравственный словарь мира» [1076 - Seeley. Ibid. Ch. VI.]. Слово πίστις, как и ἀγάπη, посредством христианского крещения приобрело всеобъемлющее содержание,



будучи связанным с нравственностью и страстной любовью к Божественной Личности. То, что христиане называли верой, охватывало умственное качество убеждения или убежденности, моральное свойство постоянства или лояльности и религиозное качество абсолютной веры в Личность. Оно не могло стать жертвой предполагаемого дуализма между эмоциональными и интеллектуальными элементами в жизни человека.

Вера не была чем-то новым: она существовала в высоких и низких формах в ходе всей истории религии. Люди раньше верили в божество, в провидение, в силу истины, в реальность невидимого мира и в победу добра над злом. В политеистических религиях Греции и Рима не было ничего, что могло бы пробудить личное отношение в душе, хотя они и поддерживали убеждение в существовании национальных божеств и их способности посылать проклятия или благословения, а также в эффективности ритуала. Основной целью культа было не столько благо для души отдельного человека, сколько благо политического тела.

Поведение гражданина определялось обычаями и традициями, а не личным выбором, основанным на убеждении. Для религиозно настроенных людей, конечно, реальность невидимого становилась фактором в их жизни и сознание помощи от божества могло поддержать их в тяжелые минуты. В язычестве было много разных мнений по поводу эффективности и природы молитвы. Лукиан находит множество материала для сарказма в тех отнюдь не духовных молитвах, которые восходят к Богу. Но были и люди молитвы, такие как Сократ [1077 - Schmidt. P. 6 ff.], который подчеркивал субъективное отношение молящегося, и Максим Тирский, для которого молитва была «беседой с Божеством» [1078 - XI. 8.], и автор Epinomis, который говорит: «молись богам с верою». Мы не можем отрицать, что в более возвышенных языческих душах существовал элемент того страстного увлечения, которое поднималось над оргиастическими увечьями к созерцанию Любви, amor Dei intellectualis. Истинный гносис был страстью у духовно настроенного Плотина, и Порфирий с религиозным почтением говорит о своей собственной сублимации. Отзвук подлинного религиозного опыта слышен в свидетельстве Плутарха о том, что «высочайшие из наших инициаций в этом мире – это всего лишь сон о том истинном видении и посвящении и беседы [в мистериях] так тщательно составлены, чтобы пробудить память о возвышенных вещах там». Это, однако, были исключения; вера не была основополагающим принципом в жизни язычника. Согласно Хатчу, «вера, как принцип религий, была совершенно неизвестна в государственных культах. Человек исполнял обряды, поскольку он родился или жил в определенном месте. Он действовал как член общественной или политической группы, а не как отдельная личность, и личное убеждение или доверие к богам не играли роли в определении его действий» [1079 - The Pauline Idea of Faith. P. 68.].

Как ни странно, концепция веры отсутствует в стоицизме. Хотя эта религиозная система и оказалась весьма полезной, подчеркивая единство с божеством, главную роль совести, обязанность устраивать жизнь в гармонии с Божьей волей и предлагая душе убежище в Высшей душе, или преобладающем Разуме вселенной, он или не сознавал личной связи со своим Богом, или не мог ее предоставить. «Логика стоиков не смогла ясно указать, как из познания устройства вселенной люди могут найти основания для своих надежд и усилий для ее будущего; недостающий критерий дает паулинистская доктрина веры» [1080 - Arnold. P. 415.]. Слово fides, конечно, есть в словаре стоиков, но там нет вещи, которую мы называем верой [1081 - Ср.: Hatch, op. cit.: «О вере как о принципе религии они не имели никакого мнения. Вера не была важным фактором в религиозной жизни стоиков, и

поэтому она не играла и выдающейся роли в их религиозном учении» (р. 75–76).].

Религии мистерий, которые обращались к личностному выбору, скорее могли требовать веры и вызывать ее [1082 - «Доктрина оправдания скорее верой, чем добрыми делами лежит в основе всех древних религий мистерий» (Strong E., Jolliff e N. J.H.S. XLIV. P. 107).]. Здесь нас опять разочаровывает то, какую скудную роль играет вера и насколько она далека от того, чтобы быть принципом личной религиозной жизни. Вера как уверенность или убежденность [1083 - «Со всей доверчивостью (*plena fiducia*) преданся святым обрядам этой родственной религии» (Apuł. Met. XI. 26) [пер. М.А. Кузмина. – Пер.]], или как вера в догму, или ритуал, или священнодействие, конечно, присутствует, но этот отчетливо религиозный характер веры, как личного доверия Богу, которого представляют себе личностью, здесь не очень заметен. Присутствуют психологические и умственные качества, но вера как связующее звено между душой и Богом отсутствует. Необыкновенный успех мистерий и их упорное противостояние христианству были вызваны тем, что они могли внушать некоторую веру – то есть веру в их превосходство, в эффективность их священнодействий и в их способность освобождать личность от зла астрологии, от земных ограничений и от смерти. Они верили в то, что их боги – Спасители, и почитали их с уверенностью в том, что они дают облегчение в земной жизни и обеспечивают счастливую будущность за гробом. Сила священнодействий была такова, что они производили эффект *ex opere operato*, но они мало зависели от субъективного состояния или веры участника обряда, хотя выраженный в хорошо известной религиозной пословице контраст между носителями тирсов и настоящими вакханками предупреждает нас, чтобы мы не судили язычество по средним его проявлениям. Участие в тавроболиях позволяло посвященному «переродиться навечно». Инициация в традиции орфиков и пифагорейцев обеспечивала душе слияние с божеством. Мистическое состояние – будь то экстаз или энтузиазм – преобладало над верой. Оно основывалось на непосредственном опыте, оплодотворенном верой. Религия Гермеса Трисмегиста неоднократно говорит о вере, которая, однако, занимает незначительное место по сравнению с гносисом. Мистик-герметик мог сказать о себе: «Поэтому я верю и свидетельствую; я ухожу к жизни и свету» [1084 - *Poimandres*. 32 (Reitzenstein's ed. P. 338).]. О нем сказано «знать – это верить [иметь веру]; не верить – это не знать [езде употреблен аорист]... и, поразмыслив над всеми вещами и открыв, что они соответствуют откровению Логоса, он поверил и нашел себе покой в приятной вере» [1085 - *Corpus Herm.* IX. 10.]. Герметическая вера была слишком туманна, и она брала слишком высокую ноту для обычного человека.

Будет лишь справедливо по отношению к герметической религии и к классическому гностицизму указать на то, что их гносис не был интеллектуальным и метафизическим рассуждением, за которое их так часто принимают, и особенно не был тем, чему просто соответствует перевод слово гносис, то есть «знанием». Для истинно верующего герметика гносис был связан с духом (*нус*), а не с умом. И сам гностицизм родился из новых религиозных чаяний [1086 - Ср.: *De Faye. Gnostiques*. P. 434 f.], которые начались с Римской империей. Первые его учителя были искателями истины, а не мистагогами. Но после его классического расцвета в II веке это учение в III веке утратило связь с Мыслью и Разумом, дало волю фантазии или выродилось в оккультизм. Но, как и единственный истинный современный гностик, Блейк, истинные гностики верили, что в то время, как вера является свидетельством существования вещей невидимых, они не должны быть невидимыми, но известными и видимыми. Выражение «познаю, подобно как я познан»

[1087 - 1 Кор., 13: 12. (Примеч. пер.)] дает нечто, стремление к чему превосходит веру, чем, как считали гностики, они обладают и что автор четвертого Евангелия, отчасти сочувствуя гностикам, отчасти противостоя им, по его словам, нашел в насущном опыте знания Бога в Иисусе Христе.

В мистериях также присутствовала и еще одна важная функция веры, которая заняла важное место в христианстве, – лояльность к культу, вера в божество или верность божеству, образующая связующую нить в религиозных гильдиях, благодаря которой люди становились *collegae* или *consacranei*. Религия Митры была *militia*, или войной, в которой римский ум предполагал *sacramentum*, или клятву верности. Вера искала себе выражение, когда к Митре обращались как к *Sol Invictus*, а к Исиде как «ты, вечная Спасительница рода людского» или когда посвященный произносил: «Я спасся от зла; я нашел добро»; «Ты – это Я, а Я – это Ты» [1088 - Dieterich. *Abraxas*. P. 196.]. Так религии мистерий прививали веру в своих богов-покровителей, в волшебное воздействие обрядов, в мистическое единение с богом и в лояльность к культу. Но такая вера не была основной пружиной религиозной жизни и поведения среднего миста, но скорее в общем-то побочным продуктом; она не обязательно носила этический характер, в то время как христианская концепция была целиком и сплошь этической и неразделимо была связана с добрыми делами. И вера в ее религиозном аспекте – как доверие к личности – не могла процветать, когда она была направлена к божествам, которые являлись продуктом размышления над примитивным почитанием природы на более высоком уровне развития общества.

Как и во многих других отношениях, именно иудеи были истинными предшественниками христиан, демонстрируя силу и практику веры как в моральном, так и в религиозном отношении. Иудейская религия отличалась от всех других религий древности этой личной верой в живого Бога и верой, которая выражалась в горячем желании общения с Ним. Эта вера возникла из иудейского монотеизма и этического понимания святости Бога, что требовало святости и от тех, кто почитал Его. Личная надежда верующих на Бога была корнем их благочестия и секретом их неуничтожимости. Ни политеизм, ни генотеизм, ни абстрактный монотеизм не могли вызвать такую веру. «На Тебя уповали отцы наши... на Тебя уповали и не оставались в стыде» [1089 - Пс., 21: 5–6. (Примеч. пер.)]; «Взгляните на древние роды и посмотрите: кто верил Господу и бывал постыжен?» [1090 - Сир., 2: 10. (Примеч. пер.)]. Вера Авраама была общим местом в теологии синагоги. Иудеохристианский автор Послания к евреям поощряет верующих, перечисляя достойных иудеев, которые как «(Моисей)... как бы видя Невидимого, был тверд» [1091 - Евр., 11: 27. (Примеч. пер.)].

Два иудея из диаспоры – Филон и Павел, люди глубочайших религиозных убеждений, – взяли иудейскую концепцию веры и дали ей господствующее место в религиозной жизни, которое она больше уже не утратила. О Филоне справедливо сказал Буссе [1092 - *Religion des Judentums*, 2nd ed. P. 514. Ср. также его же *Kyrios Christos*. P. 174 и Kennedy H.A.A. *Philo's Contribution to Religion*. P. 121 f.]: «Впервые в истории религии мы находим, что мысль о Вере находится в центре религии; Филон – первый великий психолог Веры». Вера занимает значительное место в мистицизме Филона: это «совершенное добро», «истинное и постоянное добро», «усовершенствование души во всем», «самая постоянная из добродетелей», «самая совершенная из добродетелей», «награда» для добродетельного человека. Поскольку система Филона является синкретизмом платоновского идеализма, мистицизма стоиков и иудейского Откровения, некоторые считают, что эти элементы

вполне различимы в его доктрине веры. Основанием является его иудейская вера, понимаемая как личное доверие к живому Богу, на которую наслои́лся возвышенный идеализм, воспринимающий Бога как родину души. Происхождение мистического элемента в вере Филона спорно. Брейе [1093 - *Les Idées Phil. et Relig. de Philon d'Alexandrie*. P. 222.], Хатч [1094 - *Pauline Idea of Faith*. P. 47, 80.] и другие приписывают его стоицизму, в пользу чего можно процитировать некоторые пассажи, но это скорее параллели в языке, нежели в мысли; и далее, существует априорная возможность того, что этот важный ингредиент в философии-религии Филона не мог не воздействовать на его понимание веры. Опасно, конечно, возводить эту мистическую тенденцию к одному источнику, в то время как (как признает Хатч) «религиозная атмосфера греко-римского мира была перенасыщена мистицизмом». Кеннеди более правильно полагает, что «гораздо более возможно, что Филон говорит на основании своего собственного религиозного опыта» [1095 - *Ibid.* P. 125.]. Иногда Филон, судя по всему, подчеркивает умственный или греческий характер веры, как, например, когда он говорит о ней как о «труде олимпийского понимания», но эта нота не является господствующей. Он скорее склонен подчеркивать другую сторону, таким образом показывая веру как сородича, союзницу или приготовление к экстагическому состоянию, которое может дать непосредственное познание Бога. Этот мистический элемент, или сопоставление веры и мистических условий, имел большую значимость в истории религии. Здесь, как и во многих других аспектах, Филон оказался посредником между Востоком и Западом. Он продемонстрировал, как жизненно важная этическая вера в Бога может быть объединена со всеобщими мистическими стремлениями того времени к единству с Богом и быть их источником.

Хотя доктрина Филона носила такой всеобъемлющий характер, которого религиозный опыт до сих пор не знал, его младший современник независимо от него выработал родственную эмпирическую доктрину. Филон многое сделал для иудаизма в диаспоре и для христианства. Такое видение духовного мира никогда не может быть полностью утрачено для человечества. Он для своих соотечественников воплощал дух своего времени – «растущее среди иудеев той эпохи сознание ценности и действительности веры как средства спасения наряду с праведностью, которой можно было достичь добрыми делами» [1096 - *Thackeray. Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*. P. 90; ср.: *Bousset*. P. 223 ff.; экскурс у *Lietzmann, Handbuch z. N.T.* III, I. P. 24.]. В этом отношении Филон нейтрализовывал жесткость излишней приверженности к букве закона, вырождение веры в Бога в веру в закон, что соответствовало позднему вырождению христианской веры из веры религиозной в простое согласие с положениями религии и принятие метафизических формул [1097 - Ср.: *Hatch. Influence of Greek Ideas*. P. 313 ff.]. С другой стороны, для многих тысяч людей, охваченных учением синагоги в диаспоре, Филон сделал моральные качества неотделимыми от религиозных, объявив, что вера ведет к добродетели или является вершиной добродетели, так же как христианство объединило веру и добрые дела.

Только в христианстве вера как религиозный принцип жизни смогла полностью осуществиться. Христианская вера охватывала все достойные элементы предшествующего религиозного опыта и чаяний; в то время как она возвышала человека над земным, она отдавала справедливость всем интересам и связям земной жизни. Она не знала себе равных в своей всеохватности, в то время как в одном важном аспекте она оказалась уникальной – вера в историческую личность и отважный энтузиазм,

пробужденный верностью этой личности. Личность Христа была центром новой веры. Иудеи и христиане верили в Бога, но христиане «поверили в Бога через Иисуса Христа» [1098 - Автор, видимо, имеет в виду слова апостола Петра: «Уверовавших чрез Него в Бога, Который воскресил Его из мертвых» (1 Пет., 1: 21). (Примеч. пер.)].

Итак, вера в Иисуса стала фундаментальной доктриной христианства. Павел, младший современник Филона, принял апостольскую весть и под влиянием своего личного опыта на пути в Дамаск и своего знакомства с Ветхим Заветом [1099 - Thackeray. P. 90 f.] он дал вере центральное место в христианстве, которого она уже не смогла утратить [1100 - Ср.: Morgan. Religion and Theology of Paul. P. 114 ff.], – вера, пробужденная и подпитываемая Крестом Христовым. Концепция веры у Павла оказалась еще более эпохальной, чем у Филона, поскольку она более эффективно объединяла иудейские и эллинистические элементы в единое целое, которое стало новой движущей силой в религиозной жизни человечества. Эмоциональные, умственные, этические и религиозные элементы стали смешиваться. В отличие от Филона для Павла вера скорее является посвящением в христианскую жизнь, чем наградой, завоеванной в конце, хотя, конечно, христианская жизнь является ростом в вере, как и в любой другой благодати, так что «возможно, веру всегда нужно рассматривать в этих двух аспектах, как ключ к духовному прогрессу, как и его венец» [1101 - Kennedy H.A.A. Expositor. March '19. P. 218.]. В отличие от Филона вера, с точки зрения Павла, не является чем-то низшим по отношению к экстатическому или мистическому состоянию, которое дает высшее Знание, но мистическое состояние целиком зависит от веры как от его источника. Возможно, с большим правом можно сказать, что для Павла эти две функции психической жизни – одно: его мистицизм – это «мистицизм веры» или «мистицизм Христа». Быть «в вере», «во Христе», «в Духе» – это одно и то же. Сам Павел, как «пневматик», имел откровения, видения, состояния экстаза, пневматические *charismata*, но, в то время как он ценил их как духовные явления, он считал их вторичными по отношению к более нормальному опыту христианской жизни. Чтобы быть «во Христе» или же чтобы почувствовать, что «Христос в вас», человеку не нужно было испытывать описанное Филоном состояние экстаза, в котором личность на какой-то момент теряется, или переживать опыт самого Павла, поднятого на третье небо. Откуда же пришел этот мистицизм веры [1102 - В *Orfismo e Paolinismo*, опубликованном в 1922 г., профессор Маккиоро выдвигает новаторскую точку зрения, заявляя, что христология и мистицизм Павла имеют орфическое происхождение. Ср.: Anderson F. Paulinism and Orphism / Australasian Jour. of Phil. and Psychology, September '24.] у Павла, который овладел греко-римским миром и привлекал верующих от богов религий мистерий ко Христу? Хатч отвечает на этот вопрос так: «Мистицизм Павла, судя по всему, не происходит из какого-то определенного источника, как, например, из Филона или из какого-то из культов мистерий. Скорее он был впитан совершенно естественным и отчасти бессознательным образом из его греко-римского окружения, где мистицизм был очень заметным и важным фактором» [1103 - Op. cit. P. 66.].

Этот ответ признает тот факт, что обращенные Павла были пропитаны мистическими идеями и что они могли без труда почувствовать связь с тем, чему учил апостол; кроме того, сам Павел, как рожденный в диаспоре, должен был быть знаком с основными религиозными идеями культов мистерий и затронут тем самым «носившимся в воздухе» мистицизмом; однако говорить так – значит едва ли отдавать должное тому факту, что тот, кто «видел Господа», не должен впитывать в себя атмосферу мистерий: мистицизм Павла был взят из первых рук, и можно показать, что он датируется только с того

момента, когда «Бог... благоволил открыть во мне Сына Своего» [1104 - Гал., 1: 16. (Примеч. пер.)], что доказывают три повествования в Деяниях; он также не отдает должное и расстоянию между «мистицизмом Христа» у Павла и тем мистицизмом, которым были окутаны мистерии. Павел, как иудей из иудеев, до своего обращения был слишком консервативным иудеем, чтобы приветствовать мистические идеи, поскольку, хотя иудейская раса и породила трех великих мистиков – Филона, Павла и автора четвертого Евангелия, «иудейская мысль и характер, несмотря на свою глубоко религиозную склонность, были чужды мистицизму» [1105 - Inge. *Christian Mysticism*. P. 39. Ср.: Pringle-Pattison. *Ency. Brit.* 11th ed., статья *Mysticism*. P. 124 a; Gruppe. *Gr. Myth.* II. P. 1608 ff.]. Было бы трудно увидеть какое-то родство между мистицизмом веры у Павла и окружающим апостола греко-римским мистицизмом; различия слишком перевешивают слабое сходство [1106 - О разнице между эллинским мистицизмом и мистицизмом апостола Павла см.: Bousset. *Kyrios Christos*. P. 172 f.]. У Павла мы видим тип мистицизма, который стоит сам по себе [1107 - Ср.: Kennedy. *St. Paul and the Mystery-Religions*. P. 291.] и который отличается от мистицизма религий мистерий и от мистицизма Филона в двух важных аспектах: во-первых, в том, что касается человеческого фактора, здесь заметно отсутствует какая-либо идея поглощения божеством. Павел слишком высоко ценил свою собственную личность и индивидуальность. Это был фактор столь же мощный, как эмоции. Жизнь Павла, которая была «сокрыта со Христом в Боге» [1108 - Кол., 3: 1. (Примеч. пер.)], – это жизнь активного общения с Христом, но никогда не поглощения Им. Во-вторых, что касается фактора Божественного, в мистическом братстве мистицизм веры Павла – это вера, укорененная в исторической личности: ответом на Ее любовь обязательно должна быть вера. Христианин – это тот, кто пребывает «во Христе»: он находится в общении с его личностью, а не теряется, как в мистицизме Филона или в неоплатонизме, в океане Абсолюта и не проходит обожествление сам, как в мистериях. Он становится подобным Христу, но не становится Им.

Таков был характер той христианской веры, которая завоевала мир. Она приняла черты собственной всепоглощающей веры Христа в Отца; она была основана на верности Его Личности; она давала средства общения с Ним; и она отвечала самым глубоким потребностям того времени, как связь между человеческой душой и Богом. Это была вера, которая дружила со знанием, возникала из знания того, чем был Христос, и из нее выходило и еще более глубокое знание – и при этом самый смиренный грешник [1109 - Ср.: Seeley. *Ессе Номо*. Ch. VI. «Другие добродетели едва ли могут процветать без хорошей прирожденной организации и удачного воспитания. Однако даже люди, воспитанием которых полностью пренебрегали, лишенные всяких способностей, могут начать жить в вере. Другие добродетели требуют цивилизованности, некоторых объемов знания, нескольких книг; но даже на полуживотных физиономиях вера может зажечь искру благородства».] мог осмелиться посредством веры прикоснуться к живому Богу. Здесь, как демократический принцип, христианство отличалось от систем гностицизма, будь то языческого, иудейского или христианского, которые из-за того, что главным в них было эзотерическое «знание», были аристократическими системами, в которых отсутствовала всеобщность. Языческие апологеты, не понимая истинного характера христианской веры и считая ее просто верованием, высмеивали ее, как нечто более низкое по сравнению со знанием и родственное невежеству. Дорогу к победе христианской веры подготовили иудейская вера в Бога, с которой у нее было много общего, и те мистические чаяния, которые питали культы мистерий. Идея веры «носила в воздухе и ждала только

достойного ее предмета» [1110 - Sanday, Headlam. Romans. P. 33.]. Христос доказал веру силу Бога в спасении для мира, который отчаянно ждал богов-Спасителей.

//-- 4. Греческая Библия --//

Христианство многим было обязано иудаизму, который вложил ему в руки священную книгу, освященную его авторитетом. От иудаизма христианство выучилось использовать эту книгу в пропаганде и в конечном счете восприняло от породившей его религии идею образования христианской канонической книги. Через синагогу греческая Библия стала знакома иудеям диаспоры, прозелитам и множеству богобоязненных людей. Эта всемирная книга привила привычку к молитве и научила ее языку, свидетельствовала о жизненном монотеизме и требовала высоких этических стандартов. Немалой пользой для христианства, как в его начале, так и на более поздних стадиях, было иметь под рукой столь авторитетное духовное оружие.

«Обладание такими священными писаниями, восходившими к глубокой древности, по сравнению с которой начало греческой философии казалось современной и проистекавшей из Божественного откровения, произвело вдвойне глубокое впечатление на тот век, который обратил свои глаза к древности в поисках мудрости и к небу – в поисках истины, которой нельзя было достичь разумом» [1111 - Moore G.F. History of Religion. II. P. 521 f.].

Чтобы понять выгоды, которые проистекали для раннего христианства из библеизма, мы должны понять отношение той эпохи к авторитету, которое совершенно отличалось от нашего, современного. Тенденцией того века было найти авторитет и успокоиться на нем. Было бы неразумно проследить эту тенденцию к какому-то отдельному случаю, но основным поводом была царствовавшая тогда субъективность, которая, отступая от предыдущего периода объективности [1112 - Ср.: примечание К. Manitius. P. 283 в его издании Proclus. Hypotyposis astronom. positionum. Leip. '09.], подчеркивала внутреннюю сторону религии и показывала сложности вопроса об индивидуальности. В этом безбрежном море было мало или почти совсем не было маяков, поэтому в неразберихе собственного внутреннего мира люди предпочитали искать внешние авторитеты и верить в то, чего нельзя доказать. В послеаристотелевской мысли возникла реакция против абстрактного рассуждения, сопровождавшаяся соответственно потребностью в конкретных взглядах, которые могли бы руководить поведением человека. Сократ и софисты подорвали авторитет традиции и обычая. Платонизм и учение Аристотеля, вдохновлявшиеся мыслями Сократа, пытались достичь созерцания Вселенной и человека, доверяя «непобедимому человеческому уму», и отстаивали права и привилегии «навязчивого человеческого интеллекта» [1113 - Цитата из стихотворения У. Вордсворта «Все наоборот» (The Tables Turned). (Примеч. пер.)]. Однако Александр породил новый мировой порядок, на пороге которого стоял Аристотель. Недоверие к способности человека к знанию и к надежности этого знания – в чем никогда не сомневались во времена расцвета греческой мысли – начало находить себе выражение. В более поздних греческих школах было много дискуссий по поводу критерия знания, а также его связи с поведением. Киренаики разочаровались в знании. Стоики, следуя за Аристотелем, были чистыми эмпириками. Эпикурейцы [1114 - Ср.: Bussell. School of Plato. P. 178.] опирались только на чувства, но сомневались, дают ли они определенное знание. Академики отвергали как чувственное знание, так и концептуальное и были готовы потерпеть в ожидании вердикта или же, как епископ Батлер, принять возможность как жизненное руководство. Эклектики обращали внимание на относительность знания, больше доверяя

самосознанию, или *consensus omnium*. Различные элементы личности еще более явно выходили на первый план со времен Сократа и Аристотеля; интеллект утратил свое господство, или же его господство было поставлено под вопрос по сравнению с волевым и эмоциональным началом, поскольку моральное сознание утверждало свои права наряду с рациональностью. Мысль двигалась от концептуальных теорий Сократа к квиетизму Плотина. Человек не может постоянно основываться на агностицизме; если он не может сам по себе достичь уверенности, то он будет искать убежища в авторитете. Критерии знания и образцы поведения искали везде; в моральном сознании, в *consensus gentium*, в природе, в идеальном мудреце, в ранних традициях греческого мира или в древних культурах Востока. Дионисий, говоря о религиозных условиях греко-римского мира, говорит о греках:

«Состарившись в диалектике, устав от неуверенности и скептицизма, они меньше осознавали потребность любыми способами достичь освобождения духа, чем потребность открыть норму, которая должна была бы положить конец всем спорам и сомнениям. В букве формального, священного текста они могли бы увидеть скорее облегчение, чем принуждение и неудобство. Хорошо известно, сколько философов I века избегали дискуссий, предпочитая принимать священные формулы, и как, более беспокоясь о самодисциплине, нежели о независимости, они прибегали к вере, связывали себя обрядами и упражнениями, как верующие и аскеты, обладавшие истиной, нежели мыслители в поисках ее» [1115 - *Histoire des Théories et des Idées Morales dans l'Antiquité*. П. Р. 321.].

В новой, вопиющей душевной нищете люди искали руководства в любом источнике, обещавшем помощь. Некоторые старались облегчить душу перед духовными наставниками и частными «капелланами», чья философия стала весьма практической религией [1116 - Ср.: Martha C. *Les Moralistes sous l'empire romain*. P. 16 ff.; *Dill. Roman Society*. Вк. III, ch. I.]. Некоторые искали воплощенных образцов, живых или мертвых, чтобы, подражая им, они могли направить свои стопы прямо. Тысячи входили в синагогу, чтобы получить наставление в требованиях нравственного закона и идеалах пророков. Множество искали посвящения в религии мистерий, где жрецы и верующие приветствовали каждого ищущего.

Христианство, возникшее в лоне иудаизма и признававшее роль, которую Ветхий Завет, и особенно Септуагинта, сыграли в иудейской пропаганде, приняли иудейские священные писания и крестили их во имя Христово. В руках христиан Септуагинта стала таким страшным оружием против иудеев и язычников, что иудейские ученые впоследствии заявили, что в ней нет вдохновения, в отличие от «иудейской истины». Из этого Ветхого Завета [1117 - Ср.: Weizsäcker. *Apostolic Age* / Eng. tr. I. P. 132 f.; Lietzmann. *Handbuch z. N.T.* III. 1. P. 255.] христианские проповедники создали антологию текстов, доказывающих истинность Мессии, дабы показать, что Христос исполнил Откровение Ветхого Завета. Доказательство Писания занимало выдающееся место в рассуждениях и спорах. Посредством экзегесиса, иногда буквального, но по большей части аллегорического, иногда и исторического, христиане потребовали для Иисуса центрального места в человеческой истории, доказывая при этом, что корни их религии восходят к незапамятному прошлому – особая ценность для религии в то время. Книга, которую ценил Спаситель и в которую Он вчитывал Себя, естественно, заняла положение авторитета. По образцу греческой Библии христиане уже в начале II века начали составление особого христианского собрания текстов, границы которого были очерчены



только в конце IV в.

Выгоды того, что под рукой у христиан была греческая Библия, станут более очевидны, если мы подумаем над тем, насколько в ту эпоху требовался новый сверхъестественный источник знания, полученного посредством Откровения [1118 - Cp.: Neander. Church History / Eng. tr. I. P. 43; Zeller. Stoics, Epicureans, and Sceptics / Eng. tr. P. 30.], а не посредством рационального рассуждения. Все еще в поисках «прочного плота» или «достоверного слова» Бога, сомневаясь на грани знания, прежде чем погрузиться в волны мистицизма, мучимые острой субъективностью и усталостью от мира, люди были готовы поверить в то, что отличалось связью с Востоком, особенно с иудейским откровением.

«В этот период, – пишет Целлер [1119 - Outlines. P. 350. Murray (Four Stages. P. 103) отмечает, что характерным для христианской эры – как среди христиан, так и среди язычников – является то, что «люди отчаялись в терпеливом исследовании и отчаянно требовали непогрешимого откровения».], – когда гораздо большую значимость имело практическое воздействие философии, чем научное знание как таковое, в котором преобладало глубокое недоверие к способности человека к сознанию и было всеобщее стремление признать истину, когда она будет найдена, на основе практической необходимости и прямо в ней убедившись, даже в ущерб научной последовательности – в такое время нужен был лишь небольшой импульс, чтобы направить дух в поисках истины за пределы природного знания к предполагаемому более высокому его источнику».

Знание, которого теперь стали искать, было другого порядка: оно было не похоже на бесстрастные философские рассуждения. Новые связи, способы и методы привели к смещению фокуса. «Знать Бога» стало всеобщим вопросом, к которому обращалась каждая религия, и чем более религия могла претендовать на то, что удовлетворяет эту потребность в познании, тем больший успех ее ожидал. Без гносиса спасение все считали невозможным. Все разновидности гностицизма пытались дать это столь необходимое откровение, чтобы отдельный человек мог войти в правильные религиозные отношения с божеством. В этом смысле все соперничавшие друг с другом религии греко-римского времени были видами гностицизма [1120 - « $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  θεοῦ был лозунгом в битве соперничающих религий» (Norden. Agnostos Theos. P. 109; Mead. Quests. P. 177 ff.).] и якобы обладали бесценным откровением, которое можно было открыть их приверженцам. Иудаизм провозглашал, что знание Яхве – это Жизнь и что это знание было передано Израилю через Моисея и пророков и сохранено в Писании. Религии мистерий с помощью драм-богослужений, изображавших жизнь божества, давали посвященным такое знание формул, обрядов и священнодействий, которое обеспечивало спасение. Герметическая религия считала себя в основном религией эзотерической, на что могла в какой-то мере притязать гораздо больше, чем все другие формы мистерий. Откровение в ней было двух родов [1121 - Reitzenstein. Hell. Mysterien-Religionen. P. 179 ff.; Kennedy. St. Paul. P. 106.]: первое – то, что было дано непосредственно богом Гермесом, Татом (или Эскулапом) или Добрым Даймоном [1122 - О теориях, согласно которым «Агатодаймон» являлся мистическим ангелом, добрым демоном Египта, Небом, египетским философом, см.: Berthelot. Alchimistes. Pt. 2, греческий текст. P. 80 (из Олимпиодора).], и, во-вторых, то, которое опосредованно давал наделенный даром пророк, чье вдохновение проистекало или от бога внутри его, или посредством того, что с божественной помощью он восходил в жилище богов. Согласно герметической религии, не могло быть спасения вне истинного гносиса, который приходит отчасти от наставления и отчасти интуитивно. Спасение, к

которому ведет это знание, двух ярко выраженных типов – а именно Новое Рождение и Обожествление.

Все религии, чья жизненная сила сделала их соперниками христианства, принадлежали к разряду «религий авторитета», которые, как они утверждали, обладали сверхъестественным откровением как способом спасения. Христианство выступило на битву также как религия авторитета, как и было необходимо в то время. Оно с самого начала заявляло, что обладает особым откровением в книге, известной всем, кто имел дело с иудаизмом, и это письменное откровение оно впоследствии дополнило особым христианским канонем. Однако оно имело неисчислимое преимущество над иудаизмом и всеми другими религиями в том, что в ней авторитет углублялся личностью ее Основателя, который так открыл людям Отца, что христиане предложили миру «познание славы Божией в лице Иисуса Христа» [1123 - 2 Кор., 4: 6. (Примеч. пер.)]. Иудейский законник заявлял, что владеет «ключом разумения» [1124 - Лк., 11: 52. (Примеч. пер.)], чтобы «связывать и разрешать» [1125 - Ср.: Мк., 16: 19 («И дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах»)]. (Примеч. пер.)], «отворять и затворять» [1126 - Ср.: Откр., 3: 7 («Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов, Который отворяет – и никто не затворит, затворяет – и никто не отворит»)]. (Примеч. пер.)], но христиане, как царственное жречество, до дней холодного обрядоведения, открывали всем людям Царствие Небесное посредством веры.

В наши задачи сейчас не входит останавливаться на злоупотреблениях этого удобного библеизма или же показывать, как то, что сначала было преимуществом, из-за излишнего почитания стало оковами на христианстве. Как иудаизм был преимущественно «религией Книги», христианство также начало считаться таковой, а не религией Жизни и Духа [1127 - Ср.: Watson. *Philosophic Basis of Religion*. P. 3 ff.]. По теории, неизбежной в то время, Откровение считалось чем-то статичным, однажды и навсегда данной величиной, с неизменно определенным содержанием, в то время как живая религия должна быть динамичной и эволюционирующей, способной приспосабливаться к любой форме жизни и к любому веку и распространяться по своим собственным внутренним законам. Та самая буква, которая своим авторитетом сначала помогла христианству, наконец, из-за злоупотреблений, стала вредной. Свобода божественного Духа была ограничена даже злоупотреблением досточтимым собранием книг, обладавших возвышенной ценностью. В течение долгих веков библеизм оказался для христианства почти столь же тяжким бременем, как законничество для иудаизма. Даже Реформация лишь несколько облегчила бремя. В результате приложения исторического метода к изучению Библии, и особенно из-за справедливого признания (со времен Шлейерма\*~~censored~~\*a) постоянства и ценности христианского опыта, мы находимся в более счастливом положении и можем оценить классические священные книги иудейской религии и раннего христианства как книги, обладающие непреходящей ценностью, хотя и содержащие отдельные элементы своего времени наряду с вечными. В то же самое время мы можем и лучше оценить христианство как религию Иисуса, содержащую в себе принципы роста, адаптации и распространения, присущие любому живому организму. Сабатье в основном прав, считая христианство прежде всего религией Духа и Жизни, а не религией авторитета. Как настоящая религия Духа и Жизни, она обладает непреходящим авторитетом. Обширные области религиозного и прежде всего христианского опыта были освоены с тех пор, как были написаны Ветхий и Новый Заветы; были достигнуты новые высоты религиозных чаяний,

но все же «за лигами – десятки лиг, и морю нет конца» [1128 - Цитата из цикла сонетов Данте Габриэля Россетти «Дом жизни». (Примеч. пер.)]. Закваска, введенная Иисусом в человеческую массу, тихо, но постоянно работала еще с Его времени. Тот Дух, который Он обещал своим последователям, через века вел людей к истине и еще большей истине. Христианство – это религия свободы: «Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» [1129 - Ин., 8: 36. (Примеч. пер.)].

5. Послание, которое могло утолить широко распространенную в Древнем мире печаль Истинная проверка любой религии – это не ее отношение к радостям и увлечениям жизни, но ее способность придать нравственное содержание скорбям и трудностям жизни. Христианство выдержало это испытание [1130 - «Иногда кажется, что греческие мыслители... в своем последнем усилии все-таки не могли ухватиться за крапиву страдания. И нет никакой другой религии или философии, кроме христианства, которая действительно вытаскала бы жало мирового зла» (Inge. Plotinus, II. 208)]. Ни одна другая религия, за исключением возникшего до христианства буддизма, никогда не подходила близко к христианству в решении вечной проблемы человеческого страдания, но и подход, и решение были разными. Буддизм предложил болеутоляющее средство или путь спасения, в то время как христианство придало страданию глубоко религиозный смысл и вместо того, чтобы требовать отречения, предложило средства победы над миром, который любит Бог, и превратило скорбь в ликование. Стоицизм имеет огромные заслуги перед всем Древним миром, поскольку он оказал ему помощь, найдя смысл в боли [1131 - «Стоицизм имел успех, поскольку он, как и христианство, являлся философией страдания; он потерпел неудачу, поскольку, в отличие от христианства, был философией отчаяния» (Bigg. Christian Platonists. P. 288)]., но его самым полезным плодом было бесстрастное смирение, нежели ликующая «радость совершенная» [1132 - Ин., 17: 13. (Примеч. пер.)]. Мистерии, своим слепым, инстинктивным способом, в их символизме указали на религиозное «соучастие в страдании».

Христианство самым эффективным образом принесло поддерживающую благую весть страдальцам греко-римского мира. Оно уникальным образом подходило для этой задачи, поскольку со своего рождения оно было религией, в которой «Господь славы» [1133 - 1 Кор., 2: 8; Иак., 2: 1. (Примеч. пер.)] был «мужем скорбей» [1134 - Ис., 53: 3. (Примеч. пер.)] в земной жизни, полной борений и завершившейся мучительной смертью. Иисус, Сын Божий, был провозглашен *passibilis Christus*, который, в вере своих последователей, был историческим осуществлением страдающего слуги в видении Второисайии [1135 - Предполагаемый автор последних глав Книги Исайии (40–55). (Примеч. пер.)], где так возвышенно показаны мистические искупительные аспекты страдания. В верности примеру Иисуса требование самопожертвования и ухода от мира были поставлены выше, чем в других религиях того времени. Не было никакой двусмысленности в условиях входа в сообщество христиан; никаких легких требований не было. «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой [Лука добавляет: «ежедневно»] [1136 - Лк., 9: 23, 14: 27; слово «ежедневно» (καθ' ἡμέραν) присутствует в греческом тексте Лк., 9: 23, но его нет в современном (Синодальном) русском переводе Нового Завета. (Примеч. пер.)], и следуй за Мною. Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» [1137 - Мф., 16: 24–25. (Примеч. пер.)]. «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел» [1138 - Ин., 15: 18. (Примеч. пер.)]. «Да и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» [1139 - 2 Тим., 3: 12. (Примеч. пер.)]. Такая проповедь «до крови сражаться» [1140 - Евр., 12: 4:

«Вы еще не до крови сражались, подвизаясь против греха». (Примеч. пер.)] была рассчитана отнюдь не на то, чтобы привлекать легкомысленных людей. Христианство очевидно принимало во внимание страдание и грех в мире. «Общее наше впечатление от свидетельств Нового Завета, безусловно, то, что они были написаны при всеобщем ощущении человеческого несчастья» [1141 - Merivale. *Coverision of the Roman Empire*. P. 88.]. С преобладавшим в христианскую веру индивидуализмом и вытекавшей из него чувствительностью проблема страдания только возросла. «Жизнь и боль – одно и то же», – говорил Менандр, и это постоянная тема в греческой антологии. Вергилий, «величественный в твоей скорби», пел о *Lacrymae regum*. Сенека постоянно высказывает такие чувства, как *Omnia vita supplicium* и *tota flebilis vita*. Все религии были вынуждены разбираться с этой проблемой и предлагать спасение. Богиспасители должны были быть богами «сочувствия». Асклепия называют «величайшим человеколюбцем», как и Сераписа. Луций обращался к Исиде: «Являешь себя несчастным в бедах нежной матерью... в жизненных бурях простираешь десницу спасительную» [1142 - *Метаморфозы*, XI, 25 (пер. М.А. Кузмина). (Примеч. пер.)]. Плутарх [1143 - *De Is. et Osir. Ch. XXVII.*] восхваляет ту же самую богиню за то, что она не забыла своих собственных испытаний и страданий и, таким образом, может утешить человечество в его страданиях. Великая Мать из Пессинунта из-за своей потери и горя стала ближе к страдающим матерям. Почти во всех мистериях разыгрывалась символическая драма страстей, изображавшая испытания и страдания божества, в которых радость следовала за скорбью и жизнь рождалась из смерти.

Два века, предшествовавшие христианской эре, были периодом непрерывных страданий. На некоторое время «римский мир» дал миру отдохнуть, но после эпохи Антонинов счастье ушло из Древнего мира. Весьма значительно то, что христианство быстрее всего распространилось за полвека (в конце III в.) величайшего смятения в языческом обществе [1144 - Ср.: Geffcken N. *Jahrb. f. d. Kl. Alt.* '18. P. 99 ff.]. Значимо и то, что все преследования только укрепляли церковь. Когда императоры с тревогой охраняли границы, когда проявились результаты порочной системы налогообложения, когда промышленность была парализована, когда землетрясения опустошали богатые и многонаселенные области, когда свободных людей становилось все меньше, когда гот, гунн и вандал обрушивались на свою добычу в империи и когда сам Вечный город пал перед германскими завоевателями, христианство пустило длиннее верви свои и утвердило колья свои [1145 - Ис., 54: 2–3: «Распространи место шатра твоего, расширь покровы жилищ твоих; не стесняйся, пусти длиннее верви твои и утверди колья твои; ибо ты распространишься направо и налево, и потомство твое завладеет народами и населит опустошенные города». (Примеч. пер.)]. Его соперники были подавлены моральной слабостью, когда древнее общество сотрясало и рушилось – слабостью, от которой они так и не оправались, несмотря на множество обманчивых возрождений. Христианство превзошло все другие религии, предлагая утешительную весть смятенному миру. Людям предлагалось «участие в страданиях Его» [1146 - Флп., 3: 10. (Примеч. пер.)], чтобы «они имели в себе радость Мою совершенную» [1147 - Ин., 17: 13. (Примеч. пер.)]. Горькие рыдания и слезы умирающего Страдальца в Гефсимании трепетали в христианской вести, делая Иисуса реальнее и ближе к людям в их собственных страданиях. Эсхатологическая надежда делала страдания современности недостойными в сравнении с будущей славой.

Во взаимном духовном братстве христиане поддерживали друг друга и несли бремя друг друга. Для них общение святых было совершенно реальной вещью, как мы, например,

понимаем из благодарения Павла – «Отец милосердия и Бог всякого утешения, утешающий нас во всякой скорби нашей, чтобы и мы могли утешать находящихся во всякой скорби тем утешением, которым Бог утешает нас самих! Ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше» [1148 - 2 Кор., 1: 3–5. (Примеч. пер.)].

Христианская весть Креста была вестью страдающего Бога в истинном воплощении, которая проявляла в страданиях жизни всю глубину сострадания (*sympathia*) Бога с Его созданиями [1149 - Этому можно противопоставить утверждение в учебнике эллинистической теологии (Sallustius. *De Diis et Mundo*, 14): «Бог не ликует, ибо тот, кто ликует, также и скорбит».]. Именно тогда, как и сегодня, единственным благовестием для страдания мира [1150 - Ср.: Pringle-Pattison. *The Idea of God*. P. 407 ff.], вечным символом которого остается крест, был:

...яркий крест, превыше тьмы и бури,  
Блестя для племен в полуденной лазури,  
Вести их будет все вперед [1151 - Хор из «Эллады» [П.Б. Шелли, перевод К.Д. Бальмонта. – Пер.]].

Πάθη Диониса была легендарной; πάθη Иисуса была вполне реальной для Него и Его приверженцев. Иисуса проповедовали Древнему миру, как Врача более великого, чем великий Эскулап, и большего филантропа, чем Сераписφιλανθρωπότατος. Репутация, которую Он приобрел в Палестине как действенный целитель, безмерно усилилась после Его смерти, как видно из поддельной переписки между Абгаром из Эдессы и Иисусом (III в.). Одним из самых популярных и частых наименований Христа было Врач, и Евангелие представлялось как лекарство для тела, ума и души [1152 - См.: Harnack. *Medicinisches aus d. ältesten Kirchengesch.* / T. u. Unters. VIII. 1892; P. 101–124 в *Mission and Exp.* I.].

В раннехристианской пропаганде объединялись функции врачебной профессии и служения проповедника. Игнатий пишет: «Есть лишь один Врач – Иисус Христос» [1153 - *Ad Eph.* 7.]. Климент восхваляет Логос, говоря, что «Слово же Отчее (Логос) состоит единственным прэонийским врачом душевных немощей и небесным заговаривателем больной души» [1154 - *Paed.* I. 2, 6.]. Тертуллиан пишет о *Christum medicatorem* [1155 - *Ad Marc.* III. 17.], а Августин [1156 - *Serm.* 175, 1.] – *medicus magnus* и *omnipotens medicus*. Диспут между Цельсом и Оригеном [1157 - *C. Celsum.* III. 3, 23, 24.] (с равной убежденностью) о сравнительных заслугах Эскулапа-Спасителя и Спасителя Иисуса и менее приятное изложение Арнобия на ту же тему [1158 - *Adv. Gentes.* I. 38, 41, 49; VI. 21.] весьма познавательны как свидетельство стремления к исцелению [1159 - О репутации Пифагора как целителя см.: *Aelian.* V.H. IV. 17; ср.: *Roscher.* II. 521 ff.] посредством религии. Евсевий описывает Иисуса буквальной цитатой [1160 - *H.E.* X. 4; 1.] из греческого автора-врача – Псевдо-Гиппократ, как «прекрасного врача, который осматривает то, что отвратительно, лечит язвы и получает боль для Себя от страданий других». Надпись, открытая в 1919 году в Тимгаде, сохранила молитву эпохи, которая страдала более глубоко, чем наша: «Помоги, о Христос, ты, врач единственный» (*Sub[veni] Christe tu solus medicus*) [1161 - *Acad. des Inscr.: Comptes Rendus.* 1920. P. 75–83.]. Острая чувствительность к боли и широко распространившиеся несчастья, в которых закончился греко-римский период, вызвали такую потребность в личном утешении и исцелении в религии, что бог исцеления и «человеколюбец» был одним из последних, кто

уступил христианству, но только после того, как его культ передал терминологию спасения и целительные приемы христианской церкви. Многие votive надписи Эскулапу можно было поставить на службу христианству, просто заменив на имя Христа имя Его соперника-целителя. Может быть, именно образ Эскулапа подсказал образец [1162 - Ср.: Harnack. *Miss. and Exp.* I. P. 118 f. В *Rev. des Études grecques*. XXIX. P. 78 есть фото «Целителя»: коленапреклоненная женщина касается его одежд правой рукой.] изящного скульптурного изображения Христа IV или V века.

//-- 6. Исторический и личный центр --//

Христианство обладало уникальным преимуществом над всеми своими конкурентами, в том числе даже над иудаизмом, в том, что его Основателем послужило историческое Лицо, чья Личность была более великой, чем Его учение. Именно в этом заключалась величайшая оригинальность и основной секрет его силы. Христианский энтузиазм был пробужден и поддерживался не идеалом, а Личностью. Христианство стало новой духовной силой, которая вошла в нашу человеческую жизнь от Личности Того, кто был всем известным в Палестине человеком. Христианские проповедники требовали веры не просто в учение Иисуса или в Его Воскресение, но в Него Самого. Посредством истинного религиозного инстинкта Его последователи признали эту Личность своего Господина, которая очаровывала их и вводила в смущение, которая вызвала появление различных христологий, которая завоевывала их верность – это был новый фактор в истории. Другие религии могли предьявить более сложный церемониал, могли предложить более глубокомысленную литургию, чем молитва учеников или «Верую» апостолов; другие религии и философии могли со значительным успехом оспаривать оригинальность учений Иисуса и приводить параллели к большинству из них, но ни одна другая религия не могла «поднять на щит» реального Человека из плоти и крови, который жил так близко к Богу и приводил людей в такое близкое, удовлетворявшее потребности души единение с Отцом.

«Центром новой религии стала не идея, не ритуальный акт, а Личность. Очень скоро оппоненты указали на то, что... в христианском учении было мало оригинального... Что же было нового в новой религии, в этом «третьем роде» людей? У христиан был готов ответ. И говоря ясно, и в состоянии афазии они называли своего Основателя. Он был чем-то новым» [1163 - Glover. *Conflict*. P. 116.].

Христианские апологеты осознавали силу своей позиции в том, что у них есть исторический центр. Так, в середине II века н. э. ассирийский *fi dei defensor* [1164 - Tatian. *Ad Graecos*. 21.] написал: «Мы не безумствуем, эллины, и не вздор говорим, когда проповедуем, что Бог родился в образе человека. Вы порицаете нас, но сравните свои басни с нашими рассказами... Ваши рассказы чистый вздор... Послушайте меня, эллины, и не объясняйте иносказательно ни басен, ни богов ваших».

Религия с персональным и историческим основателем, таким, каким иудаизм мог похвалиться в лице Моисея и Эзры, буддизм в лице Гаутамы, персидская религия – Зороастра, а ислам – арабийского пророка, имела несомненное преимущество в плане пропаганды над чисто натуралистическими и мифологическими религиями. Идеи должны были быть включены в личность перед тем, как они действительно могли стронуть человечество с места. Христианство могло похвалиться основателем, обладавшим уникальной святостью и могуществом. Его мощные соперники – религии мистерий – могли предложить только мифы, требовавшие постоянного очищения и аллегоризации, чтобы соответствовать нравственным потребностям того времени. Этика Иисуса сопротивлялась любому вызову; Его характер не нуждался в приукрашивании. Он был и

остаётся Предводителем и Главнокомандующим Своими последователями: не нужно было никакой модернизации и никакой аллегоризации, чтобы устранить неприятные для нравственного чувства моменты. С другой стороны, Митра никогда не существовал и он никогда не убивал того самого таинственного жертвенного быка. Никогда не было Великой Матери скорбей, которая оплакивала Аттиса и стала истинной матерью скорбящим дочерям человечества. Исида, во всем ее блеске, была, как бы ни идеализировал ее религиозный инстинкт, всего лишь продуктом египетской зоолатрии. К Дионису – творению хтонизма – обращались «Приди, Спаситель» [1165 - Vul. Cor. Hell. XIX. P. 400.]. Аполлон, особый бог пифагорейцев, который заявлял: «Я с меньшим удовольствием буду жить на сверкающих небесах, чем в сердцах добрых людей», был возвышенным увенчанием культа, который видел в Солнце образ Божий [1166 - Ср.: Plato. Rep. VI. 508.]. Логос стоиков был чистой абстракцией, вдохновение которого могло коснуться только просвещенных; а о своем идеальном мудреце Плутарх заявляет: «На земле его нигде нет и никогда не было» [1167 - De Com. Not. 33.]. Логос Филона был просто ипостасью или в лучшем случае никогда не выступал за пределы персонификации. Однако для христиан «Слово стало плотью...»: это преимущество, как говорит Августин, он не мог найти ни у кого из соперников христианства.

Чтобы оценить динамику, которую Личность Иисуса давала Его последователям, мы должны вспомнить, что, с одной стороны, идеи и идеалы, не привязанные к личности, не способны поднять массы людей и что с другой – мы должны принять во внимание замечательную моральную черту греко-римского времени: «всевозрастающую тенденцию персонифицировать нравственный идеал». Возвышенные учения Платона, стоиков и неоплатонизм не могли эффективно овладеть массами, чтобы стать руководством и вдохновением в их жизни. Образованные люди находили в них убежище, и многие «мученические души язычества» встречали последние часы со спокойной храбростью, основанной на духовной истине и утешении, взятой из философий, заменивших умирающие национальные религии. Некоторые философы и их ученики пытались достучаться до масс. Стоики, и особенно родственные им проповедники, учителя и духовные наставники из числа киников шли на дороги и рынки, чтобы исцелять души – почти так же, как в наше время Армия спасения. Но им не хватало руководящей силы личности. «Предписания, – говорит Лютер, – показывают нам, что мы должны делать, но не дают нам сил, чтобы делать это». Людям показывали идеалы, но никто никогда не видел воплощения этих идеалов на земле. Идеал, который никогда не воплощался, был слишком холоден и бессилён. Соответственно эллинистическая и римская эпоха настойчиво требовала именно примеров [1168 - Ср.: Epict. Disc. II. 19; Seneca. Ep. XI. 8.], чтобы заменить предписания и поддержать идеалы. Можно сомневаться, преподавались ли мораль и религия на примерах столь настойчиво в какую-либо другую эпоху. Серьезные люди хотели видеть существ из плоти и крови, примерами которых они могли бы вдохновляться [1169 - Ср.: Angus S. Environment of Early Christianity. P. 82.]. Во всей истории искали образцы, по которым такие люди могли бы жить и умирать. В этот весьма практичный век добродетели иллюстрировались *dramatis personae* истории. Легендарный Орфей, Пифагор, Сократ, Аполлоний, Эпикур и другие представляли перед глазами людей, чтобы сопровождать и подкреплять предписания. Но где же можно было найти совершенный образец? Поэтому учителя-стоики, основываясь на свидетельствах о добром и великом в прошлом человечества, предпочитали изображать своего идеального мудреца, в то же время откровенно признавая, что его никогда не было [1170 - Cicero. Acad. Pr. 145:

«Sed qui sapiens sit aut fuerit ne ipsi quidem solent dicere»; и у Плутарха: De Com. Not. 33.]. Никто не дал столь определенного выражения этому стремлению того времени к практическому этическому идеалу, как Сенека в своем памятном отчаянном вопросе: *Ubi enim istum invenies quem tot saeculis quaerimus?* – вопросе, на который его вера не могла дать ответа, но этот ответ можно было найти в христианском учении.

Как еще один пример, показывающий, насколько всеобщим был этот личный идеал совершенства, можно упомянуть об обострившемся ожидании вождя-Мессии среди иудеев. Мессианизм, бывший наиболее ранней формой пророческой уверенности в лучшем будущем, был слишком туманен: такого будущего мог достичь только личностный Мессия. Идеал мессианской эпохи все больше отступал перед идеалом мессианской личности. Более того, и среди язычников было растущее сознание того, что настало время для явления Богочеловека. Эта мысль знакома нам по латинским придворным поэтам [1171 - Ср.: Fowler. *Roman Ideas of Deity. Lect. IV.*]. Желание стало отцом мысли. Наиболее выдающимся литературным примером такого фокусирования религиозных и религиозно-политических надежд и чаяний является так называемая «Мессианская эклога» Вергилия, в которой, возможно, в ответ [1172 - Ср.: Ramsay. *Expositor. June, 1907.*] на пессимизм Горация:

*Suis et ipsa Roma viribus ruit*

(И Рим своей же силой разрушается),

и его фантастическое решение:

*Arva beata*

*Petamus arva, divites et insulas*

(Найдем же землю, острова богатые... [1173 - Перевод А. Семенова-Тян-Шанского. (Примеч. пер.)] —

высказывается надежда на скорое рождение чудесного ребенка, который начнет новую эру и вернет на землю золотой век. Этот личный идеал у Вергилия не стоит особняком. Конвей [1174 - *Virgil. Messianic Eclogue. P. 31.*], говоря о мессианском идеале, пишет: «Я думаю, что едва ли можно отрицать, что и в «Георгиках», и в «Энеиде» мы постоянно встречаем понятие, во многих отношениях параллельное иудейскому ожиданию Мессии, – то есть понятие о национальном герое или правителе, божественно вдохновленном и посланном, дабы освободить не только свой народ, но и все человечество, поднимая его на уровень нового и этически более высокого существования».

Среди серьезных людей было распространено всеобщее стремление к личному этическому идеалу как движущей силе в моральных борениях человека и как гарантии успешного исхода этой борьбы и возможности усовершенствования человеческой природы. Этот дух века был схвачен Ренаном и удачно выражен им в словах: «Человечество ищет идеала, но оно ищет его в личности, а не в абстракции. Человек, воплощение идеала, чья биография может служить основой для всех чаяний его времени, – именно этого искал религиозный ум» [1175 - *Marc Aurèle. P. 582, 5th ed.; ср.: Dill. P. 621:*



«Мир нуждался в чем-то большем, чем большая физическая сила, чтобы удовлетворить свои потребности: он требовал нравственного бога, который мог поднять перед глазами людей нравственный идеал и поддержать их в стремлении его достичь; в том, кто мог бы руководить и утешать в борениях жизни и во тьме ее завершения, кто мог бы подготовить трепещущую душу к великому испытанию, в котором деяния, совершенные во плоти, будут оценены на краю мира вечности».]. Христианство оказалось единственной религией, которая смогла удовлетворить эту потребность в Личности Иисуса, которая так правдиво названа Джеймсом Мартино «реализованным идеалом». Кипящие надежды и мечты, проблески будущего в этом Древнем мире, как языческом, так и иудейском, были реализованы в Евангелии: оно «не заимствовало идеи и не прикрывалось древними символами, но предъявило факт в пределах истории – факт, который более чем осуществил неистощимое стремление к тому, чего желал мир» [1176 - Mackintosh. Person of Jesus Christ. P. 533.].

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

### **ИЗБРАННЫЕ РАБОТЫ СОВРЕМЕННЫХ АВТОРОВ**

- Aall A. Der Logos, Gesch. seiner Entwicklung in der griech. Philosophie u. der Christ. Lit. (2 vols. Leip., '96—'99).
- Abelson J. Jewish Mysticism (Lond., '13).
- Abt A. Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei (Giessen, '08).
- Achelis T. Die Ekstase (Berlin, '02).
- Adam J. Religious Teachers of Greece (Aberd., '08).
- Allard P. Le Christianisme et l'empire romain de Néron à Th éodose (3 ed. Paris, '98).
- Amélineau E. L'Enfer égyptien et l'enfer virgilien (Paris, '14); Proleg. à l'Étude de la Religion égyptienne (2 vols. Paris, '08 f.).
- Angus S. Environment of Early Christianity (Lond. and N. Y., '15, '20), v.s. Varro.
- Anrich G. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum (Gött., '94).
- Anz W. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus (Leip., '97).
- Arnold E. V. Roman Stoicism (Camb., '11).
- Aust E. Religion der Römer (Münster, '99).
- Baudissin, Count W.W. v. Adonis u. Esmun (Leip., '11); Esmun-Asklepios (Giess., '06).
- Baumgarten, Poland, Wagner. Die hellenistisch-römische Kultur (Leip., '73).
- Baur F.C. Zur Gesch. d. alten Philosophie u. ihr Verhältnisses zum Christentum (Leip., '76).
- Beloch J. Die Bevölkerung der griech.-röm. Welt (Leip., '86).
- Benn A.W. The Greek Philosophers (2 ed. Lond., '14).
- Berthelot et Ruelle. Collection des anciens Alchimistes grecs (Paris, '87–88).
- Beurlier E. Le culte rendu aux empereurs romains (Paris, '91).
- Bevan E.R. House of Seleucus (2 vols. Lond., '02).
- Bigg C. The Church's Task under the Roman Empire (Oxf., '05); Neoplatonism (Lond., '95).
- Bissing F.W. Cult of Isis in Pompeian Paintings (Oxf., '08, Trans. of 3 Internat. Congress of

Religions).

Bloch L. Art. Megaloi Theoi / Roscher. Lexikon; Der Kult u. d. Mysterien von Eleusis (Hamb., '96).

Bois H. Essai sur l'origine de la philosophie judéo-alexandrine (Toulouse, '90).

Boissier G. La religion romaine d'Auguste aux Antonins (2 vols.

th

ed. Paris, '09); La Fin du Paganisme (2 vols. 2 ed. Paris, '91, 6 ed. '09).

Boll F. Sphaera (Leip., '03); Die Erforschungen der antiken Astrologie / N. Jahrb. f. d. klass. Alt. XXI. '08. P. 103–126); Bezold C. Stern Glaube u. Sterndeutung (Leip. 2 ed., '23).

Bousset W. Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter (2 ed. Berlin, '06); Hauptprobleme der Gnosis (Gött., '07); Himmelfahrt der Seele / Archiv f. Religionswiss. IV. P. 136–169, 229–273; Kyrios Christos (Gött., '13); Christentum u. Mysterien-religionen (Th. Rundsch. XV. '13. P. 31–60, 25–77).

Brandis C.A. Gesch. u. Entwickl. d. Griech. Philosophie u. ihrer Nachwirkungen im röm. Reich (2 vols., '62–64).

Breasted J. H. History of Egypt (N. Y., '09); Development of Religion and Thought in Ancient Egypt (N. Y., '12).

Bréhier E. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (Paris, '08).

Brillant M. Les Mystères d'Éleusis (Paris, '20).

Brückner M. Der sterbende u. auferstehende Gottheiland in d. orient. Religionen (Tüb., '20).

Budge E.A. T. W. The Gods of the Egyptians (2 vols. Lond., '04); The Book of the Dead (3 vols. Lond., '98); Osiris and the Egyptian Resurrection (2 vols. Lond., '11); The Book of Paradise (2 vols. Lond., '04); The Liturgy of Funerary Offerings (Eg. texts and Eng. tr. Lond., '09).

Burckhardt J. Die Zeit Konstantins der Grossen (Bale, '80).

Burel J. Isis et Isiaques sous l'empire romain (Paris, '11). Buresch C. Klaros. Unters. z. Orakelwesen d. späteren Altertums

(Leip., '89). Bussell F.W. School of Plato (Lond., '96). Butcher S. H. Some Aspects of Greek Genius (3 ed. London, '04);

Harvard Lectures on Greek Subjects (Lond., '04). Caird E. The Evolution of Theology in the Greek Philosophers

(2 vols. Glasg., '04). Campbell L. Religion in Greek Literature (Lond., '98). Capelle W. Die Schrift von der Welt / N. Jahrb. f. d. klass. Alt.

1905, VIII. P. 529–568; Altgriech. Askese (ib. XXIII. 1909. P. 681 ff.);

Zur antiken Theodizee (Archiv f. Gesch. Phil., '07. XX. P. 180 ff.). Carter J.B. The Religious Life of Ancient Rome (Lond., '12). Case S.J. The Evolution of Early Christianity (Chicago, '14).

Caspari E. De Cynicis qui fuerunt aetati imperatorum Romanorum

(Chemnitz, '96). Caton R. The Temples and Ritual of Asklepios at Epidauros and Athens (Lond., '00). Charles R.H. Eschatology, Hebrew, Jewish and Christian (2 ed. Lond., '13).

Chastel E. Destruction du Paganisme dans l'empire d'Orient (Pa

ris, '50). Cheetham S. The Mysteries, Pagan and Christian (Lond., '97). Chwolsohn D. Die Ssabier u. der Ssabismus (2 vols. St. Petersburg, '56).

Clemen C. Primitive Christianity and its non-Jewish Sources (Eng. tr. Edin., '12); Die Resten d. primitiven Religion im ältesten Christentum (Giessen, '16).

Cohn M. Zum röm. Vereinsrecht (Berl., '73). Colin G. Rome et la Grèce de 200 à 146 avant J.-

C. (Paris, '05). Comparetti D. Laminette orfiche (Florence, '10). Conybeare F. C. Myth, Magic and Morals (Lond., '10). Cook A.B. Zeus (Camb., '14). Cooper W.M. Flagellation and Flagellants (Lond., n.d.). Cornford F.M. From Religion to Philosophy (London, '12). Coulanges F. de. La Cité antique (2 ed. Paris, '66). Creuzer F. Symbolik u. Mythologie der alten Völker (ed. by Moser

and Mone, Leip.-Darmstadt, 1822; 1

ed. 1810. French tr. by Guigniaut, 2 vols. Paris, 1825).

Cumont F. Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra (2 vols. Brussels, '96–99); Religions orientales dans le paganisme romain (2 ed. Paris, '09. Eng. tr. by G. Showerman, Chicago, '11); Mysteries of Mithra (Eng. tr. by T.J. McCormack, 2 ed. Chicago–Lond., '10, 3 rev. Fr. ed. Paris, '13); Astrology and Religion among the Greeks and Romans (N. Y. – Lond., '12); Le Mysticisme astral dans l'antiquité / Acad. roy. de Belgique, Classe des Lettres, '09.

P. 256–286); La théologie solaire du paganisme rom. / Mém. présentés par divers savants à l'Acad. d. Inscr., XII, pt. 2. P. 447 ff.; Fatalisme astral et les relig. antiques / Rev. d'Hist. et de Lit. relig. N.S. Nov., '15; After-Life in Rom. Paganism (New Haven, '22); Mithras, Anahita / Pauly-Wissowa; Zodiacus / Daremberg-Saglio. Dict.; La Basilique souterraine de la Porta Maggiore (Rev. arch. '18. P. 52–77). Dähne A.F. Gesch. Darstellung der jüdisch-alexandr.

Religions

philosophie (2 vols. Halle, '34).

D'Alton J.F. Horace and his Age (Lond., '17).

D'Alviella E.G. Eleusinia (Paris, '93); La Migration des Symboles (ib., '98); De quelques problèmes rel. aux mystères d'Éleusis (Rev. hist. rel., '02).

Davis G.M. N. The Asiatic Dionysos (Lond., '14).

Decharme P. Art. Cybèle / Daremberg et Saglio, Dictionnaire; La Critique des Traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque (Paris, '04).

Deissmann A. Light from the Ancient East (Eng. tr. Lond., '19, 4 Ger. ed., '22); Die Neutest. Formel in Christo Jesu (Marburg, '92); Die Hellenisierung d. semitischen Monotheismus / N. Jahrb. f. d. klass. Alt., '03. P. 161 ff.

Delacroix H. Études d'hist. et de psychologie du Mysticisme (Paris, '08).

Dempsey T. The Delphic Oracle (Oxf., '18).

Denis J. Hist. des Théories et des Idées morales dans l'Antiquité

(2 ed. 2 vols. Paris, n.d.). Deubner L. De Incubatione (Leip., 1900); Zur

Entwicklungsgeschichte der altröm. Religion (N. Jahrb. f. d. klass. Alt. XXVII, 1911. P. 321 ff.).

Dibelius M. Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (Gött., '09); Die Isisweihe bei Apuleius u. verwandte Initiationsrite / Sitzb. der Akad. Heidelberger; phil.-hist. Kl. Abh. 4, 1917.

Diels H. Elementum (Leip., '99); Sibyllinische Blätter (Berlin, '90).

Dieterich A. Eine Mithrasliturgie (2 ed. Leip., '10, 3 ed., '22); Abraxas (Leip., '91); Nekyia (Leip., '93, 2 ed. '13); Kleine Schrift en (ib., '11); Die Religion des Mithras (Bonner Jahrb. 108).

Dill S. Roman Society from Nero to M. Aurelius (Lond., '04, '11); Roman Society in the last century of the Western Empire (2 ed. Lond., '19).

Döllinger J.J.I. The Gentile and the Jew (2 vols. 2 ed. Eng. tr. Lond., '06).

Domaszewski A. v. Die Religion des römischen Heeres (Trier, '95); Abh. z. röm. Religion (Leip., '09); Magna Mater in Latin Inscriptions / Jour. Rom. Studies, '11. P. 50–57; Die politische Bedeutung d. Religion von Emessa (Arch. f. Rel. Wis. XI. '08. P. 226 ff.).

Drexler W. Arts. Gaia, Isis, Mên / Roscher. Lexikon; Dei Isis– u. Sarapiskultus in Kleinasien

(Zeitsch. f. Num. '89. XXI. P. 1—234).

Droysen J.G. Histoire de l'Héllenisme (3 vols. Paris, '83–85, French tr. of Gesch. d. Hellenismus, 2 ed. Gotha, '77–78).

Drummond J. Philo Judaeus, or Jewish-Christian Philosophy (2 vols. Lond. – Edin., '88).

Dupuis C.F. Origine de tous les Cultes (3 vols. Paris, 1794; new ed. by Anguis, 7 vols. ib., 1822; Abrégé (3 vols. '97–00).

Eisele Th. Die phrygischen Kulte u. ihre Bedeutung f. d. griech.röm. Welt (N. Jahrb. f. d. klas. Alt. XXIII. '09. P. 620–637).

Eisler R. Weltenmantel u. Himmelszelt (2 vols. Munich, '12).

Erman A. Handbook of the Egyptian Religion (Eng. tr. Lond., '07; 2 Germ. ed., '09).

Eucken R. Lebensanschauungen der grossen Denker (Leip., '09).

Everling O. Die Paulinische Angelologie u. Dämonologie (Gött., '88).

Faber G.S. Dissertation on the Mysteries of the Cabiri (2 vols. Oxf., 1803).

Fairbanks A. Handbook of Greek Religion (N. Y., '10).

Fairweather W. The Background of the Gospels (2 ed. Edin., '11).

Farnell L.R. The Higher Aspects of Greek Religion (Lond., '12); Greece and Babylon, Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religions (Edin., '11); The Cults of the Greek States (5 vols. Oxf., '96–99); art. Greek Religion / Hastings. E.R.E.: Outline Hist. of Greek Religion (new ed. Lond., '21); Greek Hero-Cults and Ideas of Immortality (Oxf., '21); The Place of Sonder-Götter in Greek Polytheism / Essays presented to E.B. Tylor (Oxf., '07); Sacrificial Communion in Greek

Religion (Hib. Jour. II. P. 306–322).

Faye E. de. Gnostiques et Gnosticisme (Paris, '13).

Fehrle E. Die kultische Keuschheit im Altertum (Giessen, '10).

Ferrero F. La Ruine de la Civilisation antique / Rev. des Deux Mondes, Sep., '19 ff. Eng. tr. by Lady Whitehead, The Ruin of Ancient Civilization and the Triumph of Christianity. Lond. – N. Y., '21).

Findlay G. Greece under the Romans (2 ed. Edin., '57).

Fossey C. La magie assyrienne (Paris, '02).

Foucart P. Des Associations religieuses chez les Grecs: Thiasos, Eranes, Orgéons (Paris, '73); Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis (ib., '95); Les grands Mystères d'Éleusis (ib., '00); Les Mystères d'Éleusis (ib., '14); Le Culte de Dionysos en Attique (Mém. de l'Acad. des Inscriptions, XXXVII. Paris, '04); Les Dramessacrés d'Éleusis (Compt. rendus, '12).

Fowler W.W. The Religious Experience of the Roman People (Lond., '11); Roman Ideas of Deity (Lond., '14); Roman Festivals (Lond., '99); art. Roman Religion / Hastings. E.R.E.

Frazer J.G. The Golden Bough (12 vols. 3 ed. Lond., '11–15), especially parts III, The Dying God ('11), and IV, Adonis, Attis, Osiris ('14); Psyche's Task (2 ed. Lond., '13); Taboo and the Perils of the Soul (Lond., '11).

Freudenthal J. Zur Gesch. der Anschauungen über die jüdischhell. Religionsphilosophie (Leip., '69).

Friedländer G. Hellenism and Christianity (Lond., '12).

Friedländer L. Roman Life and Manners under the Early Empire (Eng. tr. of 7 Germ. ed. 4 vols. Lond. – N. Y., '08–13).

Friedländer M. Die Religiöse Bewegungen innerhalb des Judentums in Zeitalter Jesu (Berlin, '05); Der vorchristl. jüd. Gnosticismus (Gött., '98).

Ganszyniec R. De Agathodaemone (Travaux de la Soc. d. Sciences de Varsovie, II. 1917).

- Gardner P. *The Growth of Christianity* (Lond., '07); *The Religious Experience of St. Paul* (Lond., '11).
- Gardthausen V. *Augustus u. seine Zeit* (2 vols. Leip., '91–96).
- Garrucci R. *Les Mystères de Syncrétisme phrygien dans les Catacombes romaines de Prétextat* (Paris, '54).
- Garstang J. *Burial Customs of the Ancient Egyptians* (Lond., '07).
- Gasquet A.L.U. *Le culte et les mystères de Mithra* (Paris, '99).
- Geffcken J. *Aus der Werdezeit des Christentums* (2 ed. Leip., '09); *Zwei griech. Apologeten* (Leip., '07).
- Gennep A. v. *La Formation des Légendes* (Paris, '10).
- Gfrörer A.F. *Philo u. die alexandrin. Theosophie* (2 ed. Stuttgart, '35).
- Gibbon E. *The Decline and Fall of the Roman Empire* (ed. J. B. Bury, 7 vols. Lond., '97–00).
- Girard J. *Le Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle* (Paris, '69–79).
- Glover T.R. *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire* (5 ed. Lond., '12); *Progress in Religion* (Lond., '22).
- Gomperz Th. *Greek Thinkers* (Eng. tr. by Magnus, Berrie, 4 vols. Lond. – N. Y., '05–12).
- Graillet H. *Le Culte de Cybèle, Mère des Dieux* (Paris, '12).
- Granger F. *The Poemandres of Hermes Trismegistus* (Jour. Th. Stud. April '04. P. 395–412).
- Griffith F.L. *Stories of the High Priests of Memphis* (Oxf., '00).
- Grill J. *Die persische Mysterienreligion im röm. Reich u. das Christentum* (Tüb., '03).
- Gronau K. *Poseidonius u. d. jüdisch-christ. Genesisexegese* (Leip., '14).
- Gruppe O. *Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte* (2 vols. Munich, '06); *Griech. Culte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orient. Religionen* (Leip., '87).
- Gudemann. *Jüdische Apologetik* (Glogau, '06).
- Guimet E. *L'Isis romaine* (Paris, '96); *Le Dieu d'Apulée* (ib., '95).
- Gunkel H. *Zum religionsgesch. Verständnis des neuen Testaments* (2 ed. Gött., '10).
- Güntert H. *Der arische Weltkönig u. Heiland* (Halle, '23).
- Habert O. *La Religion de la Grèce antique* (Paris, '10).
- Hahn L. *Rom. u. Romanismus im griech.-röm. Osten* (Leip., '06).
- Halliday W.R. *Greek Divination* (Lond., '12); *Hist. of Rom. Religion* (2 vols. ib., '23).
- Hamilton M. *Incubation, or Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches* (Lond., '06).
- Harnack A. *Mission and Expansion of Christianity in the first three Centuries* (Eng. tr. by J. Moffatt, 2 ed. 2 vols. Lond. – N. Y., '08); *Das Mönchtum* (4 ed. Giessen, '95).
- Harris R. *The Ascent of Olympus* (Manchester, '17).
- Harrison J. *Prolegomena to the study of Greek Religion* (3 ed. Camb., '22); *Themis* (Camb., '12); *Epilegomena* (Camb., '21).
- Hatch E. *Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (Lond., '90).
- Havet E. *Le Christianisme et ses Origines* (4 vols. Paris, '71–84).
- Heinrici G. *Hellenismus u. Christentum* (Berlin, '09); *Die Hermesmystik u. d. neue Testament* (Leip., '18).
- Heinze M. *Die Lehre vom Logos in d. griech. Philosophie* (Oldenburg, '72).
- Heitmüller W. *Taufe u. Abendmahl in Urchristentum* (Tüb., '11).
- Hepding H. *Attis, seine Mythen u. sein Kult* (Giessen, '03).
- Hicks R.D. *Stoics and Epicureans* (N. Y., '12).

- Hild J.A. Étude sur les Démons dans la littérature et la religion des Grecs (Paris, '81).
- Hirzel R. Untersuchungen zu Cicero's phil. Schriften (3 parts, Leip., '77–83).
- Holst J.J. van. De Eranis veterum Graecorum (Leiden, 1832).
- Hönn K. Studien zur Gesch. der Himmelfahrt (Mannheim, '10).
- Hopfner Th. Gr.-ägypt. Offenbarungszauber mit. e. eingeh. Darst. d. gr.-syn. Daemonglaubens, etc. (Leip., '21). Hubert H. Art. Magia / Daremberg-Saglio. Dictionnaire. Hubert H., Mauss M. Esquisse d'une théorie générale de la Magie (Paris, '04); Théorie générale de la Magie / L'Année Sociologique, '02–03. P. 1—146.
- Hyde T. Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia (Oxf., 1700; 2 ed., 1760).
- Ida C. Heavenly Bridegrooms (N. Y., '18).
- Immisch O. Kureten u. Korybanten / Roscher. Lexikon.
- Inge W.R. Christian Mysticism (Lond., '99); The Philosophy of Plotinus (2 vols. Lond., '18).
- Jacoby A. Die antiken Mysterien-Religionen u. d. Christentum (Tüb., '10).
- James W. The Varieties of Religious Experience (Lond. – N. Y., '02).
- Jastrow M. Religion of Babylonia and Assyria (Boston, '98); art. Hastings' D.B. (ext. vol. P. 531–584); Aspects of Religious Life and Practice in Babylonia and Assyria (N. Y. – Lond., '11).
- Jequier G. L'Enneade Osirienne d'Abydos et les enseignées sacrées (Comptes Rendus, Dec., '20).
- Jeremias A. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (Leip., '13).
- Jevons F.B. Introd. to the History of Religion (6 ed. Lond., '14); Intr. to the Study of Comparative Religion (N. Y., '08).
- Jong K.H.E. de. Das antike Mysterienwesen (2 ed. Leiden, '19); De Apuleio Isiacorum Mysteriorum teste (ib., 1900).
- Joubin A. Scène d'Initiation aux Mystères d'Isis sur un Relief crétois / Recueil de travaux rel. à phil. égypt., '94. P. 162 ff.
- Juster J. Les Juifs dans l'empire romain (2 vols. Paris, '14).
- Καββαδίας Π. Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπίου ἐν Ἐπιδαύρῳ καὶ ἡ θεραπεία τῶν ἀσθενῶν (Athens, 1900).
- Kaerst J. Gesch. des hellenistischen Zeitalters (2 vols. Leip., '01–09).
- Kan I. De Iovis Dolicheni Cultu (Groningen, '01).
- Keim Th. Rom. u. d. Christentum (Berlin, '81).
- Kennedy H.A.A. St. Paul and the Mystery-Religions (Lond., '13); Philo's Contribution to Religion (Lond., '19).
- Kern O. Dionysus / Pauly-Wissowa. Real-ency.; Orpheus (Berlin, '95).
- Kiesewetter K. Der Occultismus des Altertums (2 vols. Leip., '95–96).
- King C.W. The Gnostics and their Remains (2 ed. Lond., '87).
- Koch H. Ps. Dionysios Areop. in s. Bez. zum Neoplatonismus u. Mysterienwesen (Mainz, '08).
- Kornemann Art. Collegium / Pauly-Wissowa. IV. coll. 380–480).
- Krebs E. Der Logos als Heiland (Freiburg, '10).
- Kroll J. Die Lehren des Hermes Trismegistus (Münster, '14).
- Kroll W. Antiker Aberglaube (Hamb., '97); Die gesch. Bedeutung des Poseidonius / N. Jahrb. f. d. klas. Alt. XXXIX. '17. P. 145–157; Aus der Gesch. der Astrologie (ib. VII. '01. P. 559 ff.); art. Hermes Trismegistus / Pauly-Wissowa.
- Kugler F.X. Sternkunde u. Sterndienst in Babel (Münster, '07 ff.).

- Kutsch F. Attische Heilgötter u. Heilheroen (Giessen, '13).
- Lafaye G. Hist. du Culte des Divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte (Paris, '84); L'Initiation mithriaque / Conf. au Musée Guimet. XVIII. '06; Isis / Daremberg-Saglio; Litanie grecque d'Isis (Rev. de Philologie, XL. '16. P. 55—108).
- Lagrance M.J. Études sur les religions sémitiques (2 ed. Paris, '08); Attis et Christianisme (Rev. Bib., '19); Les Mystères d'Eleusis (ib., '19).
- Lajard F. Introd. à l'étude du culte public et des mystères de Mithra en Orient et en Occident (Paris, 1847).
- Lake K. Earlier Epistles of St. Paul (2 ed. Lond., '14).
- Lang A. Myth, Ritual and Religion (2 vols. Lond., '87, 2 ed., '01).
- Lebreton J. Les Théories de Logos au début de l'ère chrét. (Paris, '06).
- Leclercq A. Bouché-. Hist. de la Divination dans l'Antiquité (4 vols. Paris, '79–82); L'Astrologie grecque (ib., '99); Hist. des Lagides (4 vols. ib., '03–07); L'Intolérance religieuse et politique (ib., '12).
- Legge F. Forerunners and Rivals of Christianity (2 vols. Camb., '15); Names of Demons in the Magic Papyri (Proc. Soc. Bib. Arch., 1900); The Greek Worship of Serapis and Isis (ib., '14).
- Lehmann E. Mysticism in Heathendom and Christendom (Eng. tr. Lond., '10).
- Leisegang H. Der heilige Geist: Das Wesen u. Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in d. Phil. u. Religion d. Griechen (vol. I. Leip., '19).
- Lembert R. Der Wunderglaube bei Römern u. Griechen (pt. I. Augsburg, '05).
- Lenormant C. Mémoire sur les représentations qui avaient lieu dans les Mystères d'Éleusis / Mém de l'Acad. des Inscr. N.S. XXIV, pt. 1.
- Lenormant F. Recherches archéol. à Éleusis (Paris, '62); arts. Eleusinia (with E. Pottier), Baubo, Ceres, Cabiri, Cotytto / Daremberg-Saglio; Eleusinian Mysteries (Cont. Rev., '80, XXVII. P. 847—871. XXVIII. P. 121–149, 412–433). Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (Paris, '09).
- Liechtenhahn R. Offenbarung im Gnostizismus (Gött., '01).
- Lietzmann H. Der Weltheiland (Bonn, '09).
- Lobeck C.A. Aglaophamus, sive De Theologiae mysticae Graecorum causis (2 vols. Königsberg, 1829). Loisy A.F. Les Mystères païens et le Mystère chrétien (Paris, '14. 2 ed., '21). Lübbert E. Commentatio de Pindaro dogmatis de migratione animarum cultore (Bonn, '87).
- Maas E.W.T. Orpheus (Munich, '95).
- Macchioro V. Zagreus, Studi sull' Orfismo (Bari, '20); Eraclito (ib., '22); Orfismo e Paolinismo (Montevarchi, '22); Orfismo e Cristianesimo (reprint from Gnosis, Naples, '21); Dionysos Mystes / Atti d. Reale Accad. d. Scienze di Torino. – Dec., '18. P. 126–238; Orphica / Riv. indo-greco-ital. Naples, '18; Dionysiaca (Accad. di Arch. Naples, '18).
- Macdonald L. Inscriptions relating to Sorcery in Cyprus (Proc. Soc. Bib. Arch. '91. P. 160–190).
- Mahaffy J.P. Hellenism in Alexander's Empire (Chicago, '05); Silver Age of the Greek World (ib., Lond., '06); Survey of Greek Civilization (Meadville, '96); What have the Greeks done for Modern Civilization? (Lond. – N. Y., '09).
- Marchi A. de. Il culto privato di Roma antica (Milan, '96).
- Mariette-Bey A. Dendérah; Description générale du grand temple de cette ville (Paris – Cairo,

'75); Dendérah, planches. 4 vols. Paris, '70–73).

Martha C. Études morales sur l' Antiquité (Paris, '83); Moralistes sous l'empire romain (8 ed. Paris, '07).

Maspero G. Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique (3 vols. Paris, '95–99); Eng. trs. under titles The Dawn of Civilization (Lond., '94), The Struggle of the Empires (ib., '96), Passing of the Empires (ib., '90). Études de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes (Paris, '93 ff.).

Matter J. Hist. critique du Gnosticisme (3 parts, Paris, '43–44); Hist. de l'École d'Alexandrie (2 ed. Paris, '40).

Maury L.F. A. Hist. des Religions de la Grèce antique (3 vols. Paris, '57–59); La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au MoyenÂge (ib., '60).

McGiffert A.C. What did Christianity do for the Roman empire? (Harv. Th. Rev. April '09. P. 28–49).

Mead G.R.S. Thrice-greatest Hermes (3 vols. Lond. – Benares, '06); Fragments of a Faith Forgotten (2 ed. ib., '06); Quests Old and New (Lond., '13); Apollonius of Tyana (ib., '01); Philo u. d. hell. Th eologie / Vierteljahr. f. Bibelkunde, '08.

Merivale C. Conversion of the Roman empire (2 ed. Lond., '65).

Meyer E. Gesch. des Altertums (5 vols. Leip., '93–02).

Milne J.G. Graeco-Egyptian Religion / Hasting. E.R.E.

Möller E.W. Gesch. der Kosmologie in d. griech. Kirche bis auf Origines (Halle, '60).

Mommsen A. Feste der Stadt Athen (Leip., '98).

Mommsen Th. The Provinces of the Rom. empire (Eng. tr. 2 rev. ed. 2 vols. Lond., '09); De Collegiis et Sodaliciis Romanorum (Kiel, '43).

Monceaux P. Arts. Orpheus, Orphici, Sabazios / Daremberg-Saglio.

Moore C.H. Religious Thought of the Greeks (Camb. Mass., '16); Greek and Roman Ascetic Tendencies / Harv. Essays, '12. P. 97—104; Spread of Oriental Religions / Harv. Studies in Class. Phil. XI.

P. 47 ff.; Origin of the Taurobolium (ib. XVII. P. 43–48); Distribution of Oriental Cults (Tr. Amer. Phil. As., '07. P. 142 ff.).

Moore G.F. History of Religions (2 vols. Edin., '14–20. Vol. 1).

Moret A. Mystères égyptiens (Paris, '13); Du caractère religieux de la Royauté pharaonique (ib., '02); Le Rituel du culte journalier enÉgypte (ib., '02); Rois et Dieux d'Égypte (ib., '11).

Moulton J.H. Early Zoroastrianism (Lond., '13); The Treasure of the Magi (Oxf., '17).

Mudie-Cooke P.B. The Paintings of the Villa Iam at Pompeii / Jour. Rom. Stud. III., '13. P. 157–174, pls. viii – xiv.

Murray G. Four Stages of Greek Religion (N. Y., '12).

Naville E. The old Egyptian Faith (Eng. tr. by C. Campbell. Lond., '09).

Naville H.A. Julien l'Apostat et la philosophie du polythéisme (Paris, '77).

Nicolo M.S. Ägypt. Vereinswesen z. Zeit d. Ptolemäer u. Römer (Munich, '15).

Nilsson M.P. Studia de Dionysiis Atticis (Linden, '00); Griech. Feste (Leip., '06).

Nöldeke Th. Die Selbstentmannung bei d. Syrern (Arch. f. Religionswis. X. '07. P. 150 ff.).

Norden E. Agnostos Theos (Leip. – Berlin, '13).

Oakesmith J. The Religion of Plutarch (Lond., '02).

Olivieri A. L'uovo cosmogonico d'Orfici (Atti d. Reale Accad. d.

Arch. VII. '20. P. 295–334). Otto W. Priester u. Tempel in hellen. Ägypten (2 vols. Leip. – Berlin, '05–08); Augustus Soter / Hermes, XLV. '10. P. 448 ff. Perdelwitz R. Die



- Mysterienreligion u. d. Problem d. I Petrusbriefes (Giessen, '11).
- Petrie W.M.F. *Personal Religion in Egypt before Christianity* (Lond. – N. Y., 2 ed., '12); *Egyptian Religion* / Hastings. E.R.E.
- Pettazoni R. *Le Origini dei Kabiri nelle Isole de Mar Tracio* (Rome, '09).
- Pfister F. *Der Reliquienkult im Altertum* (Giessen, '09–12).
- Pfeiderer O. *Vorbereitung des Christentums in d. griech. Philosophie* (Tüb., '06).
- Philos D. *Éleusis, ses Mystères, ses ruines, et son musée* (Athens, '96, Eng. tr., '06).
- Phythian-Adams W.J. *The Problem of the Mithraic Grades* / *Jour. Rom. Studies*. II., '12. P. 53–64); *Mithraism* (Lond., '15).
- Pierret P. *Les Interprétations de la Religion égyptienne* (Conf. au Musée Guimet. XX. '06).
- Pinches T.G. *The religious Ideas of the Babylonians* (Lond., '93).<
- > Plew C.F. *Th. E. De Sarapide* (Königsberg, '68).
- Poland Fr. *Gesch. des griech. Vereinswesens* (Leip., '09).
- Prel C. du. *Die Mystik der alten Griechen* (Leip., '88).
- Preller L. *Demeter u. Persephone* (Hamburg, '37); *Griech. Mythologie* (4 ed. by C. Robert. Berlin, '94); *Römische Mythologie* (3 --ed. by H. Jordan. ib., '81).
- Preuschen E. *Mönchtum u. Serapiskult* (2 ed. Giessen, '03).
- Pringsheim H.G. *Archaeol. Beiträge zur Gesch. d. eleus. Kultus* (Munich, '05).
- Probst F. *Sakramente u. Sakramentalien in d. drei ersten christl. Jahrhunderten* (Tüb., '72).
- Quandt W. *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto* / *Diss. philologicae Halenses*. XXI. '13, 2.
- Ramsay W.M. *Cities and Bishoprics of Phrygia* (2 parts. Oxf., '96–97); *Religion of Greece and Asia Minor* / Hastings. D.B. ext. vol. P. 109–156; *Mysteries* / *Ency. Brit.* 9 ed.; *Studies in the history and art of the Eastern Provinces* (Lond., '06).
- Reinach S. *Orpheus* (Eng. tr. by F. Simmonds, Lond. – N. Y., '09); *Cultes, Mythes, et Religions* (2 ed. 3 vols. Paris, '08, from which a drastic abridgment in Eng. tr. *Cults, Myths, and Religions*. Lond., '12).
- Reisner G.A. *The Egyptian Conception of Immortality* (Lond., '12).
- Reitzenstein R. *Poimandres* (Leip., '04); *Die hellenist. Mysterienreligionen* (2 ed. ib., '20); *Hellenistische Wundererzählungen* (ib., '06); *Hellenistische Theologie in Ägypten* (N. Jahrb. f. d. klas. Alt. XIII. '04. P. 177—94); *Christentum u. Mysterienreligionen* (Th eo. Rundschau, XV. P. 41–60); *Das iranische Erlösungsmysterien* (Bonn, '21).
- Renan J.E. *Marc Aurèle et la Fin du monde antique* (8 ed. Paris, '99; vol. VII of *Origines du Christianisme*); *The Influence of the Institutions, Thought and Culture of Rome on Christianity*. Lond., '80).
- Rendtorff F.M. *Die Taufe im Urchristentum* (Leip., '05). Renouf P. le P. *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (Lond., '80). Reville J. *La Religion à Rome sous les Sévères* (Paris, '86). Ribbeck O. *Anfänge u. Entwicklung des Dionysoskultus in Attika* (Kiel, '69). Riess. *Aberglaube* / Pauly-Wissowa. Rizzo G. *Dionysus Mystes* / *Mem. Accad. Arch. Napoli*. III. '18. P. 1—102.
- Rohde E. *Die Religion der Griechen* / *Kl. Schr.* '01, II. P. 314–339; *Psyche, Seelencult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (6 ---- 7 ed. Tüb., '21).
- Roussel P. *Les cultes égypt. à Délos du III au I siècle av. J.-C.* (Paris, '16). Rubensohn O. *Die*

## Mysterienheiligtümer in Eleusis u. Samothrake

(Berlin, '92). Ruhl L. De Serapide et Iside in Graecia cultis (Leip., '06). Rusch A. De Serapide et Iside in Graecia cultis (Berlin, '06). Sainte-Croix G.E.J. Recherches hist. et critiques sur les Mystères

du Paganisme (ed. by S. de Sacy, 2 vols. Paris, 1817: 1 ed. 1784). Saussaye, Chantepie de la. Manuel d'histoire des Religions (Fr. tr.

from 2 Germ. ed. Paris, '04; 3 Germ. ed. Tüb., '05). Sayce A.H. The Religion of Ancient Egypt (rev. ed. Edin., '13). Schäfer H. Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostrius III (Leip., '04). Schiaparelli G. I Primordi ed i Progressi dell' Astronomia presso

i Babilonensi (Riv. di Scienza, Bologna, '08. III). Schmekel A. Die Philosophie der mittleren Stoa (Berlin, '92). Schmidt C. Gnostische Schriften in koptischer Sprache (Leip., '92). Schmidt C.G. A. Essai historique sur la société civile dans le

monde rom. et sur sa transformation par le Christianisme (Paris, '53. Eng. tr. by Mrs. Thorpe. Lond., '07). Schmidt E. Kultübertragungen (Giessen, '10).

Schnegelsberg A. De Liberi apud Romanos cultu (Marburg, '95). Schultz W. Dokumente der Gnosis (Jena, '10); Altionische Mystik (Vienna – Leip., '07 f.); Pythagoras u. Heraklit (ib., '05). Schulze V. Gesch. des Untergangs der griech.-röm. Heidentums (2 vols. Leip., '87–96). Schürer E. Gesch. des jüdischen Volkes (4 ed. 3 vols. Leip., '01—

11. Eng. tr. from 2 Germ. ed. 5 vols. Edin., '90 ff.). Schweitzer B. Herakles; Aufsätze zur griech. Religions- u. Sagen-geschichte (Tüb., '22). Scott-Moncrieff P.D. Paganism and Christianity in Egypt (Camb., '13); De Iside et Osiride (Jour. Hel. Studies, XXIX. '09. P. 79–90). Seeck O. Gesch. des Untergangs der antiken Welt (2 ed. 5 vols.

Berlin, '97–13, 3 ed., '10 ff.). Showerman G. The Great Mother of the Gods (Madison, '01). Siegfried C. Philo v. Alexandria als Ausleger des A.T. (Jena, '75). Simon J. Histoire de l'École d'Alexandrie (2 vols. Paris, '45). Smith W.R. The Religion of the Semites (new ed. Lond., '94). Snijder G.A.S. De forma matris cum infante sedentis apud antiquos

(Vindovonae, '20). Söderblom N. Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte (4 ed. Berlin, '12, 5 ed., '20). Soltau W. Das Fortleben des Heidentums in d. altchrist. Kirche

(Berlin, '06). Steindorff G. Religion of the Ancient Egyptians (N. Y., '05). Stengel P. Opferbräuche der Griechen (Leip., '10); Die griech. Kul-

tusaltertümer (2 ed. / Müller I. v. Handbuch. V. Munich, '98). Stoffels J. Die mystische Theologie Makarius des Ägypters (Bonn, '08). Stoop E. de. La Diffusion du Manichéisme dans l'empire romain (Ghent, '09). Strack H.L. Das Blut im Glauben u. Aberglauben d. Menschheit (Munich, '00, no. 14 of Schr. d. Inst. Judaeum).

Strong E. (Mrs. A.). Apotheosis (Lond., '15); Joliffe N. The Stuccoes of the Underground Basilica near the Porta Maggiore (J.H.S. XLIV. '24. P. 65—111).

Strong H.A., Garstang J. The Syrian Goddess (Lond., '13). Svoronos J.H. Ἑρμηνεία τῶν μνημείων τοῦ ἐλευσινιακοῦ μυστικοῦ κύκλου (Athens, '01). Tambornino J. De antiquorum Daemonismo (Giessen, '09).

Taylor A.E. Epicurus (Lond., '10); Plato (Lond., '08).

Taylor R.L. Cults of Ostia (Bryn Mawr, '12).

Taylor T. The Eleusinian and Bacchic Mysteries (3 ed. N. Y., '75).

Thackeray H. St. J. Relation of St. Paul to contemporary Jewish Thought (Lond., '00).

Thordike L. Place of Magic in the intellectual history of Europe

(N. Y., '05). Tiele C.P. Religions de l'Égypte et des peuples sémitiques (Fr. tr. Paris, '81).

Toutain J. Les cultes païens dans l'empire rom. (3 vols. Paris, '11–20).

- Toy C.H. Judaism and Christianity (Lond., '90).
- Tucker T.G. Life in the Roman World of Nero and St. Paul (Lond., '10).
- Turchi N. Manuale di Storia delle Religione (Turin, '12).
- Tyler E.B. Primitive Culture (4 ed. 2 vols. Lond., '03).
- Uhlhorn G. Conflict of Christianity with Heathenism (Eng. tr. Boston, '79).
- Underhill E. Mysticism (Lond., '11); The Mystic Way (ib., '13).
- Usener H. Götternamen (Bonn, '96); Das Weihnachtsfest (ib., '89; 2 ed., '11); Religionsgesch. Untersuchungen (ib., '89).
- Vacherot E. Hist. critique de l'École d'Alexandrie (3 vols. Paris, '46–51).
- Valeton J. De templis Romanis / Mnemosyne. XVII, XVIII, XX, XXI, XXIII, XXV, XXVI.
- Vellay C. Le Culte et les Fêtes d'Adonis-Thammous dans l'Orient antique / Annales du Musée Guimet. XVI. Paris, '04.
- Vollers K. Die Weltreligionen in ihrem gesch. Zusammenhange (2 ed. Jena, '21).
- Wachsmuth C. Die Ansichten der Stoiker über Mantik u. Dämonen (Berlin, '60).
- Wächter Th. Reinheitsvorschriften in griech. Kult (Giessen, '10).
- Wallace W. Epicureanism (Lond., '80).
- Wallon H. Hist. de l'Esclavage dans l'Antiquité (2 ed. Paris, '79, 3 vols.).
- Walton A. Cult of Asklepios (Ithaca, '94).
- Waltzing J.P. Art. Collegia / Cabrol-Leclercq; Études hist. sur les corporations professionnelles chez les Romains (Louvain, '95–00).
- Watkin E.I. The Philosophy of Mysticism (Lond., '20).
- Weber W. Ägypt.-griech. Götter im Hellenismus (Groningen, '12).
- Webster H. Primitive Secret Societies (N. Y., '08).
- Weidlich Th. Die Sympathie in der antiken Literatur (Prog. d. Karls-Gym. in Stuttgart, '94. P. 1—76).
- Weinreich O. Antike Heilungswunder (Giessen, '09); Neue Urkunden z. Sarapis-Religion (Tüb., '19).
- Weiss J. Das Urchristentum (2 vols. Gött., '14–17).
- Wendland P. Die hell.-röm. Kultur (Tüb., '07; 2 ed., '12); Die Therapeuten u. d. philonische Schrift vom beschaulichen Leben (Leip., '96); Σωτήρ / Zeit. f. d. neutest. Wiss., '04, V. P. 335–353); Hellenistic Ideas of Salvation / Amer. J. Th eol., '13.
- Weniger L. Über das Collegium der Thyaden (Eisenach, '76).
- Wessely K. Spread of Jewish-Christian Ideas among the Egyptians (Expositor, '86. P. 199–204); Ephesia Grammata (Vienna, '86).
- Westermarck E. Origin and Development of the Moral Ideas (2 vols. Lond., '06–08).
- Whittaker T. The Origins of Christianity (2 ed. Lond., '09).
- Wiedemann A. The Ancient Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul (Eng. tr. Lond., '95); Religion of the Ancient Egyptians (Eng. tr. Lond., '97); The Realms of the Egyptian Dead (ib., '01).
- Windisch H. Taufe u. Sünde im ältesten Christentum (Tüb., '08); Urchristentum u. Hermesmystik / Theol. Tijdsch., '18, 4. P. 186–240).
- Wissowa G. Religion u. Kultus der Römer (2 ed. Munich, '12).
- Wobbermin G. Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen (Berlin, '96).
- Zahn Th. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche (2 ed. Erlangen, '98).

Zeller E. *Outlines of the history of Greek Philosophy* (Eng. tr. Lond., '95); *Pre-Socratic Philosophy* (Eng. tr. 2 vols. ib., '81); *Plato and the Older Academy* (Eng. tr. ib., '76); *Aristotle and the Earlier Peripatetics* (Eng. tr. 2 vols. ib., '97); *Socrates and the Socratic Schools* (Eng. tr. 2 ed. ib., '77); *Stoics, Epicureans and Sceptics* (Eng. tr. ib., '80); *History of Eclecticism in Greek Philosophy* (Eng. tr. ib., '83); *Religion u. Philosophie bei den Römern* (Votr. u. Abhandl. 2 ser. P. 93—105); *Zur Vorgesch. des Christentums: Essener u. Orphiker* (Kl. Sch. P. 120—184).  
 Zielinski Th. *Hermes u. die Hermetik / Arch. f. Religionswis.* VIII. '05. P. 321—372; IX. '06. P. 25—60).  
 Zipfel G. *Das Taurobolium* (P. 498—520, Festsch. L. Friedländers dargebracht. Leip., '95).  
 Zöckler O. *Askese u. Mönchtum* (2 ed. Frankf., '97).

## ОСНОВНЫЕ АНТИЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Abercius. *Inscription of: Die Grabschrift des Abercius / ed.*  
 W. Lüdtke, Th. Nissen, Leip., '10; ed. A. Dieterich, Leip., '96; id. *Cabrol-Leclercq*, I. 85—87.  
 Achilles. *Isagoge ad Arati Phaenomena / Migne. Patrologia Graeca; critical ed. in Maas. Aratea.*  
 Berlin, '92. *Acta Thomae. Gk. text by M.R. James, Eng. tr. by S.C. Malan /*  
*Texts and Studies. V. 1. P. 28—63.*  
 Aesculapius, *Prayer to, C.I.A. III, 171.*  
*Almagest, v.s. Claudius Ptolemaeus.*  
*Ancient Fragments: Greek and Latin texts with tr. by I. P. Cory* (2 ed. Lond., 1832).  
 Andania: *Mystery-inscription of (Demeter, Kore and (?) the Kabiri) 91 B.C. / Dittenberger.*  
*Sylloge. 2 ed. 653; 3 ed. 736; Cauér. Delectus. 2 ed. 47; Sauppe. Die Mysterien-Inschrift von*  
*Andania (Gött., '60); Inscr. d'Andania, by P. Foucart (Paris, n.d.); Collitz. Dialect-Inschriften,*  
*4689; Michel. Recueil, 694; Prott-Ziehen, II. 58; LG. V. 1390.*  
 Andros. *Hymn to Isis / Kaibel. Epig. Graec. 1028; Abel. Orphica.*  
 P. 295 f.; I.G. XII, 5, 1, no. 739.  
 Apollodorus Atheniensis. *Bibliotheca / Ed. I. Bekker. Leip., '54; v. Mythologi Graeci / Ed. R.*  
*Wagner. Leip., '94; also in: Müller. Frag. hist. gr. I.; Eng. tr. by J. Frazer / Loeb. Class. Lib. 2*  
*vols., '21.*  
 Apollonius Rhodius. *Argonautica / Ed. R.C. Seaton, Oxf.; Eng. tr.*  
 A. S. Way. Lond., '01; also by R.C. Seaton / Loeb. Class. Library. '12.  
 Apuleius. *Metamorphoses, or Golden Ass, especially bk. XI. / Ed.*  
 R. Helm, Leip., '13, Eng. tr. by H.E. Butler, 2 vols. Oxf., '10; also by Adlington, Gaselee /  
 Loeb. Class. Library. *De Magia (Apologia) / Ed.*  
 R. Helm. Leip., '15. *De Deo Socratis; De Piatone; De Mundo / Ed.*  
 P. Thomas, Leip., '08.  
 Aratus. *Phaenomena / Ed. E. Maas. Berlin, '93 (Eng. tr. by G.R.*  
 Mair, Loeb. Class. Library, '21). *Comm. in Aratum reliquiae, col. E.*  
 Maas. Berlin, '98. *Aratea E. Maas. Berlin, '92.*  
 Aristides. *Apology (Syriac text with Eng. tr. by J.R. Harris, with portion of Greek text by J.A.*  
 Robinson / *Texts and Studies. I. 1, 2 ed, Camb., '93).*  
 Aristides, Aelius Rhetor. *Orationes Sacrae / Ed. Dindorf, 3 vols. Leip., '29. Aristophanes.*  
*Nubes, ll., 223 ff., 382 ff. Lysistrata, 388 ff.; Vespes, 5 ff.; Ranae, 324 ff., 455 ff.; Thesmae, 134*  
 ff. Arnim H. v. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (3 vols. Leip., '03—05).

- Arnobius. *Adversus Gentes* / Ed. A. Reifferscheid. Vienna, '75. Eng. tr. by A.H. Bryce, H. Campbell / Ante-Nicene Library. Edin., '71.
- Arrian, v.s. Epictetus. *Artemidorus. Oneirocritica* / Ed. Reiff, Leip., 1805. *Asclepiasts. Guild of, in Attica, I.G. II. 617. Asclepius, v. Corpus Hermeticum. Athenaeus. Deipnosophistae* / Ed. G. Kaibel, 3 vols. Leip., '87—
- '90; Eng. tr. by C.D. Yonge / Bohn. Class. Library. *Athenagoras. Apology for the Christians (Legatio)* / Ed. J.C.T. Otto.
- Jena, '57; Eng. tr. by B.P. Pratten / Ante-Nicene Library. Edin., '67). *Attis, Hymn to, Hippolytus. Ref. omn. Haer. (Philosoph.) V. 9. Augustine. De Civitate Dei* (ed. B. Dombart, 2 vols. Leip., '77—
- 92); Eng. tr. by Marcus Dods / Post-Nicene Fathers. *Augustus. Res Gestae Divi Augusti ex Monumentis Ancyrano et Apolloniensi* (by Th. Mommsen, 2 ed. Berl., '83). *Aulus Gellius. Noctes Atticae* / Ed. C. Hosius. Leip., '03; Eng. tr. by W. Beloe. Lond., 1795. *Autolychus. De Sphaera quae movetur* (Greek text with Lat. tr. by F. Hulsch. Leip., '85).
- Berossus. *Fragments* / Mullach. *Frag. hist. Gr. II. P. 495–510; Be rossos u. d. Babyl.-Hellenistische Literatur*, by P. Schnabel. Leip.,
23. Berthelot M. et Ruelle E. *Collection des anciens Alchimistes grecs* (Paris, '87–88).
- Bruns C.G. *Fontes Iuris Romani antiqui* (6 ed. Freib. – Leip., '93).
- Callimachus. *Hymns* / Ed. Wilamowitz-Moellendorf. Berl., '07; Eng. tr. by A.W. Mair / Loeb. Class. Library. '21.
- Callixenes of Rhodes. *Bacchic procession at Alexandria under Ptolemy Philadelphus* / Athenaeus. V. 25–35 (196a—203b).
- Carmen contra Paganos* (Anon.) from fourth century, ll., 57—109. (Baehrens. *Poetae Lat. Min. III. P. 286 f.*; Hepding. *Attis. P. 61.*)
- Catalogus Codicum astrologicorum Graecorum* / Ed. F. Boll, Fr. Cumont, W. Kroll, A. Olivieri and others. I–VIII, Brussels, '98–12).
- Catullus. *Carmen, LXIII* / Ed. of Ellis.
- Chaldean Oracles v. G. Kroll, De Oraculis Chaldaeis* / Breslauer phil. *Abhandl. VII. '94. Pt. 1.* Mead G.R.S. *The Chaldaean Oracles* (Lond. – Benares, '08).
- Cicero. *Philosophical Works: Academica* / Ed. with commentary and tr. by J.S. Reid, 2 vols. Lond., '85. *De Divinatione* / Ed. of
- J.G. Baiter, C.L. Kayser. Leip., '60–69; or ed. of R. Klotz or Th. Schiche. *De Officiis* / Ed. C.F.W. Müller, Leip., '82; Ed. H. Holden, 7 ed. Lond., '91; Eng. tr. by G.B. Gardiner. Lond., '99; by W. Miller / Loeb. Class. Lib. *De Finibus* / Ed. J.N. Madvig, 3 ed., '76; with intro. and comm. by W.M.L. Hutchison, '09; Eng. tr. by H. Rackham / Loeb. Class. Lib. *De Fato* (Müller, '98). *De Legibus* / Ed. of Baiter and Kayser, or C.F.W. Müller, Leip., '98. *De Republica* (Müller, Leip., '98). *Paradoxa* / Ed. M. Schneider. Leip., '91; Eng. tr. by C.R. Edmonds. Lond., '74. *De Natura Deorum* / Ed. with comm. by J.B. Mayor, 3 vols., '80–85. *Tusculanae Disputationes* / Ed. O. Heine. '96);
- v. s. Hirzel. *Cleanthes / Arnim's Stoic. Vet. Frag. Fragments also by A.C. Pearson, '91.*
- Clemen C. *Fontes Historiae religionis Persicae* (Bonn, '20 f.; v.s. *Fontes*).
- Clement Alexandrinus. *Paedagogus. Protrepticus, esp. II. Stromateis* / Ed. G. Dindorf, 4 vols. Oxf., '69. Best ed. of *Paedagogus and Protrepticus*, O. Stählin (Leip., '05–09). Eng. tr. of *Stromateis*, bk. VII, by J.B. Mayor. Lond., '02; of whole by W. Wilson / Clark. Ante-Nicene Library (2 vols. Edin., '67–69).

- Collegia: Roman Legislation re / Brun. Fontes. Pt. II. ch. XIII.
- Conon. Diegeseis / Photiu. Bibliotheca, Migne, P. Gr.
- Cornutus. Theologiae Graecae Compendium / Ed. C. Lang, Leip., '91.
- Corpus Haereseologicum / Ed. by F. Oehler, 5 parts. Berlin, '56–61.
- Corpus Hermeticum: Poimandres / Ed. G. Parthey. Berlin, '54; Ed. R. Reitzenstein, Leip., '04. Asclepius, or The Perfect Word (Latin version by (?) Apuleius, ed. P. Thomas, Leip., '08). Aesculapii Definitiones ad Ammonem Regem (Greek text with Lat. tr. by M. Ficino in Turnebus' ed. of Poemander. Paris, 1554). Numerous Extracts / Johannes Stobaeus. Minor Fragments / Lactantius, Cyril, Suidas, Psellus; v. F. Patrizzi, Nova de universis philosophia, Ferrara, 1591. Eng. tr. of Poimandres from Arabic, The Divine Pymander of Hermes Trismegistus, by Everard. Lond., 1650; reprinted in Jour. Spec. Phil. July, '66. The Theological and Philosophical Works of Hermes Trismegistus, Christian Neo-Platonist, by J.D. Chambers (Edin., '82). Most complete tr. by G.R.S. Mead, Thrice-greatest Hermes (3 vols. Lond. – Benares, '06).
- Cultores Dianae et Antinoi, the Lexs Collegi from inscription of Lanuvium, C.I. Lat. XIV, 2112: Bruns. Fontes, 6 ed. P. 345 ff.: Dessau. Inscr. Lat. Selectae, 7212.
- Curtius R. Quintus. De rebus gestis Alexandri Magni / Ed. E. Heidicke, '08.
- Cyril. Contra Julianum.
- Damascius. De primis principiis / Ed. C.A. Ruelle, 2 parts. Par., '89; French tr. A.E. Chaignet. Par., '98.
- Democritus. De Sympathiis et Antipathiis / Fabricius. Bibliotheca Graeca, IV. Pt. II. P. 333–338.
- Demosthenes. De Corona, 259 ff.
- Diels H. Fragmente der Vorsokratiker (Greek text with Germ. tr. 2 vols. in 3 parts, 2 ed. Berlin, '03–10; 3 ed. '12 ff.; 4 ed. '22). Poetarum Philosophorum Graecorum Fragmenta (Berlin, '01). Doxographi Graeci (Berlin, '79).
- Dio Cassius. Historia Romana / Ed. L. Dindorf. Leip., '63–65; Ed. J. Melber. Leip., '90 f.; Boissevain U.P. 3 vols. Berl., '95—101. Eng. tr. in 9 vols. in progress by E. Cary / Loeb. Class. Lib. Dio Chrysostom. Orationes / Ed. L. Dindorf. Leip., '57; best ed.
- J. de Arnim, 2 vols. Berlin, '93–96. Diodorus Siculus. Bibliotheca Historica / Ed. Vogel, 3 vols. Leip., '83–93.
- Diogenes Laertius. De Vitis Philosophorum / Ed. H.G. Hübner, 2 vols. Leip., '28—'31; also by C.G. Cobet, Didot. Paris, '78. Eng. tr. by C.D. Yonge. Lond., '53.
- Dionysiac Mysteries: Edict of Ptolemy Philopator on private initiations outside Alexandria (Greek text and Germ. tr. by W. v. Schubart / Amtliche Berichte aus d. könig. Kunstsammlungen of Strassburg, XXXVIII, 7, coll. 189–197. Text and Fr. tr. by P. Roussel / Comptes Rendus, '19. P. 238. Cf. R. Reitzenstein, Archiv f. Religionswis. XIX., '18. P. 191–194).
- Dionysiac Thiasos of Athenians, second cent. B.C. Insc. Graecae, II, 623.
- Dionysius. Periegetes / Müller C. Geographi Graeci Minores, II. Paris, '82.
- Dionysius Halicarnassus. Antiquitates Romanae / Ed. C. Jacoby. Leip., '85—'05.
- Dithyramb of the Women of Elis / Plutarch. Quaest. Gr. XXXVI. P. 299. Epictetus. Dissertationes (H. Schenkl, Leip., '04. Eng. tr. by G. Long. Lond., '48, '91). Epidaurian temple-cures inscribed on slabs, v. Cavvadias, 'Εφ. Ἀρχ., '83. P. 198 ff.; '85. P. 16 ff. Cavvadias. Fouilles d'Épidaure (Athens, '91). Epiphanius.

Panaria (Greek text with Lat. tr. of Petavius and comm. of A. Jahn / Oehler. *Corpus Haeresiologicum*. II–III). *Etymologicum Magnum* (Oxf., '48; ed. Sylburg. Leip. 1816).

Eunapius. *Vitae Sophistarum* (Greek text with Lat. tr. by J.F. Boissonade / Ed. Didot. Paris, '73).

Euripides. *Bacchae* (Eng. tr. by G. Murray, or A.S. Way). *Fragment of the Cretans* / *Frag. tragica papyracea*, V., A. Hunt. Oxf., '12. *Chorus from Cretans* / *Porphyry. De Abst.* IV. 19; No. 475 / Nauck. *Tragicorum graec. frag.*; Ed. Didot. P. 735. Eng. tr. by G. Murray, *Euripides*, 5 ed. P. 324. *Phoenissae*, 649 ff.; *Alcestis*, 962 ff.; *Ion*, 1074–1086; *Helena*, 1301–1368.

Eusebius. *Praeparatio Evangelica* (4 vols. T. Gaisford. Oxf., '43).

Fairbanks A. *The First Philosophers of Greece* (Fragments, with Eng. tr. and notes. Lond., '98).

*Fontes Historiae Religionum ex Auctoribus Graecis et Latinis collectos* / Ed. C. Clemen. Bonn, '20 f.

*Fragmenta Herculaniensia* (W. Scott. Oxf., '85).

*Fragmenta Historicorum Graecorum* / Ed. C. and Th. Müller, *Didot*, 4 vols. Paris, '41–53. *Fragmenta Philosophorum Graecorum* / Ed. F.G.A. Mullach, 3 vols. Paris, '81–83.

Galenus. *Opera* / Ed. Marquardt, Müller and others / Teubner. Leip., '84–93. Eng. tr. of *Natural Faculties*, by A.J. Brock / Loeb. *Class. Library*.

Geminus. *Elementa astronomica* (Greek, with Germ. tr. by K. Manitius. Leip., '98).

Gnosticism: *Codex Askewianus*, containing Coptic text of: 1) *Pistis Sophia*, 2) *Part of the Texts of the Saviour*, 3) *Frag. on the Mystery of the Ineffable*. (French tr. by E. Amélineau. Paris, '95; Germ. tr. by C. Schmidt / *Koptisch-Gnostische Schriften*. Leip., '05; Eng. tr. by G.R.S. Mead. Lond., '96, 2 ed., '21; by F. Legge in *S.P.C.K.* Lond., '22.) *Papyrus Brucianus* / Bodleian Library, Oxford, containing according to Schmidt's analysis, 1) *The Books of Jeu* (entitled by Mead, *The Book of the Great Logos according to the Mystery*); 2) *Two fragments of Gnostic invocations*; 3) *Frag. of the Passage of the Soul through the Archon of the Middle Region*; 4) *Fragment of an old Gnostic work*. (Coptic text with Fr. tr. by Amélineau / *Notices et Extraits de MSS. de la Bibliothèque nationale et autres Bibliothèques*, vol. XXIX. Pt. I. Paris, '91. Text with Germ. tr. by C. Schmidt / *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*. Leip., '92.) *The Akhmim Papyrus*, in the Berlin Museum of Egyptian Antiquities, containing: 1) *Gospel of Mary Apocryphon* (? *Apocalypse*) of John, 2) *The Wisdom of Jesus Christ*, 3) *Acts of Peter*. Schmidt Cf. C. *Ein vor-irenaeisches gnostisches Original-Werk in koptischer Sprache* / *Sitzber. d. kgl. Akad. preuss. Akad. d. Wiss.*, '96. *Excerpta Theodoti* (Greek text Clemens Alex. III. P. 103—33 of *Die griech. christ. Schriftst.* and in: *Bunsen C.C.J. Analecta Antenicana*. I. P. 205–278, with Lat. tr. by J. Bernays. Lond., '54). *Letter of Ptolemaeus to Flora* / Epiphanius. *Panaria*, Haer. XXXIII. 3–7; Oehler, II, I. 1. P. 400–412 with Lat. tr. Ed. A. Harnack, 2 ed. Bonn '12 in *Kl. Texte*. *Naassene Psalm* / Hippolytu. *Philosophoumena*. V. 182–184, Cruice; Eng. tr. P. 145 in Legge's tr. or II. P. 62 in his *Forerunners*, etc.; cf. Wendland. *Berl. phil. Woch.*, '02 sp. 1324; Swoboda A. *Wiener Studien*. XXVII. 2. *The Hymn of Bardaisan = The Hymn of the Soul*. *The Hymn of the Soul* in *Acta Thomae*, ch. 108—113. Syriac text by A.S. Bevan / *Texts and Studies*, V. 3. Camb., '97. Also by G. Hoffmann /

Zeitschr. f. neut. Wiss. IV. P. 273 ff.; Wright. Apoc. Acts of the Apostles, I; Lipsius, Bonnet. Acta Apost. apocr. II, 2. P. 219–224. Leip., '03. (Eng. tr. by F.C. Burkitt. Lond., '99; by G.R.S. Mead in Fragments of a Faith Forgotten. P. 406–414, under title The Hymn of the Robe of Glory and separately under same title Lond., '08. Excellent Germ. verse tr. in Schultz, Dokumente. P. 13–21; also prose by Hoffmann, l.c.). The Hymn of Jesus / Acta Johannis, XI. Greek text and tr. by M.R. James / Texts and Studies, V, 1. P. 10–15. Heraclion. Extant Fragments, Greek text by A. E. Brooke / Texts and Studies, I, 4. Camb., '91. Basilidis Fragmenta (from VI book of Hippolytus / Bunsen. Ib. I. P. 55–75). Valentini Fragmenta (from book VII of Hippolytus / Bunsen. Analecta Antenicana. P. 77–96). Basilidis Fragmenta (from book VII of Hippolytus / Bunsen. Ib. I. P. 55–75). For further fragments cf.: Hilgenfeld A. Ketzergeschichte des Urchristentums (Leip., '84). Harpocraton. Lexicon (Dindorf, 2 vols. Oxf., '53). Heibig W. Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens (Leip., '68). Heliolatry, v.s. Sun-worship. Heracliti Ephesii Reliquiae / Ed. I. Bywater. Oxf., '77; and in: Diels. Fragmenta d. Vorsokratiker, v.s. Macchioro. Hermias. Irrisio gentilium philosophorum, v.s. Otto. Hermippus, sive De Astrologia Dialogus (Anonymi Christiani / Ed. W. Kroll and P. Viereck. Leip., '95). Herodotus. Histories (esp. I. 34–45; II. 42, 48, 50–60, 81, 144–146, 156; IV. 79–108; VII. 6; VIII. 65). (Eng. tr. by G.C. Macaulay. Lond., '90, 2 vols.) Hierocles. Commentary on the Golden Verses of Pythagoras / Mullach. Fragmenta, I. P. 480 ff., Eng. tr. by N. Rowe. Lond., '06. Hippolytus. Philosophoumena, sive Omnium Haeresium Refutatio / Ed. P.M. Cruice. Paris, '60, with Lat. tr. Best ed. by P. Wendland in Griech. christ. Kirchenväter, 3 vols. Vol. I. Berlin, '16. Eng. tr. by MacMahon / Ante-Nicene Library. Edin., '68; best tr. by F. Legge, 2 vols. Lond., '21. Historiae Augustae Scriptores, v.s. Scriptores Hist. Aug. Homer. Odyssey. XI (cf. v. Wilamowitz-Möllendorf U. Hom. Untersuchungen. P. 199 ff.). Homeric Hymns, esp. II (To Demeter), VII (To Dionysos), VIII (To Ares), XIV (To the Mother of the Gods). Best ed. by T.W. Allen, E.E. Sikes. Lond., '04; Eng. tr. by J. Edgar. Edin., '91; A. Lang. Lond., '99; Evelyn-White H.G. / Loeb. Library, '14. Hopfner Th. Fontes Historiae Religionis Aegypticae (3 parts. Bonn, '22 f., v.s. Fontes, etc.). Horace. Carmen Saeculare (cf.: Zosimus, II. 5, 6). Iamblichus. De Vita Pythagorica / Ed. T. Kiessling. Leip. 1815; Nauck A. St. Petersburg, '84; Eng. tr. by T. Taylor. Lond. 1818. De Mysteriis / Ed. G. Parthey. Berlin, '57; T. Gale, with Lat. tr. Oxf. 1678; Eng. tr. by T. Taylor. Lond., 1821. Protrepticus, Exhortatio ad Philosophiam / Ed. H. Pistelli. Leip., '88. Inscriptions: Corpus Inscriptionum Graecarum (Boeckh A. and others. Berlin, 1828–1877). Corpus Inscriptionum Latinarum (by Mommsen and others, 1863 ff.). Inscriptiones Graecae (in course of publication by the Prussian Academy. Berlin, since 1873) in following main parts: Corpus Inscriptionum Atticarum (Berlin, '73–97). Corpus Inscriptionum Graeciae



Septentrionalis / Ed. W. Dittenberger. Ber., '92. Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae (Kaibel G. Ber., '90). Inscriptiones Graecae Insularum Maris Aegaei (Gaertringen H. v., Paton W.R. Ber., '95 f.). Inscriptiones Argolidis. Inscriptiones Megaridis et Boeotiae. Inscriptiones Oris Septentrionalis Ponti Euxini (Minns E.H. Camb., '13). Inscriptionum Latinarum amplissima selectarum Collectio (Orelli J.C., Henzen W. 3 vols. Turin, 1828–1856). Leges Graecorum sacrae e titulis collectae (Prott J. v., Ziehen L. Leip., '96–06). Inscrizione greche e latine (by E. Breccia in: Antiquités égypt. du Musée d'Alexandrie). Recueil des Inscriptions grecqueschrétiennes d'Égypte (Lefebure G. Cairo, '07). Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten (Preisigke F. I. Strassburg, '15 f. Contains also papyri). Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum / Ed. E.L. Hicks. Oxf., '74 ff. Defixionum Tabellae (Audollent A. Paris, '04). Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes (Cagnat R. 3 vols. Paris, '11–14). Orientis Graecae Inscriptiones Selectae (Dittenberger W. 2 vols. Leip., '03–05). Sylloge Inscriptionum Graecarum (Dittenberger W. 2 ed. 2 vols, and index. Leip., '88–91; 3 ed. 4 vols. Leip., '15–20). Recueil d'Inscriptions grecques, also: Supplement (Michel Ch. Paris, '00–12). Recueil des Inscriptions grecques et latines de l'Égypte (Letronne M. 2 vols. Paris, '42–48). Inscriptiones antiquae Orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae (Latyschev B. St. Petersburg, '85). Epigrammata Graeca (Kaibel G. Berlin, '78). Fouilles d'Épidaure (Cavvadias P. Athens, '91). Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure (Le Bas P., Waddington W.H. Paris, '70). Antike Fluchtafeln (Wünsch R. Bonn, '07). Selection in: Foucart. Des Associations religieuses. P. 187–243.

Invocation of Isis, early second cent. Greek text, tr. and comm. / Oxyrhynchus Papyri. XI, no. 1380. P. 190–220. Liturgical text of Isis cult in second or third cent. inscr. from Ios, Dittenberger. Sylloge. rd

ed. 1267, or: Weil R. Ath. Mitth. II. '77. P. 81 ff.; I.G. XII, V, 1, no. 14; cf.: Diodorus. Bib. I. 27. The Burden of Isis: being the Laments of Isis and Nephthys (tr. by J.T. Dennis. Lond., '10).

Iobacchoi, Regulations of a Thiasos of, in Greek inscription published by S. Wide / Athenische Mitteilungen, '94, XIX. P. 248 ff.; No.

46. P. 132–147 of Prott-Ziehen, Leges Graec. Sacrae; Dittenberger. Sylloge, 2 ed. no. 737, 3 ed. no. 1109; Maas. Orpheus. P. 18–32.

Irenaeus. Adversus Haereses / Ed. W.W. Harvey, 2 vols. Camb., '57; Eng. tr. by A. Roberts and W.H. Rambant / Clark. Ante-Nicene Library, 2 vols. Edin., '68–69; also by F.R.M. Hitchcock in: S.P.C.K. 2 vols. Lond., '16.

Isis, Praises of, found on a tomb of Osiris and Isis, Diodorus Siculus, I. 27. Poetic dedication to Isis, I.G. XII, pt. V. 1. P. 213 f. Prose dedication to, ib. P. 217.

Isocrates. Panegyric / Ed. J.E. Sandys. Lond., '97.

Isyllos, Paean of, from Epidaurus, late fourth cent. B.C. Eph. Arch., '85. P. 65; v. Wilamowitz-Möllendorf. Isyllos v. Epidaurus, '86 / Philolog. Unters.

Josephus. Antiquities of the Jews (e.g. XVIII. 3, 4).

Julian the 'Apostate': Orationes, esp. IV (Hymn to the Sovereign Sun), V (Hymn to the Mother of the Gods), VI (To the uneducated Cynics), VII (To the Cynic Heraclius). Letter to Themistius (frag.). Against the Christians (frag.). Two complete French trs. by R. Tourlet, 3 vols. Paris, 1821, and by E. Talbot. Paris, '63; Eng. tr. of: Hymn to the Sovereign Sun and To the Mother of the Gods, by T. Taylor. Lond., 1793; and of Against the Christians by same. Lond., 1803; Greek text and Eng. tr. by W.C. Wright / Loeb. Library, 3 vols., '13.

Justin Martyr. Apologies I and II; Dialogue with Trypho; Oratio ad Graecos; Cohortatio ad Graecos / Ed. J.C.T. Otto, 3 vols, with Lat. tr. Leip., '76–81; Eng. tr. by Marcus Dods in: Clark.

Ante-Nicene Library. Edin., '67.

Kouretes, Hymn of the, Greek text and tr. in: Harrison J. Th emis. P. 6–8.

Lactantius. *Institutiones Divinae* / Ed. S. Brandt, G. Laubmann in: *Corp. Script. eccles. Lat.*; Eng. tr. by W. Fletcher in: Clark. Ante-Nicene Library. Edin., '71.

Lampridius. *Aelius* / *Scriptores Hist. Aug.*

Libanius. *Orationes* / Ed. R. Foerster, 4 vols. Leip., '03–08.

Livy. *Ab urbe condita libri* (esp. X, 47; XXIX, 11–14; XXXIV, 54; XXXVI, 36; XXXIX, 8–18; XL, 29).

Lucian, esp. Alexander; Bacchus; *De Astrologia*; *De Dea Syria*; *De Morte Peregrini*; *De Saltatione*; *Philopseudes*; *Saturnalia* / Ed. J. Sommerbrodt, 3 vols. Leip., '86–99; or E.

Nilen, Leip. Eng. tr. by H.W. and F.G. Fowler. Lond., '05.

Lucretius. *De Natura Rerum*. Cf. II. 608 ff.

Lycosura, mystery inscr. Dittenberger. *Syl.* 2 ed. 939, 3 ed. 999; *Prott-Ziehen*, II. 63; *I.G. V.* 2, 514.

Macarius Magnes. *Apocritica* (Greek text by Blondel and Foucart. Paris, '76; Eng. tr. by T.W. Crafer / S.P.C.K. Lond., '19).

Macrobius, Ambrosius Th eodosius. *Commentarium in Somnium Scipionis and Saturnalia* / Ed. F. Eyssenhardt. Leip., '93; Fr. tr. in: *Nisard. Auteurs latins*. Paris, '45.

Magi, Hymn of the: Dio Chrysostom, *Or.* XXXVI, 39–54 (de Arnim, II. P. 11–15; Cumont, T. et M. II. P. 60–64; part in: *Clemen. Fontes hist. rel. pers.* P. 44 ff.).

Magic: Out of a vast literature cf. esp. the following: Magic Papyrus of A.D. 395 in *Museum of Leyden*, published by C. Leemans in *Papyri Graeci Musei antiq. pub. Lugduni Batavorum*, 2 vols., '83–85, vol. II. P. 77–198. Also by Dieterich in: *Jahrb. f. d. klas. Philol. Suppl.* XVI. P. 749–830, and in his *Abraxas*. P. 167–205. *Berlin Magical Papyri* / Ed. G. Parthey in: *Abhandl. der Akad. zu Berlin, Pap. I.* in '65. P. 109–180. *Wessely. Ephesia Grammata* (Vienna, '86, in XII *Jahresb. über d. kgl.-kais. Franz-Joseph Gymnasium*). *Griechische Zauberpapyri von Paris u. London* (Vienna, '88 in: *Denkschriften d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Phil.-hist.* XXXVI). *Neue Griechische Zauberpapyri* (Vienna, '93, ib. XLII). F. Kenyon. *Greek Papyri in the British Museum*, II. *Wilcken U. Archiv f. Papyrusforschung*, I. P. 427 ff. *Heim R. Incantamenta Magica Graeca Latina* / *Jahrb. f. klas. Phil. Suppl.* XIX. '93. P. 463–576. *Griffi th. The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* (Lond., '04). *Apuleius. Metamorphoses and Apologia, sive De Magia* / Ed.

R. Helm. Leip., '05. *Cato. De Re Rustica* / *Scriptores rei rusticae veteres Latini* ed. I.M. Gesner. Leip. 1773. *Pliny the Elder. Historia Naturalis. Democritus. De Sympathiis et Antipathiis* / *Fabricius. Bibliotheca Graeca*, IV. Pt. 2. P. 333–338). *Wünsch R. Antike Fluchtafeln* (Bonn, '07); *Defixionum Tabellae Atticae* (Berl., '97). *Audollent A. Defixionum Tabellae* (Paris, '04). *Macdonald L. Inscriptions relating to Sorcery in Cyprus* (*Proc. Soc. Bib. Arch.*, '91. P. 160–190). Cf. review of material in: *Hubert. art. Magia* / *Daremborg-Saglio. Dictionnaire*; and *Wünsch R. Antikes Zaubergegerät aus Pergamon* / *Jahrb. d. Arch. Inst.* VI. 19.

*Manetho. Apotelesmaticorum lib. VI* / Ed. A. Koechly. Liep., '58.

*Manilius. Astronomica* / Ed. J. v. Wagenigen. Leip., '15; *Postgate J.P. Lond.*, '94–05. Good ed. with Eng. tr. of Bk. II by Garrod/ Lond.

*Marcus Aurelius. Meditations* / Ed. J. Stich. Leip., '82; *Leopold J.H. Oxf. Eng. tr. with introd.* by G.H. Rendall, 2 ed. Lond., '01; also by Haines C.R. in: *Loeb. Library*. Lond., '16.

*Maternus, Julius Firmicus. De errore profanarum religionum* / Ed.

K. Ziegler, Leip., '07. *Matheseos Libri VIII* / Ed. W. Kroll, F. Skutsch. Leip. *Maximus of Tyre*

- / Ed. F. Dubner. Paris, '40; Hobein H. Leip., '10. Eng. tr. by T. Taylor, 2 vols. Lond., 1804.
- Mendel. Catalogue des sculptures grecques, romaines, byzantines  
(Musée Impérial ottoman, 3 vols., 12 ff.). Minucius Felix. Octavius / Ed. H. Bonig. Leip., '03.  
Eng. tr. by  
R.E. Wallis in: Clark. Ante-Nicene Library, Edin.; by J.H. Freese in:  
S.P.C.K. Lond. n.d. Mithra, Liturgy of (so-called), v. Dieterich. Eine Mithrasliturgie. Naassene  
Psalm, v.s. Gnosticism. Nechepsonis et Petosiridis Fragmenta magica / Ed. E. Riess, Philo  
logus. '91, Supp. VI. P. 327–388.  
Nemesius. De Natura Hominis (Greek text with Lat. tr. in: Migne. Patrologia Graeca).  
Nonnus Panopolites. Dionysiaca / Ed. A. Koechly, 2 vols. Leip., '72–73. French tr. by Comte  
de Marcellus / Didot. Bibliotheca Graeca. Paris, '56.  
Origen. Contra Celsum / C. and V. de la Rue's ed. Paris, 1733–1759, reprinted in Migne; Eng.  
tr. by F. Crombie and W.H. Cairns / Clark. Ante-Nicene Library. Edin., '72.  
Orphism: Argonautica; Lithica; Hymni. All three in: A.C. Eschenbach's ed. Trajecti-ad-  
Rhenum, 1689; Tauchnitz ed. of the Orphica. Leip. 1829; Hermann G. Orphica. Leip. 1805.  
Fragments in Orphica / Ed. E. Abel (Leip. – Prague, '85). Nova Fragmenta Orphica, by Vari in:  
Wiener Studien, XII. P. 222 ff. Orphicorum Fragmenta / Ed.  
O. Kern (Berlin, '22). Orphic Tablets / Ed. A. Olivieri, Lamellae aureae orphicae. Bonn, '15;  
Diels. Fragmente d. Vorsokratiker, 3 ed.  
II. P. 163 ff.; Harrison J. Prolegomena by G. Murray, text and Eng. tr. P. 660–674. (Eng. tr. of  
Hymns by T. Taylor. Lond., 1787, reprint 1896.)  
Otto J.C.T. Hermiae philosophi Irrisio gentilium philosophorum. Apologetarum Quadrati  
Aristidis Aristonis Miltiadis Melitonis Apollinaris Reliquiae (Jena, '72).  
Overbeck J.A. Gesch. d. griech. Plastik (Leip., '93–94); Griech. Kunstmythologie (3 vols.  
Leip., '71–89).  
Ovid, e.g.: Pont. I. 1, 37–51; Amatores, II. 13, 7 ff.; Fasti, XX, iv, 223 ff., 305–330; Met. XV.  
61–478, 622 ff.  
Paeon to Dionysus, from Delphi (338 B.C.): reconstruction of Greek text by H. Weil in: Bull.  
de Corr. Hell. XIX. '95. P. 400 ff.; Eng. tr. in: Harrison J. Proleg. P. 439, 542.  
Palaephatus: περὶ ἀπίστων / Ed. N. Festa, Leip., '02; Mythographi Graeci, III. 2.  
Panaetii et Hecatonis Fragmenta (H.N. Fowler. Lond., '85).  
Papyri: The Oxyrhynchus Papyri, vols. I–XVI. Lond., '98–24. The Flinders Petrie Papyri, 3  
parts. Dublin, '91–94. The Tebtunis Papyri, 2 vols. Lond., '02–07. The Amherst Papyri, 2 vols.  
Lond., '00–01. Fayum Towns and their Papyri. Lond., '00. Ägyptische Urkunden aus den kgl.  
Museen zu Berlin: Griechische, 5 vols. Berlin, '95–19. Griechische Urkunden des Ägyptischen  
Museum zu Kairo (Preisig ke F. Strassbourg, '11—). Selections from the Greek Papyri, 2 ed. G.  
Milligan. Camb., '12. Papyri Ercolanesi / Ed. D. Comparetti. Turin, '75. Papyrus ptolémaïques  
du Musée d'Alexandrie (Botti G. Alexandria, '99). Greek Papyri in the British Museum, ed.  
F.G. Kenyon, 3 vols. Lond., '93—'07. Greek Papyri from the Cairo Museum (Good speed E.J.  
Chicago, '06). Les Papyrus de Genève (Nicole J. Geneva, '96–00). Papiri Grechi et Latini, 5  
parts, Florence, '12–17. Heidelberger Papyrus-Sammlung / Ed. A. Deissmann. Heidelberg, '05.  
Papyri Fiorentini (3 vols. ed. G. Vitelli and D. Comparetti. Milan, '06–15). Corpus Papyrorum  
Raineri / Ed. K. Wessely. Vienna, '95. Papyrus grecs de Lille / Ed. P. Jouget, 2 parts. Paris, '07–  
08. See also under Magic.  
Pausanias. Description of Greece / Ed. F. Spiro, 3 vols. Leip., '03; Eng. tr. and commentary by  
J.G. Frazer, 6 vols. Lon., '98.

Peter, Apocalypse of. Greek text in: Robinson, James. The Gospel according to Peter. Lond. P. 89–96; cf.: Dieterich A. *Nekyia*, 2 ed. Leip., '13.

Petosiris. Vol. VII. P. 130 ff. of *Catalogus Astrologorum Graecorum*, ed. Fr. Boll. Cf. under Nechepso.

Philo Judaeus. Opera, ed. T. Mangey, 6 vols. Lond. 1742; Tauchnitz, ed. 8 vols. Leip., '51–80; Cohn-Wendland, ed. 6 vols. Berl., '96–15; Fragments, by J.R. Harris. Camb., '86; Eng. tr. by C.D. Yonge, 4 vols. Lond., '51–55.

Philocalus. *Calendarium* / C.I.L. I, part 1, 2 ed. with comm. of Th. Mommsen. Berlin, '93).

Philostratus. Opera / Ed. C. L. Kayser. Leip., '70–11; also by Westermann A. in: Didot. *Philostrati et Callistrati opera*, with Lat. tr.

P. 1—194, 267–318, Paris, '78. Life of Apollonius of Tyana (Eng. tr. by Conybeare F.C. in: Loeb. Library, 2 vols. Lond., '12; tr. with introd. and notes by Phillimore J.S. 2 vols. Oxf., '12). Heroicus (Didot.

P. 267–318). Photius. *Bibliotheca* / Migne. P.G. CIII–IV; Eng. tr. by J.H. Freese in 6 vols, in progress in S.P.C.K.

Pindar. Paeans (Greek text with comm. and tr. / Oxyrhynchus Papyri. V. P. 11—110; text and tr. by J. Sandys in: Loeb. Library.

P. 518–551). Olympic, 2. Plato. Phaedrus, Phaedo, Republic, Laws, Timaeus, Symposium, Gorgias. Pliny. *Historia Naturalis* / Ed. D. Dtelesen, Berlin, '66–82; ed.

L. Janus, 6 vols. Leip., '70–98; Mayhoff C. '92–09; Eng. tr. by J. Bostock and H.T. Riley, 6 vols. Lond., '55–57.

Plotinus. *Enneades* / Ed. R. Volkmann, 2 vols. Leip., '83–84; Lat. tr. by Massilio Ficino, 1492; French tr. by N. Bouillet, 3 vols. Paris; Germ. tr. by H.F. Müller, 2 vols. Berlin, '78–80; partial Eng. tr. by

T. Taylor, Lond. 1787–1834. Complete Eng. tr. in progress by Stephen McKenna. Lond., '17 f.

Plutarch. *Moralia* / Ed. G.N. Bernardakis, 7 vols. Leip., '88–96; Eng. tr. of select essays by C.W. King in: Bohn. Class. Library. Lond., '82; of others by A.R. Shilleto, in: Bohn. Lond., '88. Selected Essays (tr. by T.G. Tucker. Oxf., '13; vol. II, by A.O. Pickard. Oxf., '18; complete tr. ed. W.W. Goodwin, 5 vols., '70). *Vitae* / Ed. C. Sintenis, 5 vols. 2 ed. Leip., '89—'12; Eng. tr. by B. Perrin in 11 vols. in progress in: Loeb. Lib. Lond., '14 ff.

Polybius / Ed. L. Dindorf, Leip., '86–88; Eng. tr. in progress in: Loeb. Library, by W.H. Paton, in 6 vols.

Porphyry. *De Abstinencia* / Ed. A. Nauck. Leip. 85; R. Herscher. Paris, '58. *Vita Plotini* / Ed. R. Volkmann, in ed. of Plotinus. *Vita Pythagorae* / Ed. A. Nauck. Leip., '86. *De Antro Nympharum* / Ed.

A. Nauck, '85. *Ep. ad Marcellam* / Ed. A. Nauck. '85. *Ad Anebonem* / Parthey ed. of Iamblichus, *De Mysteriis. Sententiae* / Ed. B. Mommert. Leip., '07. (Eng. tr. of *De Abst.* and *De Antro Nymph.* in: Taylor T. *Select Works*. Lond. 1823; of *De Abst.* by S. Hibberd. Lond., '57; of *Ad Marc.* by A. Zimmern. Lond., '96; of *Vita Plotini*, by McKenna in tr. of Plotinus; of *Sententiae* by T. Davidson in *Jour. of Spec. Phil.* III., '69.)

Posidonii Rhodii *Reliquiae Doctrinae* / Ed. J. Bake, Leiden, 1810.

Proclus. *Institutio Theologica* / Ed. G.F. Creuzer in: Didot. ed. of Plotinus. P. XLVII–CXVII. In *Platonis rempublicam Commentaria* / Ed. W. Kroll, 2 vols. Leip., '99—'01. In *Timaeum* / Ed. E. Diehl, 3 vols. Leip., '03–06. In *Plat. Cratylum Comm.* / Ed. G. Pasquali. Leip., '08. *Parmenides* / Ed. A.E. Chaignet. '00–03. *Hymni* / Tauchnitz ed. of *Anthologia Graeca*. Leip., '29; Abel E. Leip., '83; Ludwich A. '95. (Eng. tr. *The Six Books of Proclus*, including *On the Th*

eology of Plato, *Elements of Theology*, *On Providence*, and minor frags., by

T. Taylor, 2 vols. Lond., 1816.) Prudentius. *Peristephanon*, X. 1006–1085 (cited in Hepding, *At-tis*, 65–67).

Psellus M. *Quaenam sunt Graecorum opiniones de Daemonibus* / Boissonade J.F. Nuremberg, '38; P. 875–882 / Migne. P.G. CXXII. *De Daemonum energia sue operatione* (Migne, ib. P. 82–75). *Expositio in Oracula Chaldaica* (after Gallaeus / Ed. Migne, ib. P. 1115–1150).

Pseudo-Apuleius. *Asclepius* / Ed. P. Thomas. Leip., '08. Eng. tr. in: Mead. *The rice-greatest Hermes*.

Pseudo-Aristotle. *De Mundo*; Eng. tr. by E. Forster. Oxf., '14.

Pseudo-Callisthenes. *Hist. of Alexander the Great* (by E.A.W. Budge).

Pseudo-Dionysius, the Areopagite, esp. *De Mystica Theologia* and *De Coelesti Hierarchia* (Greek text in: Migne. P.G. vols. III–IV; Erigena's Lat. tr. in: Migne. P.L. CIII; Eng. tr. of former work by

A.B. Sharpe in: *Mysticism*. Lond., '10; also, by C.E. Rolt in S.P.C.K.

Lond., '20; of latter by J. Lupton. Lond., '69; and by Parker. Lond., '94, '97).

Pseudo-Eratosthenes. *Catasterismi* (Olivieri A. Leip., '97 in: *Mythographi-Graeci*, III, 1).

Pseudo-Hippocrates. *De Morbo Sacro*.

Pseudo-Plato. *Axiochus*.

Pseudo-Plato. *Epinomis* (“the first gospel preached to Hellenes of the stellar religion of Asia”).

Ptolemaeus C. *Opera* / Ed. J.L. Heiberg, *Syntaxis Mathematica*, 13 books, in 2 vols. Leip., '98—'03. *Opera Astronomica Minora*. '07. *Handbuch der Astronomie* (Greek text with Germ. tr. and comm. by

K. Manitius, 2 vols. Leip., '12–13). *Almagest* = *Syntaxis Mathematica*.

Reinach S. *Répertoire des reliefs grecs et romains* (3 vols. Paris, '09—'12); *Rép. des vases peints grecs et étrusques* (2 vols. ib., '99—'00).

Ritter A.H., Preller L. *Hist. Philosophiae Graecae-romanae*, 9 ed. (Gotha, '13).

*Sacred Books of the East* (Eng. tr. ed. by M. Müller and others, 50 vols. Oxf., '79—'10. Vol. L, valuable index).

Sallustius. *De Diis et Mundo* (Greek text with Lat. tr. in: Mullach. *Fragmenta*, III. P. 30–50; Eng. tr. by G. Murray in: *Four Stages of Greek Religion*. P. 185–214).

*Scriptores Historiae Augustae* / Ed. H. Peter, 2 vols. Leip., '84; Eng. tr. by D. Magie in progress in: Loeb. Library. *Scriptores rerum mirabilium Graeci* / Ed. A. Westermann, Brunswick, '39. *Scriptorum rerum mythicarum Latini* / Ed. G.H. Bode. Cellis, '34.

*Senatusconsultum de Bacchanalibus* / Bruns. *Fontes*, etc. 7 ed.

P. 164 ff.; C.I.L. I. 196; Livy, XXXIX. 8 f.

Seneca. *Epistulae Morales* / Ed. O. Hense. Leip., '14; *Dialogorum libri* / Ed. E. Hermes. Leip., '05; *De Beneficiis*, etc. / Ed. C. Hosius. Leip., '14; *Naturales Quaestiones* / Ed. A. Gercke. Leip., '07; Eng. tr. of *Epistulae Morales*, by R.M. Gummere, in: Loeb. Library, 3 vols.: tr. of *Moral Essays in progress* by J.W. Basore; cf. E. Badstübner, *Beitr. z. Erklärung der phil. Schriften Senecas*. Hamb., '01.

Serapis v. important prose and verse inscr. from Delos about 200 B.C. / I.G. XI. 4, 1299; Weinreich, *Neue Urkunden z. Sarapisreligion*. P. 31–33.

Servius. *Commentary to Virgil's Aeneid*. Sextus Empiricus / Ed. I. Bekker. Berlin, '42.

Simplicius. *Commentary on Aristotle* / Ed. Heiberg and others.

Berlin. *Sopatros* / Walz C. *Rhetores Graeci*, VIII. Sophocles. *Antigone*, 944–987, 1115–1154. *Oedipus Rex*, 211 ff. Statius. *Silvae* / Ed. A. Klotz. Leip., '71; *Thebais* / Ed. P. Kohlmann.

Leip., '84. Stephanus Byzantinus. *Ethnica* / Ed. A. Westermann. Leip., '39. Stobaeus J. *Eclogae* / Ed. A. Meineke, 2 vols. Leip.; Gaisford T. 2 vols. Oxf., '50; *Florilegium* (Meineke A. 4 vols. Leip.); *Opera* / Ed. C. Wachsmuth, O. Hense. Berlin, '84. Strabo. *Geographica* / Ed. A. Meineke, 3 vols. Leip., '66–77. Eng. tr. in progress in: *Loeb. Library*, by W.H.S. Jones, 8 vols. Suetonius. *Opera* / Ed. C.L. Roth. Leip., '08. Eng. tr. by J.C. Rolfe, 2 vols. in: *Loeb. Library. Suidas. Lexicon* / Ed. I. Bekker. Berlin, '54. Sun-worship. Cf. *In laudem solis* (IV. P. 433–437 of Baehrens A. *Poetae Latini Minores*, 6 vols. Leip., '79–86); Proclus. *Hymn I*; Macrobius. *Saturnalia*, I. 23; *Orphic Hymns*, VIII; Julian. *Oratio*, IV (*Hymn to King Sun*); Ps.-Plato. *Epinomis*. Symmachus. *Epistulae and Relationes* / Ed. O. Seeck. Vol. VI. 1 in: *Monumenta Germaniae historica – auctores antiquissimi*. Berlin, '83). Synesius. *Dion* / Migne. P.G. LXVI, coll. 1111–1164. Tacitus. *Annales and Historiae*. Tatian. *Oratio ad Graecos* / Ed. J.C.T. Otto. Jena, '51. *Taurobolium*. Cf. e.g. C.I.L. II. 5260; X. 1596; VI. 497–504, 510, 512; I.G. I. 1019–1020; C.I.A. III. 172. Tertullian, esp. *Contra Marcionem*; *Apologia*; *De Praescriptione Haereticorum*; *Adversus Valentinianos*; *Ad Nationes* / Ed. F. Oehler, 3 vols. Leip., '53–61; latest ed. by A. Reifferscheid and G. Wissowa, in: *Corpus Script. eccles.*, '90 f. Eng. tr. by various authors in: Clark. *Ante-Nicene Library*. Testament of Epicteta, inscr. from island of Thera, C.I.G. II. 2448; H. v. Gärtringen, *Inscr. Graecae*, XII, pt. 3, 330; Cauet, *Delectus*, 2 ed. 148; Ziehen-Protz, II. P. 318–222; Michel. *Recueil*, 1001. Th eo Smyrnaeus. *Expositio rerum mathematicarum* / Ed. E. Hiller. Leip., '78. Th eocritus. *Idylls*, XV (*Festival of Adonis*); XXVI (*Th e Bacchanals*). Th eophilus. *Ad Autolyicum* / Ed. J.C.T. Otto in vol. II of *Corpus Apologetarum Christ. Saec. II*. Jena, '61; Eng. tr. by Marcus Dods, in: Clark. *Ante-Nicene Library*. Edin., '67. Th eophrastus. *Deisidaemon, Characteres*, XXVIII (XVI). Jebb and Sandy's ed. Lond., '09, with tr. Tresp A. *Die Fragmente der griech. Kultschriftsteller* (Giessen, '14). Usener H. *Epicurea* (Leip., '87). Valentinus v.s. *Gnosticism*. Valerius Flaccus. *Argonautica* / Ed. C. Schenkl. Berlin, '71. Varro M. *Terrentius. Antiquitatum rerum humanarum et divinarum, libri I, XIV, XV, XVI*. ed. R. Agahd. Leip., '98. Id. *Liber XVI*, ed. E. Schwarz, '88. Id. *The Sources of the First Ten Books of Augustine's De Civitate Dei*, S. Angus. Princeton, '06. Vettius Valens, *Anthologiarum libri* / Ed. W. Kroll. Berlin, '08. Also in: *Catalogus Codicum astrologorum graec. Virgil. Aeneid VI* (with Norden's *Commentary*); *Eclogae*, IV. Zeno. *Fragments of Zeno and Cleanthes* / Ed. A.C. Pearson. Lond., '91; also in: *Arnim. Stoic. vet. Frag. Zosimus. Nova Historia* / Ed. L. Mendelssohn. Leip., '87. French tr. by Cousin. Paris, 1678; Eng. tr. anon. Lond. 1684, 1814.

## ДОПОЛНЕНИЯ

//-- Современные авторы --//

Boulanger A. *Orphée; Rapports de l'Orphisme et du Christianisme* (Paris, '25).

Carcopino J. *Etudes romaines: La basilique pythagoricienne de la porte majeure* (Paris, '26); *La basilique de la porte majeure* (I in: *Rev. des deux mondes*, XXXV. P. 781–810; II, ib. XXXVI. P. 170–201; III, *Une église pythagoricienne*, ib. P. 391–425).

Casel O. De philosophorum graecorum silentio mystico (Giessen, '19). Cerfaux L. Influence des mystères sur le judaïsme alex. avant Philon (Muséon, XXXVII. P. 29–88). Eisler R. Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christ. Antike (Leipzig, '25).  
Faber G.S. Origins of Pagan Idolatry (Oxf., 1816).  
Halliday W.R. The Pagan Background of Early Christianity (Liverpool, '25).  
Lagrange M.J. Attis et le christianisme (Rev. biblique, '19. P. 419–480; '27. P. 561–566).  
Mischkowski H. Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen u. Römer (Königsberg, '17). Nock A.D. Studies in the Graeco-Roman Beliefs in the Empire (J. Hell. St. XLV. P. 84—101). Otto R. West-östliche Mystik (Gotha, '27). Poerner J. De Curetibus et Corybantibus (Halle, '13). Rabes H. Das Eleusinische Zehntengesetz von Jahre 353/2 (Gies sen, '24).  
Reinhardt K. Poseidonios (Munich, '21).  
Reitzenstein, Schaeder. Studien zum antiken Synkretismus aus

Iran u. Griechenland (Leipzig, '26). Rohde E. Psyche / Eng. tr. from 8 German ed. by W.B. Hillis. Lond., '25. Völker K. Mysterium u. Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alter Kirche (Gotha, '27). Ziehen L. Der Mysterienkult von Andania (Archiv. f. Religionswiss. XXIV. P. 29–60).

//-- Древние источники --//

Geden A.S. Select Passages illustrating Mithraism (Lond., '25).  
Hermetica. Text, tr. and notes by W. Scott (Oxf., I, '24; II, '25).  
Pistis Sophia. Eng. tr. by G. Horner, with intr. by F. Legge (Lond., '24).  
Sallustius. Concerning the Gods and the Universe (with tr. by A. D. Nock. Camb., '26).

## **ИЗБРАННЫЕ ИСТОЧНИКИ В ПЕРЕВОДАХ НА РУССКИЙ ЯЗЫК**

Античные гимны. М., 1988.  
Антонин Марк Аврелий. Размышления / Пер. А. Гаврилова. М., 1993.  
Апулей. Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды / Пер. М.А. Кузмина и С.П. Маркиша. М., 1956.  
Аристофан. Комедии. Фрагменты / Пер. А. Пиотровского. Изд. подг. В.Н. Ярхо. М., 2000.  
Вергилий Марон Публий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1971.  
Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. К. Богуцкого. М., 1998.  
Гораций. Оды, эподы, сатиры, послания / Ред., вступ. статья и коммент. М. Гаспарова. М., 1970.  
Демосфен. Речи / Пер. с греч., статья и примеч. проф. С.И. Радцига. М., 1954.  
Еврипид. Трагедии. Т. 1–2. М., 1980.  
Климент Александрийский. Педагог / Пер. с греч. Н.Н. Корсунского. М., 1996.  
Климент Александрийский. Строматы / Изд. подг. Е.В. Афонасин. Т. 1–3. СПб., 2003.  
Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется / Пер. с др. – греч., вступ. статья, коммент. и указатель А.Ю. Братухина. СПб., 2009.

- Лукан Марк Анней. Фарсалия, или Поэма о гражданской войне / Пер. Л.Е. Остроумова. Ред., статья и коммент. Ф.А. Петровского. М., 1951.
- Лукреций Тит Кар. О природе вещей / Пер. с лат. Ф. Петровского. М., 1983.
- Манилий Марк. Астрономика: наука о гороскопах / Пер., вступ. статья и коммент. Е.М. Штаерман. М., 1993.
- Овидий. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского. М., 1977.
- Овидий Назон Публий. Скорбные элегии. Письма с Понта / Изд. подг. М.Л. Гаспаров, С.А. Ошеров. М., 1978.
- Ориген. Против Цельса / Пер. с греч. Л. Писарева. М., 1996.
- Павсаний. Описание Эллады / Пер. и вступ. статья С.П. Кондратьева. Т. 1–2. М., 1994.
- Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подг. М.Л. Гаспаров. М., 1980.
- Платон. Собр. соч. Т. 1–4 / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1990–1994.
- Плотин. Эннеады / Пер. с др. – греч., вступ. статья и коммент. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова. Т. 1–7. СПб., 2004–2005.
- Плутарх. Моралии. Об Исиде и Осирисе / Пер. Н.Н. Трухиной // ВДИ. 1977. № 3. С. 253–265; 1977. № 4. С. 229–249.
- Плутарх. Сочинения / Сост. С. Аверинцева, вступ. статья А. Лосева, коммент. А. Столярова. М., 1983.
- Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2 т. / Изд. подг. С.С. Аверинцев, М.Л. Гаспаров, С.П. Маркиш. 2-е изд., М., 1994.
- Римская сатира / Сост. и научная подготовка текста М.А. Гаспарова. М., 1989.
- Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. Т. 1–2 / Общая редакция, вступ. статья и пер. с др. – греч. А.Ф. Лосева. М., 1975–1976.
- Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / Изд. подг. С.А. Ошеров. М., 1977.
- Сенека Луций Анней. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. статья и коммент. Т.Ю. Бородай. СПб., 2001.
- Софокл. Драмы / Пер. Ф.Ф. Зелинского. Изд. подг. М.Л. Гаспаров, В.Н. Ярхо. М., 1990.
- Сочинения древних христианских апологетов / Введ., пер. с др. – греч., лат. и примеч. протоиерея П. Преображенского. СПб., 1999.
- Тацит Корнелий. Сочинения: В 2 т. СПб., 1993.
- Тертуллиан. Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века / Пер. Е. Карнеева. Ч. 1. СПб., 1849.
- Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Вступ. статья Е.Д. Матусовой, пер. А.В. Вдовиченко и др. Москва, 2000.
- Цицерон Марк Туллий. Избранные сочинения / Сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирнова. Вступ. статья Г. Кнабе. М., 1975.
- Эпиктет. Беседы Эпиктета / Пер. с др. – греч. и примеч. Г.А. Тароняна. Предисл. Г.А. Кошеленко, Л.П. Маринович. М., 1997.