№ 582

Проф. И. В. Поповъ.

ЭЛЕМЕНТЫ ГРЕКО-РИМСКОЙ КУЛЬТУРЫ ВЪ ИСТОРІИ ДРЕВНЯГО ХРИСТІАНСТВА.

Цѣна 25 коп.

Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К°. Пименовская ул., соб. д.
МОСКВА—1909.

Проф. И. В. Поповъ.

ЭЛЕМЕНТЫ
ГРЕКО-РИМСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ВЪ ИСТОРІИ
ДРЕВНЯГО ХРИСТІАНСТВА.

Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К°. Пименовская ул., соб. д.
МОСКВА—1909.

BR
195

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
834
59

Христіанство возникло среди семитическаго народа, имѣвшаго богатое религіозное прошлое, и стоитъ въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ религіи В. Завѣта, хотя и вливаетъ въ нее совершенно новый духъ. Почти всѣ основныя понятія евангельской проповѣди своей исходной точкой имѣютъ религіозное преданіе народа іудейскаго. Евангеліе, Христосъ, Сынъ Божій, Сынъ человѣческій, Царство Божіе, Отецъ Небесный, вѣчная жизнь, воскресеніе, духовная праведность—все это образы и понятія, дорогія и близкія іудею временъ Христа, возбуждавшія въ немъ совершенно опредѣленныя воспоминанія и цѣлую систему сложившихся чувствъ. Точно такъ же законъ и пророки служатъ тѣмъ фономъ, на который нанесены черты евангельскаго совершенства. Нравственный идеалъ Евангелія постоянно имѣетъ въ виду мораль В. Завѣта и іудаизма и является или отрицаніемъ ея или завершеніемъ ея принциповъ. Но насколько близко первоначальное христіанство В. Завѣту, настолько же далеко оно греко-римской культурѣ. Конечно, между ученіемъ первыхъ проповѣдниковъ христіанства и проявленіями духовной жизни античныхъ народовъ можно сдѣлать нѣкоторыя сближенія, указать нѣсколько аналогій, возникшихъ отчасти вслѣдствіе независимаго развитія восточной и европейской мысли, отчасти

Докладъ, читанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 13 декабря 1908 г.

благодаря обоюдному вліянію другъ на друга народовъ, о которыхъ идетъ рѣчь. Но всѣ эти аналогіи, съ одной стороны, частичны и не касаются общей концепціи христіанства, съ другой—ихъ генетическая связь съ Евангеліемъ всегда въ большей или меньшей степени проблематична и не доказана исторически. Сравнивая же христіанство съ В. Завѣтомъ, мы понимаемъ его происхожденіе въ цѣломъ и можемъ прослѣдить подготовительныя ступени шагъ за шагомъ. Проповѣдь первоначальныхъ христіанскихъ апостоловъ внѣдрялась въ сознаніе язычника, какъ инородное тѣло, какъ ниспроверженіе всѣхъ его религіозно-нравственныхъ принциповъ. Въ половинѣ II в. возникаетъ литературная полемика между язычествомъ и христіанствомъ. Та и другая сторона была заинтересована въ указаніи сходства между старымъ и новымъ и ставила вопросъ о происхожденіи этого сходства. Въ то время какъ христіане, слѣдуя іудейскимъ апологетамъ, видѣли въ греческой философіи простой плагіатъ и заимствованіе изъ В. Завѣта, Цельсъ, наоборотъ, объявлялъ христіанство искаженіемъ философіи Платона. Но именно эта полемика и показываетъ, насколько въ дѣйствительности мало было общаго между новой религіозной струей, идущей изъ Іудеи, и наслѣдіемъ прошлаго античныхъ народовъ. Во-первыхъ, аналогіи, указываемыя той и другой стороной, были въ высшей степени поверхностны и не шли дальше самыхъ общихъ религіозныхъ положеній, возникающихъ самостоятельно у всѣхъ вообще народовъ—напр., идея загробнаго воздаянія [1]). Когда же, далѣе, переходили къ болѣе конкретнымъ примѣрамъ сходства, то сами чувствовали всю ихъ искусственность и упрекали другъ друга въ искаженіи мнимыхъ заимствованій [2]). Наконецъ, недостатокъ дѣй-

[1]) *Just. Mart.* Apol. I, cc. 8, 20, 44. *Athenagoras.* Supplic. V—VII. *Minucius Felix.* Octav. XIX.

[2]) *Just. Mart.* Apol. I, cc. 54, 59, 60, 62; II, c. 13. Dial. c. 69. Съ другой стороны Цельсъ видѣлъ въ христіанскомъ ученіи о прощеніи враговъ, смиреніи, презрѣніи къ богатству дурно понятый платонизмъ. *Origenes*, Contra Cels. IV, 21; VI, 15—16, 19; VII, 58, 62.

ствительныхъ совпаденій повлекъ за собою рядъ литературныхъ поддѣлокъ. Еще іудеями были пущены въ обращеніе стихи, приписанные сивилламъ, и рядъ цитатъ изъ философовъ и поэтовъ, влагающихъ въ уста древнихъ мудрецовъ основныя идеи ветхозавѣтной религіи, но на самомъ дѣлѣ имъ не принадлежащихъ [1]).

Таково было отношеніе первоначальной евангельской проповѣди къ культурному наслѣдію древнихъ народовъ. Но съ теченіемъ времени оно существенно измѣнилось. Ставъ достояніемъ грековъ и римлянъ, христіанство восприняло много элементовъ древней культуры. Исторія этого возрастающаго сближенія напоминаетъ мнѣ химическій процессъ. Если въ сложный составъ сѣрной кислоты попадаетъ желѣзо, то происходитъ новая комбинація веществъ: сѣра и кислородъ, соединяясь съ желѣзомъ, образуютъ сѣрно-кислое желѣзо; водородъ же, освобождаясь изъ связаннаго состоянія, въ которомъ находился ранѣе, улетучивается. Другими словами: въ сѣрной кислотѣ желѣзо вытѣсняетъ водородъ, становится на его мѣсто и входитъ въ тѣсное соединеніе съ двумя другими ея составными частями. Христіанство вскорѣ послѣ смерти его Основателя было перенесено съ своей родины и пересажено въ совсѣмъ другую почву: оно стало религіей грековъ и римлянъ. Эти народы ко времени встрѣчи съ Евангеліемъ создали богатую культуру: философія, науки, искусства, религія, право достигли своего процвѣтанія и высокой степени развитія. Какъ очень активный химическій элементъ или какъ жизнеспособное зерно, христіанство упало въ эту сложную среду и въ ней выросло. Изъ элементовъ греко-римской культуры, соединяясь съ одними изъ нихъ и вытѣсняя другіе, оно создало для себя плоть и кровь. Поэтому изслѣдователю историческихъ формъ христіанства такъ же трудно понять ихъ возникновеніе, не обращаясь къ даннымъ греко-римской культуры, какъ для из-

1) *Schürer, E.* Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. B. III. 3 Aufl. S. 420—483.

слѣдователя первоначальнаго христіанства трудно проникнуть въ его духъ, не обращаясь къ В. Завѣту и произведеніямъ позднѣйшей религіозной мысли іудейства.

Въ настоящемъ чтеніи мы не беремъ христіанства въ его цѣломъ, не ставимъ вопроса объ его сущности, не задаемся цѣлью выяснить, насколько устойчивы оказались основные принципы новой религіи въ процессѣ ея роста. Эти сложные и отвѣтственные вопросы, требующіе для своего правильнаго разрѣшенія обозрѣнія огромнаго количества фактовъ и самаго тщательнаго ихъ анализа, могутъ быть предметомъ изслѣдованія лишь въ спеціальномъ трудѣ, а никакъ не въ сжатомъ докладѣ, единственное назначеніе котораго—дать матеріалъ для живого обмѣна мыслей въ настоящемъ ученомъ собраніи. Наша задача гораздо скромнѣе. Соотвѣтственно самому заглавію доклада, мы постараемся показать, какія формы принимало взаимодѣйствіе греко-римской культуры и христіанства въ исторіи церкви. Мы остановимъ свое вниманіе лишь на отдѣльныхъ случаяхъ этого взаимодѣйствія, которые послужатъ иллюстраціей къ нѣкоторымъ общимъ наблюденіямъ, вынесеннымъ изъ изученія историческаго движенія христіанской мысли. Далѣе, свои примѣры мы возьмемъ не только изъ того, что составляетъ утвердившееся, оффиціальное ученіе церкви,—какъ это необходимо было бы сдѣлать при болѣе принципіальной постановкѣ вопроса,—но также и изъ исторіи теченій и направленій, несогласныхъ съ духомъ церкви и отринутыхъ ею. Мы не будемъ пренебрегать даже проявленіями народнаго благочестія, всегда отступающаго отъ чистоты идеала, который проповѣдуетъ церковь оффиціальная.

Такимъ образомъ задачей дальнѣйшихъ строкъ будетъ, во-первыхъ, указать основную причину, вызвавшую случаи сліянія первоначальной евангельской проповѣди съ элементами древней культуры, во-вторыхъ, на отдѣльныхъ примѣрахъ прослѣдить пути, которыми происходило это сліяніе. Такъ какъ относящійся сюда обширный матеріалъ не поддается обобщенію и не можетъ быть вмѣщенъ въ рам-

ки настоящаго чтенія, то я прошу просвѣщенное собраніе извинить мнѣ нѣкоторую отрывочность и эпизодичность изложенія.

I.

Основная причина постепеннаго сближенія христіанства съ культурою античныхъ народовъ лежитъ въ активности началъ христіанства, еще не получившихъ законченныхъ формъ, и въ силѣ сопротивленія результатовъ до-христіанскаго развитія.

а) Христіанство явилось въ міръ, какъ энтузіазмъ, какъ страстный порывъ къ новой религіозно-нравственной жизни. Это была великая нравственная сила, но сила еще неорганизованная. Разбивъ устарѣвшія формы ветхозавѣтной религіи, сбросивъ съ себя ея оковы, проникнутое свѣжимъ чувствомъ евангельской свободы, христіанство послѣ-апостольской эпохи было еще совокупностью принциповъ, не вполнѣ опредѣлившихся со стороны своихъ выводовъ, вдохновеніемъ, заключающимъ въ себѣ очень много возбуждающаго и очень мало установившагося. Въ самомъ дѣлѣ, вѣроученіе не привлекало къ себѣ вниманія и было настолько неопредѣленно, что по вопросамъ для позднѣйшаго религіознаго сознанія чрезвычайной важности въ предѣлахъ одной и той же церковной общины высказывались мнѣнія, исключающія другъ друга, но не возбуждавшія ни споровъ, ни недоразумѣній [1]). На жизнь достойную Еван-

---

[1]) Примѣромъ могутъ служить христологическія воззрѣнія, отразившіяся въ трехъ древнѣйшихъ литературныхъ памятникахъ римской церкви. Въ первомъ посланіи Климента Римскаго (кон. I в.) получила выраженіе обычная тринитарная точка зрѣнія (с. 58, 2 ср. *Scherer, W.* Der erste Clemensbrief an die Korinther. Regensburg, 1904, S. 140 — 162). Въ такъ наз. второмъ посланіи Климента (ок. пол. II в.) различаются Богъ, Духъ Св., отождествляемый съ Сыномъ Божіимъ, и предсуществующая церковь, которая въ сознаніи автора рисуется въ видѣ личнаго существа, подобнаго гностическимъ эонамъ (гл. 14). Въ „Пастырѣ“ Ермы (ок. пол. II в.) иная концепція. Существуетъ Богъ, Сынъ Его, который называется Духомъ Святымъ и составляетъ съ послѣднимъ одно лицо, и «плоть», т.-е. человѣкъ Іисусъ. Богъ поселилъ Духа Св. въ «плоть», и такъ какъ она ничѣмъ не оскорбила Духа,

гелія падалъ центръ тяжести. Но Евангеліе менѣе всего похоже на списокъ добродѣтелей и пороковъ. Оно давало принципъ и пересоздавало человѣка внутренно. Какъ примѣнить этотъ принципъ къ потребностямъ жизни и существующему строю общества, это было спорно и неясно. Церковная дисциплина надолго остается колеблющейся и сохраняетъ мѣстный характеръ. Культъ находится въ зачаточномъ состояніи. Христіане еще не имѣютъ храмовъ, а собираются для молитвы въ частныхъ домахъ. Ихъ богослужебныя собранія отличаются трогательной простотой и состоятъ въ чтеніи библіи, пѣніи псалмовъ и гимновъ, въ молитвенныхъ и проповѣднических импровизаціяхъ и въ преломленіи хлѣба. Административный строй общинъ не былъ однообразенъ и имѣлъ различныя формы. Въ этомъ мірѣ христіане чувствовали себя находящимися въ разсѣяніи, потому что отдѣльныя общины еще не составляли организованнаго союза. Наконецъ, у христіанъ не было еще ни науки, ни литературы, если не считать безыскусственныхъ посланій послѣ-апостольскаго вѣка, служившихъ практическимъ цѣлямъ.

Это не могло однако надолго оставаться безъ измѣненія. Каждое религіозное движеніе съ роковою неизбѣжностью стремится заключить себя въ осязательныя формы. И христіанство въ своемъ развитіи идетъ отъ смутнаго къ точному, отъ разнообразія къ единству, отъ свободы къ авторитету. Создать свою литературу, выработать неизмѣнныя нормы вѣроученія, установить культъ, пріемы проповѣди, внѣшнюю организацію—все это служило еще задачей, разрѣшеніе которой требовало огромнаго напряже-

---

но во всемъ Ему содѣйствовала, то Богъ принялъ ее вмѣстѣ съ Духомъ Святымъ въ общеніе (Simil, V, 6). Необходимо отмѣтить, что всѣ три сочиненія пользовались въ древней церкви большимъ авторитетомъ. Посланія Климента въ сирской и александрійской церкви присоединялись въ видѣ приложенія къ кодексамъ Новаго Завѣта. Первое, а можетъ быть и второе, посланія Климента читались въ Коринѳѣ въ богослужебныхъ собраніяхъ. Св. Иринеи и Тертулліанъ въ домонтанистическій періодъ своей жизни цитируютъ „Пастырь“, какъ свящ. писаніе.

нія силъ. Но всякая сила въ природѣ движется по линіи наименьшаго сопротивленія, и психическая жизнь человѣка стоитъ не внѣ этого закона. Въ своемъ творчествѣ человѣкъ стремится достигнуть желательныхъ результатовъ съ наименьшими усиліями. Отсюда все, что можетъ быть заимствовано изъ окружающей среды безъ прямого отреченія отъ самыхъ цѣлей, поставляемыхъ для дѣятельности, обыкновенно усвояется безъ всякихъ колебаній. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если христіанское одушевленіе ищетъ для себя формъ въ окружающей обстановкѣ. Постепенно оно овладѣваетъ литературными пріемами языческихъ школъ. Въ христіанской письменности появляется діалогъ, гомилія, похвальное слово, романъ, и для каждой изъ этихъ литературныхъ формъ можно указать прототипъ въ произведеніяхъ до-христіанскихъ писателей. Вѣроученіе мало-по-малу пріобрѣтаетъ твердость и облекается въ философскій плащъ. Молитвы заимствуются изъ служебниковъ іудеевъ разсѣянія. Внутреннее устройство общинъ и ихъ постепенное объединеніе примѣняются отчасти къ порядкамъ синагоги, отчасти къ организаціи внѣ-христіанскихъ ассоціацій и союзовъ, отчасти къ механизму гражданскаго управленія.

Стремясь къ твердой организаціи и вырабатывая устойчивыя основы религіозной жизни, христіанство не могло выступить всецѣло творческимъ и охотно дѣлало заимствованія отовсюду, гдѣ только находило для себя подходящій матеріалъ.

в) Но если христіанство нуждалось въ формахъ и искало ихъ въ области древней культуры, то съ другой стороны эта послѣдняя стремилась навязать ему свои пріобрѣтенія, скопленныя вѣками. Первые шаги христіанства озарены подвигомъ его героической борьбы съ древнимъ міромъ. Чернь преслѣдовала его сплетней и дикимъ самосудомъ, общество презрѣніемъ и насмѣшкой, правительство судомъ и карами. Но всѣ эти потрясенія были лишь внѣшнимъ выраженіемъ той незримой борьбы, которая происхо-

дила въ головѣ и сердцѣ отдѣльныхъ лицъ. Задача миссіи не представляется особенно трудной, когда къ христіанству переходитъ народъ безъ прошлаго, съ ограниченнымъ запасомъ идей, съ примитивными чувствами и привычками. За исключеніемъ легко искоренимыхъ суевѣрій, ему нечего дать христіанству, но не таковы были греки и римляне. Ихъ сознаніе не было похоже на чистую доску, на которой можно было написать все, что угодно. Оно было наполнено богатымъ содержаніемъ, которое питалось философіей, наукой, блестящей литературой и очень сложной религіей. Вся эта сумма отвлеченныхъ идей и религіозныхъ представленій создавала тонкую сѣть чувствъ и навыковъ. Такая сложная внутренняя жизнь не могла безъ борьбы уступить свое мѣсто новымъ идеямъ, принесеннымъ со стороны. Психологія Гербарта приписываетъ самымъ представленіямъ своего рода упругость и сводитъ психическую жизнь къ борьбѣ между ними. Въ силу этой упругости идей, въ сознаніи грека и римлянина, заполненномъ вѣковымъ наслѣдіемъ родного прошлаго, должна была возникнуть борьба между старымъ, укоренившимся міросозерцаніемъ, и вновь внѣдряющимися религіозными элементами, и эта борьба между двумя силами должна была направить движеніе по діагонали, т.-е. закончиться побѣдою христіанства надъ одними элементами этого сложнаго цѣлаго и примиреніемъ съ другими.

Переходя отъ общей причины, обусловливающей взаимодѣйствіе христіанства и древней культуры, ко второй части настоящаго чтенія—къ выясненію на конкретныхъ примѣрахъ самыхъ путей, по которымъ шло это взаимодѣйствіе, мы остановимся сначала на исторіи христіанской мысли, а затѣмъ коснемся его учрежденій и культа.

II.

Церковное вѣроученіе представляетъ собою систему понятій, развившуюся изъ принциповъ первоначальной еван-

гельской проповѣди и выраженную въ терминахъ древней философіи. Самый фактъ этотъ не подлежитъ сомнѣнію. Но на вопросъ, какимъ образомъ происходило сліяніе религіозной мысли съ философіей и какое вліяніе оказывало оно на чистоту религіозныхъ представленій, историческій матеріалъ не даетъ одного опредѣленнаго отвѣта. Факты показываютъ, что и способы сближенія между христіанствомъ и философіей, и характеръ вліянія послѣдней на вѣроученіе были неодинаковы. Обобщая относящіяся сюда наблюденія, можно раздѣлить ихъ на три группы. Иногда инициатива сближенія шла со стороны религіозной мысли, и въ этомъ случаѣ философское заимствованіе лишь точнѣе выражало и закрѣпляло въ сознаніи то, что возникло помимо него. Другая группа фактовъ убѣждаетъ, что нерѣдко заимствованіе, сдѣланное намѣренно самими представителями церкви и вводящее въ сознаніе вѣрующихъ идею, повидимому, вполнѣ соотвѣтствующую даннымъ религіознаго опыта, оказывало совершенно непредвидѣнное воздѣйствіе на вѣроученіе силою своихъ логическихъ послѣдствій. Наконецъ, въ-третьихъ, мы можемъ наблюдать, какъ философская идея насильственно вторгается въ вѣрующее сознаніе и производитъ въ немъ глубокія измѣненія, при чемъ интенсивность ея вліянія сама по себѣ не опредѣляетъ его цѣнности: измѣненія, возникающія подобнымъ образомъ, съ религіозной точки зрѣнія могутъ быть и безразличны, и благотворны, и вредны.

1 группа. Простѣйшимъ случаемъ сліянія религіозныхъ представленій съ философскими идеями служатъ факты простого заимствованія ихъ для научнаго обоснованія и болѣе точнаго выраженія мысли, возникшей помимо философскихъ вліяній. Не философія создаетъ здѣсь догматъ, а христіанская мысль ищетъ въ ней адэкватной формы для себя. Вотъ два примѣра.

Своимъ послѣднимъ выводомъ мистика имѣетъ идею экстаза, какъ высшей формы единенія души съ Богомъ. Идея экстаза со всею сложною системою понятій, изъ ко-

торыхъ она вытекала, дана въ философіи Филона [1]). На этой философіи воспитались цѣлыя поколѣнія христіанскихъ мыслителей; они обязаны ей множествомъ заимствованій, но — странное дѣло—до второй половины IV в. ученіе Филона объ экстазѣ не было повторено ни однимъ церковнымъ писателемъ. Іустинъ мученикъ получилъ отъ Филона методъ толкованія В. Завѣта, самое объясненіе многихъ мѣстъ свящ. писанія, особенности въ ученіи о Богѣ и Логосѣ, нѣсколько апологетическихъ пріемовъ и только. Мистическія идеи Филона оставили его совершенно незатронутымъ. Несравненно ближе къ Филону стоитъ Климентъ Александрійскій. Дыша тою же культурной атмосферой, что и Филонъ, побуждаемый тѣми же практическими потребностями, Климентъ въ своемъ ученіи о вѣрѣ и гносисѣ чрезвычайно близокъ къ Филону. Онъ взялъ у Филона, кромѣ того, что уже было усвоено ранѣе Іустиномъ, его мистерическую терминологію и всю вообще мистику, но онъ остановился предъ ея послѣднимъ словомъ — ученіемъ объ экстазѣ. Оригенъ отступаетъ назадъ. Сравнительно съ Климентомъ онъ оказывается писателемъ гораздо болѣе разсудочнымъ. Въ первый разъ въ патристической литературѣ ученіе объ экстазѣ высказалъ Григорій Нисскій, заимствовавъ его безъ всякихъ измѣненій у Филона [2]). Затѣмъ это ученіе развивается уже подробно въ Ареопагитикахъ, интересномъ памятникѣ начала VI в., составленномъ по Проклу и пущенномъ въ обращеніе съ именемъ

---

[1]) *Brehier, E.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1908. p. 180—196. *Zeller, E.* La philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. II, 2. 4 Aufl. Leipzig, 1903. S. 462—465.

[2]) Ученіе *Григорія Нисскаго* объ экстазѣ содержится въ двухъ его сочиненіяхъ: „О жизни Моисея законодателя“ и въ коментаріяхъ на кн. „Пѣснь пѣсней“. Греческій текстъ у *Migne*, Ser. gr. T. XLIV, рус. переводъ, изданный Моск. дух. академіей. Ч. 1 и 3. Объ отношеніи мистики Григорія Нисскаго къ философіи Филона и неоплатонизму см. *Diekamp, F.* Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Th. I. Münster, 1896. s. 90—101. *Koch, H.* Das mystische Schauen bei hl. Gregor von Nyssa. Theolog. Quartalschr. 1898, 3, s. 397—420.

Діонисія апостольскихъ временъ [1]). Но заслуживаетъ вниманія то, что этотъ довольно неискусный подлогъ никѣмъ не былъ замѣченъ и получилъ быстрое признаніе и широкое распространеніе въ церкви. Очевидно, церковь нашла въ немъ отраженіе своего собственнаго вѣроученія [2]).

Чѣмъ объяснить это измѣнившееся отношеніе церковнаго сознанія къ идеѣ экстаза? Единственно тѣмъ, что въ IV в. вмѣстѣ съ монашествомъ появился и экстазъ, какъ психическое состояніе, освященное религіознымъ обаяніемъ новой формы „евангельской жизни". Первоначальному христіанству былъ совершенно чуждъ экстазъ пассивнаго созерцанія. Его характеризовалъ, напротивъ, энтузіазмъ, проявлявшійся въ бурныхъ и героическихъ порывахъ и достигшій своихъ уродливыхъ крайностей въ исторіи монтанистическаго движенія. Но экстазъ отшельника и созерцателя есть явленіе совсѣмъ другого порядка и имѣетъ нѣкоторыя точки соприкосновенія съ философскимъ экстазомъ неоплатониковъ. Уже въ первой монашеской біографіи, въ жизни Антонія [3]), составленной Аѳанасіемъ Великимъ, разсказывается о подобныхъ состояніяхъ, которыя испытывалъ родоначальникъ египетскаго монашества. Въ позднѣйшей аске-

---

[1]) О зависимости Ареопагитикъ отъ философіи Прокла см. прекрасное изслѣдованіе *Koch, H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz, 1900, особ. S. 150—174.

[2]) Сомнѣнія въ подлинности памятника, если и возникали, то исключительно подъ вліяніемъ полемическихъ интересовъ. Ссылки монофизитовъ на Ареопагитики возбуждали среди православныхъ весьма понятное желаніе подорвать авторитетъ этихъ сочиненій. (Ипатій Ефесскій на диспутѣ между православными и северіанами въ Константинополѣ въ 531 или 533 г.) Но и эти скептическіе голоса скоро умолкли. Успѣхъ фальсификаціи объясняется отчасти отсутствіемъ исторической перспективы, характеризующимъ эпоху, отчасти же тѣмъ, что Ареопагитики вносили въ сущности очень мало новаго въ христіанское вѣроученіе. Псевдо-Діонисій лишь систематизировалъ и подробнѣе развилъ взгляды своихъ непосредственныхъ литературныхъ предшественниковъ—Григорія Богослова и Григорія Нисскаго.

[3]) *Athanasius Alexandr.* Vita Antonii, 62. Migne, Ser. gr. T. 25. Рус. пер. изд. моск. дух. академіей. Ч. III, стр. 229.

тической литературѣ такія повѣствованія становятся обычными. Вотъ одно изъ нихъ, записанное со словъ самого подвижника. „Однажды хотѣлъ я принять пищу по прошествіи передъ тѣмъ четырехъ дней, въ которые ничего не ѣлъ, и когда я сталъ на вечернюю службу и стоялъ на дворѣ кельи моей, солнце было еще высоко. Начавъ службу, только въ продолженіе первой славы совершалъ ее съ сознаніемъ, а послѣ того пребывалъ въ ней, не зная, гдѣ я, и оставался въ этомъ положеніи, пока не взошло опять солнце въ слѣдующій день и не согрѣло моего лица. И тогда уже, когда солнце начало сильно безпокоить меня и жечь мнѣ лицо, возвратился ко мнѣ умъ мой, и вотъ я увидѣлъ, что насталъ уже другой день“ [1]). Когда появились въ христіанской жизни такія состоянія, тогда естественно были усвоены философскія теоріи, объясняющія и оправдывающія ихъ.

Другой примѣръ. Философское оправданіе культа священныхъ изображеній впервые было дано не христіанскими мыслителями. У Діона Хризостома и неоплатониковъ [2]) есть уже вполнѣ законченная теорія, берущая подъ свое покровительство изображенія боговъ. Духъ человѣка подавленъ плотью. Связанный тѣломъ, онъ не можетъ непосредственно созерцать умопостигаемое. Для этого ему необходимы осязательные образы и символы, которые постепенно возводили бы его мысль отъ чувственнаго къ идеальному. Эти символы полны однако небесныхъ силъ, не потому, чтобы боги спускались съ неба и обитали въ своихъ статуяхъ, а потому, что всякій образъ невидимою нитью связанъ съ своимъ первообразомъ силою подобія; первообразъ присущъ ему, какъ идея присуща чувственному міру. Древніе христіанскіе апологеты и писатели IV и V вв.

---

[1]) *Исаакъ Сиринъ*. Творенія въ рус. переводѣ, изд. моск. дух. академіей. 1883, стр. 148—149.

[2]) *Arnim, H.* Leben und Werke des Dio von Prusa. Berlin, 1898. S. 477—478. *Plotinus*. Ennead. IV, 3, 11. *Porbhyrius* см. *Eusebius*, Praeparatio Evangel. III, 7.

выступаютъ противъ этой теоріи полемически [1]). Но въ иконоборческую эпоху она цѣликомъ входитъ въ систему защиты иконъ и становится неотъемлемою частью оффиціальнаго ученія церкви [2]). Культъ иконъ возникъ и достигъ окончательнаго развитія независимо отъ изложенной теоріи, но ею воспользовались, какъ только возгорѣлись споры, и церковная практика стала нуждаться въ апологіи.

Два приведенныхъ факта показываютъ, что заимствованіе философской теоріи, сливающейся потомъ съ религіознымъ ученіемъ, иногда слѣдовало за возникновеніемъ извѣстной идеи въ религіозномъ сознаніи и было дѣломъ практической необходимости. Встрѣчая эту идею, получившую уже право гражданства въ предѣлахъ церкви, у языческаго философа, христіанскій писатель не видѣлъ въ ней ничего чуждаго христіанству и охотно ею пользовался.

Вторая группа. Гораздо сложнѣе былъ процессъ взаимодѣйствія христіанства и философіи въ тѣхъ случаяхъ, когда заимствованіе, сдѣланное по практическимъ соображеніямъ, влекло за собою неожиданные выводы. Каждая идея болѣе или менѣе широкая по своему объему и вѣская по значенію заключаетъ implicite въ себѣ самой цѣлый кругъ побочныхъ и внутренно связанныхъ съ нею положеній, которыя служатъ съ одной стороны скрытыми предпосылками, сообщающими ей убѣдительность, съ другой—логическими слѣдствіями, неизбѣжно вытекающими изъ нея. Исторія мысли показываетъ, что необходимо довольно продолжительное время, чтобы однажды воспринятая или самостоятельно возникшая идея исчерпала до конца свое содержаніе. Достаточное фактическое оправданіе для такого обобщенія даетъ судьба философскихъ школъ и направле-

---

1) *Eusebius* Epist. ad Constantiam August. de imaginibus Christi—Migne, Ser. gr. T. 20, 1540—1545. *Macarius Magnes.* Apocriticus. Edit. *Blondel.* Parisiis. 1876. p. 214—215.

2) *Schwarzlose.* Der Bilderstreit, ein Kampt der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit. Gotha 1890, s. 174—187.

ній. Подобный же, своего рода діалектическій, процессъ часто совершенно независимый отъ доброй воли единицъ, наблюдается и въ исторіи христіанской мысли. Иногда опасная для вѣры идея, такъ или иначе ставшая достояніемъ церковнаго сознанія, первоначально не воспринимается во всемъ своемъ объемѣ, въ этомъ общемъ видѣ серьезно не затрогиваетъ религіозныхъ интересовъ и поэтому не возбуждаетъ никакого противодѣйствія, и только тогда, когда изъ этого корня разовьются цвѣты и плоды, вспыхиваетъ протестъ непосредственной вѣры, который сметаетъ или самую идею или по крайней мѣрѣ нецерковные выводы, сдѣланные изъ нея.

Во второмъ вѣкѣ древнѣйшіе христіанскіе апологеты выступаютъ съ критикой политеизма. Эта критика обставлена довольно широкой эрудиціей. Мы находимъ здѣсь подборъ интересныхъ фактовъ, доказывающихъ разнообразіе культовъ, смертность боговъ, чудовищность ихъ внѣшняго вида, ихъ безнравственность, списки изобрѣтеній, полученныхъ греками отъ варварскихъ народовъ, длинныя перечисленія случаевъ плагіата философовъ, поэтовъ и историковъ, собраніе изреченій древнихъ мыслителей и т. д. Всѣ эти историческія справки имѣютъ отношеніе къ тому или иному положенію апологіи. Свой научный матеріалъ апологеты могли бы извлечь изъ сочиненій древнихъ философовъ, такъ какъ борьба противъ народной религіи велась послѣдними издавна. Не меньшую услугу имъ могли бы оказать этнографическій романъ Евгемера и ученые труды такихъ безстрастныхъ изслѣдователей въ области исторіи религіи, какъ Аполлодоръ. Но въ настоящее время установлено, что вся эта обширная литература апологетамъ не была извѣстна непосредственно. Они пользовались матеріаломъ уже переработаннымъ и приспособленнымъ къ цѣлямъ религіозной полемики. Свою ученость они черпали изъ энциклопедій, разнаго рода флорилегій и компендіевъ, составленныхъ позднѣйшими представителями школъ эпикурейской, скептической, стоической, и отражавшихъ ихъ

споры по вопросамъ религіи [1]). Такимъ образомъ, заимствованія, сдѣланныя апологетами изъ сокровищницы древней мысли, были наиболѣе поверхностны, нисколько не касались сущности вѣроученія и давали, казалось, лишь довольно безразличный литературный матеріалъ. Но вмѣстѣ съ матеріалами апологеты не могли не заимствовать и метода религіозной критики. Въ то время, какъ простой народъ въ древней Греціи, оставаясь въ религіозномъ отношеніи на одномъ уровнѣ съ творцами стародавнихъ миѳовъ, не ощущалъ никакой дисгармоніи между идеей Божества и тѣми существами, жизнь которыхъ подъ именемъ боговъ воспѣвали поэты, передовая часть общества сдѣлала значительные успѣхи. Въ ея сознаніи идея Божества, по мѣрѣ моральнаго и философскаго развитія, очищалась и наполнялась болѣе глубокимъ нравственнымъ и метафизическимъ содержаніемъ. Когда съ этой высшей точки зрѣнія мыслители взглянули на миѳологическіе образы, то сразу пришли къ ихъ отрицанію. Въ глазахъ перваго критика религіозныхъ преданій, Ксенофана, Богъ — это существо, неизмѣримо превышающее человѣка своимъ совершенствомъ, не имѣющее органовъ воспріятія, не испытывающее усталости, не передвигающееся съ мѣста на мѣсто. Исходя изъ этого высокаго представленія о Богѣ, Ксенофанъ не могъ не смотрѣть съ сожалѣніемъ на смертныхъ, полагающихъ, что „боги подобно имъ рождаются, носятъ такое же платье, имѣютъ такой же голосъ и тѣло“, и не упрекать поэтовъ, „которые приписали богамъ все то, что среди людей служитъ предметомъ стыда и порицанія — воровство, прелюбодѣяніе и взаимный обманъ“ [2]). И предъ этимъ голосомъ

[1]) *Geffken, I.* Zwei griechischen Apologeten. Leipzig und Berlin 1907. Введеніе и комментаріи. *Wendland, P.* Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907, s. 150—160. *Kremmer, M.* De catalogis heurematum. Lipsiae 1890. *Crist, W.* Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus. München 1900. *Gabrielsson*, J. Ueber die Quellen des Clemens Alexandrinus. Th. I. Upsala 1906.

[2]) *Decharme, P.* La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque. Paris 1904. p. 43—44.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР

совѣсти и разума, возставшихъ противъ традиціи, ея защитники располагали единственнымъ средствомъ — аллегорическимъ толкованіемъ миѳовъ, позволяющимъ объявить все соблазнительное простымъ символомъ моральныхъ и метафизическихъ истинъ. На эту точку зрѣнія встали стоики, но встрѣтили отпоръ со стороны другихъ философскихъ школъ (эпикурейцевъ).

Описанный методъ опроверженія миѳовъ вполнѣ усвоили христіанскіе апологеты. Для нихъ исходною точкой было стоико-платоническое понятіе о Богѣ, пополненное чертами нравственнаго совершенства, заимствованными изъ Евангелія. Прилагая этотъ критерій къ политеизму, они приходили къ заключенію, что всѣ объекты языческаго культа недостойны имени боговъ. Но въ то же время, признавая полную достовѣрность миѳическихъ сказаній и не позволяя стирать ихъ прямой смыслъ при помощи аллегорическаго толкованія, они отожествили боговъ съ демонами. Но разъ этотъ методъ религіозной критики былъ принятъ, его трудно уже было удержать въ первоначальныхъ границахъ. Очень скоро онъ получилъ совершенно неожиданное примѣненіе. Съ тѣми же самыми критеріями и пріемами сынъ синопскаго епископа, Маркіонъ, подошелъ къ В. Завѣту и сдѣлалъ выводъ, что законъ и провозгласившее его существо не имѣютъ ничего общаго съ Евангеліемъ и Богомъ, въ немъ открывшимся. Маркіонъ сохраняетъ увѣренность въ полной достовѣрности повѣствованій В. Завѣта и самымъ рѣшительнымъ образомъ возстаетъ противъ его аллегорическаго истолкованія. Съ понятіемъ о Богѣ, извлеченнымъ изъ Евангелія, онъ приступилъ къ критикѣ В. Завѣта и отвергъ его, какъ произведеніе ограниченнаго, отчасти справедливаго, отчасти зложелательнаго и лукаваго существа. Свое сравненіе В. и Н. Завѣтовъ онъ изложилъ въ особомъ сочиненіи, которому далъ заглавіе Антитезы. Евангеліе запрещаетъ месть (Мѳ. 5, 38—39), В. Завѣтъ предписываетъ ее, какъ правило: „око за око и зубъ за зубъ“. Христосъ любилъ дѣтей, Богъ В. Завѣта наслалъ

медвѣдицъ, которыя растерзали 42 ребенка, смѣявшихся надъ лысиной прор. Елисея (4 Ц. 1). Христосъ порицалъ учениковъ, просившихъ свести огонь съ неба на селеніе, отказавшее имъ въ гостепріимствѣ, Богъ В. Завѣта по молитвѣ Иліи дважды ниспослалъ съ неба огонь и попалилъ два отряда посланцевъ царя Охозіи (4 Ц. 1, 9—13). Евангеліе запрещаетъ красть (Римл. II, 21), а Богъ В. Завѣта самъ приказалъ евреямъ выманить у египтянъ золотые сосуды (Исх. XII, 12—35). Богъ Евангелія всемогущъ и всевѣдущъ, Богъ В. Завѣта нисходитъ, чтобы посмотрѣть, что дѣлаетъ Адамъ и что происходитъ въ Садомѣ.

Къ такимъ же опаснымъ выводамъ склонило церковную мысль заимствованіе изъ философіи Филона идеи Логоса, какъ посредника между Богомъ и міромъ. Эта идея у Филона вытекала изъ совершенно чуждаго Н. Завѣту отвлеченнаго понятія о Богѣ. По возвышенности своей природы Богъ не имѣетъ ничего общаго съ міромъ. Для Него было бы унизительно непосредственно создать міръ и управлять имъ. Съ другой стороны, сама тварь не въ состояніи была бы вынести явленіе Бога въ ея области. Поэтому въ своей творческой и промыслительной дѣятельности Богъ пользуется Логосомъ, какъ орудіемъ и посредникомъ.

Въ непосредственномъ религіозномъ сознаніи христіанъ были данныя, которыя могли склонять ихъ къ принятію филоновскаго ученія о Логосѣ-посредникѣ. Спасеніе, на которомъ сосредоточивался весь интересъ вѣрующаго сердца, по самому существу дѣла возводилось къ личности Христа, возвѣстившаго Евангеліе, пострадавшаго за грѣшный міръ, воскресшаго и, по вознесеніи на небо, мистически дѣйствующаго въ душѣ искупленныхъ, создавая изъ нихъ „новую тварь“. Искупленіе совершено по волѣ Бога Отца, но чрезъ Іисуса Христа. Онъ посредникъ спасенія [1]).

Эта всецѣло религіозная идея, которой не чуждъ былъ и космологическій элементъ—представленіе объ участіи

---

[1]) *Schetter, A.* Die paulinische Formel „Durch Christus“. Tübingen 1907.

Сына Божія въ твореніи міра—имѣетъ нѣчто общее съ философскимъ понятіемъ Логоса, какъ метафизическаго посредника между Богомъ и міромъ, хотя покрываетъ его лишь отчасти. Упомянутое сходство и служило переходомъ къ нему. Христіанская мысль перенесла черты филоновскаго Логоса на божественную природу Христа. Логическіе выводы изъ этой философемы не замедлили дать о себѣ знать и временно внесли въ христіанскую философію тонкій политеизмъ. Цѣпь внутренно связанныхъ между собою тезисовъ философіи Филона вошла въ сознаніе христіанскихъ мыслителей не только своимъ серединнымъ звеномъ, но и обоими концами, т.-е. со всѣми своими предпосылками и логическими выводами. Принявъ ученіе о метафизическомъ посредникѣ между Богомъ и міромъ, христіанская мысль не могла отринуть и отвлеченнаго понятія о Богѣ, какъ Существѣ, удаленномъ отъ міра и не могущемъ непосредственно дѣйствовать въ немъ, такъ какъ лишь это понятіе оправдывало бытіе Логоса-посредника. А изъ этого само собою вытекало представленіе о низшей природѣ Сына Божія. Если Самъ Богъ не можетъ открываться и дѣйствовать въ мірѣ по величію Своей природы, а Логосъ, какъ посредникъ, дѣйствуетъ въ мірѣ, то Божество послѣдняго необходимо мыслить менѣе полнымъ, чѣмъ Божество Отца. Такъ какъ, далѣе, ученіе о Духѣ Святомъ развивалось по аналогіи съ ученіемъ о Логосѣ, то третье Лицо Св. Троицы было естественно поставить въ такое же отношеніе ко второму, какъ это къ первому. Получалось такимъ образомъ три Бога—одинъ самый высшій и два подчиненныхъ Ему и одинъ другому. Въ качествѣ дальнѣйшаго слѣдствія пришлось подмѣнить библейскую идею единства Божія понятіемъ монархіи или единовластительства [1]). Троица едина въ томъ же смыслѣ, въ какомъ

[1]) Характерно, что христіанскіе писатели доникейскаго періода, возставая противъ языческаго политеизма, говорятъ не объ единствѣ Божіемъ, а о монархіи. *Just. Mart.* Dial. I. *Ps. Just.* Cohort. ad. Gent. c. 17. Цѣлый трактатъ противъ многобожія, извѣстный съ именемъ Іустина мученика, подъ загла-

нераздѣльна монархія въ государствѣ, управляемомъ однимъ императоромъ чрезъ одного или многихъ подчиненныхъ ему цезарей [1]). Но это уже не христіанскій монотеизмъ, а философскій плюрализмъ Цельса и Порфирія, посредствомъ котораго они отклоняли упрекъ въ политеизмѣ, обращенный къ нимъ со стороны христіанъ [2]). Такое представленіе о единствѣ Божіемъ—плодъ увлеченія философіей Филона—было свойственно главнымъ образомъ христіанскимъ ученымъ. У писателей же, менѣе затронутыхъ философскими вліяніями, преобладаетъ строгое понятіе о единствѣ Бога. Особенно выразительна въ этомъ отношеніи малоазійская литература: посланія Игнатія Антіохійскаго и Поликарпа Смирнскаго, апокрифическіе акты апостоловъ, сочиненія св. Иринея. Въ ученіи образованныхъ богослововъ о Логосѣ-посредникѣ религіозное чувство вѣрующихъ инстинктивно ощущало нѣчто чуждое себѣ и улавливало въ немъ политеистическій оттѣнокъ. Не въ чемъ иномъ, какъ именно въ двубожіи обвиняли Тертулліана и Ипполита ихъ противники, и этотъ упрекъ исходилъ изъ среды простыхъ христіанъ, не знавшихъ философіи или не желавшихъ считаться съ ней [3]). Можно прослѣдить исторически, какъ постепенно все болѣе и болѣе обнаруживались логическіе выводы изъ идеи Логоса-посредника, и какъ соотвѣтственно этому усиливалось противодѣйствіе

віемъ De monarchia. Сочиненіе *св. Иринея* противъ гностика Флорина съ тѣмъ же заглавіемъ (*Euseb.* Hist. eccles. V, 20). *Tatianus.* Orat. ad. Gr. c. 14. *Theophilus,* Ad. Autol. II cc. 8. 38. Ср. *Otto.* Corpus apologetarum III, p. 127 n. 1. Смыслъ термина опредѣленъ въ патристической литературѣ съ непререкаемою ясностью. *Macarius Magnes:* „Μονάρχης ἐστιν οὐχ ὁ μόνος ὤν, ἀλλ' ὁ μόνος ἄρχων"... *Blondel,* Op. cit. p. 199. *Tertullianus:* „At ego, si utriusque linguae praecerpsi, monarchiam nihil aliud significari scio, quam singulare et unicum imperium". Adv. Prax. c. III.

[1]) *Tertullianus,* Adv. Prax. cc. 3 и 8.

[2]) *Origen.* Contra Cels. VIII, 2. *Порфирій* въ Apocriticus *Макарія Магнета, Blondel,* Op. cit. 199.

[3]) *Tertullianus,* Adv. Prax. c. 3. *Hippolit.* Philosoph. IX, 11, 12. Діонисій римскій въ своемъ столкновеніи съ Діонисіемъ Великимъ также обвинялъ александрійскую школу, слѣдовательно Оригена, въ тритеизмѣ.

ей со стороны людей, представлявшихъ собою интересы вѣры. У апологетовъ II в. они лишь слабо намѣчаются, у Тертулліана и Ипполита они выражены яснѣе, но и протесты въ лицѣ монархіанъ, церковнаго большинства и папъ Зеферина и Каллиста становятся громче, Оригенъ проводитъ намѣченную линію до конца, но въ лицѣ своего ученика подвергается горячему осужденію со стороны папы Діонисія, Арій впадаетъ въ крайность, дѣлающую опасность философемы очевидной, и возбуждаетъ движеніе, въ которомъ христіанскій монотеизмъ одерживаетъ окончательную побѣду надъ философскимъ плюрализмомъ богослововъ.

Въ двухъ только что приведенныхъ примѣрахъ философскія заимствованія, сдѣланныя по иниціативѣ самой церковной мысли, подобны духамъ, которые, явившись по призыву волшебника, выходятъ изъ его повиновенія и не хотятъ удаляться.

Третья группа. Здѣсь мы коснемся вліяній, исходящихъ отъ самаго эллинизма. Древняя философія оказывала наибольшее воздѣйствіе на христіанство не частными своими положеніями, а общимъ направленіемъ мышленія, привычнымъ способомъ воспріятія и оцѣнки вещей. Все это, сказываясь въ каждомъ отдѣльномъ пунктѣ хорошо продуманной философской системы, пріобрѣтаетъ особенную устойчивость силою повторенія и глубоко западаетъ въ самый механизмъ мышленія. Отрѣшиться отъ этой привычки чрезвычайно трудно, а между тѣмъ она налагаетъ свою печать на каждое новое впечатлѣніе, на всякую вновь полученную идею. Никакая бдительность не въ состояніи предохранить человѣка отъ этого. Сила, съ которой онъ борется, въ данномъ случаѣ дѣйствуетъ постоянно, а его вниманіе устаетъ и ослабѣваетъ; какъ привычка, эта сила не всегда замѣчается имъ и, какъ нѣчто формальное, очень часто кажется ему чѣмъ-то безразличнымъ и не возбуждаетъ никакихъ подозрѣній. Примѣромъ такого вліянія навыка мышленія на религіозныя представленія можетъ служить измѣненіе первохристіанскаго понятія о Богѣ, а слѣдовательно

и формы религіознаго настроенія, подъ воздѣйствіемъ философіи.

Богъ есть творецъ міра и спаситель человѣка. То и другое связано между собою, но вниманіе религіозной мысли можетъ останавливаться преимущественно на одной какой-нибудь сторонѣ, при чемъ другая, не исчезая вовсе изъ поля сознанія, становится какъ бы на его периферіи. И это перенесеніе центра тяжести на тотъ или другой элементъ въ понятіи о Богѣ не является измѣною христіанству, а представляетъ лишь индивидуальную форму его переживанія. В. Завѣтъ предполагаетъ, что Богъ есть творецъ міра и Господинъ его, что Онъ владѣетъ всѣми стихіями, что горы таютъ предъ Нимъ, какъ воскъ, и небо свертывается, какъ свитокъ. Но всѣ національныя воспоминанія, всѣ традиціи, весь укладъ жизни направляли мысли и чувства іудея къ тому, чтобы видѣть въ Іеговѣ не столько Бога природы, сколько Бога исторіи, стоящаго въ совершенно исключительномъ отношеніи къ своему народу. Іегова избралъ его праотцевъ и выдѣлилъ изъ среды другихъ народовъ, умножилъ народъ свой, освободилъ его отъ рабства египетскаго, оказывалъ ему тысячи благодѣяній на пути въ землю обѣтованную, покорилъ ему всѣ народы, населявшіе ее, создалъ блестящее царство подъ властію Давида и Соломона, воспоминанія о которомъ никогда не исчезали изъ благодарной памяти Израиля [1]). И до сихъ поръ во время пасхальной вечери у евреевъ младшій изъ присутствующихъ спрашиваетъ о смыслѣ и значеніи праздника, а старшій отвѣчаетъ повѣствованіемъ о благодѣяніяхъ Божіихъ, оказанныхъ предкамъ. Легко вообразить характеръ религіознаго настроенія, связаннаго съ представленіями подобнаго рода.

Подобными же чертами характеризуется религіозное настроеніе первенствующихъ христіанъ и ихъ понятіе о Богѣ. Отъ іудейскаго оно отличалось лишь своимъ универсализ-

[1]) См. подробнѣе *Тарѣевъ, М. проф.* Евангеліе. (Основы христіанства, т. II). Изд. 2. Сергіевъ Посадъ, 1908.

момъ и отсутствіемъ номистическихъ элементовъ. Первые христіане чувствовали себя особымъ народомъ, который подъ живительной и преобразующей силой Евангелія составился изъ всѣхъ народовъ земли. „Вы *родъ* избранный, *царство* священное, *народъ* святой, люди (λαός), взятые въ удѣлъ“, (1 Петр. II, 9) обращается къ нимъ апостолъ. Апологеты раздѣляютъ всѣхъ людей на четыре народа: варваровъ, эллиновъ, іудеевъ и христіанъ. На вопросъ о національности христіанскіе мученики на допросѣ обыкновенно отвѣчали: я христіанинъ. Христіане это истинный, духовный Израиль, къ которому Богъ стоитъ въ такихъ же исключительныхъ отношеніяхъ, въ какихъ стоялъ къ Израилю плотскому. Въ библіи Богъ, мыслимый въ отношеніи къ Израилю, именуется Іеговой. Въ переводѣ LXX слово Іегова передается греческимъ Κύριος—Господь. Этотъ терминъ христіанская древность прилагаетъ ко Христу. Христосъ есть Господь церкви, какъ духовнаго Израиля. Онъ есть Богъ исторіи [1]).

Но въ греческомъ религіозномъ мышленіи не было соотвѣтствующаго опыта, въ греческой жизни не доставало традицій и быта, которые соотвѣтствовали бы этому новому понятію о Богѣ и этой формѣ благочестія. Монотеизмъ греческаго міра не есть плодъ историческаго сознанія, но завоеваніе философской мысли, восходящей отъ множественности чувственныхъ воспріятій къ единству принципа и первой причины путемъ обобщенія и абстракціи, а это въ свою очередь повело къ тому, что философское понятіе о Богѣ отлилось въ форму абстракта, изъ котораго можно вывести всѣ противоположности, и получило космическій характеръ. Въ свою очередь, это понятіе опредѣляло собою и самое религіозное настроеніе, которое въ сущности было отраженіемъ радости бытія и восторговъ предъ красотой міра. И какъ только образованный христіанинъ подходилъ къ своему религіозному настроенію съ этой укоре-

[1]) *Harnack, A.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Leipzig, 1906, B. I. S. 206—234.

нившейся привычкой мысли, такъ тотчасъ же непроизвольно переносилъ центръ тяжести въ понятіи о Богѣ на Его творческую дѣятельность, ибо для другой стороны въ навыкахъ его мысли не было никакихъ аналогій. Уже у Іустина Мученика евангельская идея Небеснаго Отца, т.-е. Отца, сыномъ котораго можетъ сдѣлаться всякій человѣкъ, осѣненный благодатью Христа, превращается въ совершенно философское понятіе Отца и Родителя всѣхъ вещей. У Климента Александрійскаго понятіе о Богѣ достигаетъ чисто гностической абстрактности. Для Григорія Нисскаго Богъ—это главнымъ образомъ Бытіе, Благо и Красота, въ слабой степени отражающіяся въ природѣ, а у Псевдо-Діонисія мы находимъ опредѣленіе Бога, очень мало отличающееся отъ неоплатоническаго. И только въ непосредственной религіозности аскетовъ, далекихъ отъ всякихъ философскихъ вліяній, преобладаетъ идея Бога-Спасителя, хотя и видоизмѣненная въ индивидуалистическомъ смыслѣ.

Характерна также борьба платоническихъ тенденцій съ чувственнымъ направленіемъ въ христіанской эсхатологіи, унаслѣдованнымъ церковью отъ синагоги. Въ іудейскомъ мышленіи идея безсмертія души въ отрѣшеніи отъ тѣла была выражена слабо. Душа по смерти человѣка нисходитъ въ шеолъ, въ подземный міръ, гдѣ и влачитъ неполное существованіе, наподобіе тѣни. „Псу живому лучше, нежели мертвому льву“ (Екклез. IX, 5)—вотъ сущность этого воззрѣнія. Наиболѣе полнымъ выраженіемъ его служитъ ученіе о снѣ души съ момента смерти тѣла и до его воскресенія, которое мы находимъ у христіанскихъ писателей семитическаго происхожденія [1]). Естественнымъ дополненіемъ этого представленія о загробномъ существованіи служитъ идея воскресенія. Полноту бытія душа умершаго должна получить только послѣ возстановленія ея тѣла. Вполнѣ послѣдовательно также идея воскресенія въ ея грубомъ пони-

[1]) *Tatianus.* Orat. ad Gr. c. 13. *Aphraat's,* des persischen Weisen, Homilien aus dem syrischen übersetzt v. *G. Bert* (Texte und Untersuch. III, 3—4). S. 107, 140.

маніи связывалась съ ожиданіями земного царства Мессіи и земныхъ, чувственныхъ утѣхъ, которыя ожидаютъ въ немъ праведныхъ. Ученіе о смутномъ существованіи души по смерти тѣла въ подземномъ царствѣ и воскресеніи тѣла перешло изъ В. Завѣта въ сознаніе христіанъ, но вмѣстѣ съ нимъ въ нѣкоторыхъ кругахъ былъ воспринятъ и хиліазмъ, представленіе о земномъ царствѣ Христа. Нѣкоторыми изъ древнѣйшихъ христіанскихъ писателей эта группа эсхатологическихъ чаяній облекается въ очень массивныя формы. Они настаиваютъ на воскресеніи именно плоти, тѣла въ томъ его видѣ, въ какомъ оно существовало на землѣ, съ тѣми же частицами матеріи, которыя входили въ его составъ, а земное царство Христа рисуютъ чертами необыкновеннаго плодородія. Виноградная лоза, говоритъ Ириней, со словъ Папія и малоазійскихъ пресвитеровъ, ссылавшихся въ свою очередь на ап. Іоанна Богослова, дастъ тогда 10.000 побѣговъ, каждый побѣгъ—10.000 вѣтвей, каждая вѣтвь—10.000 гроздій и каждая кисть—10.000 ягодъ, а изъ каждой ягоды можно будетъ выжать 10 метретъ вина [1]). Христосъ будетъ ѣсть и пить со своими избранными въ этомъ царствѣ, а язычники и невѣрующіе будутъ служить имъ въ качествѣ рабовъ.

Нетрудно представить, насколько непріемлемъ былъ этотъ идеалъ для сознанія, заполненнаго платоническими тенденціями. Платонизмъ во всѣхъ своихъ формахъ и во всѣхъ частныхъ положеніяхъ своей системы выражалъ одну и ту же мысль, но совершенно противоположную іудейской традиціи. Для него умопостигаемое было реальнѣе чувственнаго. Этотъ міръ есть область тѣней, мрачная пещера, въ которую проникаютъ слабые отблески бытія и смутное эхо небесной музыки. Человѣческое тѣло—гробъ и темница души. Чѣмъ болѣе человѣкъ отрѣшается отъ него, тѣмъ ближе подходитъ къ своему идеалу. Полное освобожденіе отъ узъ тѣла, даваемое смертью, есть

---

[1]) *Irenaeus*. Adv. haereses, V, 33, 3.

возвращеніе души въ свое отечество, къ полнотѣ бытія. Какимъ низменнымъ долженъ былъ казаться этимъ людямъ чувственный идеалъ хиліастовъ! Діонисій Александрійскій, ученикъ Оригена, пишетъ объ одномъ хиліастѣ: „такъ какъ онъ былъ человѣкъ преданный тѣлу и слишкомъ плотолюбивый, то къ чему стремился самъ, тѣмъ выражалъ свои мечты о царствѣ: все ограничивалось у него удовлетвореніемъ чрева и животныхъ побужденій, т.-е. пищею, питьемъ, брачными узами, а чтобы придать всему этому болѣе приличный видъ—празднествами, жертвоприношеніями, жертвенными пирами“ [1]). Столь же нежелательно было для послѣдователя Платона и воскресеніе. Перейти отъ состоянія чистой духовности къ жизни въ тѣлѣ, хотя бы и обновленномъ, для него казалось не пріобрѣтеніемъ, а потерей. Одинъ интересный документъ позволяетъ заглянуть въ душу платоника, переходящаго въ христіанство. Документъ этотъ—письмо Синезія къ александрійскому патріарху Ѳеофилу. Патрицій по рожденію и привычкамъ, воспитанникъ извѣстной александрійской философессы Ипатіи, собиравшей для своихъ неоплатоническихъ лекцій обширную и изысканную аудиторію, человѣкъ, оказавшій родинѣ, покинутой центральной властью на произволъ судьбы, незамѣнимыя услуги въ борьбѣ съ варварами, Синезій могъ быть крупнымъ пріобрѣтеніемъ для церкви, если бы вступилъ въ ряды клира. По этимъ соображеніямъ ему, еще язычнику, предложили епископскую каѳедру. Синезій не отказался, но въ письмѣ къ александрійскому патріарху, своему будущему начальнику, поставилъ свои условія. Въ числѣ ихъ онъ дѣлаетъ оговорку и относительно ученія о всеобщемъ воскресеніи. „Трудно, чтобы не сказать невозможно, — пишетъ онъ, — чтобы догматы, которые при помощи изученія и при посредствѣ доказательствъ вошли въ мою душу, были въ ней уничтожены... Я никогда не повѣрю, чтобы душа происходила послѣ

---

[1]) *Eusebius*. Hist. eccles. VII, 25.

тѣла... Это воскресеніе, о которомъ такъ много говорятъ, я считаю просто священной и таинственной аллегоріей и далекъ отъ того, чтобы согласиться съ мнѣніемъ черни. Философскій умъ, созерцатель истины, примиряется съ пользою лжи; ибо есть сходство между свѣтомъ и истиною, глазомъ и народомъ... Итакъ, если обязанности моего епископства дозволяютъ мнѣ это, то пусть я буду допущенъ къ этому достоинству, такъ чтобы, философствуя дома и занимаясь баснями внѣ, ничему не учась и ни отъ чего не отучаясь, я могъ оставаться съ моими мнѣніями. Но если бы мнѣ сказали, что епископъ долженъ раздѣлять мнѣнія народа, то я предъ всѣми бы открылъ, кто я таковъ“ [1]). Синезій имѣлъ поводъ искренно высказать свои чувства. Но безъ сомнѣнія, подобныя же состоянія переживали и другіе христіане, воспитанные на философіи Платона. Отсюда возникаетъ долгая и упорная борьба, которая велась противъ традиціонной эсхатологіи и закончилась пораженіемъ хиліазма, но торжествомъ столь существенной для христіанства идеи воскресенія. Нетрудно доказать, что именно въ той средѣ, гдѣ сильно было платоническое вліяніе, ученіе о воскресеніи подвергалось или критикѣ, или краснорѣчивому умолчанію, или превращалось въ священную аллегорію, а хиліазмъ встрѣчалъ самое рѣшительное осужденіе. Филонъ далъ философскій парафразъ къ ученію В. Завѣта и іудейской религіозной традиціи, но онъ ни однимъ словомъ не коснулся ни воскресенія, ни мессіанскаго царства. Христіанскіе гностики видѣли въ воскресеніи лишь символъ духовныхъ идей. Для нихъ это или воскресеніе грѣшника къ новой жизни—святой и чистой, или воскресеніе души, освобождаемой смертію отъ оковъ плоти. Климентъ Александрійскій пять разъ упоминаетъ о воскресеніи и ни однажды не говоритъ о воскресеніи мертвыхъ. Въ эсхатологіи Оригена, направленной противъ хиліазма, нѣтъ мѣста и для церковнаго ученія о воскресеніи, но не желая

[1]) *Synesius*, Epist. 105 (Migne, ser. gr. t. 66) О Синезіи см. *Остроумовъ, А.* Синезій, епископъ Птолемаидскій.

расходиться съ общиной, вѣровавшей безъ разсужденія, александрійскій учитель принимаетъ этотъ догматъ, стараясь спиритуализировать его до возможной степени. Наоборотъ, хиліазмъ процвѣтаетъ въ кругахъ, не испытавшихъ на себѣ платоническихъ вліяній, и не подвергается критикѣ со стороны образованныхъ христіанъ, предпочитающихъ платонизму матеріалистическую философію стоиковъ, какъ Тертулліанъ.

Такимъ образомъ, платонизмъ помогъ церкви очистить эсхатологію отъ примѣшавшихся къ ней грубо чувственныхъ представленій іудейства.

III.

Изъ сферы мысли мы перейдемъ теперь въ область чувствъ и внѣшняго выраженія религіозныхъ движеній. Въ древне-христіанскихъ учрежденіяхъ и культѣ мы также найдемъ элементы греко-римской культуры и постараемся объяснить, какимъ образомъ они проникали въ ограду церкви. Исходной точкой для насъ должно быть слѣдующее наблюденіе. Изъ всѣхъ элементовъ душевной жизни представленіе отличается наибольшей подвижностью. Напротивъ, медленно слагающіяся состоянія чувства и привычки болѣе постоянны. Очень часто мысли и убѣжденія, привитыя воспитаніемъ, измѣняются, а порожденныя ими чувства и навыки надолго сохраняютъ свою власть надъ человѣкомъ. Я сошлюсь на одинъ разительный примѣръ—на гр. Л. Н. Толстого и извѣстнаго историка Гарнака. Тотъ и другой почти совершенно отрѣшились отъ вѣроученія своихъ церквей. Оба отрицаютъ всѣ члены символа вѣры. И тѣмъ не менѣе и тотъ, и другой глубоко конфессіональны. Толстой со своимъ отрицаніемъ брака и имущества, съ своимъ идеаломъ терпѣнія и недѣланія, съ своимъ вегетаріанствомъ—въ сущности проповѣдуетъ тотъ самый аскетическій идеалъ, который проникаетъ всѣ жизненныя проявленія взростившей его церкви. Для Гарнака въ христі-

анствѣ несомнѣнно одно: „я грѣшенъ, и Господь меня помилуетъ“; но эта увѣренность и составляетъ самую выдающуюся черту протестантской религіозности.

Греко-римская культура также въ извѣстномъ направленіи воспитывала чувство и создавала привычныя формы его выраженія, которыя нелегко разрушались и у тѣхъ, кто, мѣняя свои теоретическія убѣжденія, становился христіаниномъ.

а) Изъ числа христіанскихъ учрежденій мы остановимся только на той системѣ, которая была установлена для принятія въ ряды вѣрующихъ новыхъ членовъ, со всѣми относящимися къ ней побочными подробностями. Въ IV в. христіанство приняло формы, сближающія его съ мистеріями, которыя служили высшимъ выраженіемъ внѣхристіанской религіозности [1]).

Двѣ существенныхъ черты характеризуютъ собою мистеріи. Во-первыхъ, всѣ участники мистерическаго культа раздѣлялись на нѣсколько классовъ религіозною тайной. Чтобы получить доступъ къ закрытому культу, нужно было пройти извѣстный искусъ, подвергнуть себя узаконеннымъ обрядамъ посвященія и дать обѣщаніе не разглашать обрядовыхъ тайнъ среди непосвященныхъ.

Во-вторыхъ, мистеріи отличались символическимъ характеромъ ихъ культа. Вѣроученіе не было строго формулировано, но при помощи обрядовъ и сценическаго воспроизведенія соотвѣтствующихъ миѳовъ, посредствомъ контрастовъ и свѣтовыхъ эффектовъ достигали очень сильнаго возбужденія чувства и создавали непосредственное переживаніе религіозной идеи. Ничего не говорилось ясно и обо всемъ было предоставлено догадываться. Мысль скрывалась въ символахъ, значеніе которыхъ каждый долженъ былъ раскрыть для себя.

[1]) Объ отношеніи христіанства къ мистеріямъ см. *G. Anrich.* Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894. *G. Wobbermin.* Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin. 1896. *S. Cheetham. s.* The Mysteries, pagan and christian. London. 1897.

Такимъ образомъ, два характеристическихъ признака мистерій можно свести къ одному: отличительною чертою этихъ культовъ служила внѣшняя и внутренняя тайна, а это въ свою очередь должно было воспитывать чувство священной неприкосновенности религіозной истины. Нечестиво не только влачить ее по площадямъ, но и высказывать открыто, безъ покрова символовъ, даже предъ посвященными. И когда Силезій сравнивалъ народъ съ больными глазами, для которыхъ вреденъ свѣтъ истины, то руководился именно этимъ чувствомъ.

Въ IV в. христіанство отливается въ подобныя же формы. Во-первыхъ, оно становится закрытымъ культомъ. Всѣ вѣрующіе раздѣляются на классы посвященныхъ и непосвященныхъ. Крещеніе разсматривается въ качествѣ обряда посвященія. Оно совершается ночью, при блестящемъ освѣщеніи, въ закрытомъ богослужебномъ собраніи. Вѣрующіе, но еще не получившіе крещенія, не допускаются къ главной части литургіи. Обряды крещенія, миропомазанія, евхаристіи, а также символъ вѣры и молитва Господня, входившіе въ составъ обрядовъ крещенія и литургіи, служатъ для нихъ тайной. Необходимо обратить вниманіе на то обстоятельство, что предметомъ тайны,—и въ этомъ заключается разительное сходство между христіанскимъ катехуменатомъ и мистеріями,—служило не ученіе, а обрядъ, не смыслъ священнодѣйствія, а самое священнодѣйствіе. Что таинство миропомазанія сообщаетъ новокрещенному дары Святого Духа, объ этомъ говорилось открыто, но что видимымъ знакомъ этого сообщенія служитъ помазаніе миромъ, объ этомъ умалчивали [1]). Язычники эпохи гоненій, до которыхъ достигали смутные слухи о христіанской евхаристіи,

---

[1]) *Cyrillus Hierosolym.* Orat, catech. XVI, 26. Migne ser gr. T. XXXIII. Рус. перев. Моск. Дух. Академіи, стр. 235. „Видишь вездѣ, и въ Ветхомъ и въ Новомъ Завѣтѣ, тотъ же способъ; при Моисеѣ чрезъ возложеніе рукъ подаваемъ былъ Духъ, и Петръ чрезъ возложеніе рукъ даетъ Духа. *И на тебя, когда будешь крещенъ, низойдетъ благодать. Но какъ низойдетъ, сего не скажу, потому что не предупреждаю времени*“.

обвиняли послѣдователей Христа въ убіеніи дѣтей съ обрядовыми цѣлями и въ употребленіи ихъ мяса. Казалось бы, что эти обвиненія должны были побуждать несправедливо преслѣдуемыхъ къ широкому распространенію свѣдѣній о хлѣбѣ и винѣ, подъ видомъ которыхъ преподается Тѣло и Кровь Христа. Въ дѣйствительности мы видимъ совершенно обратное. О причащеніи Тѣла и Крови Христа разрѣшалось говорить открыто, хлѣбъ и вино были тайной [1]). Когда проповѣдникъ чувствовалъ потребность коснуться этихъ предметовъ въ своемъ словѣ, произносимомъ тотчасъ послѣ Евангелія, т.-е. въ присутствіи оглашаемыхъ, онъ употреблялъ характеристическую фразу умолчанія: „посвященные знаютъ“, что я имѣю въ виду (ἴσασιν οἱ μεμυημένοι). Въ теченіе великаго поста оглашаемыхъ постепенно, какъ тогда говорили, вводили въ тайны (μυσταγωγεῖν). Въ закрытомъ собраніи, куда не допускались ни язычники, ни тѣ изъ оглашаемыхъ, которые еще не считали себя готовыми приступить къ крещенію, епископъ объяснялъ символъ вѣры. Слушатели должны были заучить его наизусть, отнюдь не записывая на бумагѣ, которая можетъ оказаться въ рукахъ непосвященныхъ. Заучивая, они должны остерегаться, чтобы ихъ кто-нибудь не подслушалъ [2]). Но и отъ посвященныхъ было нѣчто сокрыто и доступно только клиру. Алтарь окутывается завѣсами, и при совершеніи таинства въ немъ присутствуютъ лишь лица іерархическія—епископъ, пресвитеры и діаконы [3]), евхаристическія молитвы читаются священникомъ тайно отъ народа [4]). Конечно, эта тайна была своего рода фикціей. Въ дѣйствительности всѣмъ было извѣстно все. Но вся система, связанная съ условною тайной, возникла изъ чувства священной неприкосновенности обряда и имѣла цѣлью воспитывать въ народѣ это чувство.

[1]) См. *Anrich.* Op. cit. S. 165—166.

[2]) *Cyrillus Hieros.* ibid. V. 12.

[3]) *Dionysius Areop.* Ep. VIII, 1 Migne, Ser. gr. T. III, c. 1088—1089. Первое упоминаніе объ алтарныхъ завѣсахъ встрѣчается у Златоуста.

[4]) *Голубцовъ А. проф.* О причинахъ и времени замѣны гласнаго чтенія литургійныхъ молитвъ тайнымъ. „Богослов. Вѣстникъ“ 1905 г., сент., стр. 69—75.

Внѣшней тайнѣ соотвѣтствовала внутренняя. Въ IV в. получаетъ всеобщее распространеніе взглядъ александрійцевъ, что религіозная истина сама по себѣ недоступна уму человѣка. „Ученіе о Богѣ, говоритъ Григорій Богословъ, тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ непонятнѣе". Это μυστήριον. Разглашеніе религіозной истины среди недостойныхъ равносильно ея профанаціи. Поэтому Духъ Св. скрылъ ее въ символахъ и аллегоріяхъ. Уже сама природа есть символъ идеальнаго міра. Свящ. Писаніе, евангельскія повѣствованія о жизни Спасителя, христіанскіе праздники, обряды таинствъ, все это внѣшняя, не для всѣхъ понятная, оболочка духовныхъ и таинственныхъ созерцаній. Такъ все христіанство и въ особенности богослуженіе, подобно мистеріямъ, становится обширной аллегоріей. Общественная молитва превращается въ интимное переживаніе вѣрующимъ сердцемъ исторіи искупленія, и это порождаетъ соотвѣтствующую мистагогическую литературу [1]).

Итакъ, въ основѣ мистерій и соотвѣтствующихъ христіанскихъ учрежденій лежитъ одно и то же чувство: религіозная истина таинственна, неприкосновенна; она окутана символомъ, какъ покрываломъ, и обвѣяна тайной. Это единство чувства и связываетъ два сродныхъ явленія.

Между христіанскими учрежденіями и мистеріями нельзя указать никакихъ непосредственныхъ историческихъ связей. Мало того, христіане относились съ величайшимъ презрѣніемъ и брезгливымъ отвращеніемъ ко всѣмъ проявленіямъ языческой религіозности. Этимъ исключается сознательное и намѣренное подражаніе мистеріямъ и приспособленіе къ нимъ христіанскаго богослуженія. Disciplina arcana была продуктомъ самостоятельнаго творчества христіанъ, но такъ какъ это творчество опредѣлялось чувствомъ, воспитаннымъ мистеріями, то христіанскія учрежденія ненамѣренно воспроизвели ихъ. Такъ въ телефонѣ не звукъ пе-

[1]) *Діонисій Ареопагитъ.* О церковной іерархіи. *Софроній патр. іерусалимскій* (VII в.) О Божественномъ священнодѣйствіи. *Максимъ Исповѣдникъ* (VII в.). Тайноводство и др.

релетаетъ съ мѣста на мѣсто, а токъ, возбужденный звуками въ одномъ пунктѣ, распространяясь по проволокѣ, творитъ подобный же звукъ въ другомъ. Единство чувства, связывающее христіанскія учрежденія съ мистеріями,—это токъ. Остается только спросить, а гдѣ же проволока? Гдѣ тѣ каналы, чрезъ которые чувства, воспитанныя мистеріями, переливались въ души христіанъ?

Такимъ проводникомъ служилъ, во-первыхъ, весь бытъ общества, сложившійся подъ вліяніемъ мистерій. Извѣстно, что судебные процессы, въ которыхъ необходимо было коснуться тайнаго культа, велись при закрытыхъ дверяхъ, и всѣ непосвященные удалялись изъ зала суда, а вторженіе полиціи въ богослужебное собраніе посвященныхъ ощущалось какъ величайшее злодѣяніе [1]).

Вторымъ каналомъ служила философія, потерпѣвшая сильное вліяніе со стороны мистерій. Уже Платонъ находился подъ воздѣйствіемъ тайныхъ культовъ; еще сильнѣе отразились они на Филонѣ, неопиѳагорейцахъ и неоплатоникахъ. Ученіе о томъ, что высокія истины религіи и философіи слѣдуетъ выражать въ символахъ и хранить ихъ втайнѣ отъ народа, становится общимъ мѣстомъ. Философія воспринимаетъ всю терминологію мистерій. Люди философски образованные,—это посвященные, низшая ступень философскаго познанія—малыя мистеріи, высшая — великія; философъ—это іерофантъ, мистагогъ, дадухъ. Но всѣ перечисленныя черты философіи чрезъ сочиненія александрійцевъ—Климента [2]) и Оригена—перешли и въ христіанскую литературу. Вотъ тонкая, но непрерывная нить, соединяющая христіанство съ мистеріями.

b) Внѣшнимъ выраженіемъ религіозныхъ волненій служитъ обыкновенно культъ, совокупность дѣйствій, въ которыхъ человѣкъ обнаруживаетъ свою любовь и благоговѣніе къ

---

[1]) *P. Decharme.* La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Paris. 1904, p. 144—166.

[2]) *Bratke.* Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen. Teologische Studien und Kritiken. 1887.

небеснымъ силамъ. Исторія церкви показываетъ, что христіанскій культъ, очень бѣдный во дни первоначальной евангельской проповѣди, съ теченіемъ времени становится все пышнѣе и, постепенно осложняясь, принимаетъ формы, для которыхъ можно указать аналогіи въ до-христіанскихъ религіяхъ [1]). Изъ нихъ однѣ были освящены авторитетомъ церковной власти и стали постояннымъ достояніемъ древне-христіанскихъ исповѣданій, другія, отличаясь суевѣрнымъ и грубо-языческимъ характеромъ, временно игнорировались оффиціальными представителями церкви, но затѣмъ были запрещены и съ нѣкоторыми усиліями совсѣмъ искоренены.

Къ первому классу можно отнести возженіе свѣтильниковъ и лампадъ въ храмахъ и предъ священными изображеніями, куреніе ѳиміама, обычай омовенія предъ входомъ въ святилище и цѣлованія порога, колѣнопреклоненіе и паденіе ницъ, богатыя приношенія въ пользу храма, обѣты, украшеніе иконъ цвѣтами и вѣнками, ex-voto—посвященіе мученикамъ, какъ выраженіе благодарности за исцѣленіе, миніатюрныхъ изображеній на драгоцѣнныхъ металлахъ или болѣе дешевыхъ матеріалахъ излѣчившихся отъ болѣзни членовъ тѣла—ручекъ, ножекъ, глазъ, ушей и т. п.

Со стороны язычника, обратившагося въ христіанство, было вполнѣ естественно дать своему новому религіозному міросозерцанію привычныя формы выраженія, которыя въ его глазахъ были высоки, трогательны и священны. Чтобы облечь новыя чувства въ совершенно новую оболочку, необходимы были усилія, творчество, тогда какъ привычныя движенія воспроизводятся легко и свободно. Но и для церкви не было никакихъ основаній вступать въ борьбу съ этимъ столь понятнымъ и не заключающимъ въ себѣ ничего угрожающаго явленіемъ, и внѣшнее сходство, установившееся

---

1) Обширный матеріалъ для слѣдующаго отдѣла содержится въ капитальномъ, но слишкомъ крайнемъ по своимъ тенденціямъ и выводамъ, трудѣ *E. Lucius'a*—Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche. Tübingen. 1904. Ср. также *H. Delehaye.* Les legendes hagiographiques. Ed. 2. Bruxelles. 1906.

такимъ образомъ между формами христіанскаго богопочтенія и до-христіанскими культами, само по себѣ не набрасываетъ никакой тѣни на религію духа и истины и не свидѣтельствуетъ объ ея уклоненіи къ язычеству. Перечисленныя формы культа настолько отвѣчаютъ самой природѣ религіозныхъ волненій, что не составляютъ даже специфической особенности греко-римской религіи: мы встрѣчаемъ ихъ у всѣхъ народовъ. По существу своему онѣ не содержатъ ничего низменнаго или недостойнаго христіанства, и сверхъ того, усвояя ихъ, церковь дала имъ новое освѣщеніе и истолкованіе, сдѣлавъ символами болѣе высокихъ чувствъ и представленій. Наконецъ, нѣкоторыя изъ этихъ формъ воспринимались тѣмъ охотнѣе, что входили въ составъ ветхозавѣтнаго богослуженія и упоминались въ библіи.

Иными путями проникали въ составъ культа такія выраженія вѣры и набожности, которыя носятъ на себѣ отпечатокъ языческихъ суевѣрій. Сюда относится обычай проводить ночи въ храмахъ въ надеждѣ получить сверхъестественную помощь въ болѣзни или же откровеніе о цѣлебныхъ средствахъ, которыя могли бы излѣчить ее. Этотъ обычай, или инкубація, былъ широко распространенъ въ языческомъ мірѣ. Наивно придавая исключительное значеніе пространственной близости къ божеству, обитающему въ своемъ храмѣ, пораженные тяжкими болѣзнями язычники стекались въ храмы Асклепія и другихъ боговъ и спали въ ихъ святилищахъ. Съ IV в. обычай этотъ переходитъ и къ христіанамъ. Въ храмахъ мучениковъ также спятъ больные въ ожиданіи исцѣленій или откровенія. Нѣкоторые изъ нихъ проводятъ у мощей мученика недѣли и мѣсяцы.

Особенно опасными въ религіозномъ отношеніи были народныя празднества въ дни памяти мучениковъ. У гробницъ христіанскихъ героевъ, кровью доказавшихъ непоколебимость своей вѣры, въ эти дни собирались несмѣтныя толпы почитателей. Они приносили съ собой вино, мясо,

хлѣбъ, сласти и устраивали здѣсь жертвенные пиры, наслѣдіе своего до-христіанскаго прошлаго. Въ этихъ пирахъ состоялъ нѣкогда культъ умершихъ и героевъ. Посредствомъ ихъ языческая древность надѣялась войти въ наиболѣе тѣсное общеніе съ богами. Пиры въ честь мучениковъ нерѣдко принимали такой же характеръ. Каждый старался помѣститься какъ можно ближе къ гробницѣ святого. Надъ могилой мученика дѣлались возліянія виномъ и благовоніями. Религіозное пиршество незамѣтно переходило въ веселую попойку съ нескромными разговорами и эротическими пѣснями, а за всѣмъ этимъ слѣдовали пляски и половые эксцессы.

Педагогическіе пріемы, которыми иногда пользовалась церковь въ борьбѣ съ язычествомъ, проливаютъ свѣтъ на психологическія причины, создавшія только что отмѣченное явленіе. Хорошо понимая силу сопротивленія религіозныхъ навыковъ, церковь временно примирялась съ ними, терпѣла ихъ, но старалась оторвать формы культа отъ ихъ первоначальнаго объекта и соединить съ новымъ. У язычниковъ были свои храмовые и иные праздники. На эти праздники стекались толпы паломниковъ, за ними слѣдовали торговцы съ съѣстными припасами, необходимыми для прокормленія богомольцевъ, а кстати и другими товарами, разсчитанными на простыя потребности поселянъ. Такъ возникала ярмарка. Религія и торговля шли рука объ руку. Но извѣстно, какъ трудно уничтожить ярмарку и праздникъ, къ которымъ народъ привыкалъ десятками и сотнями лѣтъ. Церковь пользовалась этимъ, чтобы постепенно привлечь язычниковъ къ христіанству. Она оставляла неприкосновенной ярмарку, но одновременно съ нею учреждала праздникъ въ честь какого-нибудь мученика. При этомъ языческое капище разрушалось или закрывалось, а подлѣ него воздвигался храмъ, посвященный христіанскому святому [1]). Такъ какъ обычай допускалъ учрежденіе праздниковъ въ дни кончины, погребенія, обрѣтенія и перенесе-

[1]) Примѣры см. у *Delehaye*, Op. cit. p. 191—193.

нія мощей мученика, и такъ какъ очень часто дни эти не были съ точностью указаны преданіемъ, то въ назначеніи времени празднованія мученику представители церкви пользовались значительной свободой. Языческія и полуязыческія массы, стекаясь на ярмарку и не находя здѣсь болѣе привычныхъ религіозныхъ учрежденій, побуждаемыя сложившимся бытомъ или движимыя любопытствомъ, принимали участіе въ новомъ культѣ и оказывались во власти закона ассоціаціи элементовъ психической жизни. Мѣсто и время праздника оставались прежнія, но объектъ культа измѣнялся. Психологія толпы непроизвольно переносила на новый объектъ почитанія прежнія чувства, надежды и ихъ внѣшнее обнаруживаніе. Массы шли теперь уже въ христіанскую церковь, но несли съ собою языческія понятія и привычки, еще непросвѣтленныя новой религіей, выдвигая для церковной власти трудную и сложную задачу ихъ постепеннаго искорененія и одухотворенія.

Интереснымъ примѣромъ переживанія формъ до-христіанской набожности служитъ явленіе, извѣстное подъ названіемъ смѣшенія культовъ. Изъ очень обширнаго матеріала я коснусь только почитанія мученицы Ѳеклы въ Селевкіи. Первоначальныя свѣдѣнія о жизни мученицы извлекаются изъ апокрифическаго памятника Акты ап. Павла, второй половины II в. (160—170) [1]. Происхожденіе апокрифа хорошо извѣстно. Одинъ малоазійскій пресвитеръ составилъ его въ видѣ романа или повѣсти изъ любви къ апостолу язычниковъ, съ благою цѣлью прославить его. Но церковь отнеслась очень строго и къ этой неразумной ревности и къ подлогу: пресвитеръ былъ лишенъ своего мѣста [2]. Съ теченіемъ времени Селевкія Исаврійская стала центромъ почитанія первомученицы, и чрезвычайно яркій въ бытовомъ отношеніи документъ прекрасно знакомитъ насъ съ тѣми формами, въ которыя облекся здѣсь этотъ культъ. Я разумѣю Сказаніе о чудесахъ первомученицы

[1] Греческій текстъ у *Lipsius et Bonnet.* Acta Apostolorum apocrypha. P. I p. 235—599.

[2] *Tertullianus.* De bapt. c 17.

Θеклы, составленное въ первой четверти V в., но на основаніи болѣе древняго памятника подобнаго же характера, селевкійскимъ епископомъ Василіемъ († 438) [1]).

Въ Селевкіи, этомъ богатомъ торговомъ городѣ, славившемся своею школой, которая въ основу обученія полагала Гомера, какъ въ до-христіанской древности, такъ и много времени спустя послѣ введенія христіанства господствовало два культа: культъ Аѳины-Паллады и культъ Сарпедона, первоначально героя, но впослѣдствіи въ сознаніи почитателей слившагося съ представленіемъ объ Аполлонѣ. Въ Аѳинѣ почитали защитницу города отъ частыхъ набѣговъ дикихъ исаврянъ и покровительницу школы, въ Сарпедонѣ бога-цѣлителя, открывающаго врачебныя средства больнымъ, ночующимъ въ его храмѣ. Когда городъ сталъ христіанскимъ, оба божества были изгнаны, но возникъ культъ мученицы Θеклы, и отъ мученицы народъ сталъ ожидать того же, что, какъ ему прежде казалось, онъ получалъ отъ Аѳины и Сарпедона. Θекла—воительница, защитница города отъ варваровъ, покровительница школы, цѣлительница болѣзней. Нужно замѣтить, что для возникновенія такого представленія житіе Θеклы не даетъ никакихъ поводовъ. Далѣе формы новаго и старыхъ культовъ въ значительной степени совпадаютъ. Храмъ мученицы сооружается на вершинѣ горы съ южной стороны города, подобно храму Аѳины, занимавшему возвышенность съ сѣверной стороны. Поклонники приносятъ мученицѣ птицъ, для содержанія которыхъ былъ устроенъ особый птичій дворъ, и между этими птицами воронъ и пѣтуховъ, прежде посвященныхъ Аѳинѣ. При входѣ въ храмъ мученицы продается мыло, какъ это раньше было въ святилищѣ Аѳины, чтобы паломники могли омыться и войти съ чистымъ тѣломъ. Какъ въ храмѣ Сарпедона, такъ и въ храмѣ Θеклы, спятъ больные, ожидая откровеній о цѣлебныхъ средствахъ [2]).

---

1) Греч. текстъ у *Migne.* Ses. gr. T. LXXXV. Рус. пер. Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ православною каѳолическою церковью. Т. I. Казань 1865 стр. 392.

2) См. *Lucius.* Op. cit. S. 205—214. Здѣсь же и другіе примѣры смѣшенія культовъ. S. 214—270.

Происхожденіе всѣхъ этихъ аналогій понятно. Положеніе города не измѣнилось и въ христіанскія времена. Опасности, нужды, потребности, тревоги, въ которыхъ человѣкъ обыкновенно обращается къ высшей помощи, остались тѣ же; не измѣнились и ожиданія, съ которыми приступали къ новой покровительницѣ города, а это отражалось на представленіи объ ея характерѣ и дѣятельности. Съ другой стороны, религіозное чувство непроизвольно стремилось выразиться въ привычныхъ дѣйствіяхъ и формахъ.

Въ исторіи христіанской мысли и жизни изслѣдователь встрѣчаетъ немало отдѣльныхъ явленій, находящихъ для себя объясненіе въ постепенномъ осложненіи первоначальной евангельской проповѣди элементами той культурной среды, въ которой она искала питательныхъ соковъ для своего роста, и воздѣйствію которой, по общимъ психологическимъ законамъ, не всегда могла противостоять. Католическій Римъ служитъ живымъ символомъ взаимнаго отношенія этихъ силъ. Отъ древняго Рима здѣсь осталось очень мало, то же, что сохранилось отъ него, испытало на себѣ власть своего побѣдителя—христіанскаго Рима. На улицахъ столицы католическаго міра вы видите египетскіе обелиски, увѣнчанные крестомъ, и колонну Марка Аврелія, обращенную въ пьедесталъ для статуи ап. Павла. Христіанство вошло въ храмъ семи планетъ и водрузило тамъ свои алтари, оставивъ самый храмъ безъ всякихъ измѣненій (Maria Rotonda). Только съ его портика оно сняло бронзу, чтобы перелить ее въ великолѣпную сѣнь надъ гробницей ап. Петра. Оно украсило свои древнія базилики колоннами и мраморами, взятыми изъ языческихъ храмовъ. Такъ и въ духовномъ отношеніи христіанство воздвигло великолѣпный храмъ Живому Богу, но въ стѣнахъ этого величественнаго зданія и до сихъ поръ сохраняются цѣнные обломки когда то блестящей культуры Греціи и Рима.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР