



Артур Дарби Нок

Обращение

via sacra

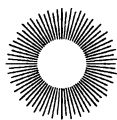
Артур Дарби Нок

Обращение

Старое и новое в религии
от Александра Великого до Блаженного Августина



2



via sacra

Arthur Darby Nock

CONVERSION

The Old and the New in Religion
from Alexander the Great
to Augustine of Hippo

Oxford
Oxford University Press
1933



Артур Дарби Нок

ОБРАЩЕНИЕ

Старое и новое в религии
от Александра Великого
до Блаженного Августина



Санкт-Петербург
2011

УДК 281
ББК 63.3(0)32+86.31
Н79

*Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати
и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»*

Нок, Артур Дарби

Н79 Обращение. Старое и новое в религии от Александра Вел-
ликого до Блаженного Августина / Пер. с англ. и науч. ред.
А. Д. Пантелеева. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»,
2011. — 352 с. — (Via Sacra. II).

ISBN 978-5-93762-057-6

Классический труд знаменитого исследователя античной религии Артура Дарби Нока (1902–1963), посвященный психологии и условиям принятия той или иной религии в древности, давно уже входит в золотой фонд мирового антиковедения. В поле зрения Нока находятся не только раннее христианство и обращение язычников, но и другие религии, и даже философские школы: их способы привлечения сторонников, факторы, которые способствовали или, наоборот, препятствовали распространению этих учений в окружающем мире, наконец, запросы, которые они удовлетворяли. Эта книга, актуальная и по сей день, положила начало целому направлению в современном религиоведении — так называемым *Conversion Studies*. Она будет интересна не только историкам-античникам, но и философам, психологам, религиоведам.

Издание «Обращения» дополнено переводом ряда статей А. Д. Нока, снабжено вступительной статьей, комментарием и полной библиографией работ английского ученого.

УДК 281
ББК 63.3(0)32+86.31

© А. Д. Пантелеев, вступительная статья,
перевод на русский язык, 2011

© Издательский Центр «Гуманитарная
Академия», 2011.

ISBN 978-5-93762-057-6

Содержание

А. Д. Пантелеев. Старое и новое в религии: Артур Дарби Нок и его книга	9

ОБРАЩЕНИЕ

Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина

Предисловие	23
I. ИДЕЯ ОБРАЩЕНИЯ	25
<i>Природа религии в целом. Примитивные религии социальны, не выходят за пределы ограниченной группы и «не рассуждают о причинах»; проретические религии склонны к миссионерству и «рассуждают о причинах». Промежуточные типы создавались смешанными культурами в процессе завоевания и переселения. Обычно считается, что обращение является результатом действия идей, на фоне которых распространяется христианство; в этих идеях уже существовали концепции греха и спасения. В других случаях обращение не имеет этих предпосылок, но основывается на некоторой подготовленности и на ощущении определенных потребностей. Духовные потребности в Римской Империи. Причины привлекательности мистерий, иудаизма, христианства. Различие между обращением и привязанностью. Почему ведется религиозная пропаганда.</i>	
II. ИДЕЯ ОБРАЩЕНИЯ И ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ ДО АЛЕКСАНДРА ВЕЛИКОГО	38
<i>Культы греческого города и греков — собственность города и нации, они способны к принятию новых элементов, но не рассматриваются как правила веры, которые применялись бы к другим культам и рекомендовались им. У других народов были их собственные культы, которые удостоились внимания греков, живших в чужих общинах. Греческая религиозность органична, бесконфликтна и не имеет миссионерского рвения, хотя в ранний период распространения культа Аполлона, дионисийского движения и орфизма и велась их сознательная пропаганда. Относительная неудача орфизма в сравнении с успехом буддизма; интерес к идеям такого рода не типичен для греческой религиозности.</i>	

III.	ГРЕКИ НА ВОСТОКЕ ПОСЛЕ АЛЕКСАНДРА ВЕЛИКОГО	53
	<i>Более тесные контакты греков и жителей Востока в эллинистический период. Взаимодействие более культурное, нежели религиозное, но заканчивающееся созданием смешанных культов и греко-восточных посвящений. Рождение митраизма. Миссия Ашоки в Грецию.</i>	
IV.	ВСТРЕЧНОЕ ДВИЖЕНИЕ	68
	<i>Восточные и ориентализированные греки, переехавшие в греческие города для торговли и других целей. Люди, приносящие культы. Сон Зоила. Прибытие Сераписа в Делос. Натурализация иноземных культов в греческих городах. Посвящения не являются доминирующей особенностью. Иудаизм в эллинистическом мире. Результат компромисса.</i>	
V.	ПУТЬ К РИМУ	88
	<i>Культы переносятся купцами, рабами и солдатами. Политика римского государства — контроль и романизация. Кибела. Вакханалии. Митра.</i>	
VI.	КАК РАСПРОСТРАНЯЛИСЬ ВОСТОЧНЫЕ КУЛЬТЫ	100
	<i>Индивидуальная пропаганда. Процессии и другие церемонии. Бродячие священники. Публичные покаяния. Чудо и свидетельство о нем в литературе предназначалось для прославления причастного к нему божества и привлечения интереса к его силе и культу. Вотивные приношения. Александр из Абонотиха. Проблема честности в религии.</i>	
VII.	ПРИВЛЕКАТЕЛЬНОСТЬ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТОВ	121
	<i>Потребность в новых культах и объединениях, являвшаяся результатом политических условий. Привлекательность новизны. Стремление к новым божественным защитникам, вызванное изменениями ойкумены после походов Александра, а позже — еще большим расширением мира в результате распространения астрологических идей, поставивших простого человека лицом к лицу с космическими универсалиями. Интерес к бессмертию и желание избежать дурной участи в загробной жизни. Любопытство по отношению к сверхъестественному и стремление больше к откровению, чем к размышлению при постижении тайн Вселенной.</i>	
VIII.	УСПЕХ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТОВ В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ	143
	<i>Постепенный рост распространения до смерти Нерона. Увеличение значения восточных культов при Флавиях и Антонинах. Связь между этим возвышением и изменениями в составе правящего класса. Ориентализация при Северах. Римская реакция и конфликт с христианством. Относительная сила новых и старых культов. Отсутствие теологии и иерархии. Вера и традиция.</i>	

IX.	ОБРАЩЕНИЕ ЛУЦИЯ	160
	<i>История, рассказанная Апулеем. Подтверждение ее истинности Оксиринхским списком и другими свидетельствами. Созерцательная и послушническая жизнь в язычестве.</i>	
X.	ПОСЛЕДНЯЯ СТАДИЯ	176
	<i>Обратное обращение от христианства к язычеству. Порфирий, Юлиан и неизвестный сенатор. Непрерывность античной религиозной традиции.</i>	
XI.	ОБРАЩЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ	183
	<i>Возникновение греческой философии. Сократ и ученичество. Создание Платоном постоянной школы для эзотерических занятий и экзотерической литературы, обращенной к широкой публике. Философия занимает доминирующее место, так как: 1) она предлагала доступные объяснения явлений; 2) она давала смысл жизни, образцы для подражания и накла­дывала на человека определенные ограничения; 3) она творила «святых» античности; 4) слушатель попадал под влияние учителей философии; 5) велась литературная пропаганда. Философия вызывала раскаяние и обращение.</i>	
XII.	РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН	205
	<i>Начало Церкви. Нет церемоний, проводящихся на улице, и ничего, что привлекло бы общественное внимание, кроме типа мученика, который мог увлечь народное воображение из-за аналогии с философами и общего обаяния, присущего сильным жестам. Параллели в риторике и в греческом ро­мане. Картина движения, данная Цельсом. Те, кто отвергали христианство, считали его массовым отступничеством, а те, кто принимали, — обществом, гарантирующим все необходимое для жизни. Успех пришел к христианству, благодаря способности удовлетворить эти нужды, а не из-за привлекательности образа Иисуса, который дают синоп­тические евангелия.</i>	
XIII.	УЧЕНИЕ ХРИСТИАН: КАК ЕГО ВИДЕЛИ ЯЗЫЧНИКИ	229
	<i>Моральные требования христианства были не более стро­ги, чем требования популярной философии того времени, но основывались на других постулатах, причем христиан­ство обещало дать силы, чтобы выполнять эти требо­вания. Отказ от старых культов был менее привычен, но в целом соответствовал теоретической мысли. Учение о Боге-Отце принималось ввиду широкого распространения тенденции к монотеизму. Евангельский рассказ о рождении и смерти Сына Божьего был понятен, а концепция посред­нической божественной силы общеизвестна. Идея о вопло­щении Бога казалось странной. Взгляд на то, что испол­нившиеся пророчества являются доказательством, был</i>	

тогда вполне возможен. Учение о воскрешении тела странно и отталкивающе. В целом христианство могло быть представлено как венец лучших мыслей античности.

XIV. ТРИ ТИПА ОБРАЩЕНИЯ: ЮСТИН, АРНОБИЙ, АВГУСТИН	265
<i>Обращение в Деяниях приписывается вере в сбывшиеся пророчества и чудесам. Юстин пришел к христианству в конце долгого неудачного интеллектуального поиска, Арнобий — из-за отворачивания к язычеству. Юстин, по его собственным словам, оборонялся от язычников, Арнобий, наступал на них. Для Августина, как и для современных неопитов, христианство уже было повседневной данностью: он часто встречался с ним и пытался понять, могло ли оно быть интеллектуально приемлемым. Выводы.</i>	

СТАТЬИ

Дух митраизма	281
Греко-египетская религиозная пропаганда	292
Позднеегипетская религиозность	305
Окружение гностицизма	316
Список трудов Артура Дарби Нока	327
Список сокращений	346

Старое и новое в религии: Артур Дарби Нок и его книга

В 2012 году исполняется 110 лет со дня рождения выдающегося историка античной религии и раннего христианства Артура Дарби Нока. Русский перевод его книги «Обращение» — своего рода посвящение этой дате, которое хоть в какой-то степени может выразить то уважение, которое вызывает этот замечательный исследователь и его научное наследие¹.

Артур Дарби Нок родился в Портсмуте 21 февраля 1902 года. Он был вторым ребенком в семье Корнелиуса и Элис Мэри Энн Нок, первым была его старшая сестра Элис. В семье царила достаточно строгая атмосфера: от Артура и его сестры родители требовали отличных оценок в школе (Нок закончил *Portsmouth Grammar School*) и не давали детям много общаться с друзьями. Позже Нок говорил о том, что у него не было настоящего детства, но такова была цена отличного образования, которое дало ему право на стипендию в кембриджском Тринити Колледж.

Нока привлекали классическая филология и история античности, и с самого начала ученой карьеры он показал свою одаренность: с удивительной памятью и безупречным знанием древних языков сочетались необычайная скорость и аккуратность в чтении и способность к получению удовольствия от обнаружения и упорядочивания фактов. В те годы Нок

¹ При подготовке данной статьи использовались следующие материалы: Nilsson M. P. Arthur Darby Nock // *Gnomon*. Bd. 35. 1963. S. 318–320; Dodds E. R., Chadwick H. Obituary: Arthur Darby Nock // *JRS*. Vol. 53. 1963. P. 168–169; Arthur Darby Nock: 21.II.1902 — 11.I.1963 // *HTR*. Vol. 57. 1964. P. 65–68 (= Faculty Minute on the Late Arthur Darby Nock // *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 68. 1964. P. XI–XIV); Grant R. M. Arthur Darby Nock (1902–1963) // *History of Religions*. Vol. 4. 1964. P. 170–171; Rexine J. E. Nock, Arthur Darby // *Biographical Dictionary of North American Classicists* / Ed. by W. W. Briggs. Westport, 1994. P. 445–446.

очень много читал. Кто-то из его товарищей-студентов отзывался о нем как о «величайшем из ныне живущих экспертов в области энциклопедии Паули-Виссова». Однако Нок не только пользовался уже известным и систематизированным материалом, но и привлекал новый: только что опубликованные надписи, папирусы, археологические находки. Благодаря этим качествам, в неслыханно раннем возрасте — уже в 20 лет! — его пригласили вести ежегодные обзоры исследований по латинской литературе в *The Year's Work in Classical Studies*. Первым его большим трудом стало издание трактата философа-неоплатоника IV в. н.э. Саллюстия «О богах и мире»², предпринятое по инициативе Гилберта Мюррея. В крайне содержательной вступительной статье Нок рассмотрел стилистическую, философскую и историко-религиозную стороны этого небольшого сочинения. Уже здесь можно увидеть тщательно продуманные обобщения, внимание к отдельным фактам и краткость изложения, которые стали «фирменным стилем» работы Нока. По словам коллег, спустя много лет сам Нок качал головой над вступлением к Саллюстию и говорил: «Как я мог тогда так много знать?..»

Но его интересы не ограничились областью литературы и истории философии. В последующие годы в статьях и рецензиях, многие из которых являются самостоятельными исследованиями, Нок обращается практически ко всем направлениям антиковедения³, однако со временем все отчетливее становится заметна его увлеченность историей античной религии и магии — области, которая и станет основным полем его деятельности. В неполные тридцать лет Нок уже обладает авторитетом ученого с мировым именем; венцом его творчества в это время стала большая статья «Раннее языческое христианство и его эллинистическое окружение», позже выпущенная отдельным изданием. В 1929 г. он в качестве приглашенного лектора посещает Гарвард, где ему на следующий год предлагают место профессора. Нок без колебаний принимает это предложение — на родине дела у него складывались не очень хорошо — и до конца жизни остается гарвардским профессором. В 1936 г. он принимает и американское гражданство.

² Sallustius. Concerning the Gods and the Universe / Ed. with Prolegomena and Translation by Arthur Darby Nock. Cambridge, 1926.

³ Список трудов Нока см. в конце книги.

После переезда в Гарвард Нок так же энергично продолжает публиковать свои работы и рецензии. В 1933 г. появляется книга «Обращение: старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина», в 1934 и 1939 гг. Нок пишет большие разделы, посвященные истории римской религии, для X и XII томов первого издания «Кембриджской древней истории», в 1938 г. издается еще одна книга — «Апостол Павел», в 1945 и 1954 гг. — четырехтомный «Герметический Свод», издание, над которым Нок работал вместе с другим великим знатоком античной религии и философии А.-Ж. Фестюжьером (работа была начата еще в 1926 г.; Нок занимался первыми двумя томами и частью четвертого, кроме того, ему принадлежат многие комментарии). С 1930 по 1963 г. Нок был главным редактором *Harvard Theological Review* и превратил его в ведущий международный журнал по истории религии. В октябре 1962 г. вышел отдельный номер этого журнала, посвященный 60-летию юбилею Нока, в который вошли статьи его коллег по Гарвардскому университету. Его необычайно высоко ценили гарвардские друзья и коллеги, но круг общения Нока не ограничивался Гарвардом — он знал многих ведущих историков и религиоведов со всего мира и пользовался их признанием. Нок был почетным доктором трех университетов, членом восьми академий и многочисленных научных обществ, одним из редакторов Оксфордского Классического Словаря и журнала *Vigiliae Christianae*. Его лекции по истории религии на факультетах теологии и классической филологии отличались необычайной ученостью и тонким юмором, однако эмоциональность и увлеченность лектора порой сказывалась на последовательности и связности подачи материала.

Последние 15 лет своей жизни Нок играл особую роль в мировом антиковедении. Уже в конце тридцатых годов он отказался от предложения продолжить монументальную «Историю греческой религии» Мартина Нильссона⁴. В итоге сам Нильссон взялся за это дело, но только при условии, что Нок просмотрит и дополнит текст. В 1939 и 1946 гг. Нок, вернувшись в Британию, читал Гиффордские лекции в Абердине, посвященные религии в эллинистическое и римское время. Он намеревался издать их отдельной книгой. Появления этого труда ожидали многие ученые. Э. Р. Доддс, например,

⁴ Второй том «*Geschichte der griechischen Religion*» Нильссона вышел в 1950 г.

писал о том, что работы Нока, Фестьюжера и Нильссона могли бы помочь сложить картину единого «леса» эллинистическо-римской религиозности из массы исследований отдельных «деревьев», составлявших ее⁵. Но этому не суждено было сбыться. Нок постоянно накапливал материал, правил, дополнял и корректировал его, и с каждым днем становилось все труднее придать ему окончательную форму. После долгих колебаний Нок отказался от этой идеи. Он был перфекционистом, сознающим собственное несовершенство. Коллеги вспоминали его слова: «Я знаю только половину литературы. Я понимаю, что остальные знают лишь треть ее, но все равно я что-нибудь да упущу». Поэтому он изливал свою колоссальную ученость, как и раньше, в коротких статьях и критических замечаниях⁶, а также охотно делился ею с другими исследователями. Он вел обширнейшую переписку с учеными самого разного статуса и возраста, вне зависимости от того, поддерживал ли он сам их взгляды, обсуждая и критикуя их идеи и указывая на неучтенный материал и параллели.

Артур Дарби Нок скончался от рака 11 января 1963 г.

Нок считал себя прежде всего историком, и для него история была в первую очередь знанием и интерпретацией массива данных, на основе которых можно реконструировать жизнь и культуру эпохи. В занятиях историей религии он особенно внимательно анализировал обычаи и чувства простого народа, маленького человека, а не хорошо изученные литературные или философские источники. Нок презирал претензии некоторых своих коллег на постижение всей истины мира, а необычное сочетание таланта и здравого смысла позволяло ему обращаться к проявлениям современной религиозности без снисхождения. Став некогда англо-католиком, он не изменил своих взглядов в эпоху агностицизма.

Можно сказать, что Нока привлекала религиозная жизнь не высоколобых интеллектуалов, а «людей с улицы». Начиная с конца XIX в. нарастающими темпами идет публикация нового материала: оксиринхских и фаюмских папирусов, надписей, монет, материалов раскопок (в частности, Дюра

⁵ *Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkley — Los Angeles — London, 1951. P. 249.*

⁶ Основные из этих статей и рецензий вошли в состав двухтомного издания: *Nock A. D. Essays on Religion and the Ancient World / Ed. by Z. Stewart. Vol. I–II. Oxford, 1972.*

Европос) — источников, прежде всего проливающих свет на верования, чаяния и стремления простого человека. Нок великолепно разбирался в потоке этих публикаций. Особый его интерес вызывали изменения в религиозной жизни античного мира после походов Александра, взаимодействие античной культуры и религиозности с новыми для греческого мира религиями, в частности, магия и астрология⁷, начало христианского движения и его восприятие язычниками (часто в центре его внимания оказывались Деяния апостолов, а также деятельность и сочинения апостола Павла)⁸, гностицизм, особенно после открытия в 1945 г. коптской гностической библиотеки Наг-Хаммади⁹.

Нок полагал, что современное противопоставление магии, науки и религии «не подходит для древнего мира»¹⁰, тем

⁷ Nock A. D. 1) *Magical Notes* // JEA. Vol. 11. 1925. P. 154–158; 2) *Rec. in: A. Delatte. Catalogus codicum astrologorum graecorum*. Vol. X. 1924 // CR. Vol. 40. 1926. P. 217–218; 3) *Magic Spears* // CQ. Vol. 21. 1927. P. 122–127 (with M. Gary); 4) *Greek Magical Papyri* // JEA. Vol. 15. 1929. P. 219–235; 5) *Rec. in: K. Preisendanz. Papyri graecae magicae*. Vol. I. 1928 // JHS. Vol. 49. 1929. P. 124; 6) *Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum*, edited with translations, commentary and facsimiles by H. I. Bell, A. D. Nock, H. Thompson // *Proc. Brit. Acad.* Vol. 17. 1931. P. 235–288; 7) *Rec. in: W. Gundel. Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*. 1936 // *Gnomon*. Bd. 15. 1939. S. 359–368.

⁸ Nock A. D. 1) *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* // *Essays on the Trinity and the Incarnation* / Ed. A. E. J. Rawlinson. London — New York, 1928. P. 51–156; 2) *Paul and the Magus* // *The Beginnings of Christianity* / Ed. by F. J. Foakes Jackson and K. Lake. Part I. Vol. 5. London, 1933. P. 164–188; 3) *St. Paul*. London, 1938; 4) *Rec. in: W. L. Knox. St. Paul and the Church of the Gentiles*. 1939 // *JTS*. Vol. 41. 1940. P. 292–294; 5) *Rec. in: J. Klausner. From Jesus to Paul* / Trans. W. F. Stinespring. 1943 // *JBL*. Vol. 63. 1944. P. 55–63.

⁹ Nock A. D. 1) *Rec. in: E. de Faye. Gnostiques et gnosticisme*. 2 ed. 1925 // JEA. Vol. 12. 1926. P. 316; 2) *Rec. in: F. C. Burkitt. Church and Gnosis*. 1932 // *JTS*. Vol. 34. 1933. P. 198–200; 3) *Rec. in: C. A. Baynes. A Coptic Gnostic Treatise*. 1933 // *AJP*. Vol. 56. 1935. P. 85–86; 4) *Rec. in: H. Jonas. Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. I. 1934 // *Gnomon*. Bd. 12. 1936. S. 605–612; 5) *Rec. in: H.-J. Schoeps. Urgemeinde-Judenchristentum-Gnosis*. 1956 // *Gnomon*. Bd. 28. 1956. S. 621–623; 6) *A Coptic Library of Gnostic Writings* // *JTS*. Vol. 9. 1958. P. 314–324; 7) *Rec. in: A. Wlosok. Laktanz und die philosophische Gnosis*. 1961 // *JTS*. Vol. 14. 1963. P. 177–180; 8) *Gnosticism* // *HTR*. Vol. 57. 1964. P. 255–259.

¹⁰ Nock A. D. *Paul and the Magus*. P. 170.

самым создавая фундамент для осмысления магии как социологического явления¹¹. Он следил за публикацией греческих магических папирусов К. Прейзенданцем и другими исследователями и сделал в своих рецензиях и статьях немало ценных замечаний о времени и обстоятельствах их создания. Нок определял эти тексты как рабочие пособия, написанные магами-профессионалами для таких же профессионалов в III–IV вв. н. э.; эти маги не относились к интеллектуальной элите своего времени, но им знаком Гомер и они имеют представление о стихотворном размере, что, правда, не мешает им сбиваться с него и делать грамматические ошибки. Аудитория магических папирусов — те же самые люди, что интересовались орфизмом и неопифагорейством, «Халдейскими оракулами», герметизмом и гностицизмом. Понимание того, чем именно была в греко-римском мире магия, необходимо для адекватной картины восприятия язычником христианства. Христос и апостолы постоянно творят чудеса, и это приводит к тому, что во II–III вв. язычники, решив, что если таковы учителя, то такие и ученики, обвиняют христиан в колдовстве; в свою очередь, христиане, оправдываясь, признавали свое чудотворство, но противопоставляли свои чудеса нечестивой языческой и иудейской магии. Это хорошо видно хотя бы в эпизоде из Деяний апостолов, где Павел и Варнава на Кипре борются с магом Элимой при проконсуле Сергии Павле (13:6–12). Их победа — результат истинного чуда, явленного Христом, а не чародейства, связанного с иудейской религиозной традицией. Христианство доказывало свою истинность при помощи чудес — в мире того времени это было и возможно и необходимо, — но нужно было продемонстрировать источник чуда и показать его эффективность, и здесь христиане пользовались во многом теми же средствами, что и язычники.

Интерес Нока к апостолу Павлу вполне понятен: именно благодаря Павлу христианство вышло из иудейского гетто в языческий мир. «Деятельность св. Павла оказала огромное воздействие на последующие восемнадцать столетий», — писал Нок в предисловии к своему «Апостолу Павлу»¹². В первую очередь Павел интересен для Нока как образец одного из первых обращений в христианство. Кроме того, Павел явля-

¹¹ Подробнее об этом см.: *Петров А. В.* Феномен теургии. Философия и магия в античности. СПб., 2003. С. 16–23.

¹² *Nock A. D.* St. Paul. New York — London, 1938. P. 9.

ется примером усвоения эллинистическо-римской культуры образованным иудеем, а его деятельность позволяет увидеть восприятие язычниками проповеди о Христе: два отличных примера этому — эпизод в Листре и проповедь Павла в Ареопаге. Нок сравнивает двух эллинизированных иудеев, Павла и Филона Александрийского, и показывает разницу между ними. Если Филон действительно высокообразованный мыслитель, то Павел в большей степени зависит от популярных сборников и антологий философских суждений, а его сочинения часто проникнуты чисто прагматическими соображениями. По словам одного из своих студентов, Нок как-то раз обмолвился, что Павел вряд ли бы прошел даже промежуточную аттестацию по курсу эллинистической философии и религии, читавшемуся самим Ноком. Наконец, именно Павел в Послании к Тимофею рекомендует отвращаться от «негодного пустословия и прекословий лжеименного знания» (6:20), и, похоже, проблемы коринфской общины, о которых нам известно из посланий Павла, были вызваны появлением там первых гностиков.

Гностицизм привлекал Нока в качестве образца того, как христианское учение могло быть трансформировано теми язычниками, для которых оно было слишком просто, теми, кто не мог отказаться от привычных мистерий и скрытых от непосвященных учений, передающихся из уст в уста. «Тайна Божественной Троицы? Больно плоско, должно быть что-нибудь посерьезней под этой тайной»¹³. В сочинениях гностиков очень четко проступают мотивы, отмеченные им в духовном настроении античного общества начала новой эры: озабоченность проблемой происхождения зла, чувство отчужденности от мира и отвращения к окружающим, стремление вырваться из-под власти судьбы и жажда особого, сокровенного знания тайн Вселенной. В своих лекциях и статьях Нок по-разному определял гностицизм. Наиболее известны две его формулировки: «Христианский гностицизм, перефразируя одно известное выражение, был не “острой эллинизацией христианства”¹⁴,

¹³ Эко У. Маятник Фуко. СПб., 1998. С. 732.

¹⁴ Имеется в виду широко известно выражение А. Гарнака, считавшего гностицизм результатом синтеза христианства и эллинских философских учений. В противовес ему Нок полагал, что здесь имеет место слияние не с философской, а с религиозной эллинистической традицией.

а его острой эллинистизацией»¹⁵ и «Гностицизм — это одичавший платонизм»¹⁶. И в том, и в другом случае Нок полагает, что гностицизм не был чем-то совсем уж чуждым античной традиции. Критикуя книгу Ганса Йонаса, он рисует схему из концентрических кругов вокруг внутрехристианского гностицизма, первый из которых представлен отдельными герметическими трактатами, «Халдейскими оракулами», Нумением и элементами магических папирусов; следующий — некоторыми направлениями популярной философии и неоплатонизма; в наиболее удаленный входят стереотипы мышления образованных людей вне зависимости от их философских предпочтений¹⁷. Те же тенденции заметны и в искусстве II–III вв., и Нок замечает: «Искусство соответствует настроению творца и его заказчика. По-настоящему бедные люди не имели времени для такого самокопания; это относилось к более высоким социальным слоям»¹⁸. Данное наблюдение касается социального положения не приверженцев христианства в целом, а тех, кто мог послужить почвой для гностических идей. Это были люди, которые не удовлетворялись присутствием на общедоступных праздниках Исида или Кибелы, а требовали специальных посвящений, даровавших им особый статус — и в этом мире, и после смерти.

Как уже было сказано, за свою жизнь Нок написал массу статей и рецензий и всего лишь несколько книг. Главная из них — «Обращение: старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина», которую вы сейчас держите в руках. Книга возникла в результате двух циклов лекций, прочитанных Нок в 1931 и 1933 г. Надо сказать, что в какой-то мере его манера чтения лекций сказалось на стиле изложения, и читатель оказывается в положении тех самых студентов, которым приходилось пробиваться сквозь порой сбивчивую речь лектора¹⁹. Во многом эта сбивчивость изложения объяс-

¹⁵ Nock A. D. Rec. in: 1) H. Lewy. *Sobria Ebrietas*. 1929; 2) H. Schlier. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*. 1929 // JTS. Vol. 31. 1930. P. 309.

¹⁶ Nock A. D. *Gnosticism* // HTR. Vol. 57. 1964. P. 267.

¹⁷ Nock A. D. Rec. in: H. Jonas. *Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. I. 1934 // *Gnomon*. Bd. 12. 1936. S. 607.

¹⁸ Ibid. S. 611–612.

¹⁹ Мы в меру своих скромных сил постарались сделать текст более доступным для понимания, одновременно максимально сохранив авторский стиль.

няется тем, что иногда Нок обращается к сюжетам, которые были на тот момент не до конца обработаны им самим, как, например, в случае с большой надписью из Талмиса в честь бога Мандулиса или митраизма. Кроме того, Нок хотел проиллюстрировать свои наблюдения и подкрепить выводы как можно большим количеством материала, зачастую только что опубликованного к тому моменту: надписями, папирусами, памятниками искусства, монетами, данными археологических раскопок. Именно «Обращение» Нока сделало эти материалы известными не только археологам или эпиграфистам, но всем ученым, занимающимся историей религии. Наконец, Нок часто приводит в качестве параллелей примеры из истории Средних веков и Нового времени. Мы прокомментировали те из них, что нуждаются в пояснении для отечественного читателя.

В «Обращении» есть много ценных идей и наблюдений; на одних Нок останавливается подробно, другие лишь мельком намечает. Фундаментально для исследования Нока само понятие *обращения*. Отметим различие, которое он проводит между *обращением* (*conversion*) и *привязанностью* (*adhesion*). *Обращение* — это «переориентация души человека, его осознанный поворот от безразличия к религии или от одного вида религиозности к другому, поворот, который подразумевает осознание принципиального изменения: то, что было раньше, неверно, а верно новое». *Привязанность* же подразумевает не окончательный поворот к новому культу, а включение его в существующую систему религиозных взглядов человека, поэтому она не влечет за собой радикальной смены образа жизни. Чаще происходит обращение в новую для человека веру, хотя бывают случаи и обратного обращения — возвращения к старой религии. В «Обращении» изучаются способы пропаганды языческих религий: частная пропаганда, проповедь, уличные ритуалы и процессии, нищенствующие жрецы, публичные раскаяния, чудеса и их фиксация в литературной пропаганде и искусстве.

Нок связывает «обращение» почти исключительно с иудаизмом и христианством. В язычестве, по его мнению, это редчайшее явление (апулеевский Луций, император Юлиан, некий сенатор, возвращению которого от христианства к язычеству была посвящена поэма неизвестного христианского автора), хотя что-то очень похожее можно обнаружить в античной культуре не в религиозной сфере, а в философии, которая давала всеобъемлющее объяснение Вселенной, указывала

человеку смысл жизни, у которой были свои «святые» и «мученики». Философия воздействовала на человека авторитетом и обаянием учителя и литературой. Лучший пример *обращения в философию* — Полемон, который некогда пьяным ввалился в зал, где академик Ксенократ читал свои лекции, да так там и остался: он радикально изменил свою жизнь и посвятил себя изучению платонизма столь ревностно, что стал следующим главой школы. «Философия была способна и отвлечь людей от зла, и указать им добро, возможно, никогда не достижимое, но являющееся постоянным объектом стремления, к которому каждый, казалось, постепенно приближался все ближе и ближе», — пишет Нок.

В целом можно сказать, что философия в античности была не отвлеченной метафизикой, а своего рода образом жизни. Философия сыграла немалую роль в успехе христианства в античном мире, в какой-то степени подготовив его появление: Нок не раз вспоминает теорию Ф. Ф. Зелинского о том, что языческое общество *было подготовлено* к появлению и восприятию христианства. Нок полагает, что в глазах язычников иудаизм и христианство с их проповедями больше напоминали язычникам философскую школу, чем храм, а иудейские и особенно христианские мученики могли вызвать воспоминания о Сократе и других «философах-мучениках». Да и сами христиане, например Юстин Мученик, охотно обращаются к языческим мудрецам — Сократу, Платону, Зенону, а Лактанций и вовсе цитирует герметические сочинения. В последней главе рассматриваются три примера обращения в христианство: Юстин, Арнобий и Августин. Конечно, в этот ряд так и просится обращение Киприана, но Нок, к сожалению, оставил его вне поля своего зрения.

«Обращение» — одно из важнейших сочинений, посвященных истории античных религий и раннего христианства, сравнимое по значению с «Социально-экономической историей эллинизма» М. И. Ростовцева, «Римской революцией» Р. Сайма или «Историей греческой философии» В. Гатри. Подобно этим сочинениям, дающим общую картину развития тех или тенденций в античном мире, книга Нока дает картину эволюции античной религиозности от архаической эпохи до победы христианства. Для Нока причины победы учения Христа не в его уникальности, а, скорее, в его способности адаптироваться к античному миру, уловить потребности последнего и адекватно их удовлетворить. Конечно, в христианском

учении были и элементы, отпугивающие язычников, как, например, Бог, пострадавший на кресте, или учение о воскрешении тел, но и они в определенной степени играли в пользу христианства, создавая некую ауру «варварской», но притягательной мудрости²⁰.

После «Обращения» к теме новаций и традиций в античной религии и к вопросам распространения культов и религий в древнем мире обращались многие историки, религиоведы, а теперь и социологи. И все они в той или иной степени пользовались книгой Нока²¹. Мы, со своей стороны, надеемся, что

²⁰ Конечно, «Обращение» не лишено и ряда недостатков. В рецензиях на книгу Нока было высказано некоторое количество замечаний и уточнений, часть из которых мы постарались учесть при переводе и в примечаниях к тексту. Некоторые из них носили принципиальный характер, как например, указание на то, что языческое христианство по своему характеру намного ближе к эллинистическим религиям, чем к иудаизму — религии одного народа, с которым его связывает Нок на основании «пророческого духа» и притязаний на монопольное обладание истиной. Нок рассматривает переживания Луция, но на каком основании он утверждает, что «это не было нормальным уровнем языческого религиозного чувства»? (*Willoughby H. R. Was there Pagan Conversion? // The Journal of Religion. Vol. 14. 1934. P. 377–378.*) В качестве еще одного примера можно привести ратора Элия Аристиды и его «Священные речи», в центре которых находится Асклепий.

²¹ Укажем лишь на работы последних десятилетий: *Lohfink G. The Conversion of St. Paul: Narrative and History in Acts. Chicago, 1976*; *Stendahl K. Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays. Philadelphia, 1976*; *Conversion: Perspectives on Personal and Social Transformation / Ed. by W. Conn. New York, 1978*; *Rambo L. Current Research on Religious Conversion // Religious Studies Review. Vol. 8. 1982. P. 145–159*; *Conversions: The Christian Experience / Ed. by H. T. Kerr, J. Mulder. Grand Rapids, 1983*; *MacMullen R. Christianizing the Roman Empire (A. D. 100–400). Yale, 1984*; *Barnes T. D., Westall R. W. The Conversion of the Roman Aristocracy in Prudentius' Contra Symmachum // Phoenix. Vol. 45. 1991. P. 50–61*; *Asiedu F. B. A. Following the Example of a Woman: Augustine's Conversion to Christianity in 386 // Vigiliae Christianae. Vol. 57. 2003. P. 276–306*; *Gallagher E. V. Conversion and Community in Late Antiquity // The Journal of Religion. Vol. 73. 1993. P. 1–15*; *Sivan H. Anician Women, the Cento of Proba and Aristocratic Conversion in the Fourth Century // Vigiliae Christianae Vol. 47. 1993. P. 140–157*; *The Road from Damascus. The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry / Ed. by R. N. Longenecker. Cambridge,*

и для отечественного читателя эта давно ставшая классической книга окажется полезна, и каждый найдет здесь что-то интересное для себя.

* * *

Несколько слов об особенностях данного издания. Мы постарались сделать книгу Нока максимально удобной для восприятия читателя, что привело к некоторым изменениям в тексте «Обращения». Затекустовые примечания Нока были переработаны в постраничные и приведены в современный вид. Примечания, помеченные звездочкой, принадлежат переводчику и служат для пояснения основного текста и для перевода терминов или цитат, оставленных автором в оригинальном варианте. В тех случаях, когда это было возможно, мы использовали уже существующие переводы на русский язык — это отмечено примечанием при первом обращении к соответствующему автору. Наконец, у Нока нередко встречаются цитаты из английских поэтов XIX — начала XX в. После долгих колебаний и консультаций с коллегами-историками и филологами мы решили отказаться от них, так как дословный или даже литературный перевод этих цитат скажет отечественному читателю не больше, чем хрестоматийные «Скажи-ка, дядя, ведь недаром...» современному англичанину.

А. Д. Пантелеев
2010

1997; De la conversion / Ed. Attias J.-Chr. Paris, 1997; Forms of Devotion. Conversion, Worship, Spirituality, and Asceticism / Ed. by E. Ferguson. New York, 1999; Sanders J. T. Conversion in Early Christianity // Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches / Ed. A. J. Blasi. et al. Oxford, 2002; Feldman L. H. Conversion to Judaism in Classical Antiquity // Hebrew Union College Annual. Vol. 74. 2003. P. 115–156; Schwartz S. Conversion to Judaism in the Second Temple Period: A Functionalist Approach // Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism / Ed. by S. J. D. Cohen et al. Leiden — Boston, 2007. P. 223–236.

ОБРАЩЕНИЕ

Старое и новое в религии
от Александра Великого
до Блаженного Августина

Посвящается
Фрэнсису Кроуфорду Буркитту

Предисловие

Каждый, кто внимательно изучает жизнь и идеи нашего времени, не может не отметить большой и все увеличивающийся интерес к истории религии в целом. Рассматривается ли эта история как собрание пережитков или как ряд вех, которые отмечают движение человека к более полному и более ясному пониманию мира и себя, религия осознается некоей нитью, проходящей через всю эволюцию человечества. В силу того что религия — проявление одновременно и единства коллектива, и возникающего индивидуализма, она — социологическое явление первостепенной важности; как возникновение песни из многих импульсов, находящихся ниже уровня сознания, и едва уловимое взаимодействие между ними и разумом, религия предоставляет психологу часть его самого увлекательного материала и проблем. Не хлебом единым жив человек, но мы не можем правильно оценить даже его отношение к хлебу и тому, как он добывает свой хлеб насущный, не рассмотрев вместе с этим его отношение к Богу, откровению или дьяволу.

Если мы хотим сделать это, то должны уделить особое внимание переходу от одного бога, дьявола или откровения к другому; мы должны попытаться понять, что вызвало интерес, что дало новым культам непреодолимую силу и что означало их принятие. Когда христианство появилось в Римской империи, оно привлекло к себе множество людей, имевших собственную традиционную позицию по отношению к невидимым и неизвестным движущим силам бытия. Этот процесс изучался главным образом с точки зрения христианства. Здесь я попытался взглянуть на него с другой стороны. С этой целью я посвятил основную часть книги изучению распространения в том же самом мире других форм религии, в основном восточных по происхождению, и иных учений, пользовавшихся успехом. Мы должны исследовать их природу, факторы, которые ограничили и обусловили их успех, и степень, в которой они могут по праву называться миссионерскими или пропагандистскими.

Как в античности человек переходил от одной религии к другой? Что означал для него этот переход? И когда человек обратил внимание на христианство, насколько большие изменения в образе жизни и мышлении означало для него принятие новой веры?

От этой попытки обнаружить исходные предпосылки, с которыми житель империи подошел бы к любой новой разгадке тайн Вселенной, мы перейдем к изучению позиций, которые он мог занять по отношению к этой конкретной разгадке. Мы постараемся увидеть христианскую церковь и христианскую веру глазами язычника. Свидетельства, имеющиеся в нашем распоряжении, не предполагают полного успеха этого исследования, но мы можем обоснованно надеяться достичь определенного приближения к истине и, согласно шведской поговорке, «возвести церковь в середине деревни».

Эта книга возникла на основе Доннелановских лекций в дублинском Тринити Колледж в 1931 году и Ловелльских лекций в Кингс Чэпл (Бостон) в 1933, и я весьма благодарен за великодушную поддержку как тем, кто пригласил меня их читать, так и тем, кто их слушал. Мне хотелось бы воспользоваться случаем и также выразить признательность всем друзьям, которые помогали мне советами, а в особенности М. П. Чарльсуорту, К. Ф. Эдсону, К. Т. Селтмену и В. В. Тарну — я безгранично обязан им. Кроме того, я проявил бы неблагодарность, если бы промолчал о том, чем обязан сочувствию, которое встретил со стороны моих коллег и студентов в Гарварде, и том, чем обязан его библиотеке и неизменной доброте ее сотрудников.

А. Д. Н.

Гарвардский университет,
Кембридж, штат Массачусетс

Июнь 1933 г.

I

Идея обращения

Человек рождается в мире, в котором существуют предметы и процессы, одни из которых он в состоянии полностью понять, а другие — нет. Когда он выпускает из рук камень, который держал, и камень падает на землю, то результат всегда одинаков, и нет ничего, что смогло бы вызвать какое-то чувство зависимости от неизвестных сил. Однако есть вещи, над которыми человек не властен, и ему кажется, что он имеет дело с чем-то сверхъестественным: это рождение, рост, сексуальные отношения, смерть, успех в рыболовстве, охоте или земледелии. Это различие фундаментально, мы можем наблюдать его и в поведении животных. Человек отличается от животного тем, что он обычно никогда, насколько нам известна его эволюция, не капитулировал перед неизвестным, но старался определиться и усвоить четкую линию поведения по отношению к этим тайнам. Слова и дела человека основываются на предположении, что его поведение способно влиять на тайные движения природы, а также на последующем предположении, что эти тайные движения являются следствием деятельности сил, которые согласуются с желаниями и эмоциями, сопоставимыми с человеческими¹.

То, что человек говорит и делает в соответствии с таким предположением, составляет религию. Наши источники не позволяют нам проникнуть к началам этого поведения; на самых ранних этапах человеческой эволюции подобная деятельность, известная нам, всегда определяется традицией, которая

¹ О происхождении различия между естественным и сверхъестественным в мире животных см.: *Westermarck E. The Origin and Development of the Moral Ideas. Vol. II. P. 582 ff.*; об общих психологических факторах, которые лежат в основе элементарной религии, см.: *Malinowski B. Magic Science and Religion // Science, Religion, and Reality / Ed. J. Needham. N. Y. — Toronto, 1926. P. 19–84.*

воплощает коллективную мудрость сообщества. Подобно многим другим аспектам социальной организации, она, как часто считается, основывается на некоем изначальном откровении или откровениях, данных высшими силами, или на общении особо одаренных людей с этими силами; и, подобно другим институтам, обычно рассматривается как то, что сохраняет устойчивость общества. Традиция, как и все в этом мире, подвержена изменениям, но эти изменения постепенны и незначительны, если только не возникают новые потребности или культурные контакты. У тех, кто следует такой традиции, нет стимула интересоваться другими преданиями и причин расхваливать свои предания посторонним. Традиция служит их нуждам, а члены других групп имеют предания, которые служат им. В самой группе может оказываться давление на тех, кто без особого рвения участвует в освященных временем ритуалах, но это внутреннее дело группы, а иногда — и вопрос общественного порядка и благополучия. Как мы увидим, в Греции дело обстояло именно так.

Традиционная религия — часть жизненного уклада, который получает в наследство каждый человек. Она обладает для него особой эмоциональной ценностью, связанной с его детством, часто усиленной важностью инициации, из которой он узнавал о более важных вещах. Но эта религия не ставила человека перед необходимостью принимать решения (исключая тех, кто чувствовал в себе призвание стать шаманом или знахарем), она требовала от него действия, а не веры. Ситуация изменилась с появлением пророков. Под «пророком» мы понимаем человека, который испытывает внезапную и глубокую неудовлетворенность существующим порядком вещей, воспламенен новой идеей и следует новым путем в искренней уверенности в том, что он ведом чем-то внешним и реально существующим. В то время как в традиционных религиях главное — это практика, и в них отсутствует основополагающая идея, отличная от ценности традиции, освященной предшествующими поколениями, в пророческих религиях первостепенное значение имеет основание, а практика вытекает из него и является вторичной, даже если она обязательна.

У пророка есть весть, и он чувствует внутреннее стремление немедленно высказать ее. Он не может ничего делать, кроме этого; истина снизошла на него, и она необходима его собратьям. Давайте обратимся к примеру, который, возможно, явля-

ется самым интересным в рассматриваемом периоде. Это записи слов пророка, учение которого не пустило крепких корней в мире. Трактат под названием «Поймандр», созданный в Египте, возможно, во втором или третьем столетии нашей эры, но, безусловно, до 300 г., сообщает о том, как некий неназванный человек, пожелавший узнать истину, получил откровение о создании мира и человека, в котором он был обучен способу освобождения души. Его высокий небесный гость заключает:

Чего ты ждешь теперь? Ты унаследовал от меня все учение, тебе осталось только указывать дорогу людям, достойным того, чтобы при твоём посредничестве Бог спас род людской». Сказав так, Поймандр смешался с Силами. И восхваляя Отца всего сущего, и благодаря Его, я поднялся, обретая силу, познав природу Всего в великом видении. И я начал проповедовать людям красоту религии и знания: «О народы, люди, рожденные из земли, погрязшие в пьянстве, сне и незнании Бога, отрезвитесь, встряхнитесь от вашего беспутства и чувственного оцепенения, пробудитесь от вашего отупения!» Они услышали и все как один собрались вокруг меня. И я продолжал: «Почему, о люди, рожденные из земли, вы предаете себя смерти, когда вам позволено обрести бессмертие? Раскайтесь, вернитесь к себе самим, вы, блуждающие, чахнувшие в невежестве; отдалитесь от света сумрачного, приобщитесь бессмертию, раз и навсегда отвергая порок». И одни, насмехаясь надо мною, поспешили в свою сторону, а шли они по пути смерти; иные, бросаясь к ногам моим, умоляли меня научить их. Я заставил их подняться, став поводырем рода людского, проповедуя учение, указывая в речах моих путь спасения. Я сеял в них слова мудрости, и они отведали воды бессмертия. И когда наступил вечер и начали исчезать последние лучи солнца, я пригласил их на молитву. Совершив благодарение, каждый направился к своему ложу².

Итак, пророк проповедует тем, кто услышит, и отдельные слушатели готовы поставить всё на истинность и фундаментальное значение его проповеди. Это первый шаг. Некоторые

² СН, I, 26 ff. Интересная частная надпись, сделанная при основании святилища в Филадельфии, обсуждается ниже, в главе XIII (см. с. 234 наст. изд.); Зевс дает Дионисию во сне предписания по поводу очищений и жертвоприношений (Ditt. Syll. 985).

из этих учеников так нетерпеливы, что сами стремятся рассказать остальным о той спасительной истине, которую они обрели. Это второй шаг. Отсюда может развиваться система, в которой переживание того, что случилось в далеком прошлом, протянется связующей цепью к еще неродившимся поколениям, как что-то каждый раз новое, но весть пророка может превратиться в такую же костную систему, которая возмутила пророка.

Таким образом, мы рассмотрели два противоположных полюса духовной истории человечества. Первый — система религиозных ритуалов небольшой социальной группы с элементарными нуждами и интересами и незначительными контактами с другими культурами, которые обладают либо материальным или интеллектуальным превосходством, либо культом и верой, способными возбудить любопытство и привлечь внимание; группы, в которой, как сказал драматург, не происходит ничего, кроме того что люди слышат бой часов в три часа и ожидают боя в четыре. Второй — это религия пророков, с религиозным экстазом, присущим только что возникшей вере. В первом не нужно бросать все по ту сторону границы, нет трудного выбора между двумя взглядами на жизнь, различающимися в каждой детали; в другом индивидуум стоит перед выбором, который означает либо отказ от своего прошлого и вход в царство, которое, если обещания, данные ему, истинны (и это не может быть доказано или опровергнуто), не от мира сего здесь и будет не от мира сего и после смерти, либо отказ от этой мечты как от химеры.

Между этими двумя противоположными полюсами — одним полностью статическим, а другим полностью динамическим — есть и середина, где изменения в делах веры и культа происходят в зависимости от политического развития или культурного взаимодействия. По мере того как общество развивается к более сложным формам, какой-нибудь центр может возвеличивать себя, прославляя своих богов и заявляя, что эти боги заслуживают поклонения всех членов новой, более крупной, группы. Так было в Египте, где возвышение культов Ра и Осириса до общенационального значения стало заслугой их местного жречества. Ощутимые последствия в религиозной сфере влекли за собой также завоевания и вторжения. Мы ожидаем, что побежденный примет религию победителя, ибо наши собственные взгляды были сформированы идеями, которые

явились результатом христианского и мусульманского вторжений, но особенность этих вторжений в том, что религия превосходивших в военном отношении народов была в обоих случаях пророческой и воинствующей по происхождению и типу. Конечно, в древнем мире завоеватели не были предрасположены принимать догматы побежденных (так как, в общем-то, и не было никаких догматов, которые можно было бы принять), но были готовы включить богов и ритуалы проигравшей стороны в свою собственную религиозную систему. Замечательный пример этого дает индогерманское вторжение в Грецию. Завоеватели были не только ниже завоеванных в культурном отношении, но им могло казаться, как позже казалось грекам, что боги этой местности, так сказать, обитали здесь всегда и имели неотъемлемое право на поклонение всех живущих здесь, так что ими в любом случае было бы неразумно пренебрегать. Сложнее стало во времена, когда люди, принадлежащие к различным народам и религиям, смогли свободно перемещаться по обширной территории для торговли или с какими-то иными целями. Когда это стало возможным, в больших городах, да и вообще повсюду, появились группы покинувших родину людей, которые жили в чуждой среде. Религиозные и другие культурные традиции, сохраняемые подобными группами, часто претерпевают изменения, вызванные межэтническими браками и другими контактами; и те народы, среди которых живут эти группы, равно подвержены этому смешению. Исключительность в религии ограничивается пророческим типом, и естественно, что обмен уступками не должен ее затронуть. Если взять древний пример, связь между Египтом и Библом имела результатом заимствования с обеих сторон. Таким образом, взаимодействие с этими чужеземными группами является наиболее важным, поскольку оно вело не только к заимствованию, но к смешению и новым результатам; в то же время существовали и контакты другого рода, которые возникали вследствие, например, службы в войске вдали от дома или рабства: Нааман услышал о Яхве от своей служанки-иудейки.

Внешние обстоятельства приводили не к какому-то четкому переходу от одной религии к другой, когда старая духовная родина оставлялась раз и навсегда, но к тому, что человек, реально живший в двух культурах, не ощущал религиозной раздвоенности. Эти обстоятельства вели к принятию новых культов как полезных дополнений, а не как заменителей, и они не

подразумевали принятия нового образа жизни вместо старого. Мы можем назвать это *привязанностью* — в противоположность *обращению*. Под «обращением» мы понимаем переориентацию души человека, его осознанный поворот от безразличия к религии или от одного вида религиозности к другому, поворот, который подразумевает осознание принципиального изменения: то, что было раньше, неверно, а верно новое. Это можно увидеть во всей полноте при осознанном принятии человеком пророческой религии³.

Лучше всего феномен обращения известен нам из истории современного христианства. Христианство существует в двух формах: это или поворот *обратно к традиции*, которой придерживается большинство и характерной для общества в целом, традиции, которую новообращенный сам некогда культивировал, но от которой отошел из-за скептицизма или крайней самоуверенности; и поворот *вовне*, к незнакомой форме религиозности от знакомой или к религии от безразличия. Психологически они оба имеют много общего, так как человек, с энтузиазмом вернувшийся в лоно старой религии, обычно чувствует, что никогда до этого полностью не понимал смысла веры своего детства. Мехи старые, но вино молодое.

Особенности обращения были описаны Уильямом Джеймсом: порыв готовности и согласие, которые снимают чувство тревожности; чувство осознания истины, незнакомое до этого; чувство чистой и прекрасной новизны внутри и вовне; экстаз счастья. Эти эмоции иногда, а на самом деле часто, сопровождаются галлюцинаторными или квазигаллюцинаторными феноменами. Данный род переживаний известен очень хорошо. Тем не менее мы не должны полагать, что за пределами стран с давней христианской традицией обнаружатся строгие аналогии обращению. В странах же, хорошо знакомых с христианством, всегда на заднем плане существуют идеи, которым окружающая жизнь может придать новый импульс, даже когда обращение происходит внезапно и не является следствием постепенно усиливающейся убежденности, даже когда новообращенный может чистосердечно признавать, что веро-

³ О психологических аспектах обращения см.: James W. The Varieties of Religious Experience. London, 1902. P. 189 ff.; отрывок, цитируемый ниже — *ibid.*, P. 209; кроме того, см. статью И. Ястрова в «Encyclopaedia of the Social Sciences» (Vol. IV. P. 353 ff.).

вания, к которым он склонялся раньше, внезапно уступили место новому для него. Когда Джон Весли проповедовал шахтерам в Кингсвуде, кое-кем из них могло овладеть чувство собственной греховности или желание божественной благодати, хотя эти идеи находились где-то на подсознательном уровне, как наследство, доставшееся от поколений тех, чьи родители читали Библию и слушали проповеди. Подобное обращение не в меньшей степени обусловлено ощущением существующей неправильности, чем стремлением к позитивному идеалу. Об этом же пишет и Джеймс:

В настоящее время для большинства из нас чувство неправильного существования является намного более отчетливой частью нашего сознания, чем представление о некоем позитивном идеале, к которому мы можем стремиться. В самом деле, в большинстве случаев грех почти исключительно поглощает внимание, так что обращение является «больше процессом борьбы с грехом, чем достижением праведности».

Примитивная религия стремится удовлетворить множество естественных потребностей, отмечать важные этапы человеческой жизни и обеспечивать правильное функционирование естественных процессов и источников снабжения, от которых зависит ее продолжительность; она также предоставляет возможность как для демонстрации смирения и зависимости, так и для определенного самовыражения. Пророческая же религия должна создавать в человеке более глубокие нужды, которые обещает удовлетворить. Те, к кому обращается забытый пророк трактата «Поймандр», не имеют представления ни о собственном существовании во сне и пьянстве, ни о помощи божественного Ума, о которой пророк говорит им. В Деяниях апостолов сообщается, как фессалоникийский тюремщик спросил Павла и Силу: «Что мне делать, чтобы спастись?» (16:30), но эта история рассказана с христианской точки зрения. Если этот человек и сказал что-то подобное, он мог иметь в виду только конкретное: «Что мне делать для того, чтобы избежать неприятностей, вызванных этим землетрясением?» *Soteria* и подобные слова не несли теологического смысла; они применялись для обозначения избавления от опасностей на море, земле, от болезни, от страха тьмы ложных мнений — всех опасностей, которые осознает человек.

Вследствие этого отличия от примитивной религии, религия пророческая, как правило, не находит в человеческих умах того же бессознательного сочувствия, которое вызывает современное обновленчество. Но конечно, человеческие умы в какой-то мере подготовлены для нее, иначе трудно понять, как такие религии могли пользоваться успехом. Восприимчивость большинства людей к тому, что является полностью новым (если вообще существует что-нибудь подобное), мала; традиция сообщает, что Заратустра далеко не сразу приобрел многочисленных последователей. Своеобразие пророка обычно заключается в способности соединять в горючий материал то, что есть, выражать и улавливать полусформулированные запросы, по крайней мере, некоторых из своих современников. Учение Гаутамы Будды выросло из разочарования в усердном аскетизме и размышлений того времени, и даже сейчас нелегко точно определить, что было в нем нового, за исключением позы лотоса. Проповедь Иоанна Крестителя и Иисуса дала форму и содержание мечтам о Царстве Божиим, часто появлявшимся у их соотечественников на протяжении многих поколений.

Мы не сможем понять успех христианства за пределами Иудеи, не постаравшись определить затрагиваемые им аспекты умонастроений того времени. Следующие девять глав посвящены обзору культов, к которым обращались люди, толком ничего не знавшие о них раньше, а также выяснению путей, которыми эти культы распространялись, психологических факторов, которые делали их притягательными, и степени успеха, которого они добивались. Я могу наметить здесь в общих чертах некоторые соображения, относящиеся ко всему материалу.

Во-первых, в древнем мире, насколько нам известно, очень мало свидетельств о возвращении к вере отцов. Кроме последнего периода истории язычества, когда успех христианства заставил его защищаться и бороться за собственное существование, не было традиционной религии, которая обладала бы одновременно и теологией и организацией. В классическом греческом языке не существовало термина, который означал бы «религию» в том смысле, в каком мы используем это слово. Термин *eusebeia* (благочестие) приближался к значению слова «религия», но по сути означал не более чем регулярное исполнение культовых обязанностей в надлежащем порядке, в то время как *hosiotes* (набожность) описывало ритуальную чисто-

ту во всех отношениях⁴. Место веры было занято мифом и ритуалом. Эти вещи подразумевали скорее отношение к ним, чем убежденность в них. Где и была убежденность, так это у тех, кто желал нововведений или отказывался от того, что уже существовало, у людей, которые находились в начале новых движений или поддерживали их, и у тех, кто отрицал правильность традиционных взглядов, — а иногда и всех взглядов, — на сверхъестественное. Такое отрицание было обычным для людей со склонностью к спекулятивным размышлениям. Менее распространено было покаяние, но оно уже было известно. Гораций рассказывает, как он вполне обходился без богов, но был обращен раскатом грома среди ясного неба — явлением, которому не смог дать научное объяснение (Od., I, 34). Лукреций дает живое изображение вещей, которые колеблют неверие человека: звездное небо, внезапные бедствия, осознание слабости перед бесконечностью. Павсаний, который писал двумя веками позже, говорит по поводу мифа о Кроносе и его отце:

Когда я начинал эту работу, я лично смотрел на все эти предания эллинов в лучшем случае как на легкомысленные и глупые рассказы; но когда я дошел до Аркадии, меня взяло по поводу этого следующее раздумье: я подумал, что так называемые у эллинов мудрые люди издавна такие сказания передавали загадками, а не прямо, и что эта история о Кроносе — часть греческой мудрости (VIII, 8, 3)*.

Неверие — не самая важная черта этой ситуации. Оно, как правило, не возбуждало массовой враждебности, кроме тех случаев, когда особо подчеркивалось и выражалось публично, как в Афинах V в. до н.э. Положение редко становилось критическим, поскольку культ был независим от постоянно изменяющихся идей. Пренебрежение культом происходило не столько от того, что мы называем неверием, сколько от эгоцентричной лени и легкомыслия. Из истории Рима нам известен рассказ о молодом патриции, который обладал правом стать *flamen Dialis* (жрецом Юпитера), но был кутилой. Юношу заставили

⁴ О греческих словах, применяемых для обозначения религии, см.: Wilamowitz-Möllendorff U. Der Glaube der Hellenen. Bd. I. Berlin, 1930. S. 15 f.; о редкости подлинного атеизма см.: Drachmann A. B. Atheism in Pagan Antiquity. London, 1922.

* Перевод С. П. Кондратьева.

занять эту должность и его характер полностью изменился: он стал образцовым священником⁵.

Во-вторых, чувства, которые мы связываем с обращением или принятием пророческой религии, редко были вызваны новыми формами верований и культа, которые принимали люди. Новшества были скорее дополнениями, чем альтернативой вере предков. Это заметно для всех культов, почитающих новых божеств обычными способами — жертвоприношениями, процессиями, обетами и исполнением их после получения помощи.

Необходимо сказать несколько слов о церемониях посвящения. Что они предлагали? Орфизм в более ранний период утверждал, что у всех людей есть некая наследственная вина, обрекающая их на томительный круг перерождений до тех пор, пока они не воспользуются орфическими средствами спасения. Но мистерии, имевшие успех во времена распространения христианства, как бы обещали человеку: «Мы полагаем, судя по твоему приходу к нам, что ты не в худшем положении. Конечно, мы потребуем от тебя пройти подготовительный ритуал или ритуалы очищения, которые обеспечат требуемую ритуальную чистоту. После этого последует наша священная церемония, которая предоставит тебе особый род блаженства, церемония, гарантирующая счастье в загробном мире». Блаженство обеспечивалось ритуалом, в котором посвящаемый проходил через символическое предвосхищение того, что случится после смерти; это было частью симпатической магии, обеспечивающей будущую безопасность имитацией смерти в настоящий момент. Смерть и возрождение означают только это и ничего другого, — за исключением курьезного таинства самовнушения в XIII трактате из «Герметического свода», где силы зла выводятся из человека и их место занимают силы добра, а также за исключением тавроболлий, в которых человек получал новую силу⁶. Следовательно, здесь нет представления о том, что обряд посвящения обеспечит человеку лучшую жизнь в этом мире. Затем, кроме орфизма и древних Элевсинских мистерий,

⁵ Об истории *flamen Dialis* рассказывается у Тита Ливия (Liv., XXVII, 8 (209 г. до н.э.)).

⁶ Идея очищения имела особое значение в дионисийских мистериях (Serv. Comm. in Georg., I, 166) и во фракийских ритуалах Зевса Сабазия (Iambl. De Myst., III, 10), возможно, как результат развития орфических идей, но конечной целью этих ритуалов было не очищение.

нигде не утверждалось, что ритуалы необходимы для загробного счастья; они были важными гарантиями, которым вы могли доверять, действиями, которые эффективны сами по себе как ритуалы. Их действенность никак не была связана с теологией и мировым порядком, которые противоречили прежним взглядам неофита.

Давайте сравним мистерии с утверждениями иудаизма и христианства. Иудаизм, в сущности, говорил человеку, размышлявшему о том, становится ли ему прозелитом: «Ты весь погряз в своих грехах. Начни сначала, оставь идолопоклонство и безнравственные обычаи, которые идут с ним рука об руку, стань принятым в избранный народ посредством трехчастного ритуала омовения, обрезания и жертвы, живи, как предписывает Закон Божий, и все твои надежды о доле в этом мире сбудутся». Христианство говорило: «Ты весь погряз в своих грехах, и эта ситуация неизбежна, так как ты человек, и она усугубляется твоими страстями. Что бы ты ни делал, ничто не даст тебе возможность начать сначала, ни одно из твоих усилий не даст тебе отбросить твою вину в глазах Бога, ты обречен на бесконечные муки после смерти. Обратись к нам, поставь все на Иисуса Христа, который станет твоим Спасителем, и Бог даст тебе возможность начать все сначала, как новому человеку, и пожалует тебе благодать, которая позволит тебе жить здесь так, чтобы приобрести долю в грядущем мире. С помощью наших таинств ты прямо сейчас восторжествуешь над смертью и получишь представление о блаженстве, которое ждет тебя на небесах. Христос стал человеком для того, чтобы ты мог стать подобным Богу».

Разница в этих подходах очевидна. Иудаизм и христианство требовали отречься от того, что было, и начать все заново. Они требовали не просто исполнения ритуала, но добровольной преданности теологии, новой жизни в новом народе. Полностью неисторично сравнивать христианство и митраизм, как это делает Э. Ренан, и предполагать, что если бы христианство умерло, то митраизм мог бы завоевать мир. Он смог бы, конечно, завоевать множество последователей, но никогда бы не основал «святую всемирную митраистскую церковь». Человек обращался к митраизму, но не принадлежал ему телом и душой; а если это и было так, то только вследствие особой личной привязанности, а не как обязательное условие, предписанное авторитетом.

Следовательно, внутри культов-противников иудаизма и христианства не существовало потенциальных предпосылок для того, что можно назвать «обращением». В самом деле, единственная среда, в которой для античного язычества возможно обращение — это философия, которая содержала понятие о двух уровнях жизни, высшем и низшем, и призывала человека повернуться от второго к первому. Мы найдем приближение к идее обращения в истории о Луции (см. ниже, глава IX). Там обращение происходит в результате особых обстоятельств: согласно рассказу Апулея, Луций был освобожден Исидой от облика осла, в которого он превратился в результате неосторожных магических экспериментов. Культ Исиды не был нов для Луция; он попросил ее о милосердии, которое было оказано, и после этого привязанность к культу богини приобрела характер глубокого чувства, вызванного признательностью, превратившись в самоотречение с сопутствующим элементом морального преобразования. Автор этой истории, Апулей, возможно, сам чувствовал подобную привязанность и, подобно другим авторам, до которых мы еще дойдем, писал для прославления Исиды. Подлинное обращение в язычество появится в нашем исследовании только тогда, когда христианство настолько окрепнет, что его противники станут, так сказать, объединенной оппозицией, ему противопоставленной. Тогда мы обнаружим людей, возвращающихся в раскаянии и воодушевлении к вере прошлого, которая вновь приобретет для них важность. В это время были две взаимно исключающих друг друга противоположности: уже существовали иудаизм и христианство, которыми, как правило, посторонние особенно не интересовались, а кроме них существовало множество различных подходов к сверхъестественному, которые соперничали лишь изредка; ни один из них не казался бесполезным никому, кроме иудеев и христиан, в чьих глазах они были даже хуже, чем просто бесполезными.

Однако, хотя в язычестве и не было никаких фундаментальных причин для обращения, люди присоединялись к иным формам культа, чем те, что им были известны с детства, и принимали их в результате обдуманного выбора. Как мы увидим, к этому времени в обществе уже сложились духовные потребности, ставшие тому причиной. Люди желали ускользнуть от смерти и от власти неумолимой судьбы, добиться знания тайн Вселенной и высокого положения в ней. На самом деле они не

стремились избежать греха, так как предполагалось, что моральное зло, в степени, в которой вы признавали его, было чем-то относящимся к области вашей собственной инициативы: вы сами удалялись от святости, и вы ни от чего не избавлялись бы, приближаясь к святости. Также люди беспокоились о том, чтобы ускользнуть от демонов, которые будоражили воображение античного мира не только в семитском регионе.

Таким образом, тогда существовала основа для привязанности, и существовали те, кто стремился стимулировать и сохранять эту привязанность. Это вполне понятно, и не только из-за материального интереса, который имели в виду определенные круги, следя за тем, чтобы культ отдельного божества имел как можно больше многочисленных и щедрых последователей, и разъясняя другим величие, например, Дианы Эфесской. Если вы убеждены в том, что специфическая форма религиозности предоставляет средство связи со сверхъестественным, в котором нуждаются абсолютно все люди, или может с выгодой использоваться как дополнение к унаследованным средствам, то у вас уже есть достаточная причина чтобы рассказать об этом людям. В то время как иудей или христианин считали, что существует только один истинный Бог, а большинство окружающих предается идолопоклонству и греху, почитатель Исида мог думать, да и думал, что ее культ был изначальной и наилучшей формой благочестия, которое выражалось всеми людьми различными способами. Он считал свою веру вполне достойной формой религиозности с хорошей рекомендацией, наподобие поклонения непризнанному или малоизвестному святому в католической церкви. У каждого были причины для того, чтобы убеждать других поступать так же, как он сам. Иудей и христианин предлагали религию в том смысле, как мы ее понимаем, в то время как другие предлагали культы. Впрочем, современники не ожидали ничего, кроме ритуалов, а в поисках моральных норм и объяснения устройства Вселенной обращались к философии. Иудеи и христиане имели более сильную мотивацию для проповеди, но эта проповедь с гораздо большим трудом достигала ушей современников. Каждый обращался к людям, более озабоченным своей внутренней жизнью и более склонным верить в деятельность сверхъестественных существ, чем большинство из нас. Теперь мы должны попытаться определить, как именно происходило это обращение и с каким успехом.

II

Идея обращения и греческая религия до Александра Великого

Предмет этой книги обязывает нас рассмотреть широкий спектр отдельных аспектов истории религии от Александра Великого до Августина. Прежде чем мы займемся этим, необходимо обратиться к религиозному развитию греков в предшествующий период. Мы должны сделать это по двум причинам. Во-первых, еще до завоеваний Александра в Греции существовала сформировавшаяся позиция в отношении греческих и иностранных культов, которая будет иметь значение в будущем. Во-вторых, тогда же оформились определенные концепции, которые приобрели заметное влияние в последующие столетия. Считается, что со времени Александра прекращается развитие греческой религиозной мысли, но это не так. Более раннее время содержит в себе споры последующего развития как общегражданской религии, так и неформальных культовых сообществ для почитания богов, выбранных самим человеком.

Греческие культы в V и IV веках до нашей эры не были и не могли быть миссионерскими. Следуя традиции, город почитал некое божество, у которого искал удовлетворения своих нужд. Это было его внутренним делом. Дружественному полису могло быть разрешено, а колонии или зависимому городу предписано как-то участвовать в этом культе, но изначально это было делом самого полиса. Когда расширялись интересы города, тогда мог увеличиваться и круг богов; например, Афины, связанные с Фракией, нашли в своем пантеоне место для культа фракийской богини Бендиды. Со временем Бендида, так сказать, натурализовалась, и в ее честь было учреждено факельное шествие. В этом было не больше революционного, чем в знакомстве англичан с американскими табаком и картофелем.

Учреждение нового культа могло быть вызванным и особыми обстоятельствами. Так, верили, что когда Филиппид был послан из Афин в Спарту в грозном 490 г. до н.э., то ему явился Пан и спросил, почему афиняне не заботятся о нем, хотя он, Пан, часто помогает им и будет поступать так и впредь; после этого в Афинах был введен его культ. Кроме того, позже, в V в. до н.э., когда у афинян появилась нужда в городском культе бога-целителя, чтобы он выполнял функции, ранее распределенные между различными божествами, они ввели культ Асклепия Эпидаврского¹.

То, что можно сказать о местных культах в Греции, в равной степени относится и к общенациональным культам. Один и тот же человек как афинянин обращался к Афине на Акрополе, как иониец — к Аполлону Делосскому и как грек — к Зевсу Олимпийскому или Аполлону Дельфийскому. Во всем этом была естественная органичная религиозность и никаких элементов обращения или напряжения религиозных эмоций, за исключением разве что времен войны, голода или чумы. (Мистерии стояли особняком.) Религиозность заключалась в спокойном исполнении традиционных ритуалов и в добросовестном соблюдении традиционных стандартов.

Объект почитания для грека был чем-то, что рассматривалось как собственность греческого народа, но не как уникальное явление. Как при описании чужеземного народа вы говорили о *chrestai nomois** (имеющих обычаи), так же вы говорили о *chrestai theois* (имеющих богов)². Боги народа являлись одним из его атрибутов. Было общепризнанно, что боги

¹ Предложение афинян всем грекам (ок. 423 г. до н.э.?) послать первину в Элевсин представляет собой попытку добиться политического престижа (Ditt. Syll. 83; *Farnell L. R. Cults of the Greek States*. Vol. III. Oxford, 1896. P. 156 f.). О Пане см.: Hdt., VI, 105.

* Мы сохраняем авторское написание терминов, использующихся Ноком.

² *Χρᾶσθαι θεοῖσι*: Hdt., I, 172; *Linforth I. M. Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus* // University of California Publications in Classical Philology. Vol. IX. 1926. P. 1 ff. У Геродота (II, 18) приводится поучительная история. Жители Марей и Аписа, городов на границе с Ливией, считали, что они ливийцы, а не египтяне, и тяготились египетским культом животных; они хотели есть говядину и послали спросить об этом оракул Амона. Он указал им, что они проживают в Египте, а *quorum regio eorum religio* («кого царство — того и вера». — А. П.).

различных наций взаимно отождествляемы, так что египтяне поклонялись Афине, Зевсу и Дионису — просто под другими именами. И хотя здесь открывалось большое поле для догадок, такая точка зрения получила широкое распространение. Однако на деле люди поклонялись разным богам под разными именами, и не было никаких причин для того, чтобы греки настаивали на том, что какой-нибудь лидиец должен приносить жертву Зевсу именно под именем Зевса, а не своему собственному богу под привычным лидийцу именем, если только ему не случилось гостить у греков. При желании, конечно, лидиец мог так поступать: Крез советовался с Дельфами, а Дарий в письме к Гадату говорит об Аполлоне, как о боге, который провозгласил совершенную истину персам; это означает, что слава Аполлона проделала такой же большой путь, как и ливийский оракул Аммона, приобретший известность в Греции: с ним советовались, как с дельфийским или додонским оракулами³.

Хотя некоторые чужеземные религиозные обычаи, как например, поклонение животным, казались грекам странными, среди них не было предубеждения против иностранных культов, и греки на чужбине обычно поклонялись местным богам. Когда афиняне незадолго до 441 г. до н. э. отправляли колонистов во фракийский город Бреи, им было предписано оставить там старые священные участки и не освящать новых. Возможно, это не было обычной практикой для греческих колоний, а в данном случае отчасти являлось следствием сходства фракийских и греческих мифов и религии. Так, греческие поселенцы в египетском Навкратисе имели свои собственные храмы, самый большой из которых назывался Эллинионом, и делали посвящения «греческим богам». В Египте, как и во время Персидских войн, греческие боги осознавались важной частью этнической принадлежности. Но при этом греки не испытывали благодаря им чувства превосходства. Греческая позиция очень

³ Письмо к Гадату: Ditt. Syll. 22. Чужеземец мог оказаться заинтересованным и в большей степени. Геродот рассказывает о скифе Анахарсисе, который, после того как в Кизике увидел праздник Матери богов (Кибелы), дал обет: если он вернется домой целым и невредимым, то совершит ей такое же жертвоприношение, как жители Кизика, и установит всенощное празднество. Он так и сделал, и был предан смерти (IV, 76).

хорошо проявляется в легенде, записанной в храме Афины в Линдосе (о. Родос). Когда перс Датис осаждал Линдос в 490 г. до н.э., жители практически остались без воды. Одному из магистратов явилась во сне Афина и приказала ему не падать духом, ибо она попросит Зевса о воде. Жители заключили перемирие на пять дней — период, пока не кончатся их запасы. Датис посмеялся и согласился, а на следующий день прошел обильный дождь и линдосцы получили достаточно воды, в то время как в лагере персов начался голод. Датис в восхищении посвятил все свои драгоценности Афине. Будь эта легенда христианской, он навсегда изменил бы свои религиозные убеждения⁴.

Рост торгового значения привел к большому притоку иностранцев, которые оставались там жить. Им было разрешено основывать сообщества для поклонения своим божествам: у нас есть запись о разрешении, данном в 333/332 г. до н.э. купцам из Кития на Кипре, жившим в Афинах, которое позволяло им приобрести землю для постройки храма Афродиты (это была семитская Афродита, часто называемая Уранией), как до того египтяне построили в Афинах храм Исиды⁵. Контакты с приезжавшими иноземцами, подобно заграничному путешествию, могли познакомить афинян с чужеземными культами. Так в Афины из Фракии пришли ритуалы Зевса Сабазия и Котитто, связанные с посвящениями и очищениями,

⁴ О декрете Брей см.: Ditt. Syll. 67; о Навкратисе — *Hogarth D. G. Naukratis*, 1903 // *JHS*. Vol. 25. 1905. P. 115; рассказ о Линдосе — *Blinkenberg Chr. Die lindische Tempelchronik*. Bonn, 1915. S. 34 ff.; *Roussel P. Le miracle de Zeus Panamaros* // *BCH*. Vol. 55. 1931. P. 96 f. (я воспользовался его комментарием).

⁵ Постановление о жителях Кития — Ditt. Syll. 280; ср.: *De Prott J., Ziehen L. Leges Graecorum Sacrae*. Vol. I. Leipzig, 1896. P. 119, № 42 (привилегия пожалована фракийцам, очевидно, из-за культа Бендиды, «согласно додонскому оракулу»); *Ferguson W. S. Hellenistic Athens*. London, 1911. P. 216 ff.; об афинских религиозных ассоциациях см.: *Ferguson W. S. The Athenian Phratries* // *Classical Philology*. Vol. 5. 1910. P. 257 ff. Влияние торговли можно видеть благодаря тому факту, что ранее чужеземные культы были широко распространены в Коринфе (*Wilamowitz-Möllerndorff U. Der Glaube der Hellenen*. Bd. II. S. 6). О принятии культа Адониса см.: *Halliday W. R. The Religion and Mythology of the Greeks* // *Cambridge Ancient History*. Vol. II. 1931. P. 638: возможно, он пришел скорее с Кипра, чем из Финикии.

которые исполнялись частными людьми, и настолько привлекли внимание афинян, что стали объектом осмеяния в комедии. Эти ритуалы совершались частным образом, но иногда учреждались культовые сообщества, вроде тех, что уже существовали для отправления традиционных обрядов. Аристофан в 415 г. упоминает причитания в честь Адониса (Lysistr., 389 sqq.). Но серьезное распространение чужеземных культов начинается позже. Хотя частный домашний культ был делом добровольным, полисы не терпели вмешательства в свою религиозную гомогенность, как это видно на примере преследования Сократа за неверие в городских богов и разговоры о своем «демо́не».

Эта картина бесконфликтной религиозности без миссионерского рвения олицетворяет равновесие, достигнутое в конце предшествующего этапа развития: до этого, после краха минойско-микенской цивилизации, дорийского вторжения и ионийского переселения в Греции существовал религиозный конфликт, и не малый. Если мы начнем его подробное рассмотрение, то слишком далеко уклонимся от предмета нашего исследования; однако мы можем коснуться некоторых случаев, когда в исторические времена были приложены осознанные усилия для увеличения авторитета того или иного божества.

Аполлон, очевидно, был изначально негреческим богом: в Дельфах, да и в других центрах, его культ наложился на более древние верования. Миссионерское рвение, сопровождавшее распространение нового божества, проявляется в том, что во многих областях Греции Аполлон не имеет местного имени, но называется в честь основных центров культа — Пифийским или Делосским, в наличии его *exegetai* или местных уполномоченных в Афинах и в легендах о его святых (о гиперборейце Абарисе — жителе принадлежавшего богу «тридевятого государства», который летал по различным странам на стреле, подаренной ему Аполлоном, и о столь же загадочном персонаже — Аристее)⁶.

В результате этого рвения возникла мощная организация, которая заботилась о том, чтобы подчеркнуть свои заслуги

⁶ О распространении культа Аполлона см.: Nilsson M. P. History of Greek Religions. Oxford, 1925. P. 201 ff.; Wilamowitz-Möllendorff U. Der Glaube der Hellenen. Bd. II. S. 26 ff.; оракул, похожий на символ веры: Hdt., I, 47.

священными легендами. Можно вспомнить истории о спасении Креза — благочестивого человека, которому бог пришел на помощь в последний момент, и о чудесах, которыми Аполлон защитил свое святилище от персов, о плохом конце Главка, который испытывал бога, а кроме того, очень похожим на символ веры заявлением о власти божественного оракула: «Я знаю число песчинок и пределы моря: я понимаю немного и слышу невысказанное». Дельфы могли вызвать личные чувства, как мы можем видеть это у Пиндара, который не устает восхвалять Аполлона; и его привязанность оценили: после смерти поэт удостоился в Дельфах особых почестей. Все это — предшественники позднейшей литературной религиозной пропаганды. Но поток возникавших чувств ослаблялся и сомнительным с точки зрения патриотизма тоном оракула во время Персидской войны, и расцветом скептического рационализма, хотя кризис, подобный кельтскому вторжению в III в. до н. э., вполне мог вызвать новое пробуждение религиозных чувств.

Замечательный пример литературной пропаганды привнесенного культа дает любопытный гимн Гекате, включенный в «Теогонию» Гесиода (411 sqq.). Геката — единственная дочь Зевса; любой человек, которого она полюбит, достигнет славы в народном собрании и победит на войне. Ее культ, вероятно, был занесен с юго-запада Малой Азии, а гимн написан для содействия его распространению⁷. Другой случай хорошо продуманной «рекламной кампании» — мистерии Деметры в Элевсине. Изначально это были аграрные обряды небольшого культового сообщества, отправлявшиеся небольшим числом семейств. Подобный ритуал мог изначально ограничиваться гражданами общины, но Гомеровский гимн к Деметре, в котором не упоминаются Афины и который почти точно написан до конца VII в. до н. э., обращается ко всему человечеству:

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.
(480 sqq.)

⁷ О гимне Гекате см.: *Pfister Fr. Die Hekate-Episode in Hesiods Theogonie // Philologus. Bd. 84. 1928. S. 1 ff.* Идеей, что это намеренная пропаганда, я обязан профессору Нильссону.

Собрание Гомеровских гимнов относится, в основном, к VII в. до н. э., и его особое значение состоит в демонстрации расцвета новых культов в это время. Конечно, любой гимн должен прославлять божество, которому он посвящен, но примечательно, что адресатами тщательно продуманных гимнов оказываются: Аполлон, недавно появившийся бог; Дионис, еще один новичок-чудотворец; Деметра, чьи таинства прославляются в пропагандистском духе; и Гермес, который получил особое значение, превратившись из безличной груды камней в величественного бога. Далее следует отметить, что эти гимны практически современны началу храмового строительства, которое относится к седьмому столетию (ранее в основном существовали святилища во дворцах и места для жертвоприношений на открытых местах), и создания больших статуй богов в качестве обычного атрибута культа — еще одной черты VII в.⁸ Можно предполагать различные причины, вызвавшие эти процессы. Распространение гомеровских поэм сформировало антропоморфизм, а греки, которые в то время свободно путешествовали в качестве купцов и наемников по Ближнему Востоку, видели египетские и вавилонские гигантские храмы и культовые изображения (у них была колония в Навкратисе). Возможно, они чувствовали, что было бы неплохо дать своим богам жилища и статуи такой же величины — это поспособствовало бы их готовности помогать людям. В любом случае к этому времени экономические возможности возросли, а вместе с тем появилось и больше простора для самовыражения. Гомеровские гимны — часть мира этих изменений: так, в гимне Деметре говорится о необходимости постройки большого храма в Элевсине, появившегося только в VII в. до н. э. Здесь присутствуют отчетливые следы возрастающего воодушевления и энергичности в религии, и это проявляется вскоре после утверждения Аполлона в Дельфах.

Наибольшего успеха добился Дионис: его культ дает самый яркий пример религиозного натиска, вторжения фракийско-фригийского элемента. Приверженцы Диониса, главным об-

⁸ О редко встречающихся храмах, построенных раньше VII в., см.: Robertson D. S. *A Handbook of Greek and Roman Architecture*. Cambridge, 1929. P. 51 ff.; о появлении культовых изображений в натуральную величину: Müller V. *Kultbild* // *PW. Supp. Bd. V. Sp. 490 ff.*; Lehmann-Hartleben K. *Ein griechisches Grabrelief* // *Die Antike. Bd. VII.* 1931.

разом женщины, бродили по склонам гор. Они назывались по-разному — менады, вакханки; эти имена означали их духовное единство с богом. В экстазе они танцевали, разрывали на части животных и пожирали сырое мясо; им казалось, что молоко и мед бьют из земли. Появление дионисийского движения в жизни греков, кажется, было вызвано одной из тех вспышек религиозного безумия, которые иногда распространяются подобно чуме (таковы, например, были флагелланты). Дионистийство было новым и в то же время старым: я имею в виду, что оно могло быть возрождением идей и ритуалов, существовавших в Греции в минойско-микенскую эпоху и скрытых в течение долгого времени. Этот бурный поток был введен в определенное русло Дельфами, превратившимися в оплот религиозного консерватизма: Дионису были посвящены три месяца года в самих Дельфах, а в других городах существовали постоянные менады.

Однако воспоминания об изначальном характере движения полностью не исчезли. Легенда рассказывает о сопротивлении, которое Ликург и Пенфей оказали богу, и «Вакханки» Еврипида дают изображение удивительного духа верующих. Изменивший обличие бог обращается к Пенфею так же, как христианский святой к римскому магистрату; подобно многим, он доказывал свою святость чудом. И Дионис заявляет, что он покорил не только греков, но и варваров, он утвердил свой культ в Лидии, во Фригии, в Персии, в Бактрии, в Аравии и во всей Азии. Он требует преклонения и повиновения от каждого юноши и старика (Eur. Bacch., 206–209): «Сам бог нам путь наш облегчит» (ibid., 194). История его рождения, как она воспевается хором, не является мифом: это *credo*, *credo* «вседержителя» (ibid., 71), пропетое добровольными служителями бога, которые с радостью увидят, как остальные станут такими же, как они. Это служение означает экстаз, освобождение и особое восприятие святости, идущей рука об руку со свирепой ненавистью к людям, которые «борются с богом» (ibid., 45, 325) и «лезут на рожон» (ibid., 795). Это именно тот страстный характер фракийско-фригийского племени, что позже вспыхнет в монтанизме. Мы чувствуем, что имеем дело с религией, которая могла создать церковь, когда видим надпись в Кумах: «Никто не может быть здесь похоронен, кроме тех, кто стал вакхантами». Люди ощущали силу этого движения, но в итоге религия Диониса вписалась в старые

привычные формы. То, что некогда было освобождением для всех, стало формальным ежегодным действием нескольких женщин, которое заняло место в цикле обычных городских ритуалов. Однако воспоминания о прежнем характере дионисийского культа сохранялось в частных церемониях, проводимых религиозными союзами в честь бога. Они принимали посвященных и в эллинистическое время, и позже существовало значительное число их приверженцев. В Италии, во II в. до н.э., мы вновь обнаруживаем что-то подобное этому раннему воодушевлению (см. с. 94 сл. наст. изд.)⁹.

Только что мы рассмотрели определенные движения, сила которых истощилась к пятому столетию. Теперь мы должны перейти к орфизму, в котором появляются спасение и личная религия. Под орфизмом мы понимаем теологию и образ жизни, основывающиеся на священной литературе, которая обращалась под именами Орфея и Мусея, певцов из мифического прошлого. В V в. до н.э. мы слышим об особой *орфической жизни* (воздержание от мясной пищи, отказ от шерстяной одежды, запрещение прикасаться к роженицам и трупам, почтение к священным писаниям, презрение к телу как гробнице души; главная забота — ожидание будущей жизни, в которой душа будет наслаждаться счастьем, обретенным благодаря

⁹ О предшественниках дионисийского движения см.: *Nilsson M. P. The Minoan-Mycenaean Religion and its Survivals in Greek Religion. Lund, 1927. P. 492 ff.*; о сопротивлении, которое оно встретило: *Nilsson M. P. The Mycenaean Origin of Greek Mythology. Berkeley, 1932. P. 133, 172* и *Wilamowitz-Möllendorff U. Der Glaube der Hellenen. Bd. II. S. 66*. Ср. легенду о Скиле, осужденном на смерть скифами за приверженность к дионисийским обрядам (Hdt., IV, 79 f.). О надписи из Кум см.: *Sogliano A. Epigrafe greca arcaica // Not. 1905. P. 377 ff.*, *Gabrici E. Cuma // Monumenti Antichi. Vol. 22. 1913. P. 573: οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἢ μὲ τὸν βεβαχχενόμενον*. Увлечение культом Диониса во Фракии показывает рассказ Диона Кассия (LIV, 34, 5): в 11/10 г. до н.э. Вологез, жрец Диониса у бессов, взбунтовался и обратил в бегство Реметалка, «лишив его войск без битвы, верой, возникшей от бога». В качестве иллюстрации гражданского статуса культа см.: *Kern O. Inschriften von Magnesia am Meander. Berlin, 1900. S. 139 f. № 215* (о введении культа Диониса в Магнесии на Меандре). Надпись сообщает, что, согласно оракулу, были приглашены три менады из Фив, и каждая основала *thiasos*. Этот документ свидетельствует об интересе к древностям: этот оракул называется «древним оракулом».

послушанию и посвящениям на земле). Ранняя священная литература орфиков оформляется еще в VI в. до н. э., главным образом в Афинах. Ее возникновение — результат социальных волнений и религиозного страха, который проявляется в стремлении к ритуальной чистоте: у нас есть свидетельство об этом в запутанной, но не полностью придуманной истории о критянине Эпимениде, которого, как говорят, призвали в Афины для того, чтобы он помог советом во время чумы. Тогда было время смятенных душ. Тон орфической литературы был пророческим в иудейском смысле слова: она обращается к человечеству как к безрассудным, обманутым отпрыскам земли¹⁰. Забавное отражение такого образа Орфея можно заметить в фабуле (насколько нам она известна) утраченных «Вакханок» Эсхила. Орфей не поклонялся Дионису, но почитал как величайшее божество солнце, которое называл Аполлоном. Он просыпался перед рассветом и дожидался на горе Пангее первых солнечных лучей. В результате Дионис заставил своих поклонников разорвать его на части. В этом случае Орфей — одинокий пророк¹¹.

Эта литература имела большое значение. Время ее появления точно не известно, но мы можем с достаточной уверенно-

¹⁰ Об орфизме в целом см.: *Kern O. Orphicorum Fragmenta*. Berlin, 1922; *Boulanger A. Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*. Paris, 1925; *Nilsson M. P. The Minoan-Mycenaean Religion and its Survivals in Greek Religion*. Lund, 1927. P. 509 ff.; *Dyson G. W. Orphism and the Platonic Philosophy // Speculum Religionis: Being Essays and Studies in Religion and Literature from Plato to von Hügel: Presented to Claude G. Montefiore*. Oxford, 1929. P. 19 ff. О происхождении орфической литературы см.: *Malten L. Der Raub der Kore // ARW. Bd. XII. 1909. S. 417 ff.*; *Nock A. D. Herodotus II. 81 // Studies presented to F. Ll. Griffith. London, 1932. P. 248* (о фрагменте Геродота: τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, εὐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι; Виламовиц доказывает, что правилен краткий текст, исключаящий καὶ... Αἰγυπτίοισι (*Wilamowitz-Möllendorff U. Der Glaube der Hellenen. Bd. II. S. 189. Anm. 1*); но Геродот продолжает: οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα, где ὀργίων не может удовлетворительно относиться к Πυθαγορείοισι, но зато вполне могут к Ὀρφικοῖσι и Βακχικοῖσι, а пропуск достаточно просто объясняется сходством окончаний).

¹¹ Об общем умонастроении VI столетия см.: *Nilsson M. P. History of Greek Religions* P. 201 ff.; об истории об Орфее и солнечном культе — [Eratosthenes]. *Catasterismi*, 24.

стью полагать, что ею вдохновлялся пифагореизм. Идеи орфиков очаровали ум Пиндара. Во второй Олимпийской оде и фрагментах «Элегий» (возможно, относящихся к одному произведению) он дает картину загробной жизни, которая является, по преимуществу, орфической, хотя, подобно Платону, условием счастья он делает вместо посвящения добродетельное поведение¹². С другой стороны, сравнение этих пассажей с другими высказываниями Пиндара на эту тему показывает, что его слова не должны рассматриваться как буквальное утверждение человеческой греховности. Еврипид, хоть и не верит заявлениям орфиков, время от времени показывает свой интерес к ним, а в сочинениях Платона заметно хорошее знание орфической литературы. Сам Платон демонстрирует по отношению к орфикам нечто похожее на смешанное чувство очарования и отвращения, которое католичество вызывает у некоторых людей сегодня.

Для нас важно, что Аристофан в «Птицах» пародирует некоторые из этих идей и тон орфической космогонии, что предполагает знакомство немалой части его аудитории с объектом пародирования, а Алексис, комедиограф IV в., говорит, описывая содержимое книжной лавки: «Здесь есть Орфей, Гесиод, Эпихарм и сочинения всех сортов» (Athen., IV, 164c). В то же самое время нужно отметить, что Платон в «Апологии» рассказывает, как Сократ предложил суду два взгляда на то, что случится после смерти: либо сон без сновидений, либо беседа с мудрецами, которые ушли из этого мира до него. Здесь нет ни намека на воздаяние или наказание, как и в надгробной речи Перикла) нет ни слова о какой бы то ни было загробной жизни.

Орфическая литература могла привести к обращению — отказу человека от его старой жизни и принятию новой. Создала ли она секту? Здесь надо определиться с терминами. Когда мы говорим о секте, то имеем в виду стабильную общину. Этот образ основывается прежде всего на философских школах, начиная с Пифагора, основавшего содружество, участники которого ощущали реальную солидарность друг с другом, а затем на культовых сообществах античного времени и на опыте

¹² Pindar fr. 137; возможно, однако, это написано об афинянине, посвященном в Элевсинские мистерии, и отражает его ожидания (Wilamowitz-Möllerndorff *U. Pindaros*. Berlin, 1922. S. 155).

христианской церкви. В любом случае существовала орфическая литература, предписывающая определенный образ жизни и некие ритуалы, существовали жрецы для их исполнения и приверженцы орфического образа жизни, кроме того, были люди, интересующиеся орфизмом, но не принявшие полностью его требования, и те, кто пользовался услугами орфических жрецов время от времени.

Феофраст, описывая характер суеверного человека, говорит, что тот ходит раз в месяц со своей женой (если его жена слишком занята, он нанимает няню) и детьми на орфические посвящения *telesthesomenos*, что обычно переводится как «чтобы быть посвященным»¹³. Однако здесь мы должны вспомнить более общее значение *teletai* для обозначения любого ритуала, а в особенности для очищения; тут, без сомнения, слово используется в последнем значении, так как у посвящения могут быть степени, но, как правило, само посвящение совершается один раз, а то, что нам известно об орфических церемониях, указывает скорее на ритуал очищения души, чем на воскрешение ее таинством. Такие «очистители» известны нам из платоновского описания толпящихся у дверей богачей людей с книгами Орфея и Мусея: они ручаются, что заклинаниями и обрядами избавят толстосумов и от их собственных грехов, и от грехов их предков, и много говорят о рае с бесконечными пирами и о грязи и нечистотах ада (Plato. Resp., 364). Папирусный фрагмент одной из упомянутых книг был найден в Гуробе. Понятно, что многие, хотя формально и не являлись членами особой секты, время от времени могли обращаться за помощью к этим «очистителям». Обычный грек знал о том, что при определенных обстоятельствах очищение было необходимо, но у суеверного это стало навязчивой идеей. Точно так же и сегодня обычный человек знает о существовании микробов и необходимости некоторых прививок, а ипохондрик может не вылезать из прививочного кабинета. Заслуживает вни-

¹³ О фрагменте из Теофраста см.: Bolkestein H. Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde // Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Bd. XXI. 2. S. 52 ff.; о фрагменте из Гуроба см.: Kern O. Orphicorum Fragmenta, 101 ff. Возможность существования, скажем так, самопосвященных служителей иллюстрируется Геродотом: Анахарсис сам справил праздник Матери богов (IV, 76).

мания то, что Феофраст не говорит о суеверном человеке как о ежемесячно принимающем участие в ритуалах сообщества: если бы дело обстояло так, он не смог бы, преувеличив, высмеять эту привычку подобно тому, как Демосфен глумился над процессиями, связанными с посвящениями (возможно, в честь Сабазия), которые проводили Эсхин и его мать.

Возможно ли длительное существование посвятителем-профессионала без какой-то секты? Ответом, скорее всего, будет «да». Такое знание может переходить от отца к сыну (или от матери к сыну, по аналогии с Эсхином, о котором мы только что вспоминали), передаваться от одного человека к другому (иногда покупать, как магия на Тробриандских островах — ее можно получить от кого угодно, кроме собственного отца) или приобретаться непосредственно из книг и опыта. То, что немногие жрецы давали советы в практических делах, оставляло открытыми двери для частных знахарей, торговцев оракулами (которыми могли пользоваться как города, так и частные лица), очистителей, экзорцистов и всех подобных персонажей. Культи легко передавались от поколения к поколению; так же легко возникали и продолжали существование частные мистерии.

Однако есть несколько указаний на то, что орфические общества, возможно, и существовали. Порфирий сохранил фрагмент утерянной драмы Еврипида «Критяне», в которой хор пророков Идейского Зевса говорит:

Я живу чистой жизнью с тех пор, как я стал посвященным Идейского Зевса и воспел грома и молнии, которые метал ночелюбивый Загрей, и то, как он ел сырое мясо, и поставил на вершину факел для Горной Матери и, будучи посвящен богу, был назван Бакхом Куретами: я ношу чистые белые одеяния, и держусь в стороне от людей; я не прикасаюсь к гробам; я воздерживаюсь от животной пищи¹⁴.

Это — идеализированная картина предполагаемого прошлого орфизма; возможно, реальность иногда была похожа на нее. Фрагмент из Гуроба содержит обращение к куретам и пароль: «Существует только один Дионис». Кроме того, некоторые золотые пластинки (кусочки надписанной фольги),

¹⁴ О фрагменте из Еврипида (472 Nauck) см.: Cook A. B. *Zeus: A Study in Ancient Religion*. Vol. I. Cambridge, 1914. P. 648 ff.

обнаруженные в могилах IV–III вв. до н.э. в Петелии на юге Италии, цитируют орфические поэмы, подсказывающие мертвому, что ему следует говорить и делать; также там содержатся формулы, которые снова встретятся в текстах II в. н. э.¹⁵ Эти могилы напоминают захоронения посвященных Вакха. Далее, у нас есть книга орфических гимнов, в которой упоминаются должностные лица общины. Она почти наверняка относится к периоду Империи и может быть чисто литературным продуктом пифагорейского возрождения, или, с другой стороны (так как термины для обозначения членов союза в ней дионисийские, а в то время дионисийские общества процветали), вполне могла относиться к дионисийскому сообществу, которое заимствовало орфические идеи и формулировки. В учении этих гимнов замечен и неорфический элемент, не содержащий учения о трансцендентности. Четкую организацию орфических сообществ, которые мы обнаруживаем во многих античных городах, стабильность их обычаев (Апулей мог сказать о некоем символе, что присутствующие в суде посвященные в таинства Либеры могут понять, что он имеет в виду; см. с. 136 наст. изд.) наиболее естественно объяснить тем, что они основывались на священной литературе, и отчасти эта литература могла быть орфической. *Hieroi logoi* (священные книги) явно упоминаются в птолемеевском тексте о посвященных Дионису¹⁶; и свиток, который появляется на фресках Виллы Мистерий в Помпеях, возможно, обозначает их же. Пока еще нет несомненных свидетельств о соответствии орфической организации или орфического духа пифагорейству. Один пифагореец мог узнать другого по определенным знакам и словам, вроде тех, что требуются для допуска к определенным тайным культам, и любому пифагорейцу было известно стандартное «Сам сказал»*. В то же самое время орфические идеи претендовали на знание о мире ином, и они могли

¹⁵ О золотых пластинках см.: Kern O. *Orphicorum Fragmenta*. P. 104 ff.

¹⁶ Птолемеевский текст, датируемый временем Птолемея Филопатора, приведен в кн.: Schubart W. *Einführung in die Papyruskunde*. Berlin, 1918. S. 352.

* По словам Цицерона, ссылка на авторитет Пифагора — именно он имеется в виду под «Самим» — была неопровержимым аргументом для его учеников.

объединить людей вокруг себя. Но они никогда не завоевывали весь народ или значительную его часть. Орфизм никогда не добивался популярности буддизма. Греческий характер был плохой почвой для успешного роста таких семян. Вместо учения орфиков греки восприняли идею души как целого и при жизни, и после смерти, принципиально отличной от тела и, возможно, бессмертной, надежду на загробную жизнь (уже обусловленную в большей степени индивидуальными заслугами, чем церемониями), и по большей части отказался от теологии, как чужеродной и бесполезной вещи.

Подведем итог: греки знали гражданский и национальный культ, в котором человек участвовал от рождения, но также существовали и частные культы, выбиравшиеся самим человеком. Дельфы создали авторитетный центр, Дионис — религию, которая со временем утратила оригинальность, орфизм — идею обращения и священную литературу. Но никто не создал Церковь.

III

Греки на Востоке после Александра Великого

В рассматриваемые столетия большая часть греков жила либо в самой Греции, либо в колониях, где шла такая же полисная жизнь и которые были политически связаны друг с другом и с метрополией, — а туземцы были полем для торговли или эксплуатации. Некоторые греки — купцы или наемники — находились за границей как частные лица. Кое-кто из них в Мемфисе женились на египтянках, дав начало смешанной расе, но обычно грек из всех сил стремился вернуться домой и закончить свои дни на родной и любимой земле. Именно поэтому изгнание, даже в другой греческий город, было таким суровым наказанием, и те, кто подвергся ему, шли на любые преступления и измены, чтобы вернуться домой. Когда Одиссей выбирает возвращение на Итаку, а не бессмертие на острове у Калипсо, он поступает в соответствии с духом ионийцев, самых заядлых греческих путешественников.

В четвертом столетии все больше и больше греков были вынуждены переселиться за границу для того, чтобы заработать на жизнь. Старый политический порядок, как стало ясно, потерпел банкротство. Филипп подвел под ним черту в 338 г. до н.э. победой при Херонее, которая стала концом этой главы греческой истории¹.

Завоевание Александром Персии стало началом главы следующей. Новому порядку требовались тысячи греков — солдат

¹ О культурной ситуации того периода в целом см.: *Meyer Ed. Blute und Niedergang des Hellenismus in Asien*, Berlin, 1925; *Tarn W. W. Hellenistic Civilization*. London, 1930; *Rostovtzeff M. L'Hellénisme en Mesopotamie* // *Scientia*. 53. 1933; VII и VIII тома «*Cambridge Ancient History*»; о религиозном настроении собственно греков того времени см.: *Latte K. Religiöse Stromungen der Fruhzeit des Hellenismus* // *Die Antike*. Bd. I. 1925. S. 146 ff.

и чиновников. Многие из них женились и осели на Востоке. В их потомках было все больше и больше местной крови, и со временем они стали совсем не похожи на греков обликом, законами и обычаями, как например, в Дуре Европос, военной колонии на Евфрате, известной нам по раскопкам Кюмона и Ростовцева². Но не стоит обобщать: в Сузах греки остались греками, хотя главным божеством у них была местная богиня Нанайя, которую также называли Артемидой. Греческая культура оставалась доминирующей обычно в силу своего социального статуса. Ее язык, ее искусство, в некоторой степени даже имена ее богов были престижны, так как принадлежали господствующим классам.

Таким образом греческие и восточные обычаи и верования вступили в тесный контакт. Какая-то часть греков была полностью ассимилирована местными жителями, какая-то часть местного населения — греками. В обеих цивилизациях культ был частью культуры. Поэтому обычной позицией грека был разумный интерес и признание местных культов, местного же жителя по отношению к греческим культам — безразличие, самое большее — признание того, что греки поклоняются тем же богам, что и он, но под другими именами и на греческом языке. С обеих сторон религия была, по существу, статичной. Греческая религия являлась собственностью народа, но не эксклюзивной собственностью, как иудаизм, и, в отличие от иудаизма, она не находилась под опекой и охраной профессиональных священников. В других восточных религиях существовали жреческие классы, но не было ни такого духа, ни такого всенародного интереса к родной вере. В Египте, Вавилоне и Персии, в жреческих государствах Сирии и Анатолии человек был членом социального целого, отношения которого со сверхъестественным были сосредоточены в руках правителя или династий жрецов-профессионалов. Именно они удовлетворяли все религиозные запросы. Пророческий же жар Заратустры, революционный энтузиазм Эхнатона, систематизация Хаммурапи были только эпизодами, мгновенной рябью

² О Дуре-Европос см.: *Cumont F. Fouilles de Doura-Europos 1922 — 1923. Paris, 1926; Baur P., Rostoutzeff M., Bellinger A. The Excavations at Doura Europos. New Heaven, 1929 — 1936. О Сузах см.: Cumont F. Inscriptions grecques de Suse // Mémoires de la Mission archéologique en Perse. Vol. XX. 1928. P. 77 ff. и публикации в Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres.*

на безмятежном море восточной мысли. В Персидской империи не существовало никакой религиозной политики, кроме толерантности. Артаксеркс II воздвиг статуи Анахиты в Вавилоне, Сузах, Экбатанах и учредил ее культ в Персии, Бактрии, Дамаске и Сардах, но нигде нет ни слова о том, что Артаксеркс заставлял поклоняться или прославлять богиню³; напротив, существует письмо Дария, в котором он бранит сатрапа Гадата за возложение дани на священных садовников Аполлона; кроме того, Дарий помог восстановить храм в Иерусалиме, позже выказав расположение к Ездre; вспомним и почести, оказанные Киrom Мардуку и Камбизом Нефу в Саисе.

Таким образом, Персидская империя не проводила определенную политику в религиозной сфере, и то же самое можно сказать о наследниках Александра. Исключение составляли те случаи, когда область религии была затронута нововведениями в культуре. Некую попытку обрести религиозное единство, вероятно, можно увидеть в первой фазе развития культа Сераписа, которого мы еще коснемся, и в многочисленных культах «всех богов» в недавно построенных городах⁴. Опорой власти для династии Селевкидов, правившей Сирией и большей частью Малой Азии, были полисы, живущие по греческим обычаям. Поэтому они строили большие храмы греческим богам и пытались принудительно ускорить процесс эллинизации в Иудее (что было безумием), которая была в то время с культурной точки зрения чуждым вкраплением в их владениях. Судя по либеральному отношению к жрецам и храмам в Месопотамии, Селевкиды проводили политику терпимости. Их политика была естественна (не считая Иудеи) и проста, так как Сирия и Азия долгое время были открыты греческому влиянию, и там тоже не существовало никакого национального единства или религиозной организации. И в Сирии, и в Малой Азии люди селились вместе, не разделяясь по этническому

³ О царском культе Анахиты см.: Beros. fr. 56 (*Schnabel P. Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur. Leipzig, 1923. S. 275 = fr. 16 FHG II, 509*); о сомнительной традиции, приписывающей такую политику Киру, см.: *Clemen C. Mazdaismus // PW Supp. Bd. V. Sp. 683*.

⁴ О культе «всех богов» в новооснованных городах см.: *Jacobi F. ΠΑΝΤΕΣ ΘΕΟΙ (Diss. Halle, 1930). S. 114 ff.*; о политике Селевкидов в Месопотамии см.: *Rostovtzeff M. Seleucid Babylonia: Bullae and Seals ofd Clay with Greek Inscription // Yale Classical Studies. Vol. 3. P. 6 f.*; *Lehmann-Haupt C. F. Neue Studien zu Berossos // Klio. Bd. 22. 1928. S. 396 f.*

принципу, и объединение могло происходить на греческой основе. Поэтому эллинизация в религии продвигалась гигантскими темпами. Языком культа обычно становился греческий. Позже, в Пальмире, использовался и родной язык, но все равно влияние эллинизма чувствуется в греко-римской архитектуре. Для того чтобы связать местные культы с греческими мифами и историей, создавались новые легенды⁵. Сохранялись старые формы богослужения: ритуальная проституция, священные камни, табу на мясо голубей и рыбу, кастрация и прочее членовредительство, жреческие посты, передаваемые по наследству, и зависимость жрецов от местной власти, — но на все это был наложен греческий лоск.

Птолеми в Египте управляли узкой полоской земли по обоим берегам Нила. Это пространство было единым целым, и религия там находилась под контролем жреческой иерархии. Так обстояли дела ко времени Птолемеев, которые унаследовали эту систему и встали в ее главе. Цари следили за религией и способствовали развитию греческой культуры в Александрии и Птолемаиде. Однажды — при учреждении культа Сераписа — Птолеми, казалось, попытались создать что-то общее для греческой и местной культур, но такая политика продолжалась недолго. Конечно, какие-то точки соприкосновения существовали: местные жрецы обычно изучали греческий язык и признавали равенство египетских и греческих божеств, приводя рядом их имена в своих списках праздников (у нас есть такой список из Саиса, относящийся к 300 г. до н. э.)⁶ и храмовых клятвах, написанных по-гречески. Греки, в свою очередь, построили за пределами Александрии, Птолемаиды и Навкратиса несколько больших храмов своих богов. В этих храмах и частных культовых сообществах греки поклонялись своим богам, но нередко посвящали свои приношения и местным божествам. Они совершали жертвоприношения сами или жертвы совершались от их имени, они приносили богам вотивные статуэтки, бронзовые или терракотовые (этот обычай вызвал появление новых художественных типов), они просили об излечении и пророчестве и часто участвовали в паломничествах

⁵ Об адаптации местных и греческих мифов см.: Luc. De Dea Syria; такая адаптация произошла в Египте при отождествлении Исиды с Ио и при установлении места происхождения Персея (Hdt., II, 91).

⁶ О птолемеевских календарях см.: *Bilabel Fr. Die griechisch-ägyptischen Feste* // *Neue Heidelberger Jahrbucher*. 1929. S. 1 ff.

для поклонения богам. Но реальное взаимопроникновение было все же невелико. Греки (то есть переселенцы и их потомки, сохранившие греческую культуру) приняли египетские культы следующим образом: официальные процедуры совершались по-гречески, но литургия проводилась на египетском языке, и национальный дух чувствовался в этих культах еще в конце III в. до н. э.

Такой путь религиозного развития не содержал в себе ни обращения, ни отказа от своего образа жизни. Обычно мы наблюдаем простую привязанность к тому или иному культу, влекущую за собой слабые чувства. Во всем этом есть одна интересная для нас черта: религиозность становится *личной*, а не корпоративной; это не благочестие гражданина по отношению к богам своего города. Редчайший случай отказа от привычной жизни — случайный грек, оказавшийся в сирийском Иераполе во время великого праздника Кибелы и, подобно местным паломникам, принявший участие в нем. Он заклеил себя или даже совершил самооскопление в состоянии экстаза и стал, подобно местным жрецам-евнухам, слугой богини⁷. Катулл рассказывает о молодом греке, который оскопил себя в честь Кибелы и Атгиса (63). Что касается последующего распространения ближневосточных религий в Греции и на Западе, то сколько-нибудь успешны были только культы, где ритуалы и литургия проводились на греческом, и включавшие в себя греческие элементы; эти культы сохраняли восточные отголоски, но были отделены от своего изначального культурного и религиозного окружения.

Важнейшим в этом отношении являлся культ Сераписа, вместе с которым распространялись культ Исиды и значительно меньше связанные с Сераписом культы Гора и Аноубиса. Имя Серапис — эллинизированная форма мемфисского Осораписа; считалось, что бык-Апис после смерти и особого похоронного ритуала становился Осирисом (как мог стать и любой человек). Раньше Осорапису поклонялись в Мемфисе, возможно, в антропоморфном облике; греки, жившие там, знали его еще до начала правления Птолемеев. В Александрии Птолемей I вместе со своими советниками — египетским жрецом Манефоном и элевсинским экзегетом Тимофеем — превратил Осораписа по греческому образцу в Сераписа. Сначала, воз-

⁷ Wilcken U. Zu den «Syrischen Göttern» // Festgabe für Adolf Deissmann. Tübingen, 1926. S. 1 ff.

можно, считалось, что этот бог должен стать общим для греков и египтян, а может быть, его сочли подходящим для новой династии (в этой связи можно вспомнить не только реформы Эхнатона, но и храмы, которые каждый фараон строил, чтобы почитать богов и прославить себя). Апулей упоминает написанную иероглифами литургическую книгу, которая использовалась во время мистерий в Коринфе, и то, что ритуал пробуждения бога проводился каждое утро на египетском языке (Met., XI, 22). Кроме того, Деметрий Фалерский сочинил для Сераписа пеаны на греческом языке, которыми пользовались еще долго. Новому богу передали спутников Осириса (Исиду, Анубиса и Гарпократа), и эта группа стала почитаться повсеместно. Серапис вскоре стал знаменитым. Менандр, умерший ок. 293/2–291/0 гг. до н. э., сказал: «Серапис — святой бог»⁸.

⁸ *Wilcken U.* Urkunden der Ptolemäerzeit. Berlin, 1927. Bd. I. S. 7 ff. Краткий пересказ легенды о перенесении изображения Сераписа из Синопа приведен ниже; *М. Ростовцев*, слова которого приводятся в: *Weinreich O.* Neue Urkunden zur Sarapisreligion. Tübingen, 1919. S. 7, обращает внимание на существование в Синопе подземного божества Дарзала. Я предполагаю, что Синоп появился в этой истории для того, чтобы дать Серапису якобы нейтральное, ни греческое, ни египетское происхождение, а кроме того, из-за подходящего расстояния до этого города. О пробуждении Сераписа см.: *Porphy. De abst.*, IV, 9; о пеанах Деметрия см.: *Diog. Laert.* V, 76; фрагмент Менандра — *P. Oxy.* 1803; *Weinreich O.* Zur hellenistisch-ägyptischen Religionsgeschichte // *Aegyptus*. Bd. 11. 1931. S. 13 sq.; о празднике Сераписа см.: *Mommsen Th.* CIL. Vol. I. P. 317 (Италия, не позже эпохи Флавиев; *Wissowa G.* Römische Bauernkalender. Berlin, 1930. S. 51). О связи новых мистерий с древнеегипетскими см.: *Briem E.* Zur Frage nach dem Ursprung der hellenistischen Mysterien // *Lunds Universitets Arsskrift*. N. F. 24. 1928. 43 ss.; *Roussel P.* Un nouvel hymne à Isis // *REG.* Vol. 42. 1929. P. 158 ff.; *Reitzenstein R.* Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius // *ARW.* Bd. VII. 1904. S. 406 ff.; *Nock A. D.* 1) Le religioni di mistero // *Ricerche Religiose*. Vol. VI. 1930. P. 394 ff.; 2) Cremation and Burial in the Roman Empire // *HTR.* Vol. XXV. 1932. P. 341 f., и статью о мистериях в *Encyclopaedia of the Social Sciences*. С появлением Луция можно сопоставить коптско-эфиопский *ordo confirmationis* (конфирмация; здесь — обряд приема в церковную общину. — *А. П.*), в котором новообращенный, облаченный в белые одежды, приветствуется народом: *Michels Th.* Die Akklamation in der Taufliturgie // *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. Bd. VIII. 1928. S. 76 ff. Это свидетельство о существовании и знакомстве с этим ритуалом в Египте, так же, как и *Ath.*, *Vita Ant.* 14 (*PG.* XXVI. P. 864 c), *προῆλθεν ὁ Ἀντώνιος ὥσπερ ἕκ τινος ἀδύτου*

Затем, у Исиды появились новые мистерии⁹. Они отличались от прежнего печального представления, повествовавшего о расчленении и исчезновении Осириса, о радости от обнаружения его Исидой, о собирании разбросанных членов, о торжественных похоронах Осириса, об испытании, освобождении и занятии им места повелителя подземного мира. В новых храмах эти мистерии проводились ежегодно. В Египте в некоторых храмах или святилищах они занимали целый день: церемония длилась двадцать четыре часа, каждый из которых был связан с историей Исиды и Осириса. Это зрелище могли видеть все желающие, а не только посвященные. Ювенал говорит: «Крикнул, совсем как народ, обрета Осириса» (VIII, 29). Нам известно множество похожих ритуалов, точно так же исполняемых перед всеми верующими, принимавшими участие в них до того и намеревавшихся сделать это еще раз. Вместе с упоминанием об этих представлениях нужно отметить, что только одно из них — проходившее в Атире* — прижилось за пределами Египта. У Сераписа были отдельные праздники: 25 апреля — в Риме, в апреле — на Наксосу. Наш единственный развернутый источник по более поздним мистериям, Апулей, в завуалированной форме описывает посвящения, в которых верующий после подготовки и очищения проходил через стихи, видел подземный мир, был возрожден, облачен, подобно Солнцу, и представлен общине поклонников божества (они не присутствовали при предшествующих церемониях); ему поклонялись, так как считалось, что на мгновение он стал божеством (см. с. 166 наст. изд.).

Эти мистерии были новыми для египетской религии. В древнем Египте не существовало таинств для частных лиц — жрецы

μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος (Антоний вышел как посвященный в таинства и несущий бога из некоего священного места. — А. II.).

⁹ Об общем росте числа мистерий в греко-римское время см.: Cumont F. *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1929. P. 223, n. 17; Sardis. VII, I, 46, № 21, 1, 4: Ἐρ[μεῖ καὶ] | Ἡρακλεῖ τ]οῖς κατὰ παλα[ίστραν] | [θεοῖς τ]ᾶ τε μυστή[ρια ἐπι]- | τελέσαν τα πολυτελῶς («Гермесу и Гераклу, богам палестры, совершили мистерии, не жалея средств». — А. II.), где сложно понять, что это были за мистерии; лидийская надпись (Ditt. Syll. 985, vers. 41 (см. ниже) упоминает «совершенных, видевших мистерии».

* Атир — один из месяцев древнеегипетского солнечного календаря, соответствует ноябрю-декабрю.

допускали их «в святая святых», по-видимому, лишь в исключительных случаях. Необходимо помнить, что счастье в загробной жизни зависело от посмертного ритуала, а не от участия в культовых представлениях при жизни. Реально используемые ритуалы, возможно, были связаны с теми, что проводились при вступлении на трон фараона; с другой стороны, они, несомненно, были связаны с посмертными ритуалами. Все они означали: «этот смертный должен облечься в бессмертие».

Мы не знаем, когда или где возникли мистерии египетских божеств; похоже, что они появились в Александрии, вероятно, в начале эллинистического периода. Греко-египетский культ Сераписа и Исиды и культ Агатодемона* (египетский Кнеф, которому поклонялись как небесному покровителю Александрии; ему, в отличие от Сераписа, не было предопределено стать всемирным) — единственные известные случаи религиозного синтеза в Египте. Эти культы возникли в результате целенаправленных действий, так как те же самые культурные условия не вызвали спонтанного возникновения сходных явлений. Сложности, которые мы испытываем при определении связей новых мистерий с египетской основой культа, означают, что они не были плодом естественной эволюции; эти мистерии — первый результат беспрецедентного по меркам того времени развития. Нам известен текст восхваления Исиды и Осириса на греческом языке из надписей Иоса и Кум, поэтических парафраз на Андросе и Кирене и краткой сводки в «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского (I, 27). Эти восхваления демонстрируют адаптацию египетского стиля к греческим идеям; Исида говорит, что сама записала священный рассказ или ритуал, который посвященные переживают в благоговейном страхе¹⁰. Мне кажется, что здесь мы наблюдаем влияние Птолемея, Тимофея и Манефона, причем не следует забывать, что последний написал историю Египта именно для греков.

Была и еще одна причина для такого синтеза. Греки были знакомы с посвятельными церемониями, которые обеспечивали их участнику счастье в загробном мире; греческие мисте-

* Агатодемон (греч. «благое божество») — дух-хранитель определенного места или здания.

¹⁰ О «Прославлениях Исиды» см.: Peek W. Der Isishymnos von Andros und verwandte Texte. Berlin, 1930; перенос этих идей в третье лицо можно обнаружить в конце герметического трактата, который называется «Kore Kosmou».

рии, за исключением частных посвящений, как, например, хорошо известные Тимофею Элевсинские таинства, были связаны с определенными центрами. Греки были впечатлены египетской религией и стремились понять ее смысл, приобщиться к ее святыням. Для этого нужно было создать новый культ. В каком-то смысле этот процесс можно сравнить с развитием христианства, когда также произошло отделение действенного элемента восточной религии от ее окружения; после этого отделения христианство смогло добиться успеха во внешнем мире¹¹.

Серапис — классический результат процесса эллинизации, который мы больше нигде не можем проследить столь детально. Ясно, что Адонис, уже появившийся в Афинах, полностью эллинизировался. В это же время завершилась трансформация образа еще одного божества. Великая Мать Кибела с давних времен была известна грекам, ее ритуалы могли вызывать отторжение, как это было, возможно, в Афинах, но, с другой стороны, ее культ все же был принят и переработан греками, как до того уже произошло в Эфесе¹². Похожие божества существовали в Малой Азии повсюду (как, например, Ма в Каппадокии), и все они были признаны греками. Консорт Кибелы Аттис стал известен в раннеэллинистический период, легенда о нем обсуждалась Тимофеем (возможно, тем самым элевсинцем, которого мы встретили в Египте). Были созданы отдельные мистерии Аттиса; сохранившаяся культовая формула указывает на присутствие в них элевсинского влияния. Главным центром этого культа был Пессинунт. Когда культ Кибелы и Аттиса двинулся на запад, его литургическим языком стал греческий; греческий язык приобрел каноничность, которую он сохранил и в римском мире, где этот культ до самого конца язычества играл очень важную роль.

¹¹ О распространении христианства за пределами области его появления см.: *Harnack A. Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen* // SB Berlin. Philos.-hist. Kl. 1913. S. 177. Анн. 2. Христианство заявляло, что оно является правомочным наследником иудейского наследства; культ Иисуса и Сераписа по всему миру претендовал на авторитет древнеегипетской традиции. Они не покушались на божественность своих истоков.

¹² О Кибеле см.: *Graillot H. Le Culte de Cybèle. Mère des deux*. Paris, 1912; О Тимофее см.: *Zielinski Th. La Sibylle*. Paris, 1924. P. 83; о мистериях Аттиса см.: Sardis. VII, I, 38, № 17, 1, 6 (μυστήριον "Αττει, означающее зал для посвящений, возможно, принадлежавший братству посвященных; ок. 200 г. н.э.).

Сейчас мы можем обсудить еще один результат такого синтеза — митраизм. Хотя в знакомом нам виде эта религия сложилась не раньше римского времени, само происхождение ее определенно восходит к эллинистическому периоду. При персидском правлении в тех городах — во всяком случае в Малой Азии, — где располагались сатрапы или гарнизоны, появились группы магов* — жрецов, совершавших жертвоприношения. В Каппадокии, Коммагене и Понте (как позже и в Армении, где число греков в эпоху эллинизма было незначительно) должен был сохраниться значительный персидский элемент, как свидетельствует одна каппадокийская надпись, рассказывающая о бракосочетании Бела (местного бога) со «своей сестрой, верой маздаянистской», что может указывать на существовавший праздник в честь официального принятия иранского культа (нам известно о присутствии магов в этом регионе). В Коммагене на Немруд Даг** есть надгробный памятник, который царь Антиох I воздвиг для себя «согласно древним учениям персов и греков»; божества там почитались и под персидскими, и под греческими именами. В Понте, в Зеле, существовал большой храм Анаиты, Омана и Анадата, а от имени бога Митры царская династия приобрела имя Митридатов. В этих царствах персидская религия была, так сказать, господствующей; или, точнее, не персидская религия во всей полноте, как она существовала в древней Персии, а религия отдельной дополненная греческими и другими элементами касты жрецов с греческими и прочими дополнениями. Маги рассеялись по всей Малой Азии и Египту. Они и их потомки не вернулись на родину, предпочтя остаться и завести детей там, где жили. Нам известно о существовании в период империи культа персидской Анаиты в Гиерокесарии и по всей Лидии, ее величественных храмов в Зеле Понтийской (о которой мы только что упоминали) и в армянском Акилисене, отличающихся развитой храмовой проституцией, что наводит на мысль о значительном вавилонском или другом чужеземном влиянии на культ или о слиянии с культом местного божества и усвоении его обрядов. Мы знаем о *лидийцах, которых называли персами* в Гипепах и Гиерокесарии: они совершали жертвоприношения, носили тиары и произносили персидские

* Здесь маги — зороастрийские жрецы из Мидии.

** Гора на юго-востоке Малой Азии, на которой находится гробница армянского царя Антиоха I Теоса Ерванида (I в. до н. э.).

молитвы; рассказывали, что после произнесения ими заклинаний дрова для жертвоприношений охватывает огонь¹³.

Фраза, выделенная курсивом, подразумевает, что эти люди не были персами по рождению, но были *приняты* в этот народ, точно так же, как в митраистских мистериях посвященные на определенном этапе достигали степени *персов*. Кроме того, в Ариарамнее, что в Каппадокии, надпись I в. до н. э. — I в. н. э. сообщает, что некий Сагарий, сын Магафрена, «стал магом Митры». Дион из Прусы (36, 39 sqq.) цитирует «песню магов»: этот миф о повторяющемся разрушении Вселенной, которая содержит стоические элементы, и, возможно, создан каким-то магом (по происхождению или натурализованным). Маги восприняли теорию элементов, которую было можно объединить с их собственными верованиями, точно так же, как Филон воспользовался рассуждениями философов о Логосе. Эта религия магов оторвалась от своей национальной и культурной почвы: ее представители могли совершать свои жертвоприношения и, возможно, практиковать частным образом то, что мы называем магией (толкование снов, некромантию, любовные заклинания и наведение порчи). Они могли так и остаться обычными практикующими оккультистами с репутацией серьезных профессионалов. С другой стороны, они могли развивать свое учение. У нас есть упоминания об аскетизме магов, в частности

¹³ О развитии персидской религии см.: *Cumont F. Les Mystères de Mithra. Bruxelles, 1913; Saxl Fr. Mithra. Typengeschichtliche Untersuchungen. Berlin, 1931; Nock A. D. Rec. in: F. Behn. Das Mithrasheiligtum zu Dieburg. 1928 // Gnomon. Bd. VI. 1930. S. 32 ff.; Foakes-Jackson F. J., Lake K. Beginnings of Christianity. Vol. V. London, 1930. P. 164 ff.* Персы в Малой Азии были не только чиновниками, но и вельможами, владевшими большими землями (см.: *Rostovtzeff M. Some remarks on the monetary and commercial policy of the Seleucids and Attalids // Anatolian Studies presented to Sir William Ramsay. P. 277 ff., — этой ссылке я обязан К. Ф. Эдсону*). Эти люди вошли в близкое соприкосновение с греческой культурой и пользовались услугами греческих художников; см. Даскильский рельеф (*Cumont F. Les Religions orientales dans le paganisme romain. Paris, 1929. P. 135, fig. 10*) и погребальную стелу (*Mendel G. Musées Impériaux Ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines. Vol. III. Constantinople, 1914. P. 275 ff.*).

Возможно, в самом начале митраизм ценился как рассказ о конце мира, который некогда знали персидские цари (*Rostovtzeff M. Iranians and Greeks in South Russia. Oxford, 1922. P. 104 ff.*).

о воздержании от употребления мяса, что в определенной степени расходится с зороастризмом, который считает любое ограничение потребностей тела злом, заслуживающим наказания. Мы склоняемся к тому, чтобы не принимать такие свидетельства и расценивать их как следствие греческой тенденции приписывать подобное поведение праведникам любых отдаленных народов или же как результат какого-то влияния извне, но в принципе такие свойства вполне могут описывать реальное развитие религии магов на чуждой почве¹⁴.

Учение магов, конечно, развивалось, так как во времена империи мы встречаем мистерии Митры, в которых он является центральной фигурой культа; там нет указаний на его персидское происхождение. Этот культ сосредоточился на посвящениях, там имелось жречество того же типа, что и в других религиозных сообществах, состоящее из тех, кто прошел через различные степени посвящения. В этом культе были вавилонские элементы (учение о небесах, через которые проходит душа), греческие элементы (например, в типах изображения божества и в самой идее такого сообщества), и конечно, многое пришло из Малой Азии, где соединялись греческие и персидские идеи. Замечательна способность митраизма к вариациям и усвоению ритуалов (например, *тавроболий*), к взаимодействию с культами и мифологией других божеств (например, Гекаты, а иногда, как в долине Рейна, местных богов). Митраизм распространялся без резких эксцессов. Согласно Плутарху, впервые римлянам он стал известен как культ киликийских пиратов в Ликийи (Ромр., 24). Что в нем сохранилось от его персидской основы, не вполне ясно; конечно, это литургия, омовения, учение о дуализме, фигуры Митры и Ахурамазды, к которым иногда присоединяются Ариман и Эон, возможно,

¹⁴ О каппадокийской надписи о Бэле см.: *Lidzbarski M. Ephemeris für semitische Epigraphik. Bd. I. 1900–1902. S. 66 ff.*; надпись из Немруд-Дар — *OGIS 383*; о надписи из Саргиды см.: *Gregoire H. Note sur une inscription gréco-araméenne trouvée à Faraša (Ariaranmeia-Rhodandos) // CRAI. 1908. P. 434 ff.*; рассказы об аскетизме магов приводит Порфирий (*De abst., IV, 16*); *Nock A. D. Rec. in: R. Reitzenstein, H. H. Schaeder. Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. 1926 // JHS. Vol. 49. 1929. P. 113.* Самостоятельное развитие, отгалкивающееся от иранской основы, демонстрируется изображениями божеств на индо-скифских монетах (*Tarn W. W. Notes on Hellenism in Bactria and India // JHS. Vol. 22. 1902. P. 276*).

переодевание в животных. Здесь, как и в случае с Исидой и Сераписом, мы сталкиваемся с частью чужеземной системы, отделенной от родного окружения и адаптированной для эллинизированного большинства.

У культов, что возникли в результате такого слияния, была долгая и важная история, к которой мы обратимся позже. Здесь мне хотелось бы еще раз подчеркнуть то, что по своему характеру они были греческими. Старые идеи не умерли: случались всплески религиозного консерватизма, как например, возбуждение, возникшее после того, как сам Аполлон, как считалось, отбил вторгшихся галлов¹⁵.

Мы можем завершить эту главу рассказом о попытке повлиять на греческий мир одной восточной религии, обладавшей и теологией, и миссионерским пылом. Индийский царь Ашока объявил в своем тринадцатом наскальном эдикте:

И эту победу считает главной наперсник богов — а именно победу дхармы. Она же одержана наперсником богов и здесь, и во всех пределах, даже до шести сотен йоджан, где царь греков по имени Антийока и за тем Антийокой четыре царя: по имени Туламая, по имени Антикини, по имени Мага, по имени Аликасудара, (и) ниже — Чолы и Панды вплоть до Тамрапарни (Цейлона)*.

Упомянутые здесь цари — возможно, сирийский Антиох II или, возможно, I, Птолемей II, Антигон Македонский, Магас Киренский и Александр Эпирский. Упоминание Магаса дает *terminus ante quem* — 258 г. до н. э.

Ашока продолжает:

Таким образом, здесь, в царской земле, среди греков и камбоджей, набхаков и набхапанти, бходжей и питиников, андхров и палидов (все эти народы жили на севере или на северо-западе от Индии) — повсюду следуют наставлению в дхарме наперсника богов. И даже там, куда послы наперс-

¹⁵ Воодушевление, вызванное отступлением галлов от Дельф, иллюстрируется изображениями этих событий на хиосских погребальных урнах и калийской керамике (Not. 1931. P. 497; ср. Brizio E. *Terrecotte figurate di Civita Alba* // Not. 1897. P. 302 — украшение храма в Сассоферрате).

* Эдикты Ашоки даны в переводе А. А. Вигасина (История древнего Востока. Тексты и документы / Под ред. В. И. Кузищина. М., 2002).

ника богов не доходят, люди, услышав о соблюдении дхармы наперсником богов, услышав о его правиле и наставлении о дхарме, следуют и будут следовать дхарме. То, что этим достигнуто — повсеместная победа. Повсеместная же победа означает чувство удовлетворения. Обретено же это удовлетворение победой дхармы.

Во втором наскальном эдикте мы читаем:

Повсюду на земле, подвластной царю Пиядаси, наперснику богов, а также в окраинных землях — как-то: Чолы, Пандьи, Сатьяпура, Кералапутра, вплоть до Тамрапани, царь греков, по имени Антийока, а также другие цари, соседи того Антийоки, — повсюду царем Пиядаси, наперсником богов, два вида врачеваний устроено: врачевание людей и врачевание скота. И травы целебные для людей и целебные для скота — где их нет — повсюду приказано привезти и вырастить. И коренья и плоды — где их нет — повсюду приказано привезти и вырастить. И колодцы приказано выкопать вдоль дорог, и деревья посадить скоту и людям во благо.

Каков был результат этой удивительной пропаганды? Нам точно не известно, какую религию исповедовал Ашока, хотя на нее, очевидно, повлиял буддизм. В обращении йоджан (греков), находившихся на царской земле, нет нужды сомневаться, хотя мы можем и не доверять словам «Махавамсы»* о том, что миссионер Дхармараксита, посланный в страну Апарантака, был греком. Греко-буддийское искусство Гандхары показывает нам, что греческие художники работали на индийскую религию, что греческие переселенцы в пограничных областях Индии подверглись культурной ассимиляции; в целом, буддизм конечно же оказал воздействие на греческих правителей граничащих с Индией государств.

Но достигли ли эти эмиссары Запада и имела ли их миссия какой-то эффект? У нас нет прямых указаний на это. Оксиринхское обращение к Исиде (см. с. 171 сл. наст. изд.) отождествляет ее с Маей (т. е. с Майей) в Индии и делает ее повелительницей Ганга. В то время существовали обширные торговые связи с Индией, благодаря которым индийцы проникали на Запад: индийское посольство посещало Августа, кроме того,

* «Махавамса» («Большая хроника») — историческая поэма о царях Индии и Шри-Ланки.

нам известен мим, возможно, индийского происхождения. Но в греко-римском мире неизвестны ни посвящения индийским божествам, ни терракоты, воспроизводящие их облик, хотя они и могли вызвать интерес в эллинистическом мире своей экзотичностью. Аскетизм брахманов был известен и стал общим местом, но, несмотря на тенденцию греческой философии искать скрытую мудрость во всех негреческих традициях, индийская религиозная мысль не вошла в число этих традиций. Отмечалось сходство между мистицизмом Плотина и буддизмом, и влияние на Плотина возможно, хотя и весьма сомнительно. Греки, как и остальные народы, редко всерьез интересовались другими этносами; они были готовы видеть в них лишь те черты, которые считались типичными. Культурное соприкосновение греков и индийцев демонстрируется греческим влиянием на индийскую астрологию и искусство (отец Ашоки просил Антиоха I о визите греческого философа, — к сожалению, тщетно), но единственное бесспорное греческое заимствование из Индии — это народные сказки, прежде всего о животных, и в Греции они появились до описываемых событий, уже к III в. до н.э., возможно, даже еще в V в. до н.э. и не исключено, что при посредничестве Персии. Буддизм был известен в Месопотамии во времена Мани, но у нас нет свидетельств того, что о нем знали на Западе.

В целом же похоже, что миссионеры Ашоки не достигли цели своего путешествия или, достигнув ее, ничего не добились. История религии стала беднее, лишившись того, что могло бы произойти в результате эпохальной встречи идей¹⁶.

¹⁶ *Smith V. A. Asoka. The Buddhist Emperor of India. 2 ed. Oxford, 1909. P. 173 ff., 156 ff.; cp.: Hultzsch E. Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. I. 69 f., 28 f.; Tarn W. W. Antigonos Gonatas. Oxford, 1913. P. 336 ff., и Mookerji R. Asoka. Delhi, 1928 (ссылки на с. 33 — о миссии к явана, на с. 104 — о колонне в честь Вашуды, поставленной Гелиодором около 140 г. до н.э.). Обзор искусства Гандхары и его аналоги см.: Weber W. Der Siegeszug des Griechentums im Orient // Die Antike. Bd. I. 1925. S. 101 ff.; о буддийском влиянии на соседние области см.: Tarn W. W. Notes on Hellenism in Bactria and India. P. 271 ff. Мим — P. Oxy. 413. Бардесану могло быть известно кое-что о буддизме; cp.: Bickel E. Diatribe in Senecae Philosophi Fragmenta. Leipzig, 1915. Vol. I. S. 146 ff. Плотин присоединился к восточному походу Гордиана, чтобы получить из первых рук знания о персидской и индийской философии (Porph. Vita Plot., 3).*

IV

Встречное движение

Мы рассмотрели связи отдельных греков и греческих царских династий с восточными религиями на Востоке. Сейчас мы обратимся к результатам переселения выходцев с Востока на Запад и к ориентализации греков в старом греческом мире. Существует принципиальное различие между принятием чужеземных культов греком, живущим на чужбине, и его обращением к этим культам, когда они уже перенесены на его собственную территорию. Первое может быть не более чем *noblesse oblige** и конформизмом; второе подразумевает осмысленный выбор.

Останавливающиеся в чужеземных портах купцы стремились селиться компактно. Мы знаем о «римлянах» (на самом деле италиках) на Делосе, о тирийской общине в Путеолах, о поселениях различных народов в Риме и Остии и о других сообществах подобного типа. Обычно такие группы продолжали отправлять культы своих отцов, мы уже отмечали, что в Афинах это было разрешено египтянам и киприотам. Без сомнения, именно таким путем оказался принесен в Эретрию культ Исиды. Посвятительная надпись III в. до н.э. (или самое позднее начала II в. до н.э.) в храме Исиды гласит: «Египтяне — Исиде»¹. Часто распространителями этого культа

* Требованием необходимости.

¹ Об эретрейском свидетельстве о культе Исиды см.: *Papadakis N.* Ἀνακαφή Ἰσείου ἐν Ἐρετρίᾳ // *Arch. Delt. Vol. I.* 1915. P. 115 ff. (текст приведенной нами надписи — с. 186); о значении греков-выходцев из Египта см.: *Perdrizet P.* Voyage dans la Macédoine première // *BCH. Vol. XVIII.* 1894. P. 418, и *Roussel P.* Les Cultes égyptiens à Delos. Paris, 1915–1916. P. 280; об Axee см.: *Ferguson W. S.* Hellenistic Athens. London, 1911, P. 386; о сирийцах в Риме см.: *La Piana G.* Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire // *HTR. Vol. XX.* 1927. P. 314 ff.

выступали греки, жившие в Египте, или выходцы из смешанных семей; а если это были настоящие египтяне, то они должны были по меньшей мере пользоваться греческим языком, мыслить по-гречески, и, подобно своим предшественникам в Афинах, желать особо почитать богов своего пантеона вроде Исиды. Они не смогли передать грекам всю свою религиозную систему с большими храмами, посвященными группе божеств. Спустя некоторое время после появления этой надписи, в 128/7 г. до н. э., некий Ахей из Иераполя в Сирии построил маленький храм для Адада и Атаргатис на Делосе, из которого и развился городской культ. В Риме культ сирийских божеств на Яникуле возник, главным образом благодаря сирийским эмигрантам, проживавшим неподалеку².

Культ мог возникнуть в новом месте таким образом. Кроме того, у его основания мог стоять просто человек, убежденный в том, что он действует по указанию божества. Так, в 258/7 г. до н. э. некто Зоил из Аспенда обратился к Аполлонию, могущественному министру финансов Птолемея II, утверждая, что ему во сне неоднократно являлся Серапис, приказывая переплыть море и сказать Аполлонию о том, что необходимо построить храм Сераписа и назначить жреца в греческом квартале какого-то города, название которого не сохранилось. Зоил просил Сераписа оставить его в покое, но затем заболел

² О видах иноземных сообществ и религиозных последствиях их образа жизни см.: *La Piana G. Foreign Groups in Rome. P. 249 ff.* Эти объединения не держались в стороне от культов тех общин, в которых они проживали; так, жительница Сирии восстановила в Весонтии храм *Deo Mercurio Cissonio*, местного божества, отождествляемого с Меркурием (CIL. XIII. 5373). Сейчас мы занимаемся изучением появлявшихся культов, имевших реальное распространение, а не одинокими посвящениями людей, никак не влиявшими на взгляды других, как, например, воззвание некоего жителя Далмации к своему родному божеству Медавру в африканской Ламбесии (*Bücheler F. Carmina Latina epigraphica. Leipzig, 1912. 1527, 3*). Важно отметить, что, как подчеркивает Кюмон, Эпона была единственным божеством из западных провинций, чей культ получил хоть сколь-нибудь существенное распространение (*Cumont F. Les Religions orientales dans le paganisme romain. P. 21*). Она почиталась, например, в Мезии (*Todo-roff Y. The Pagan Cults in Moesia Inferior. Sofia, 1928. P. 184 f.*). Но она исполняла достаточно узкие функции богини — покровительницы лошадей и мулов.

и пообещал, если исцелится, сделать так, как было указано. Он излечился, правда, в тот город уже пришел какой-то человек из Книда и тоже поставил вопрос о немедленной постройке Серапеума. Однако сам Серапис запретил это. Зоил отправился в Александрию, но по-прежнему уклонялся от обращения к Аполлонию и в результате этого снова заболел на четыре месяца. Он убеждал Аполлония: сделай все необходимое для того, «чтобы Серапис смог быть милостив к тебе и мог сделать тебя гораздо значительно при царе, и более знаменитым, и дать тебе также и телесное здоровье. Поэтому не бойся расходов, считая, что это дело обойдется тебе слишком дорого: ты в состоянии сделать это с большой выгодой, так как я помогу тебе в надзоре за всем строительством». Мы не можем сказать, много или мало здесь религиозного чувства, хотя не стоит сомневаться, что Зоил надеялся привлечь к себе внимание правителей и, возможно, извлечь определенную материальную выгоду из строительства³.

Отдельного внимания заслуживают два момента. Во-первых, история, которую рассказывает Зоил, очень похожа на легенду о переносе изваяния Сераписа из Синопа в Александрию. По легенде, Птолемею I явилось божество, приказавшее доставить его статую в Александрию. Птолемей, по словам Тацита, получил это указание, однако ничего не предпринимал до тех пор, пока видение не явилось снова и не пригрозило в случаеслушания ему и его царству гибелью. Затем правитель Синопа Скидрофемид, несмотря на соблазнительные подарки, отказался отдать изваяние и в свою очередь тоже получил угрожающее сновидение; так как он медлил, на него

³ О письме Зоила см.: *Edgar C. C. Zenon Papyri. Vol. I. Caire, 1925. P. 55 ff., № 59034; Deissmann A. Licht vom Osten. Tübingen, 1923. S. 121 ff.; Bevan E. R. Later Greek Religion. London, 1927. P. 69 f.* Очень вероятно, что в то время Книд находился под властью Птолемеев. Рассказ о Сераписе см.: *Тас. Hist., IV, 83* (особо отмечается фраза *Aegyptiorum antistites sic memorant* («Так вспоминают об этом египетские жрецы». — *А. П.*)); *Schmidt E. Kultübertragungen // Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Bd. VII. 1910. S. 49 ff.* О видении Навлоха см.: *Hiller von Gartringen F. F. Inschriften von Priene. Berlin, 1906. S. 139, № 196; о наказании за задержку см.: Liv., II, 36.* Раздражительность египетских божеств вошла в поговорку.

Если мы воспримем благочестие Зоила всерьез, то можно сказать, что его переживания вдохновлены традицией.

обрушились различные бедствия и болезни. Наконец, благодаря еще одному чуду, статуя была перевезена. Это, без сомнения, официальная легенда. Конечно, указание, полученное во сне — обычное явление для этого и других культов (например, герой Навлох и Фесмофоры трижды являлись некоему человеку в Приене около 350 г. до н. э., предписав установить культ героя и указав место, где следует это сделать), а наказание, насылаемое божеством за задержку — известный мотив. Но совпадение всех этих элементов предполагает, что Зоил разыгрывал для Аполлония вариант канонической легенды.

Во-вторых, важно состязание с книдцем. Ниже мы рассмотрим избирательность, которую проявляла Исида (только те, кому она явилась лично, могли стать посвященными или войти в святая святых ее храма в Тифорее); в качестве аналогии для того, что некоторые люди не могут построить храм, можно вспомнить историю Давида и Соломона. Самое важное в этом то, что новый культ за два поколения приобрел такой импульс для распространения, что в одном порту появились сразу два соперничающих храмостроителя.

Другая история о введении культа частным лицом сохранена в надписи последней четверти III в. до н. э. на колонне в первом Серапеуме на Делосе:

Жрец Аполлоний сделал эту надпись по велению бога. Наш дед Аполлоний, египтянин из жреческого сословия, принес своего бога, когда пришел из Египта, и продолжал служить ему согласно обычаю. Говорят, что он прожил девяносто семь лет. Мой отец Деметрий наследовал ему, продолжил служить богам, и за свое благочестие был вознагражден богом бронзовым изображением, которое посвящено в святилище бога. Он прожил шестьдесят один год. Когда я унаследовал святыни и посвятил себя со всей силой служению богу, он дал мне оракул во сне. Бог сказал, что он должен иметь свой собственный храм, освященный в его честь, что ему не подобает находиться в съемном помещении, как прежде; он сам найдет место, где основать святилище, и покажет его нам. Так и случилось. В то время это место было завалено навозом и на рынке было вывешено объявление о его продаже. Так как бог этого хотел, покупка состоялась, и был быстро, за шесть месяцев, воздвигнут храм. Но некие люди восстали против нас и бога: они устроили публичное выступление против храма и меня

с тем, чтобы осудить на наказание или штраф. И бог пообещал мне во сне: «Мы победим». Сейчас, когда суд позади и мы одержали победу, как того заслуживал бог, мы воздадим должные благодарности и молитвы богам. Вот стихи Маистата об этом.

Затем следует гимн гекзаметром в шестидесяти пяти строках, написанный этим Маистатом. Он говорит о бесконечных чудесах, совершенных Сераписом и Исидой, неизменными защитниками добра, и отсылает к рассказу в прозаической преамбуле. Этот Аполлоний «воспевал твои чудеса каждый день и непрерывно молился тебе, чтобы ночью ты ясно сказал ему, где он должен будет построить твой храм, чтобы ты, величайший, пребывал навсегда установленным в своем храме, а не стоял на чужой земле». Рассказ продолжается, как и раньше, подчеркиванием свободы, с которой строилось здание, ревностными молитвами жреца Серапису отвратить смертный жребий и ответом бога:

Отгони заботы от своей души. Никакой человеческий голос не повредит тебе, так как это задевает меня самого, и никто не скажет, что восторжествовал надо мной, так что не печалься долго». И когда пришло время суда, весь город поспешил к храмам, как и масса чужеземцев из многих стран, чтобы услышать божественную справедливость. Тогда ты и твоя супруга явили это грозное чудо. Ты поразила параличом нечестивцев, возбудивших дело, сделав так, что их языки онемели во рту, так что никто не оценил их талант и доказательства, бывшие у них в поддержку иска. В самом деле, под воздействием божества они стояли, подобно пораженным небом призракам (или идолам) или камням. *И все люди в тот день изумились твоей силе*, и ты дал великую славу твоим слугам на небесносотворенном Делосе. Так здравствуй же, благословенный, ты и твоя супруга, боги нашего храма; здравствуй, многославный Серапис!⁴

⁴ Делосская надпись — IG. XI. 4. 1299: Roussel P. Les Cultes égyptiens à Delos. P. 71 ff.; Weinreich O. Neve Urkunden zur Sarapisreligion. S. 31 ff. О *therapeutai* см.: Roussel P. Les Cultes égyptiens à Delos. P. 84 ff. О разрешении, необходимом для покупки земли, см. с. 41 наст. изд.; существует надпись, содержащая самосское постановление II в. до н. э., позволяющее жрецу Исиды получить просимое для

Здесь мы имеем дело с небольшим культом на чуждой почве, принесенным частным человеком, который сначала отправлял его в арендованном помещении. Затем культ вырос настолько, что потребовался независимый храм. Гимн не говорит об этом, но существовало сообщество верующих, *therapeutai**, которое и пожертвовало средства: у нас нет надписей, свидетельствующих о приношениях отдельных людей, но зато есть посвящение, без сомнения, связанное с судом: «Жрец Аполлоний и жертвователи из числа *therapeutai* в ознаменование победы».

То, как описывается это противостояние, напоминает нам сопротивление проповеди апостола Павла, описанное в «Деяниях апостолов». Движущей силой вполне мог быть консерватизм, а законодательной базой иска, возможно, стало то, что Аполлоний не получил от народного собрания разрешения на приобретение земли для отправления чужеземной религии. В связи с этим надо отметить, что о культе Сераписа говорится как об уже существовавшем на Делосе и передававшемся по наследству. Также очевидно, что введенный культ не был настоящим мемфисским культом Осораписа, но эллинизированным культом Сераписа и Исиды; даже в это раннее время он претендовал на обладание незапамятной древностью.

Серапис защитил себя с помощью чуда; можно быть уверенным в том, что никто не обратился в его веру. Но новый бог ознаменовал себя успехом, и мы находим еще один частный храм Сераписа (Серапеум В), появившийся вместе с различными сообществами, связанными с ним: *therapeutai*, *melanephrooi* (возможно, людьми, которые носили черное одеяние во время траура по Осирису) и *Sarapiastai* (почитателями

богини (Ditt. Syll. 666). О притязании на незапамятную древность см. слова Апулея (Met., XI, 5) о празднике Плойафесий: *Diem qui dies ex ista nocte nascetur aeterna mihi nuncupavit religio* («День, что родится из этой ночи, день это издавна мне посвящается» (пер. М. А. Кузьмина)), а Тиресий у Еврипида, защищающий новый культ Диониса, говорит: «Предания отцов, как время, стары, и где та речь, что опровергнет их, пусть в высях разума мудрец витает?» (Bacch., 201 sq.; пер. И. Анненского). О дальнейшей истории Сераписа на Делосе см.: Roussel P. Les Cultes égyptiens à Delos. P. 253 ff.; Ferguson W. S. Athenian Tribal Cycles in the Hellenistic Age. Cambridge Mass., 1932. P. 155 ff.

* Служителей бога.

Сераписа). К 180 г. до н. э. культ стал общественным: приношения делались в официальных храмах Сераписа и Исиды, входящих в священное казначейство, которое управлялось *hieropoioi**, а в 179 г. до н. э. дары, принесенные Серапису, были равны дарам, принесенным Аполлону и намного превосходили подношения Асклепию, Артемиде и Афродите. Еще одно подтверждение того, что культ стал государственным — годичный срок, на который жрецы занимали свою должность, как и в большинстве греческих культов (кроме мистерий, к которым мы еще вернемся). Сообщества жертвовали приношения в общественный храм (так называемый Серапеум С) точно так же, как и в свой Серапеум В, а потомки Аполлония все еще оставались пожизненными жрецами бога в первоначальном святилище — Серапеуме А. Это нам известно из надписи, которая сообщает, что, после того как афиняне завладели островом в 167/6 г. до н. э., они приказали закрыть этот храм, но Деметрий, жрец Сераписа в то время, добился благоприятного решения от римского сената. Это святилище сохранило свое значение. Еще одна надпись сообщает о появлении там некоего Гора из Касия около Пелузия в качестве помощника при отправлении ритуала. Но государственный культ был совершенно греческим. Афины каждый год присылали своих граждан на Делос для исполнения должности жреца Сераписа. Существовали *kleidouchos* (хранитель), также афинянин, *zakoros*, или помощник жреца (который вполне мог занимать свою должность на протяжении нескольких лет), *kanephoroi* (несущие священные корзины) — девушки из аристократии, игравшие особую роль в процессиях, *oneirocrites* (снотолкователь), который толковал сны, и *aretologos* (дееписатель), который воспевал чудеса бога. Последние две должности могли совмещаться. Функции служителей прямо соотносились с данными о культе в Мемфисе и Александрии; из последней у нас есть свидетельство о толкователе снов: «Я сужу о снах, содержащих указание бога. В добрый час. Это я, критянин, судящий о таких вещах»⁵. Но они не противоречили полностью греческому облику, приобретенному этим культом: в Эпидавре

* Иерофорами — членами коллегии жрецов.

⁵ О толкователях снов в Мемфисе см.: Rubensohn O. Festschrift Vahlen // Festschrift Johannes Vahlen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von seinen Schülern. Berlin, 1900. S. 1 ff.

жречество занималось как толкованием снов спящих в храме больных, так и записью чудесных исцелений, и повсеместно храмы сохраняли записи о чудесах и явлениях божества (см. с. 113 сл. наст. изд.).

Делосская история понятна в общих чертах благодаря археологическому изучению памятников и исследованию Русселя. В других местах греческого мира события, возможно, развивались по схожему плану, за исключением того, что до нас не дошло свидетельств о столкновениях. Конечно, появление в городе нового культа было главным образом делом иммигрантов (изначально существовало культовое сообщество, затем — общественный культ, параллельно с которым продолжало существовать это сообщество), но иногда — и инициативой самого города⁶. Это, надо полагать, было вызвано политическими соображениями (фактически влиянием Птолемеев). Проявлением такого рода политики является введение Агафоклом на Сицилии культа Сераписа в честь женитьбы на дочери Птолемея I; но когда Делос находился в зоне влияния Птолемеев, они ничего не предпринимали в этой сфере: частный культ там появляется во время Антигонидов. В то же самое время, хотя Птолемеи никому ничего не навязывали, вполне естественно, что сами города принимали меры для того, чтобы заручиться их благоволением: это возможное объяснение происходившего на Родосе, в Милете, Галикарнасе, Афинах, Кеосе. Хотя, похоже, культ часто вводился для заполнения возникавшей пустоты.

Из Магнезии на Меандре до нас дошел закон начала II в. до н. э., регулирующий общественный культ Сераписа; из-за того что его начало повреждено, непонятно, действительно ли он описывает введение культа; нам известен похожий закон из Приены (ок. 200 г. до н. э.). Особенно интересно то, что после описания установленных жертвоприношений и факельного шествия, которые должны быть совершены жрецом в честь Сераписа, Исиды и Аписа, надпись сообщает: «И пусть

⁶ О культовых сообществах и государственном культе в Афинах и на Родосе см.: *Roussel P. Les Cultes égyptiens à Delos*. P. 258. Взгляд о месте политических соображений в распространении этого культа взят нами из подготовленной к печати работы: *Brady T. A. The Reception of Egyptian Cults by Greeks during the last three centuries before Christ*. Columbia, 1935.

управляющий храмом также обеспечит присутствие египтянина, который будет принимать участие в совершении жертвоприношений как человек, искусный в этом. И пусть будет не позволено кому бы то ни было еще совершать жертвоприношения богине неумело или без содействия жреца» (строки 20–21). Культ был эллинизирован настолько, насколько было возможно, но для его отправления требовались и особые навыки, поэтому у греческих жрецов появляются помощники, подобные этрусским гаруспикам, с которыми римские магистраты могли советоваться, хотя и рассматривали их как наемников. Отметим, что жрец назначался городом, как это было в Магнезии Фессалийской. В Эретрии и в Афинах жречество было годичной должностью⁷.

Эта надпись особенно важна как указание на то, что культ Сераписа был включен в число обычных гражданских культов. Важно и то, что во всем греческом мире в это время, как правило, он не был мистерияльным. Таинства требуют постоянного жречества того типа, что известно нам в Александрии и которое Апулей описывает в Кенхрее и Риме. Все известные нам свидетельства о священниках Исиды в Риме подразумевают профессиональное жречество, живущее на территории храма. Вывод, вытекающий из всего этого, я полагаю, состоит в том, что хотя отдельные жители Италии, возвращающиеся с Делоса, могли принести с собой интерес к этому культу, форма, которую он принял, пришла из Александрии. Во время Империи мы обнаруживаем пожизненного жреца Сераписа в Термессе, хотя нам не известно, было ли его положение каким-то особым и связанным именно с этим человеком. Не похоже, чтобы посвященные вроде Апулея были частью культа вне Египта в эллинистический период. Отсутствие упоми-

⁷ О Магнезии см.: *Kern O. Die Inschriften von Magnesia am Maeander*. Berlin, 1900. S. 84 f., № 99; о Приене — *Hiller von Gartringen F. F. Inschriften von Priene*. Berlin, 1906. S. 138. № 195; о Магнезии в Фессалии — IG. IX. II. 1107 (здесь упоминается ассоциация *hypostoloi*). Об Эретрии см.: *Papadakis N. Ἀνακαθή Ἰσείου ἐν Ἐρετρίᾳ* // Arch. Delt. Vol. I. 1915. P. 148; об Афинах — *Ferguson W. S. The Athenian Secretaries*. N. Y., 1898. P. 46. Мы обнаруживаем, что, возможно, в Филиппах во времена империи должность жреца занималась сроком на год (*Collart P. Le sanctuaire des dieux égyptiens a Philippes* // BCH. Vol. LIII. 1929. P. 80, № 4: Κάστωρ Ἀρτεμίδωρου ἱερητεύσας θεοῖς).

наний о них в текстах из Магнезии и Приены может быть, конечно, связано с состоянием этих документов, но характер жречества ясно свидетельствует об обратном. Даже драма об Осирисе могла быть представлена в Афинах и получить новое оформление только около 63 г. н.э., а в Риме — при Калигуле⁸. В любом случае использование терминов *Soter* и *Soteira* (Спаситель и Спасительница) по отношению к Серапису и Исиде отсылает к избавителю от опасностей на море и от болезней, и божества становятся *спасителями всех добрых людей*⁹.

Далее, когда мы обращаемся к церемонии посвящения, описанной Апулеем, то видим, что эти церемонии доступны не для каждого, кто заинтересовался культом; они были весьма дороги — Луций потратил все свои деньги¹⁰. Те, кто часто посещал храм Исиды, должны были знать, что такое посвящение — большая честь, доступная только избранным — кого бог или богиня указали во сне, и только тем, кто мог за это заплатить. Простые верующие могли увидеть только что удостоенного посвящения, когда он выходил из храма, чтобы они поклонились ему. Кроме того, посвященных обоих полов можно

⁸ О появлении драмы Осириса в Афинах см.: *Rusch A. De Serapide et Iside in Graecia cultis* (Diss. Berlin, 1906). P. 10 f.; в Риме — замечание Т. Моммзена (CIL. Vol. I. P. 333 f.). Сообщество посвященных в Прусе поставило благодарственное посвящение Серапису и Исиде, возможно, во II в. н.э. (*Mendel G. Inscriptions de Bithynie // BCH. Vol. XXIV. 1900. P. 366 ff.*).

⁹ О значении слов *soter*, *soteira* («спаситель», «спасительница». — А. П.) см.: *Roussel P. Les Cultes égyptiens à Delos*. P. 289 ff.; *Nock A. D. Early Gentile Christianity and its hellenistic background // Essays on the Trinity and the Incarnation / Ed. by A. E. J. Rawlinson. 1928. P. 87 ff.*; Р. Оху. 1380, 235 («Ты (Исида) создала Диоскуров *soteres*»); Апион в письме к своему отцу говорит о том, что Серапис спас его в море от опасности (*Wilcken U., Mitteis L. Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Leipzig, 1912. Bd. I. Hf. II. S. 565 f., № 480*). Описание посвященных дается по Апулею (*Apul. Met., XI, 9*).

¹⁰ Плата за посвящение упоминается Филоном (*De spec. leg., I, 323*). Была установлена определенная плата за допуск на праздник Адониса с драматическим представлением, если, вслед за Глотцем, мы так истолкуем *deikterion* в два обола, упомянутый в папирусе, относящемся к этому празднику (*Glötz G. Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II // REG. Vol. XXXIII. 1920. P. 208*).

было лицезреть во время Плойафесий (эта церемония открывала сезон мореплавания) — их место в процессии было между флейтистом и жрецом: сиявших чистейшей белизной льняных одеяний женщин, сплетенные волосы которых прикрывали полупрозрачные сети, наголо выбритых мужчин, чьи головы блестели подобно «земным звездам великой религии», шествующих под издающие звонкие звуки бронзовые, серебряные и золотые *sistra* (трещотки). Эти посвященные были похожи на некий орден, у которого есть свое традиционное место во время крестного хода.

Итак, посвящение было привилегией для избранных. Кроме того, тавроболии — к ним мы еще вернемся — были дороги, а люди, о которых сообщается, что они были посвящены во многие мистерии, — это люди со средствами. Демократизация таинств началась с христианства. Оно рассчитывало на щедрость богатых, но давало возможность участвовать в ритуалах бедным и нуждающимся, точно так же, как предоставляло им преимущества похоронных коллегий, и даже больше, так как коллегия требовала пожертвований даже от бедняка и находилась под угрозой роспуска¹¹.

Подводя итог, скажем, что для большинства верующих культ не был мистериальным, а во многих городах в эллинистический период мистерий не было вообще. Непосвященный верующий мог присутствовать при публичных богослужениях, молиться о помощи, давать обеты во время болезни и выполнять их, когда выздоровеет, принимать участие в жертвоприношениях, совершаемых жрецом, носить в качестве амулета кольцо с изображением бога, построить частное святилище или присоединиться к культовому сообществу, обедать «на ложе бога». Исида была в состоянии «спасти Вселенную»¹². Конечно, подобное притязание на универсализм могло быть сделано религией, заявлявшей, что ее благодать незаменима;

¹¹ Как пример ликвидации союза см.: Dess. 72150 (похоронная коллегия вольноотпущенников и рабов, работавших на золотых приискаx в Дакии, прекратила существование в 167 г. н. э.). Ла Пиана обратил внимание на важность того, что папа Виктор владел катакомбами: только те, кто был в общении с ним, могли быть уверены в своем погребении (*La Piana G. Foreign Groups in Rome. 268 ff.*).

¹² Об Исиде, спасающей Вселенную, см.: *Kaibel G. Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta. Berlin, 1878. № 985, 4 (Филы).*

принцип «На земле мир, в человеках благоволение»* мог рука об руку сосуществовать с «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет»**. Вряд ли это было так с египетскими божествами. Когда Фирмик Матерн говорит об Исиде и Осирисе, он упоминает культовую драму, а не посвящения; когда он говорит о Сераписе, то касается только жертвоприношений и пророчеств (Firm. Mat. Egr. prof. rel., II, 13). В действительности посвящение соответствовало не крещению, но некоему дополнительному акту особого религиозного рвения, такому, как присоединение к третьему ордену св. Франциска***.

В общем, новые культы постепенно приближались к обычному распорядку жизни; примером тому являются делосские посвящения Исиде, Анубису, Бубастис, Зевсу Ктесию, домашнему богу, а также посвящения Зевсу Кинтию, объединенному с Сераписом и Исидой в делосском Серапеуме С¹³. В Беотии во II в. до н. э. храмы Исиды и Сераписа обычно использовались при манумиссии (отпуске на волю) рабов. Это часто происходило в форме ритуального посвящения или продажи раба божеству; кроме того, Павсаний, несмотря на то что использует термин «Египетская богиня» в качестве синонима для Исиды (X, 32, 13), упоминает о ее храмах как о совершенно обычных вещах. Мы должны вспомнить, что на Тифорее к Исиде перешел древний праздник, справлявшийся дважды в год¹⁴. Не менее греческим по характеру был частный культ, который отдельные сообщества отправляли и до получения им общегражданского статуса. В дальнейшем он продолжал мирно сосуществовать с официальным культом, а эти сообщества получали статус юридического лица и право на владение собственностью.

Таким образом, Исида и Серапис стали святыми, которые привлекали своей новизной; силу этой новизны мы можем

* Лк. 2:14.

** Мк. 14:16.

*** Третий орден св. Франциска (т. н. терциарии) был учрежден св. Франциском около 1221 г. Значительная часть терциариев живет в миру и называется Третьим орденом мирян св. Франциска.

¹³ Roussel P. Les Cultes égyptiens à Delos. P. 197 f., 173; о Беотии см.: Thalheim T. Freigelassene // PW. Bd. VII. Sp. 98.

¹⁴ Nilsson M. Griechische Feste. Bd. I. Leipzig, 1906. S. 54.

увидеть в популярности культа Маленького Цветка — святой Терезы из Лизье*. Если разгорался конфликт, как это случилось на Делосе, то возникала ситуация, когда могло произойти что-то подобное обращению, но обычно дело кончалось признанием культов, принесенных эмигрантами или вернувшимися соотечественниками, или заимствованных у соседних городов.

Наши данные показывают, что александрийские культы добивались признания у греков, если они были эллинизированы. Фригийская же Кибела обладала схожим влиянием во многих городах задолго до начала эллинистического периода. Нам не ясно, в какой степени в течение эллинистического периода местные ритуалы, новые церемонии посвящения и тавроболии появились в культе в материковой Греции и на островах: информация, которой мы владеем, гораздо полнее освещает период Империи. Культ Мена, малоазийского бога Луны, засвидетельствован производными от него именами в Аттике к концу III в. до н. э.¹⁵

Сейчас стало известно очень интересное свидетельство о возвышении так называемой Сирийской богини (Атаргатис) до культа общегражданского значения. В Берое в Македонии было найдено посвящение конца III в. до н. э.: «Аполлонид, сын Дексилая, жрец, Атаргатис Спасительнице»¹⁶, а в

* Тереза из Лизье (1873–1897) — католическая святая. В своей книге «История одной души» она проповедовала «малый путь» — стремление к святости без совершения подвигов во имя веры. После смерти Тереза получила огромную популярность, и в 1925 г. папа Пий XI канонизировал ее.

¹⁵ *Papadakis N.* Ἀνακαφή Ἰσείου ἐν Ἐρετρία // *Arch. Delt.* Vol. I. 1915. P. 156.

¹⁶ *Orlandos A. K.* Βέροιας ἐπιγραφαὶ ἀνέκδοτοι // *Arch. Delt.* Vol. II. 1916. P. 144 ff. К. Ф. Эдсон любезно сообщил мне следующее: «Дексилей, отец Аполлонида, носит характерное древнемакедонское имя явно аристократического оттенка. Личные имена на -λαος были широко распространены в древней Македонии (см.: *Hoffmann O.* *Die Makedonen, Ihre Sprache und Ihr Volkstum.* Göttingen, 1906) и встречаются в самой царской семье, например, Менелай, сын Александра I, Архелай, сын Пердикки II, и Агелай (в перечислении имен членов царской семьи в договоре между Афинами и Пердиккой в 422 г. до н. э. — см.: *Davis P. H.* *Two Attic Decrees of the Fifth Century* // *AJA.* Vol. XXX. 1926. P. 181, fr. C, vers. 52). Имя “Менелай” появляется

239 и 261 г. до н. э. мы обнаруживаем записи манумиссий «Сирийской богине-деве», как она тогда называлась. В этолийском Фистионе у нас есть свидетельство о ее культе, датированное 204/3 г. до н. э. Возможно, этот культ был принесен этолийскими купцами, вернувшимися домой. К тому же, здесь она была связана с манумиссиями и носила титул *Aphrodita Syria Phistylis*, который означал, что она, несмотря на свое иноземное происхождение, стала владычицей Фистиона¹⁷. Затем, есть два декрета из Фурий в Мессении начала II в. до н. э. Первый рассказывает о третейском суде с Мегалополисом: если он будет успешным, имена всех *syndikoi* или представителей города на этом суде будут записаны на каменной колонне в храме Сирийской богини. Второй — декрет в честь спартанца Дамохара, благодетеля города. Он был награжден различными привилегиями, среди которых право сидеть в первом ряду в дни мистерий, место предводителя процессии, официально именуемого *иеромнемоном*, и другие преимущества.

Более того, так как, уважая и культ Сирийской богини, и наш город, он обещает в течение всей своей жизни обеспечивать масло для дней мистерий, пусть эфоры, коллеги

в династии Линкестидов (*Hoffmann O. Die Makedonen. S. 165 f.*), поэтому можно считать, что Аполлонид имел македонские корни. В списке иеромнемонов в Дельфах в 178 г. до н. э. (*Ditt. Syll. 636*) появляются как два иеромнемона Персея два представителя *Σιμωνίδες Ἀπολλωνίδου Βεροιαῖος*. 178 г. почти на поколение отстоит от датировки посвящения Аполлония Орландосом, и поэтому весьма возможно, что этот Симонид — сын Аполлонида, жреца Атаргатис. Если это так, то семья Аполлонида и Симонида пользовалась определенной известностью. В любом случае, знаменательно, что в конце III в. до н. э. жрец Атаргатис в Берое был коренным македонянином».

¹⁷ Об Афродите Сирийской Фистионской см.: *IG. IX. 417 = editio minor. Part. I. Fasc. I, № 95*, вместе с комментариями Клаффенбаха; *Woodhouse W. J. Aetolia; its geography, topography, and antiquities. Oxford, 1897. P. 201*. Эта Афродита почиталась в храме, который, как кажется, она делила с *Ματὴρ τῶν θεῶν καὶ Παρθένος* (Матерью богов и Девой. — *А. II.*), последняя, по мнению Клаффенбаха, возможно, младшая спутница, данная Кибеле по аналогии с тем, как Персефона относилась к Деметре (*P. 52*); но см.: *Latte K. Rec. in: Inscriptiones Graecae consilio et auctoritate academiae litterarum Borussicae editae. Voluminis IX partis I editio minor. Fasciculus I: Inscriptiones Aetoliae by Guenther Klaffenbach // Gnomon. Bd. IX. 1933. S. 409.*

Менестрата, посвятят его нарисованное изображение в храм Сирийской богини со следующей надписью: «Город Фурии почтит Дамохара»¹⁸.

Эти тексты необыкновенно важны. Во-первых, они показывают, что храм Сирийской богини был, так сказать, кафедральным собором Фурий. Во-вторых, они впервые ясно указывают на существование ее мистерий. В-третьих, *proedreia* (почетное место в первом ряду) во время мистерий объясняет значение театров, которыми владела богиня на Делосе, в Баалсамине-а-Си и в других местах. Мы можем с некоторой вероятностью предположить драматическое воспроизведение какой-то части легенды, рассказанной Лукианом. Мы знаем о культе Сирийской богини на Делосе, в Афинах и в Эгрии, но хотя Атаргатис была хорошо известна, ее значение во всех этих областях было не так велико, как значение Исиды.

Культ Митры, кажется, не был принесен группами иностранцев; возможно, этого не произошло чисто случайно, из-за малых контактов с Каппадокией и Коммагеной. Оттуда прибывали рабы, но персидская религия принадлежала главным образом высшим слоям.

Станным явлением в греческом мире было распространение иудаизма. Движение пророков и переживания вавилонского плена создали убеждение, что языческая религия — это идолопоклонство, оскорбительное для Бога, и в то же время, что придет день, когда все человечество обратится к Богу и признает Его. Соприкосновение с Персией вызвало или стимулировало во многих убеждение, что существует мир, к которому надо стремиться: в этом мире было место не только для

¹⁸ Valmin N. S. Inscriptions de la Messenie. Lund, 1928–1929. P. 108 ff., № 1, 2. О ритуальных представлениях см.: Valmin N. S. Inscriptions de la Messenie. P. 133; Cumont F. 1) Fouilles de Doura-Europos 1922–1923. Paris, 1926. P. 185, 188, 202 f., 2) Une dédicace de Doura-Europos, colonie romaine // Syria. Vol. V. 1924. P. 354 ff.

У. Вилкен отметил, что у македонского солдата Махата, которого мы обнаруживаем среди строителей святилища Сирийской богине и Афродите Беренике на Пелузии в Фаюме в 222 г. до н. э., была жена по имени Азия, возможно, восточного происхождения (Wilcken U. Zu den 'Syrischen Göttern'. S. 3; но похожая фигура Астарты почиталась в Египте при Аменофиде IV, см.: Ranke H. Istar als Heilgottin in Ägypten // Studies presented to F. L. Griffith. Milford, 1932. P. 412 ff.).

иудеев, но и для язычников, которые отказались от своего идолопоклонства, либо став прозелитами (принявшими иудаизм), либо — при более либеральном истолковании — просто соблюдая так называемые заветы Ноя, обязательные для всех людей. Отсюда родилась идея миссионерства, которая отчетливо видна в книге Ионы. Написанная скорее ближе к концу, чем к началу периода 400–200 гг. до н.э., эта книга описывает непреодолимую страсть иудеев призывать народ Ниневии к покаянию (к тому времени Ниневия давно лежала в руинах, но оставалась хорошим символом язычества). Моряки из Иоппы, которые управляли кораблем с Ионой, были язычниками; каждый из них молился своему собственному божеству, но шторм заставил их обратиться к богу иудеев и дать ему обеты. Проповедь Ионы — проповедь покаяния, и ее праведность оправдывает его раздражительный гнев¹⁹.

Иудаизм диаспоры говорил на греческом и латыни (греческий доминирует в надписях римских катакомб), но был уникальным из-за отношения к другим культам, которое вызвало серьезные социальные препятствия для принятия этой религии (неучастие в праздниках и воздержание от мяса и вина, которые могли повлечь за собой осквернение идоложертвенным), из-за количества последователей во многих городах (так было, безусловно, в Александрии, Апамее и в тех частях Фригии и Лидии, куда Антиох Великий переселил около 2000 иудейских семей), а также из-за синагог с их проповедями, которые напоминали посторонним наблюдателям скорее философскую школу, чем храм. В этих условиях иудаизм не мог с безразличием относиться к окружающей среде. Обычно иудаизм культивировал ценность своих особенных верований, взращенных в учениях пророков и переживаниях Плена; часто он обнаруживал страстную тягу к прозелитизму. Мы знаем о множестве прозелитов в Антиохии, и нам известно о встречающихся повсюду «боящихся Бога», которые соответствовали выдвинутому иудаизмом требованию объединения всего человечества и участвовали в субботних богослужениях в синагоге, с одной стороны, не имея ни приви-

¹⁹ Об отношении иудеев к язычникам см.: *Moore G. F. Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era. Vol. I. Cambridge, Mass. 1927. P. 22*; о датировке книги Иова см.: *Kautzsch B.E., Bertholet A. Die heilige Schriften des alten Testaments. Bd. II. Tübingen, 1922. S. 50.*

легий, ни обязанностей настоящих иудеев, с другой — избегая социального осуждения, которое обычно сопровождало иудеев. Деяния косвенно дают понять, что когда ожидался знаменитый учитель, в синагогу могли придти многие язычники, подобно тому как они стремились услышать Диона из Прусы или Лукиана (13:43–44). Кроме того, иудаизм мог склоняться к квиетизму и либо существовать в изоляции, либо осмысливать близкие учения современной мысли²⁰.

Но мы обнаруживаем и то, что вправе ожидать от взаимодействия греков с религиями восточных народов: во-первых, осознание греками Бога иудеев как подходящего объекта для поклонения, допускающего отождествление с их собственными богами (Зевсом, Дионисом или Аттисом), а во-вторых, создание новых составных продуктов в результате взаимного компромисса.

В магических папирусах и античных проклятиях Бог иудеев (под именем Иао) упоминается как могущественное божество. Кроме того, многие люди, не будучи иудеями, соблюдали некоторые иудейские ритуалы, прежде всего Шаббат, а также посты, возжигание ламп и некоторые пищевые установления. Обычный язычник мог чувствовать присутствие в иудаизме чего-то, имевшего ценность для него, мог перенять эти обычаи и хранить их, но без того чтобы сделать последний шаг и стать прозелитом: это означало бы полный отказ от своего прошлого, взятие на себя тяжелых обязательств, которых раньше просто не было, и серьезное неодобрение или даже остракизм со

²⁰ О языке иудеев в Риме см.: *Zoller I. Iscrizioni sepolcrali nelle catacombe giudaiche // Ricerche Religiose. Vol. VIII. 1932. P. 461 ff.*; список известных синагог приводит Краусс в издании: *PW. Bd. IV A. Sp. 1293 ff.* (сейчас к ним надо добавить синагогу из Дура-Европос); о впечатлении, которое синагога производила на посторонних наблюдателей, см.: *Moore G. F. Judaism. Vol. I. P. 284.* Иосиф Флавий, основываясь, весьма вероятно, на Николае Дамасском, рассматривает саддукеев, фарисеев и ессеев как философские школы, которые отличались взглядами на судьбу (*BJ.*, II, 119 sqq.; *AJ.*, XVIII, 11 sqq.; *Moore G. F. Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus // HTR. Vol. XXII. 1929. P. 371 ff.*); Августин в сочинении «О Граде Божьем» (VI, 11) цитирует Сенеку: *Illi tamen causas ritus sui nouerunt: maior pars populi facit quod cur faciat ignorat* («Они знают основание своего обряда; большая же часть народа поступает, не зная почему поступает так». — А. П.).

стороны окружающих²¹. Посвящение *proseucha*, или молитвенного дома, в 102/101 г. до н. э., найденное в Александрии, было сделано «Великому богу, слушающему молитвы» — с характерно египетским «Великий» (конечно, известным и как эпитет в Ветхом Завете). В Танаисе на Боспоре, в Мисии (II или I в. до н. э.) и в других местах существовал культ Гипсиса, Высочайшего Бога (обычный эпитет Бога в Септуагинте). На Боспоре его культовые сообщества включали в себя «принятых братьев», и это демонстрирует, что изначально они состояли из иудеев, но к тому времени уже настолько ассимилировались, что однажды использовали обычную греческую формулу манумиссии, заканчивающуюся словами: «Клянусь Зевсом, землей, солнцем»²².

²¹ О прозелитах в Антиохии см.: Jos. Flav. BJ, VII, 45. О надгробных надписях иудейских прозелитов см.: Müller N. Die Inschriften der jüdischen Katakomben am Monte Verde zu Rom. Leipzig, 1919. S. 74. № 77. Эпиграфические данные предостерегают нас от преувеличения успеха этого движения (*La Piana G. Foreign Groups in Rome. P. 390*).

О «боящихся Бога» см.: Schürer E. Die Juden im Bosporianischen Reiche // SB Berlin. 1897. S. 200 ff.; Moore G. F. Judaism. Vol. I. P. 325 ff. Апулей, кажется, рассказывает о женщине, относящейся или к религии этого типа, или к христианству: *Tunc spretis atque calcatis diuinis numinibus in uicem certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum, confictis obseruationibus uacuis fallens omnis homines* («Презирая и попирая священные законы небожителей, исполняя вместо этого пустые и нелепые обряды какой-то ложной и святотатственной религии и утверждая, что чтит единого бога, всех людей и несчастного мужа вводила она в обман» (пер. М. А. Кузьмина)) (Met., IX, 14); Эпиктет насмехается над нерешительными прозелитами (Dissert., II, 9, 19 sqq.). Об антисемитизме см.: Heinemann I. Antisemitismus // PW. Supp. V. 3 ff.; по вопросу, были ли потенциальные прозелиты в Палестине во II в. н. э., см.: Moore G. F. Judaism. Vol. I. P. 333 f.; об иудейском квиетизме см.: Michel O. Was spricht der Aristaeasbrief über Gott? // Theol. Stud. u. Krit. Bd. CII. 1930. S. 302 ff. (относительно «Письма Аристея» и его близости к стоицизму).

²² О следовании язычников иудейским религиозным обычаям см.: Jos. C. Ap., II, 282; Philo. De vit. Moys., II, 20 sqq. (также упоминается День Искупления).

О *proseucha* см.: OGIS. 742. О почитателях Высочайшего (Hypsistos) Бога см.: Schürer E. Die Juden im Bosporianischen Reiche; Minns E. H. Scythians and Greeks. Cambridge, 1913. P. 620 ff.; Cumont F. 1) Hypsistos. Brussels, 1897; 2) Hypsistos // PW. Bd. IX. Hfbd. 17.

Имена на Танаисе, за исключением Самбатииона и Азарии, неиудейские, преимущественно варварские: кроме того, у этой группы существовали жрецы (как, впрочем, и постоянные *presbyteroi* (старейшины)). Возможно, по этой же причине там существовал обряд жертвоприношений (который был запрещен правоверным иудеям), в текстах III в. н. э. об этом обычае пишут: «Сообщество для почитания Высочайшего Бога и жрец N», что предполагает неиудейские близкие отношения с божеством. Позже, в четвертом веке, мы узнаем о существовании последних наследников этого движения — секты *Hypsistarii* в Каппадокии. Отец Григория Назианзина принадлежал к ней до своего обращения, а его сын характеризует ее как смесь эллинских (то есть языческих) заблуждений и нелепостей Закона (хотя обрезание и отвергалось), почитания огня (возможно, заимствованное из персидских верований в Каппадокии) и ламп, Шаббата и пищевых запретов. Приверженцы похожих верований были в Финикии, Палестине и даже на Западе. Кроме того, нам известно о существовании в Киликии общества *Sabbatistai*. Есть свидетельства об определенном смешении, которое произошло между культом Яхве, как он представлялся некоторым иудеям, переселенным Антиохом во Фригию, и местным культом Зевса Сабазия. Подобное слияние не было чем-то исключительным; движение Маккавеев еще не привело к усилению самоосознания, и даже священнослужители в Иерусалиме были в большой степени готовы к компромиссу; позднее Филон жалуется на иудеев, которые ведут себя слишком свободно. Иудеи во Фригии вступали в браки с язычниками, а позже мы обнаруживаем потомков от этих браков жрецами императорского культа. Эта связь с Сабазием, возможно, возникла из-за сходства имени с Саваофом, которое казалось греко-говорящим именем собственным в именительном падеже, а не родительным падежом от «хозяина». Признаки такого слияния есть в Апамее и Риме.

В предыдущей главе мы видели формирование смешанных культов, способных добиться успеха во всем мире. Здесь мы рассмотрели, как они переносились переселенцами (обычно

Sp. 444 ff. О Сабазии-Саваофе см.: *Cumont F.* 1) *Les mystères de Sabazios et le judaïsme* // CRAI. 1906. P. 63–79; 2) *A propos de Sabazius* // Musée Belge. Vol. XIV. 1910. P. 55 ff.; 3) *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1929. P. 60, 228.

это была их собственная религия) и как в эллинистический период некоторые из них приобрели важное положение даже среди официальных культов городов. Одной из причин усвоения этих культов было желание угодить Птолемеям, но это относится только к Исиде и Серапису и только там, где расположение Птолемеев имело цену. Следовательно, были и другие факторы. Иногда имело значение то, что группа иммигрантов, если она получала гражданские права в полном объеме, превосходила старожилов богатством, так что выходцы из нее становились магистратами. Но еще чаще вопрос сводился к привлекательности новизны и к чувству, что старые культы устарели и неэффективны. Старые божества не способны защитить вас в огромной новой Вселенной, которая заменила ограниченные горизонты мира города-государства, а кроме того, они не защищают от непреодолимой силы рока и от капризов судьбы. Люди консервативного склада постоянно восстанавливали и поддерживали старые церемонии, но сомнительно, чтобы где-нибудь, кроме Аркадии, население с энтузиазмом в них участвовало. Новые же культы представлялись обладающими достоинством новизны без недостатка непривычности. Мы вернемся к этим проблемам в шестой и седьмой главах.

V

Путь к Риму

«Итак, они достигли Рима»*. Так как Рим сначала стал одной из мировых сил, а затем и единственной мировой силой, то чужеземные купцы прибывали туда сотнями, рабы — десятками тысяч, а римляне, покидавшие родину в качестве солдат или торговцев, возвращались обратно, обогатившись новыми идеями и верованиями. Давайте рассмотрим два конкретных примера, которые, хоть и относятся к более позднему периоду, проливают свет на этот процесс. Надпись из ПUTEОЛ, датированная 29 мая 79 г. н. э., гласит: «Бог Гелиос Сараптенос (Баал из Сарапты, что между Тиром и Сидоном) прибыл на корабле из Тира в ПUTEОЛЫ. ЭЛИМ принес его согласно приказанию». ЭЛИМ выступает в той же роли, что Аполлоний на Делосе. Кроме того, у нас есть надпись, содержащая послание живущих в ПUTEОЛАХ тирийцев к своему родному городу. Она упоминает о возросших вследствие уменьшения числа колонистов расходах на культ отеческих богов. Надписи из сирийского храма на ЯНИКУЛЕ показывают, что этот культ отправлялся по большей части сирийскими переселенцами, и это в такой же степени верно для жрецов и служителей культового сообщества ЮПИТЕРА ДОЛИХЕНА в Риме¹.

* Деян. 28:14.

¹ О тексте из ПUTEОЛ см.: IGR. I. 420; Latte K. Die Religion der Römer // A. Bertholet. Religionsgeschichtliche Lesebuch. 2 ed. Fasc. 5. Tübingen, 1926. S. 37, Anm. 82. О тирском письме см.: La Piana G. Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire // HTR. Vol. XX. 1927. P. 257 ff. Г. Виссова обращает внимание на мраморный постамент на Форуме с надписью: *Numini deae Viennaе*, установленный, очевидно, группой выходцев из Виенны (Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. 2 Aufl. München, 1912. S. 86). Похожим образом позже сообществом александрийцев была построена на дороге в Остию церковь св. Мины в 589 г. н. э. (Duchesne L. Le Sanctuaire d'Aboukir // Bull. soc. arch. d'Alexandrie. Vol. XII. 1910. P. 5).

Роль, которую могли играть при распространении новых культов рабы, знакома нам из истории иудейской служанки Наамана*. Мы можем вспомнить сирийца Эвна с острова Сицилия, который утверждал, что получал откровения от Сирийской богини и знал, что станет царем: после ужина хозяин звал Эвна, чтобы он развлекал гостей своими пророчествами, а гости делали ему маленькие подарки, прося вспомнить о них, когда он станет царем. Кроме того, возвращающиеся солдаты иногда приносили с собой чужеземные культы, как, возможно, из Команы с солдатами Суллы пришел культ богини Ма: говорили, что она явилась их военачальнику на первом переходе к Риму. Тацит, рассказывая, как на рассвете перед отчаянной битвой при Кремоне в 69 г. н. э. солдаты третьего легиона приветствовали восходящее солнце, замечает: «Это был сирийский обычай» (Тас. Hist., III, 24). Влияние торговли на распространение новых культов заметно в том, что сирийский майский праздник стал городским торжеством в Остии и в том, что начиная с 105 г. до н. э. в ПUTEОЛАХ существовал храм Сераписа. Было ли это результатом деятельности вернувшихся италиков, сомнительно: хотя у нас есть свидетельства их интереса к левантским культам, ситуация на Делосе показывает, что торговая колония италиков, проживавших там, по крайней мере в своих домашних культах, была весьма консервативна².

* Нааман (Нееман) — сирийский военачальник, заболевшей проказой. По совету рабыни, пленной иудейки, он обратился к пророку Елисею, который его излечил. После исцеления Нааман пообещал, что не будет поклоняться никаким богам, кроме Господа (4 Цар. 1:1–19).

² О колонии сирийцев на Яникуле см.: *La Piana G. Foreign Groups in Rome*. P. 314. Об Эвне см.: *Jacoby F. Die Fragments der griechischen Historiker*. Bd. II. A. S. 288 (№ 87, F. 108; возможно, Посидоний). О видении Суллы см.: *Plut. Sulla*, 9. А. Домашевский особо подчеркивает важность переходов центурионов из одной части войска в другую (*Domaszewski A. Die Religion des römischen Heeres // Westdeutsche Zeitschrift*. Bd. XIV. 1895. S. 58). Средства центурионов могли позволить делать посвящения. О празднике Маюмий см.: *Joan. Lyd. De mens.*, IV, 80; о Сераписе в ПUTEОЛАХ: *CIL. X. 1781; I. 6*. О Делосе см.: *Bulard M. La Religion domestique dans la colonie italienne de Delos*. Paris, 1920; об интересе италиков к иноземным культам: *Hatzfeld J. Les Trafiquants italiens dans l'Orient hellénique*. Paris, 1919. P. 357 ff.

Новые культы, только что появившиеся в Риме, оказывались в среде, отличавшейся от среды эллинистических городов, где они находили признание раньше. В этих городах, как и в Риме, общественный культ был государственным делом, и мы лишь изредка можем наблюдать вмешательство властей в область религии для предотвращения незаконных новаций. В Риме это происходило намного более систематично и серьезно. Религия периода Республики рассматривалась как сфера взаимоотношений государства и богов. Государство выполняло свои обязанности и с уверенностью ожидало того же от богов. Далее государство взяло на себя обязанности граждан и освободило их от *religio*, тревожного страха сверхъестественного, латентного чувства, время от времени повергающего в панику. Отношение государства к гражданам было полностью подобно отношению главы дома к членам своей семьи. Катон Старший в своем трактате «О земледелии» дает совет относительно жены управляющего имением: «Не позволяй ей исполнять ритуалы или принимать участие в чем-либо подобном без разрешения ее хозяина или хозяйки. Пусть она знает, что ее хозяин поклоняется богам за всех домочадцев» (143).

Тем не менее римский пантеон не был закрытой системой. В ранние времена в него входили божества различных завоеванных общин, а иногда вводились и другие чужеземные культы, для того чтобы в моменты паники успокоить простой народ: так, например, появился греческий обычай помещать образы богов на ложах и устраивать пиры перед ними, затем, во время чумы 293 г. до н. э., в Риме был введен культ Асклепия, в 217 г. до н. э. был установлен сицилийский культ Венеры Эрикины, а в 205 г. до н. э. — культ Матери богов Кибелы из Пессины.

Характерным проявлением римского административного духа стала специальная коллегия (в конечном итоге — пятнадцати), которая занималась делами всех иноземных культов. Во время потрясений у людей возникали мысли о том, что традиционные ритуалы не отвечают ситуации; демонстрация этого чувства — захоронение живьем греков и галлов при случавшихся кризисах*. Введение в Риме культа Великой Матери,

* См. у Плутарха (Магс., 3): «Обычно избегающие всего варварского и чужестранного и в своих суждениях о богах следующие, насколько это возможно, греческой умеренности, римляне тут, когда

строго говоря, прежде всего означало правильное соблюдение ее ритуалов. Фригийские жрецы-евнухи исполняли эти ритуалы частным образом, но во имя государственного блага. Римские граждане не могли стать жрецами-евнухами, но нам известно об изгнании раба, который кастрировал себя. В то же самое время богине совершались официальные жертвоприношения от имени претора, который председательствовал на играх в ее честь; во время ее праздников римские аристократы проводили пиры (это соотносится с ранее упомянутыми годовыми городскими жрецами Исиды в греческих городах). Троянская легенда помогла росту ее значения, а *lauatio*, или омовение образа богини в реке Альмоне 27 марта, превратилось в публичную государственную церемонию во времена Клавдия, когда культ Исиды был полностью усвоен римлянами. С того времени *archigallus* был уже не евнухом, а римским гражданином. Процессия и драматические церемониалы Аттиса, спутника Матери Богов, со временем стали праздноваться с большой пышностью, как часть государственного религиозного календаря. Праздник занимал шесть дней. 15 марта происходило «внесение тростника», 22-го — «внесение дерева», 24-го был день крови, 25-го — веселья, 26-го — отдыха, 27-го — омовения, правда, первое четкое свидетельство о праздниках, отличавшихся от *lauatio*, относится не ранее, чем ко времени Марка Аврелия³.

вспыхнула эта война, вынуждены были покориться неким проприциям в Сивилиных книгах и на Бычьем рынке зарыли живьем в землю двоих греков — мужчину и женщину — и двоих галлов — тоже мужчину и женщину...» (пер. С. П. Маркиша).

³ О романизации Кибелы см.: *Carcopino J. Atedeia // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome. Vol. XL. 1923. P. 135 ff., 237 ff.*; *La Piana G. Foreign Groups in Rome. P. 289 f.* Ж. Каркопино приводит веские факты в поддержку того, что культ в Пессине приобрел более практичный характер. О наказании раба см.: *Julius Obsequens, 44 (104)*; о цикле праздников: *Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. 2 Aufl. München, 1912. S. 322*; об *Initium* — комментарий Т. Моммзена (*CIL. Vol. I. P. 314*); *Graillot H. Le Culte de Cybèle. Mère des deux. Paris, 1912. P. 174, 337 f.*; о посвящениях см. также текст из Кум, относящийся к I в. н.э., в котором идет речь о приобретении подземной комнаты для отправления культа; в нем упоминаются посвященные (*Keil J. Inschrift aus Notion in Ephesos // Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien. Bd. XIV. 1911. 133 ff.*).

Календарь Филокала добавляет к ним *Initium Caiani**, как называлось 28-е число. Этот праздник может относиться к святилищу Кибелы на Ватиканском холме, возможно, к мистериям, связанным с культом; вряд ли этот праздник был составной частью цикла. В любом случае, хотя имеются несомненные указания на то, что существовали посвященные, нам ничего не известно об упомянутых здесь мистериях.

Больше нам известно о *тавроболиях*. Посвящаемый опускался в яму, вырытую в земле, и над ним закалывался бык: бычья кровь стекала на человека, и он чувствовал ее на щеках, ушах, губах, на носу и в глазах, даже ловил капли крови языком. Затем посвященному поклонялись зрители. Изначально ритуал мог быть продолжением охоты на быка — на это, кажется, указывает сам термин. Первые эпиграфические свидетельства ничего нам не сообщают о значении этого действия, кроме того что оно делалось от имени Империи; из более поздних надписей мы узнаем, что посвященный «приобрел новую жизнь на двадцать лет», а еще позже — «приобрел новую жизнь навсегда». Каково бы ни было первоначальное значение тавроболий, ревностный поклонник мог пройти этот ритуал, если предоставлял необходимого быка (соответственно, для *criobolium* требовался баран)⁴. Мы здесь снова сталкиваемся с идеей о том, что, как и в случае посвящения в таинства Исида, этот ритуал не может быть совершен без божественного согласия: фраза «*ex uaticinatione archigalli*» («согласно предсказанию архигалла») часто встречается не только в многочисленных свидетельствах, но и в гражданских актах. Так, тавроболии были проведены в гавани Остии ради безопасно-

* «Посвящение Гая». Что именно имеется в виду, сказать трудно; скорее всего, это указание на место проведение церемонии неподалеку от Цирка Гая.

⁴ Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. S. 322 ff.; Nock A. D. Early Gentile Christianity and its hellenistic background // Essays on the Trinity and the Incarnation. Ed. by A. E. J. Rawlinson. 1928. P. 118 f. Возрождение было физическим; в конце язычества оно могло приобрести и моральный оттенок — см. Carm. contra pag., 62 (Riese A. Anthologia latina. Vol. I. Leipzig, 1894. P. 22): *uiuere cum speras uiginti mundus in annos* («надеяться прожить чистым двадцать лет». — А. П.). Кривоболии, вероятно, были заимствованы из какого-то другого фракийского культа, например, из культа Сабазия; возможно, они были более дешевой заменой тавроболиям.

сти императора неким демобилизованным гвардейцем — данный факт показывает с новой стороны официальное признание культа Кибелы. В то же самое время надо отметить, что тавроболии были связаны с *Frigianum* или святилищем на Ватиканском холме, а не со старым храмом на Палатине.

Вокруг тавроболий в последние дни язычества кристаллизовалось множество переживаний: надпись на алтаре, найденном недалеко от собора св. Петра в Риме, сообщает о том, как некий человек, рассеяв тьму двадцати девяти лет, выполнил *taurobolium* и *criobolium* и снова принес свет. Эта тьма, без сомнения, время Константина и Констанция, а текст — документ юлиановского возрождения. Современный человек не может не сознавать, что исполнение такого неприятного ритуала должно быть следствием изрядной набожности. Но нам достаточно обратиться к древним суевериям, реликтами которых считались гладиаторские состязания, чтобы осознать, насколько сильной была вера в силу крови, а что касается неэстетичности, то медицина периода Империи, как и последующего времени, полна тошнотворными рецептами лекарств, составленных из экскрементов и тому подобных вещей. Далее нужно отметить, что самые ранние зафиксированные тавроболии на Западе (в ПUTEОЛАХ, 134 г. н. э.) состоялись в честь Венеры Келестии (то есть Атаргатис), а надписи, относящиеся к ритуалу, иногда связывали его с митраизмом. Таким образом, хотя этот ритуал и относился к культу Кибелы, он не был исключительной особенностью этой религии; при этом у тавроболий отсутствовало основание в легендах о богине, а во время праздника Кибелы они проводились не всегда. Тавроболии были действием, подобным жертвоприношению. Людей притягивало зрелищность этого действия (для того чтобы увидеть его, собиралась целая толпа), надежда получить особую благодать, желание продемонстрировать лояльность к Империи, желание выделиться хотя бы на мгновение и одновременно, возможно, желание показать, что они могут себе это позволить⁵.

⁵ О тексте времен Юлиана см.: Rose H. J. 1) A Greek Taurobolic Inscription from Rome // JHS. Vol. XLIII. 1923. P. 194 ff.; 2) A Taurobolic Inscription from Rome: ΔΕΥΤΕΡΑΙ ΦΡΟΝΤΙΑΔΕΣ // JHS. Vol. XLVI. 1925. P. 180 ff. О вере в действенность крови см.: Dolger F. J. Gladiatorenblut und Martyrerblut. Eine Szene der Passio Perpetuae in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung // Vorträge der Bibliothek Warburg.

Здесь мы наблюдаем постепенное развитие принятого государством культа; пик его распространения относится ко времени Антонинов и продолжается позже. Этот культ принадлежал к *sacra publica* (государственным культам), которые регулировались коллегией пятнадцати. Деятельность этой центральной коллегии иллюстрируется надписями, из которых видно, что ее члены даровали жреческие знаки жрецам Великой Матери и в других городах помимо Рима⁶.

Культе Кибелы дает великолепный образец романизации чуждого культа. Другие иноземные религии появлялись скромно, и если они привлекали внимание, то магистраты были склонны их запрещать, действуя по постановлению сената; мы можем это назвать полицейскими мерами. У государства существовало особое стремление предотвратить мошенничество шарлатанов от религии вроде того, что обсуждалось ранее в связи с орфизмом, чтобы воспрепятствовать влиянию на воображение народа и нарушению общественного спокойствия. Классический пример такого стремления относится к 186 г. до н. э., когда было запрещено внезапно обнаруженное и представлявшее серьезную угрозу для общественного порядка

1923—1924. S. 196 ff. О самых первых тавроболиях см.: Dess. 4271; Peterson R. M. *Cults of Campania*. Rome, 1919. P. 156 f.; о времени года, когда они проводились: Toutain J. *Cultes païens dans l'Empire romain*. Vol. II. Paris, 1907. P. 84 f.

Храм Митры находился в термах Каракаллы, снаружи которого есть яма, возможно, вырытая для тавроболий; то же самое мы обнаруживаем в Трире (Loeschke S. *Die Erforschung des Tempelbezirkes im Altbachtale zu Trier*. Berlin, 1928. S. 35, Abb. 9). Если так происходило принятие в общину, можно предположить, что фактически только митраизм среди мистерияльных религий не имел культовой драмы, символизировавшей космический процесс, и что, возможно, в митраизме существовала связь между ритуалом и космогонической ролью быка, от которого произошла жизнь.

⁶ О власти квиндецемвиров см.: Dess. 4131 (Лион); в другой надписи они подтверждают право на знаки отличия жреца Матери богов в Кумах (17 августа 289 г. — CIL. X. 3698); они обладали определенной властью над союзом дендрофоров в Кумах (251 г. н. э. — CIL. X. 3699); Р. Парибент обнаружил возможное указание на их контроль над жречеством Кибелы в Остии (Paribent R. *Lavori di assetto e piccoli trovamenti* // Not. 1916. P. 324). О вмешательстве государства в религиозные дела см.: Mommsen Th. *Gesammelte Schriften*. Bd. III. Berlin, 1913. S. 389 ff.

и безопасности религиозное движение. Согласно сообщению Ливия (XXXIX, 8 sqq.), некий грек перенес дионисийские ритуалы в Этрурию; Тит Ливий отзываясь о нем как о человеке, который делает деньги на народных суевериях и устраивает ночные обряды. Эти ритуалы некогда были установлены для небольшой группы людей, а затем получили широкое распространение, привлекая вином, пирами и ночными собраниями особ обоого пола; из Этрурии эти культы попали в Рим⁷. Все раскрылось случайно. Мать и отчим Публия Эбутия захотели погубить юношу, и мать сказала ему, что во время его болезни она дала обет посвятить его в вакхические таинства, как только он поправится. Он должен в течение десяти дней хранить чистоту, затем, после трапезы и омовения, она отведет его в святилище. Публия спасла Гиспала Фекения, его любовница, рассказав об опасностях, которые могли ему там угрожать. После этого ее слова дошли до консула: хотя она и боялась богов, а еще больше — других посвященных, она была должна рассказать консулу все об этом культе. Ее рассказ состоял в том, что храм сначала посещался только женщинами и в него не допускался никто из мужчин. Трижды в год в храме устраивались посвящения по установленным числам и жрицами по очереди становились различные матроны. Затем Пакулла Анния из Кампании все изменила, заявив, что она поступает согласно указанию богов. Она посвятила в таинства своих сыновей, перенесла церемонии с дневного времени на ночь и изменила время посвящений с трех дней в году на пять в месяц (стоит отметить, что сообщение Гиспалы отличается от того, что до того говорил Ливий: по его словам, с самого начала в церемониях принимали участие и мужчины и женщины). Затем Гиспала рассказала о ночной распущенности

⁷ Начало движения Вакханалий, возможно, связано с присутствием в Риме множества рабов из Тарента, захваченного в 208 г. до н. э. (*Frank T. The Bacchanalian Cult of 186 B. C. // CQ. Vol. XXI. 1927. P. 128 ff.*). Кроме того, это может быть следствием контактов с Сицилией, где сила данного культа демонстрируется вазами II—I вв. до н. э. из Кентурип (*Richter G. M. A. Polychrome Vases from Centuripe in the Metropolitan Museum // Metropolitan Museum Studies. Vol. II. 1930. P. 187 ff.*). О сенатском постановлении см.: Dess. 18; *Fraenkel Ed. Senatus consultum de Bacchanalibus // Hermes. Bd. LXVII. 1932. S. 369 ff.*

(обычная характеристика преследуемой или запрещаемой секты)⁸, о предсказаниях в диком экстазе, о чуде (факел окунали в Тибр и вынимали горящим), о предполагаемом похищении человека богами. Она сказала, что посвященных было огромное количество, *почти второй народ*. Власти опасались, что они столкнулись с массовым движением; этот «второй народ» весьма напоминает то, как в будущем язычники будут описывать христиан.

Виновные были наказаны, а все храмы, которые не могли подтвердить свою древность, разрушены; было запрещено проводить подобные встречи в Риме или Италии, но если появлялись утверждавшие, что им необходимо принять участие в Вакханалиях (название, укрепившееся за культом), то они должны были придти к городскому претору в Рим, и после рассмотрения их случая сенат выносил решение (во время дискуссии обязателен кворум в сто человек); ни один мужчина не мог приблизиться к вакханкам без обсуждения с городским претором и разрешения, данного им и одобренного сенатским кворумом. Для окончательной очистки совести в церемониях, которые были разрешены в таком виде, не могло присутствовать более пяти человек, там не должно быть никакой собственной кассы и главы ритуала или жреца. Это неполное запрещение состоялось в 181 г. до н.э.

В этой истории мы видим настоящий религиозный энтузиазм, с идеей принуждения со стороны божества, которое признает даже государство. Запрет был не навсегда. Недавняя находка в Тускуле предоставила нам список коллегии посвященных в эти таинства в первой половине II в. н.э.; мисты

⁸ Когда Тит Ливий говорит о сексуальных и гомосексуальных связях среди этих верующих: *hanc summam inter eos religionem esse* («это для них высшее благочестие». — А. П.) (XXXIX, 13, 11), — он может просто пересказывать скандальные сплетни, но возможно, что а) этим действиям придавалось определенное ритуальное значение, как в приписанном Апулею «Асклепии» (21) и в некоторых гностических сектах, или б) имело место непонимание некоей идеи общения с богом при посвящении, сведения о котором можно обнаружить в кн.: Dieterich A. *Mithrasliturgie*. Darmstadt, 1903. S. 121 ff. (с дополнениями О. Вайнрайха к третьему изданию); таким же образом непонимание слов Евхаристии послужило основанием для обвинений христиан в каннибализме, а неправильное понимание их эсхатологических взглядов — для того, чтобы их считали революционерами.

перечислены в соответствии с религиозным рангом⁹. Этот список включает в себя около пятисот имен посвященных; во главе их стояла Юлия Агрипинилла, а среди членов этой коллегии перечисляются ее рабы и вольноотпущенники. Подобные объединения были обычным делом в Империи, и влияние, которое оказывалось их идеями, заметно в преобладании дионисийской символики на саркофагах, в помпейских росписях и украшениях *Casa Farnesina* в Риме¹⁰.

Политика контроля над появлением чужеродных культов, за исключением санкционированных и фактически вводимых квиндецимвирами, продолжалась. Около 181 г. до н.э. с одобрения сената были публично сожжены, как считалось, некие книги Нумы Помпилия, которые якобы были обнаружены на Яникуле, так как претор счел, что они направлены на разрушение отеческих верований; в 139 г. до н.э. из Рима были изгнаны халдеи, как называли астрологов, и иудеи, занимавшиеся прозелитизмом, точно так же, как были изгнаны в 33 г. до н.э. астрологи и маги (когда эти меры предпринял Агриппа). До тех пор пока новые культы этого типа не привлекали внимания, не предпринималось никаких действий, но когда на Капитолии были воздвигнуты алтари Исиды, их разрушали в 59-м, 53-м, возможно, в 50-м и 48 г. до н.э.; в том же 48 г. до н.э. был разрушен и храм Беллоны. Триумвиры в 43 г. до н.э. постановили построить публичный храм Исиды, вероятно, чтобы расположить к себе простой народ, но был ли он построен, неизвестно. Во время войны с Клеопатрой Август делал все для приобретения патриотической позы поборника римского порядка и отеческой религии: из города были изгнаны даже частные культы египетских божеств, сначала — в 28 г. до н.э. — из *pomerium*, официальных границ города, затем, когда они снова появились, — в 21 г. до н.э., — на расстояние мили от них. При Тиберии в результате скандала (о нем см. с. 173 наст. изд.),

⁹ О Тускуланской надписи см.: *Vogliano A. La Grande Iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum // AJA. Vol. 37. 1933. P. 215–231; Cumont F. La Grande Inscription Bacchique du Metropolitan Museum. II. Commentaire Religieux de l'Inscription // AJA. Vol. 37. 1933. P. 232–263.* Общий обзор дионисийских мистерий дает Кюмон (*Cumont F. Les Religions orientales dans le paganisme romain. Paris, 1929. P. 195 ff.*).

¹⁰ О новооткрытых римских храмах см.: *Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. 2 Aufl. München, 1912. S. 354 ff., 596 ff.*

в 19 г. н. э., храм Исиды был разрушен, ее статуя сброшена в Тибр, а 4000 вольноотпущенников — поклонников этого культа или иудаизма, против которого была направлена вторая часть обвинений в мошенничестве, — были высланы; остальным было дано время раскаяться. Но при Калигуле культ стал официальным, а Исида и Серапис удостоились государственного храма на Марсовом поле (но все еще вне городской черты); двумя столетиями позже, при Каракалле, Серапису построили от имени государства храм на Квиринале. Точно так же африканские Либер и Геркулес получили храмы при Септимии Севере, *Sol Invictus* (Непобедимое Солнце) Элагабал — храм (на время) при императоре Элагабале, Сирийская богиня — при Александре Севере, *Sol Invictus* — уже в римском облике — при Аврелиане; вероятно, в этом же столетии были построены святилища Беллоны Пульвиненской и, возможно, Юпитера Долихена. Элагабал и Аврелиан действовали, исходя из своих собственных побуждений, но в остальных случаях заключительный шаг канонизации был кульминацией эволюции этих религий, начавшейся с положения частных культов.

Один Митра остался частным божеством, хотя и полностью признанным, так как: 1) митраизм был в первую очередь мистериальной религией, в отличие от других культов, где мистерии играли второстепенную роль, и у него не было публичных церемоний; гражданский культ имел бы в данном случае мало *raison d'être* (смысла); 2) митраизм, несомненно, был лоялен по отношению к государству и явно пользовался успехом у должностных лиц; 3) в этом культе не было ни тени непристойности; 4) митраизм мог казаться особой формой культа Солнца, который стал официальным; 5) в нем не имелось профессионального жречества, оторванного от мирской деятельности*. Так что он продолжал существовать в маленьких подземных храмах (иногда имевших портики), находящихся на частной земле (частных благотворителей или коллегий)¹¹.

* Подробнее на истории и особенностях митраизма Нок останавливается в статье «Дух митраизма» (см. с. 277–291 наст. изд.).

¹¹ О митраистском портике см.: Cumont F. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. Bruxelles, 1899. P. 58. Нам известна эпитафия вольноотпущенника Севера, Каракаллы и Геты (Ibid. Vol. II. P. 100, № 35), о котором говорят: *sacerdos inuicti Mithrae domus Augustanae* («жрец непобедимого Митры дома Августа». —

Конечно, многие из пришедших культов не преуспели в самоутверждении. Сирийские божества редко достигали того же значения, что Исида: их культ зачастую был делом только группы сирийцев или нищенствующих жрецов Сирийской богини, которые просили милостыню у всех и каждого. Мы можем представить себе людей, которые чувствовали, что, возможно, в этом экзотическом служении что-то и было, и маленькое подношение не помешает; а кроме того, жрецы этих культов тоже могли проклясть, а проклятие — страшная штука. С другой стороны, попытка Элагабала сделать культ своего бога Элагабала центральным культом Империи вызвала крайне негативную реакцию, и когда Аврелиан ввел сирийский культ Солнца, то это уже был культ в строгом римском облики. Непобедимое Солнце было частью пантеона, возможно, даже господствующей, но это было дополнением, несколько изменяющим баланс сил, а не радикальным изменением, подобном тем, что хотели произвести Константин или Юлиан.

Таким образом, Рим был получающей стороной, но и он кое-что давал взамен. Где бы ни основывалась колония, появлялся миниатюрный Капитолий; так было в Оксиринхе, а Зевсу Капитолийскому поклонялись во многих городах западных провинций. Здесь латынь была языком господствующей культуры, как греческий на Востоке; она вытесняла местные наречия, а местные божества идентифицировались с римскими богами¹².

А. П.); это означает двор императора, который, по-видимому, создал митраистскую общину. Храм Митры в Трире располагается на священной территории; два алтаря, воздвигнутые в нем «отцом» Марцием Марциалом, содержат фразу *in suo posuit* («воздвиг на своем <участке>»). — А. П.) (Loeschke G. Der Tempelbezirk im Altbachtal zu Trier. Trier, 1928. S. 36).

¹² О *Capitolia* см.: Wissowa G. *Capitolium* // PW. Bd. 3. Sp. 1539; об этих «Капитолиях» в Оксиринхе и о культе Юпитера Капитолийского в Арсинополисе см.: Wilcken U., Mitteis L. *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*. Vol. I.I. S. 116.

VI

Как распространялись восточные культы

Многие из этих разнообразных культов с той или иной степенью успеха привлекали последователей извне. Сейчас мы должны задаться вопросом: как они подавали себя? И в какой степени мы можем говорить о миссионерской активности и пропаганде? Отложим до следующей главы вопрос о том, каким психологическим запросам они отвечали. Здесь мы должны рассмотреть следующие способы самопрезентации: частная пропаганда, проповедь, уличные ритуалы и процессии, нищенствующие жрецы, публичные раскаяния, чудеса и их фиксация в литературной пропаганде и в искусстве.

Митраизм, христианство во всех своих разнообразных видах и небольшие частные мистерии должны были приобретать новых приверженцев, главным образом привлекая в коллегии или храм одного человека за другим. Косвенные указания наших источников ясно свидетельствуют, что все люди слышали о Митре и им, возможно, было известно о существовании связанных с ним мистерий; какое-то сознание того, что этот культ отличается от других, могло возникнуть на пиру, когда митраист отказывался от предложенного ему венка, ибо он был обязан так поступить, если достиг степени посвящения *miles* (воина) (Tert. De cor., 15). Многие из нас обязаны первым знакомством с католичеством родительскому объяснению, почему кто-то не ест мясо в пятницу. Существовало и какое-то общее представление о том, что эти ритуалы влияют на будущее вашей души: безусловно, так обстояло дело с дионисийскими сообществами.

Именно так, частной пропагандой в семьях, осуществляемой рабами и вольноотпущенниками или случайными знакомыми, должен был привлекать новых последователей иудаизм: Ювенал упоминает среди прочих шарлатанов от религии,

которые наживаются на женском суеверии, еврейку (VI, 542). Иудаизм производил впечатление чего-то похожего на философию. Из-за его монотеизма вы могли отказаться от множества религиозных расходов, но если вы всерьез увлекались им, то в то же самое время приходилось отказаться от обычных праздников. Иудейское учение преподавалось в синагоге, с чтением Писания на греческом языке и проповедью. В язычестве этому нет никаких параллелей вплоть до юлиановского возрождения: в мистериях было *protrhesis*, предуведомление, предупреждающее о том, что негодные не должны на них присутствовать, а часть из присутствующих должны очиститься, и во время церемонии произносились определенные слова, но это было нечто вроде текста литургии, видимо, без каких-либо объяснений¹. Иудаизм был весьма эффективен благодаря своей исключительности и абсолютности: он был уверен в себе. У иудаизма не было уличных процессий, но у него было чем порадовать глаза. Персий в своей сатире, где он яростно борется против суевений, говорит:

...Когда же
Иродов день наступил и на окна стоящие сальных
Копотью жирной чадят светильники, что перевиты
Цепью фиалок; когда на глиняном плавает блюде
Хвостик тунца и вином горшок наполняется белый,
Шепчешь ты тут про себя и бледнеешь — ради субботы.
(V, 179 sqq.)*

Можно спросить, относилась ли литературная пропаганда к тем путям, посредством которых распространялся иудаизм. Сочинения Артапана и других авторов времени поздних Птолемеов стремятся показать, что корни египетской культуры были иудейскими, а Иосиф Флавий посвятил свои апологии

¹ Отсутствие теологических объяснений в мистериях засвидетельствовано Макробием в «Сатурналиях»: *Nam occultas et manantes ex meri ueri fonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrari permittitur, sed si quis illas adsequitur continere intra conscientiam tectas iubetur* («Итак, рассказ о тайнах, происходящих из источника чистой истины, запрещен даже среди посвященных, а если кто-либо постигнет их, ему следует хранить их скрытыми». — А. П.) (I, 7, 18).

* Цитаты из Персия приводятся в переводе Ф. А. Петровского.

иудаизма — «Иудейские древности» и «Против Апиона» — богатому вольноотпущеннику Эпафродиту. Некоторые сочинения Филона, как, например, «О созерцательной жизни» и «О том, что всякий добродетельный свободен», без сомнения, адресованы язычникам, а в основе последнего лежит популярный жанр эллинистической диатрибы. Примечательно, что в 42 главе он говорит о спутниках царей и спутниках Олимпийских богов и добавляет: «Законодатель иудеев идет даже дальше». Но нет никаких свидетельств того, что проповедь Филона увенчалась каким-то успехом: во всей языческой литературе он цитируется лишь однажды — в сочинении Гелиодора. В общем, нет признаков серьезного знакомства язычников с Септуагинтой, кроме разве что тех людей, кто часто посещал синагогу или касался этих тем в полемических трактатах против христианства: эта книга была громоздка, дорога и мало доступна. Цитата из Моисея в трактате «О возвышенном» (написанном, возможно, в I в. н. э.) могла быть результатом эрудиции Посидония или его интереса к чужеземному народу. В то же самое время примечательно, что когда Посидоний перечисляет пророков со всех концов света, он ничего не говорит о пророках из Иудеи. Кроме того, нет никаких свидетельств того, что иудаизированные редакции Сивиллиных оракулов и некоторых орфических текстов оказали какое-то влияние на мир, помимо иудаизма и христианства, хотя и отметим, что иудейские рассказы о посещении Александром Иерусалима и о том, как его не впустили в Гог и Магог, проникли в популярную редакцию легендарной истории похода Александра, подписанной именем Каллисфена. Хорошо известно использование первой главы книги Бытия в космогонии Герметического свода (I и III трактаты): первый цитирует сверхгебраизированную форму «растите в рост и размножайтесь во множество», и оба они представляют собой несомненную смесь иудейских и языческих идей².

² Гелиодор (IX, 9) пересказывает Филона (*De vita Moys.*, II, 195); как отмечает Геффкен, для этих двух пассажей может существовать и некий общий источник (*Geffken J. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Heidelberg, 1920). О цитировании книги Бытия см.: *Heinemann I. Antisemitismus* // *PW. Supp. Bd. V. Sp. 23 ff.*; об иудейском орфизме: *Kern O. Orphicorum Fragments*. P. 260 ff.; о Гоге и Магоге см. замечания Ф. Фистера (*Hoffmann-Krayer E.*,

Мы можем перейти к тому, что непосредственно радовало глаз. Здесь надо особо отметить Исиду и Кибелу. У Иисиды был такой зрелищный ритуал, как *Плавание Иисиды*, — благословение мореплавателей в начале навигации — торжественные процессии, которые нам известны по изображениям на памятниках и описаниям в литературе. Кроме того, у нее были производящие сильное впечатление церемонии в храме, во время которых присутствовала публика: утренняя церемония открытия храма и облачения статуи, священные танцы, поклонение сосуду (предположительно с водой из Нила), как это показано на росписи в Геркулануме, представление об Осирисе, шествие посвящаемого, одетого как бог-Солнце. Более того, было что-то поражающее во всем внешнем виде этих нарочито экзотических храмов с нишами со стороны фасада, ухоженной территорией и благочестивыми обитателями. В Помпеях при храме Иисиды жили жрецы; в Коринфе Луций перед посвящением провел некоторое время в уединении в жилище внутри ограды храма; в Смирне, как и в Мемфисе, были *katochoi* (удерживаемые) — живущие там люди, которые получили божественное указание, заставившее их пребывать на территории храма³.

Глаз поражали также кающиеся грешники, которые сидели перед храмом Иисиды как просители или кричали на всю улицу: «За грехи у меня отняли зрение!», или исполняли необычные епитимьи. Остриженные жрецы и ежедневные службы, громкие гимны, исполняемые верующими, непостижимые иероглифические надписи могли создать ощущение бурлящей религиозной жизни и кардинального отличия этого культа от других, а то, что жрецы жили на территории храма и были погружены в его дела, могло показаться признаком

Bachtold-Staubli H. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. III. S. 910 ff.); сверхгебраизированная форма в I трактате Герметического Свода имеет аналогии в Септуагинте: *Foakes-Jackson F. J., Lake K.* Beginnings of Christianity. Vol. V. P. 422, n. 3).

³ О Плойафесиях см.: *Deubner L.* Πλοιαφέσια // MDAI (A). Bd. XXXVII. 1912. S. 180 ff.; о процессии Иисиды см.: *Cumont F.* Les Religions orientales dans le paganisme romain. Pl. VIII, 1; о священном танце: *ibid.* VIII, 2; о поклонении священной воде: *ibid.* VII, 2; о *katochoi*: *Wilcken U.* Urkunden der Ptolemäerzeit. Bd. I. S. 52 ff.; о кающихся: *Ovid.* Ex Pont., I, 1, 51 ff.; о гимнах: *Mart.*, IX, 29, 6; X, 48, 1.

профессионализма. Традиционный культ исполнялся обычно людьми, для которых жреческие обязанности были побочными; такой культ в сравнении с религией Исиды мог показаться простым и любительским, хотя должен признаться, что у меня нет свидетельств подобного отношения: едва ли мы можем ожидать, что такие взгляды выражались образованными людьми. Интеллектуалы в своем кругу могли относиться к религиозному профессионализму восточных жрецов как к вульгарному суеверию, хотя в то же время они были готовы идеализировать «настоящих» жрецов Египта или Персии.

С Кибелой ситуация обстояла следующим образом. Богиня умела пугать: в 38 г. до н. э. было сочтено дурным знаком, что какие-то люди, одержимые Матерью богов, заявили, что богиня сердится на них. У Кибелы были свои церемонии. Лукреций (II, 608 sqq.) дает замечательную картину того, как

В этом уборе теперь проносят по целому свету,
Ужас вселяя везде, божественной матери образ.
Люди различных племен по старинным священным заветам
«Матерь Идэя» ее именуют.*

Галлы шествовали в процессии под звуки тимпанов, цимбал, труб и флейт, они несли ножи как знаки своего бешеного неистовства и были способны поселить страх перед мощью божества в неблагодарных сердцах и нечестивых душах толпы.

Лишь колесница ее в городах появилась обширных,
И одаряет она, безмолвная, благами смертных,
Путь перед ней серебром устилает и медной монетой
Щедрой рукою народ, и сыплются розы обильно,
Снежным покровом цветов осеня богиню и свиту.

Лукреций завершает рассказ согласно своим принципам:

Как ни прекрасны и стройны чудесные эти преданья,
Правдоподобия в них, однако же, нет никакого,

но он на мгновение дает нам почувствовать возбуждение толпы, спокойное величие статуи; вряд ли мы можем ошибаться относительно атмосферы, окружавшей процессию Госпожи. При Клавдии эффектная процессия и публичный ритуал стали

* Цитаты из Лукреция приводятся в переводе Ф. А. Петровского.

частью государственного праздничного календаря и приобрели новый блеск. Также и у Беллоны были процессии и культовое сообщество, называвшееся *hastiferi* (копьеносцы).

Кроме того, населению напоминали о некоторых из этих культов нищенствующие жрецы. Мы видим, что они связаны с культами Кибелы, Сирийской богини и Исиды. Лучше всего нам известны те, кто посвятил себя Сирийской богине. Они странствовали повсюду, неся ее статую, танцуя, подобно дerviшам, раня ножами свои руки, в неистовстве обвиняя самих себя в грехах против нее, занимаясь самобичеванием, а затем просили милостыню. Способные при случае на пророчество, жрецы могли призвать небесные кары и наказания на тех, кто глумился над ними. У нас есть посвятельная надпись одного из них, где говорится, что он в двадцати путешествиях наполнил сорок мешков, и нам известно отталкивающее описание жизни этих жрецов, данное Апулеем в «Метаморфозах» (VIII, 24 sqq.). Увлечение последнего Исидой могло добавить черных красок этой картине, но без сомнения, жрецы Кибелы были презираемыми людьми. Тем не менее, так как они выступали от имени божества, их угрозы вызывали страх в мире, который приписывал большую силу произнесенному проклятию⁴. Так же вели себя фанатичные поклонники Беллоны.

⁴ О проявлениях гнева Кибелы см.: Dio Cass., XLVIII, 43, 4; о впечатлении, которое производила ее процессия см. бронзу из Музея Метрополитен с художественным изображением Кибелы в колеснице, запряженной львами (*Richter G. M. A. Greek, Etruscan and Roman Bronzes of the Metropolitan Museum of Art in New York. New York, 1912. P. 128*), и изображение процессии на алтаре (*Cumont F. Les Religions orientales dans le paganisme romain. Fig. 3*), у него же — о братстве *hastiferi* (P. 224, n. 28). О жреческих знаках отличия — *occulus*, или амулете, и митре — см. статью Г. Гальза (Not. 1931. P. 514 f.). О жреческих диадемах: *Snijder G. A. S. Ein Priester der Magna Mater aus Smyrna // Oudheidkundige Mededeelingen uit's Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, Nieuwe Reeks. Vol. XIII, 1. 1932. P. 8 ff.* Святость жреческих одежд доказывает тот факт, что с их помощью спасся Домициан в 69 г. н. э., а до него — Волузий в 43 г. до н. э.: он был облачен в наряд жреца Анубиса (App. Civ. Bell., IV, 47). Жреческое рвание демонстрируется эпитафией в Остии (*Vaglieri D. Scavi e ricerche nel Decumano // Not. 1913. P. 134*): *qui induxit arbores XVIII (возможный перевод — «который носил деревянные статуи богини 18 лет».* — А. П.).

Цицерон, выступив против подобного нищенства в своем трактате «О законах», «ибо такие сборы наполняют умы людей суеверием и опустошают их дома» (II, 40), считает дозволенным такое занятие только для служителей Кибелы, и то в течение лишь нескольких дней. Вместе с тем нет оснований полагать, что целью деятельности жрецов было воздействовать на тех, кто слышал и видел их во время регулярных жертвоприношений Кибеле или Сирийской богине. Жрецам были нужны деньги на нужды культа, и они, как им казалось, знали праведный способ их заработать. Полководца Мария сопровождала сирийская пророчица, по ее распоряжениям он устраивал жертвоприношения⁵, но это изменило его мировоззрение не больше, чем советы знахаря изменили бы его представление, скажем, об устройстве Вселенной.

Цельс сообщает о множестве пророков, которые, прося милостыню, слоняются по Сирии и Палестине и ведут себя как прорицатели: «Каждому удобно и привычно заявлять: “Я — бог, или дух божий, или сын божий. Я явился, так как мир погибает, и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти. И вы скоро увидите меня возвращающимся с силой небесной. Блажен, кто теперь меня почитит; на всех же прочих, на их города и земли я пошлю вечный огонь, и люди, не сознающие своих грехов, тщетно будут каяться и стенать; а тем, кто послушался меня, я дарую вечное спасение”» (Orig. C. Cels., VII, 9).

Цельс говорит, что он сам уличал таких людей. Кажется, что эта картина кое-чем обязана некоторым чертам христианства, так как такая угроза гибели космоса подходит только для мессианского контекста.

Существовал и другой способ привлечения последователей, который особенно важен для исследователей раннего христианства. Я имею в виду чудеса, которые, как считалось,

⁵ О предсказании будущего жрецами Кибелы см.: Polyb., XXI, 37, 5; *Carcopino J. Attideia* (II) // *Melanges d'archeologie et d'histoire*. Vol. XL. 1923. P. 261 ff.; о человеке, наполнившем сорок мешков, см.: *Fossey Ch. Inscriptions de Syrie* // *BCH*. Vol. XXI. 1897. P. 60 (эпитафия в Кефр-Хаяаре в Сирии); о религиозных *agyrtai* в целом см.: Pollux., VII, 188. Об угрозах жрецов Кибелы см.: Pers., V, 186 f.; о боязни проклятия см.: Plin. NH, XXVIII, 19: *defigi quidem diris precationibus nemo non metuit* («ведь все боятся, что будут прокляты ужасными проклятиями». — А. П.).

творили боги, и литературную пропаганду, которая делала чудеса общеизвестными и раздувала их значение. Эти чудеса были по большей части исцелениями, но не только. Элий Аристид, который пространно рассказывает нам о различных видах божественной благодати, дарованных ему в его болезни, говорит в своем прозаическом гимне Серапису (написанном примерно в середине II в. н. э.): «Вопросы о том, кто есть бог и какую природу он имеет, можно оставить для ответа жрецам и ученым египтянам. Нашей молитвы будет достаточно для того, чтобы сейчас рассказать обо всех разнообразных дарах, которые бог дарует людям и благодаря которым можно увидеть его». Аристид упоминает о различных чудесах и особенно подчеркивает то, что Серапис делает для моряков. Как божество крупнейшего порта в Средиземноморье он вполне может заботиться о них: этот аспект становится заметным во время позднего эллинизма, если не периода Империи, так как в раннеэллинистический период больше, чем до времени Александра, почитались Кабиры из Самофракии. Аристид говорит:

Он — истинный управляющий ветрами в большей степени, чем островитянин у Гомера (Эол). Он властен успокаивать и возбуждать их, когда захочет. Это он посылает питьевую воду посреди моря, он поднимает упавших, он заставляет яркий свет солнца светить для наблюдающих, *его Деяниями заполнены бессчетные тома в священных хранилищах.*

В нашем распоряжении имеется папирус II в. н. э. — конец короткого текста типа тех, что упоминает Аристид:

Он сказал: «Ради тебя я дам воду фаросцам», и явившись ему, он выплыл и дал воду фаросцам и получил от них сто серебряных драхм. Это чудо записано в библиотеках Храма Меркурия. Делай все, что можешь, чтобы присутствующие воскликнули: «Есть только один Зевс Серапис!»⁶.

⁶ Arist. Orat., VIII (vol. I, p. 88, 95, Dindorf = XLV, 15, 29, Vol. II, p. 356, 360, Keil). Cp.: Weinreich O. Neue Urkunden zur Sarapisreligion. Tübingen, 1919. S. 3 ff.; Boulanger A. Aelius Aristides et la Sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère. Paris, 1923; Wilamowitz-Möllendorff U. Die griechische Heldensage // SB Berlin. 1925. S. 339;

Затем следует название книги: «Чудо Зевса Гелиоса, великого Сераписа, записанное кормчим Сирионом». Ко времени прибытия Аристиды в Александрию дарование воды стало типичным деянием Сераписа. Похожее чудо было отмечено Фогтом. Надпись на алтаре 108/9 г. н. э. в Вади Фатире в Верхнем Египте говорит о «счастливейшем обнаружении воды, названном в честь Траяна Дакийского». Там был обнаружен родник и устроена стоянка⁷. Александрийская монета 111/2 г. н. э. изображает Сераписа сидящим на бассейне с водой, который наполняется из головы льва (обычная насадка для источника), сзади — знамя воинской части. Этот тип монеты, повторяющийся в правление поздних императоров, возможно, изначально означал, что обнаружение воды считалось особой милостью Сераписа. Александрийское жречество могло чистосердечно рассматривать все эти случаи как ниспосланные богом (обычная случайность была непопулярным предположением в античности) и достаточно тесно взаимодействовало с римскими властями, чтобы обеспечить выражение этих идей на монетах, которые в те дни использовались для пропаганды точно так же, как сейчас используются почтовые марки и иногда почтовые штемпели.

Чудеса исцеления должны были быть многочисленными. Так, Серапис во сне приказал двум немощным — слепому и хромоту — прийти к Веспасиану, и они излечились от своих болезней (Suet. Vesp., 7; Tac. Hist., IV, 81). Овидий в «Метамор-

Р. Оху. 1382 (см.: *Manteuffel G. De opusculis Graecis, Aegypti e papyris, ostracis, lapidibusque collectis.* Warsaw, 1930. P. 92). О чудесных дарованиях питьевой воды см.: Plut. Quaest. gr., 54 с примеч. В. Р. Холлидея (Афродита на Самосе); об истории на Линдосе см. с. 41 наст. изд.; с этим можно сопоставить чудо св. Франциска Ксавье (1506–1552, иезуит, глава первой группы католических миссионеров в Японии. — А. П.) в католическом требнике за 3 декабря (Lectio VI): *Tantum marinae aquae signo crucis conuertit in dulcem, quantum quingentis uectoribus, qui siti adigebantur ad mortem, diu suffecit: qua in uarias quoque regiones asportata, aegri plurimi subinde curati sunt* («Однажды закончились запасы пресной воды, когда он был в море, и пятьсот моряков могли погибнуть от жажды, но слуга Божий крестным знамением превратил соленую воду в пресную, и они пользовались ею долгое время». — А. П.).

⁷ О случае в Вади Фатире см.: *Vogt J. Die alexandrinischen Münzen.* Bd. I. Stuttgart, 1924. S. 85 ff.

фозах» рассказывает о Телетузе, женщине из Феста на Крите (IX, 667 sqq.). Муж заявил ей, что если ребенок, которого она родит, окажется девочкой, то дитя надо будет выбросить на улицу. Но ночью женщине явилась Исида, сопровождаемая другими египетскими божествами, и сказала:

О ты, что присно при мне, Телетуза!

Тяжкие думы откинь, — обмани приказанья супруга.

Не сомневайся: когда облегчит твое тело Луцина, —

То и прими, что дано: я богиня-пособница, помощь

Всем я просящим несу; не будешь пенять, что почтила

Неблагодарное ты божество.

Родилась девочка Ифида, ее воспитали как мальчика, и со временем она была помолвлена с некоей девушкой. Мать призвала Исиду, напомнив, что послушалась ее указаний, и Ифида немедленно стала юношей. Эта история, возможно, основывается на легенде, которая объясняла происхождение одного фестийского праздника, Экдисий, посвященного Лето, к которой мать по имени Галатея, направляла свои молитвы; Овидий заменил древнюю легенду аретологией (Ant. Lib., 17). Сочинение Артемона Милетского о снах содержит список повелений и исцелений, принадлежащих Серапису (Artemid. Onir., II, 45).

Существует важнейший аналогичный текст в честь египетского бога Имутеса (Имхотепа), обычно отождествлявшегося с Асклепием. Он принадлежал к кругу божеств, которые окружали Сераписа в Мемфисе. Этот папирус, относящийся ко II в. н. э., рассказывает нам, как его автор (неназванный) неоднократно собирался перевести на греческий язык книгу, посвященную поклонению богам при Менехаре (Менкавре, Геродот называет его Микерином; этот фараон относится к четвертой династии), предположительно найденную Нектанебом, последним правителем независимого Египта и популярным персонажем легенд. Об этой книге говорили, что она была причиной глубокого почитания богов (29 sq.). Однако автора удержало от перевода величие истории, «так как только одни боги, но не смертные могут описать величественные деяния богов» (40 sq.). Из-за того что он медлил, его мать заболела лихорадкой. Они пришли к богу просить об исцелении, после чего матери во сне явился Имутес и излечил ее с помощью незатейливого лекарства, а она вместе со своим сыном

принесла благодарственные жертвы. После этого наш автор почувствовал внезапную боль в правом боку и поспешил к помощнику человеческого рода. Его простили, и он рассказывает, каким образом:

Ночью, когда все живое, кроме тех, кто мучился болью, отдыхало, божество явилось мне в особой силе. Я был охвачен жестокой лихорадкой и содрогался от затрудненного дыхания и кашля из-за боли в боку. Но хотя мое сознание и оцепенело от боли, я задремал, а моя мать, в великом беспокойстве из-за моих страданий, как все матери по отношению к своим детям (да и по природе своей она человек заботливый), сидела близ меня без сна. Затем внезапно — не в дреме и не во сне — ибо глаза ее были постоянно открыты, но она точно не разглядела, ибо ей явилось божественное видение, внушая трепет и мешая рассмотреть, она увидела фигуру (был ли это бог или его спутник) — в любом случае, кто-то очень высокий, выше человеческого роста, одетый в сияющее одеяние, с книгой в левой руке. Он не сделал ничего, кроме того что дважды или трижды осмотрел меня от головы до пят и исчез. И она пришла в себя и, вся дрожа, попыталась разбудить меня. Она увидела, что я освободился от лихорадки и с меня градом лил пот, и тогда вознесла хвалу богу за его явление, и утерла мой пот, и привела меня в чувство. Она с радостью хотела рассказать мне о чудесном великодушии бога, но я заговорил первым и все ей рассказал сам, так как во сне мне было показано все, что видела она. Боли в моем боку прекратились, бог дал мне еще одно средство успокоить боль, *и я приступил к восхвалению благодетелей, которые он мне оказал.* И когда мы снова умилиствовали его посильными жертвами, он, через жреца, который служил богу в благочестии, напомнил о давно данном ему обещании. Мы узнали, что можем произвести необходимые жертвоприношения и обеты, но никогда снова не добьемся его расположения. Из-за его постоянных напоминаний, что воля бога состоит не в жертвах, а в том, что было сказано им ранее, я был озадачен и с трудом вспомнил, о чем речь. Мое обещание богу написать книгу восторжествовало над боязнью этого труда. Как только я узнал, о владыка, что я пренебрегаю божественной книгой, я призвал твой промысел и, наполнившись твоей божественностью, поспешил к вдохновленному делу записей о тебе. Я полагаю, что

возвеличу твои дела, сообщив пророческим образом о твоих намерениях, так как во второй книге я истинно изложу рассказ о создании Вселенной, основывающийся на разумной физической теории. На протяжении всего сочинения я возьму все недостающее и удалю избыточное, и вкратце расскажу то, что длинно, и без затей расскажу то, что сложно. Таким образом, я полагаю, владыка, что эта книга будет завершена твоей помощью, а не моим рассудком; твоя божественность соответствует этому сочинению... *И все, говорящие на греческом языке, будут рассказывать эту историю, и все греки будут почитать Имутеса, сын Птаха.* Соберемся здесь, люди доброй воли и добродетели; уйдите, завистливые и нечестивые, придите все, кто... служил богу, достигшие избавления от болезней, все, кто имел дело с искусством исцеления, все, кто ищет добродетель, все, кто благоденствует от изобилия благословения, все, кто спасся от опасностей моря. *Сила бога придет в любое место на земле, чтобы спасти.* Я собираюсь рассказать о его удивительных явлениях, и о мощи благословения его силы⁸.

Затем начинается рассказ, и вскоре папирус обрывается. В этом тексте чудеса сегодняшнего дня комбинируются с предполагаемыми чудесами прошлого. Нужно отметить, что хотя книга могла быть адаптацией египетского текста, в равной степени она могла быть и оригинальным произведением, подобным «Сну Нектанеба» в Лейденском папирусе или же литературе, имевшей хождение под именем Гермеса Трисмегиста (то есть Тота).

Крайне важно, что все эти чудеса записывались в книгах. Процитированный папирус адресован широкой публике. История об обнаружении воды претендует на то, чтобы быть архивной записью: существует копия, найденная во внутренней области страны, должны были существовать и другие копии. Заключение этой записи с восхвалением Сераписа имеет осо-

⁸ P. Oxy. 1381 (*Manteuffel G. De opusculis Graecis. P. 86 ff.*). Строки 135 и 158 трудны для прочтения; в 161 строке я читаю вслед за Райценштайном ἐπεγνώσκει[v], в 178, как К. Ф. Ф. Шмидт, μακρολογούμ[ε]vo[v]; в 172 φυσικῶ... λογῶ указывает на обычную античную аллегоризацию мифа как описания природных явлений (*Latte K. Die Religion der Römer. Tübingen, 1927. S. 38*).

бое значение. Шумное одобрение чуда свидетелями очень распространено в популярных рассказах о христианских чудесах; так, в апокрифических деяниях апостолов толпа обычно восклицает: «Велик бог христиан!» (или «бог Петра», «бог Андрея» и т. д.). Такое одобрение до ожидаемого чуда (не осуществившегося) приписано язычникам в «Исповеди» св. Киприана Антиохийского. Но здесь присутствует повелительное «Скажите!» и требование, обращенное к слушателям. В сущности, такое одобрение соотносится с *Laus tibi Christum* («Хвала тебе, Христос!») после чтения евангелия в сегодняшней мессе. Это предполагает наличие публики, которая слушает декламацию святых историй. Такая традиция воскресает в *libelli* (записях), в которых фиксировались чудесные исцеления; их составление было обычным делом для африканской церкви времен Блаженного Августина, правда, тогда *libellus* читалась только один раз (однажды она была составлена в тот же день, а читалась в течение двух дней после исцеления)⁹.

Нам известно, что такие декламации существовали в действительности. С культом Сераписа и Исида был связан целый класс людей, называемых *aretalogi* — рассказчики о чудесах богов; мы обнаруживаем их в египетском Мемфисе и на Делосе. Даже в конце V в. н. э. мы находим чудо, приписываемое Исиде в Менути: дарование ребенка бездетному человеку, после того как священник истолковал его сны; по свидетельству христиан, ребенок был незаконным отпрыском жрицы.

Эта пропаганда чудом — без сомнения, она была эффективна — важна для нашего исследования как параллель для распространения христианства: много лет спустя культ св. Кира и св. Иоанна Менутийского был принесен в Рим теми, кто

⁹ Об одобрении см.: Peterson E. ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Göttingen, 1926; об истории Киприана: Acta Sanctorum. Sept. VII. P. 244 A. У Эпиктета мы видим повторение μέγας ὁ θεὸς ὅτι... (Dissert., I, 16, 16 f.). О *libelli* см.: Aug. Civ. Dei, XXII, 8. Августин говорит, что за два года в Гиппоне произошло не менее семидесяти чудес. Об Исиде в Менути см.: Zachar. Scholast. Vita Sever. Мы можем отметить данное Проперцием Вакху (III, 17, 19 f.) обещание, что именно он сделает, если по щедрости бога на него снизойдет сон: *Quod superest uitae, per te et tua cornua uiuam, uirtutisque tuae, Bacche, poeta ferar* («Сколько б ни жил я еще, тобой и мощью твоею жил бы я, Вакх, лишь твоих доблестей славный певец» (пер. Л. Остроумова)).

утверждал, что исцелился в их святилище. Ярko выраженная доверчивость — черта того времени. Все что угодно, рассказанное кем угодно, было для образованного человека возможным, а для человека с улицы — весьма вероятным или даже несомненным. Пародия на эту установку в лукиановском «Любителе лжи» — не преувеличение. Мы можем просто обратиться к письмам Плиния Младшего и прочесть историю о дельфине, который отвозил мальчика в школу, или же взглянуть на авторов, известных под названием *paradoxographi*, которые рассказывают о чудесах и других невероятных историях.

Запись чудес и богоявлений в храмовых надписях была старой греческой практикой. У нас есть упоминания об этом в Линде и Эпидавре. Горожане гордились таким чудесами: историка черноморского Херсонеса Сирика, жившего в конце III в. н. э., сограждане отблагодарили за усердную работу над рассказом о явлениях Девы и за чтение его труда, и эта благодарность была увековечена на камне. В этой связи можно вспомнить уже обсуждавшиеся возгласы толпы. Надпись из Панамары в Карию описывает чудо, которое защитило святилище от нападения, возможно, предпринятого Лабием в 41/40 г. до н. э.; она говорит о людях, громко восклицавших: «Велик Зевс Панамарский!» Далее — и в эллинистический период, и позже — авторы составляли общие труды на подобные темы, как, например, Истр (около 200 г. до н. э.), написавший «Богоявления Аполлона», или Филарх, живший приблизительно в то же время, — «О явлениях Зевса», а Элиан во II в. н. э. — «О явлениях божества» и «О провидении». Последние две книги были старательными опровержениями скептицизма по отношению к чуду. К этому же столетию относится папирус, содержащий диалог между человеком, верящим в оракулы, и скептиком, в ходе которого появляется аргумент, оканчивающийся *coup de théâtre* (эффектной выходкой). От начала следующего века до нас дошли «Героики» Филострата. В этом произведении описывается обращение финикийского купца, произошедшее под влиянием некоего виноторговца. Этот купец — скептик, но человек симпатичный; винодел обратил его, рассказав о том, что именно сделал и что рассказал ему герой Протесилай. Сочинение того же автора об Аполлонии Тианском — подтверждение чудом и святостью особого положения, которое требовали для Аполлония. Жизнеописания Пифагора, написанные во времена

Империи, похожи на них, а «Александр» Лукиана — пародия на подобные сочинения¹⁰.

Запись чудес, совершенных во благо отдельным людям, была связана с Асклепием, египетскими божествами и христианством, мы обнаруживаем и записи о наказаниях за грехи (по сути те же чудеса), которые были насланы Богиней-матерью в Лидии и Анаитой и Меном в Сардах¹¹. В то же самое время, хотя чудо не обязательно привлекало к новому культу всех, кто его видел, полностью принималось правило, согласно которому чудеса доказывали божественность. «Я сделаю тебя богом в его глазах: я расскажу о твоих *virtues* (что может означать “добродетели” или “чудеса”)», — говорит персонаж «Близнецов» Теренция (535 sq.), а забавный папирусный катехизис содержит в себе такие вопросы-ответы: «Что есть бог? — Тот, кто силен. — Что есть царь? — Тот, кто равен божеству»¹².

¹⁰ О записи чудес и о сочинениях о них см.: *Pfister Fr.* Epiphanie // PW. Supp. IV. Sp. 298 ff.; *Roussel P.* Le miracle de Zeus Panamaros // BCH. Vol. 55. 1931. P. 73; *Wilhelm A.* Epigramma ek Lykias // Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας ἐν Ἀθенаῖς. Vol. VI. 1931. P. 319 (святилище в Фемисонии, спасенное от галлов). О людях, сопереживающих радости, см.: Ditt. Syll. 1173, 5, 10 (чудеса Асклепия в Риме). Фрагменты Элиана собраны в издании: *Aelian / Ed. R. Hercher.* Paris, 1858, здесь — II, 195 ff.; о диалоге о Дельфах см.: *Manteuffel G.* De opusculis Graecis. P. 95. № 6; о «Героиках»: *Eitrem S.* Zu Philostrats «Heroikos» // Symbolae Osloenses. Vol. VIII. Ditt. Syll. 867 (около 160 г. н.э.). Постановление народного собрания в Эфесе сообщает о том, что во многих местах были воздвигнуты храмы и алтари в честь Артемиды Эфесской и ее чудес.

¹¹ Об исповедных надписях см.: *Steinleitner F.* Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Leipzig, 1913; *Nock A. D.* Early Gentile Christianity and its hellenistic background // Essays on the Trinity and the Incarnation. Ed. by A. E. J. Rawlinson. 1928. P. 73 f.; Sardis. VII, I, 97 f., № 95 f.; *Buckler W. H.* A Pagan Recantation // CR. 1933. P. 7 f.

Совершенное чудо не всегда становилось причиной перехода в новую веру. Мы можем увидеть это на Делосе (см. с. 73 наст. изд.). Сходным образом мусульмане совершают паломничества в христианские монастыри, прославившиеся чудесами (см. об этом статью Фишера (Berichte d. sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften. Bd. LXXXI. 1929. III, 2)). Когда сверхъестественная помощь была оказана, она, конечно, ценилась по достоинству, но человек мог и не придти к выводу о необходимости каких-то изменений в жизни.

¹² О папирусном катехизисе (II в. н.э.) см.: *Bilabel F.* Fragmente aus der Heidelberg Papyrussammlung // Philologus. Bd. LXXX. 1925. S. 339.

Запись чудес, на которой мы специально остановились, была только одной формой общего прославления бога среди других — гимнов, вотивных приношений и произведений искусства. Гимн рассказывал всему миру о величии бога. Проиллюстрируем это примером, относящимся к III в. до н.э. Артемидор из Перги остановился на острове Феры и воздвигнул надпись Гекате и Приапу:

Артемидор воздвиг это многоименной Гекате, подательнице света, почитаемой всеми, кто живет на земле. Артемидор предпринял это в память о городе Феры и поставил черный камень. Я, Приап Лампсакский, пришел в город Феры, принеся вечное изобилие. Здесь я — благодетель и защитник всех граждан и остановившихся странников.

Во времена Империи было создано множество гимнов в стихах и прозе. Тот факт, что их писали ведущие риторы — люди, стоявшие очень высоко в глазах общества, — без сомнения, придавал престиж культам, которым посвящались данные гимны. Ясно, что эти культы были в моде. Гимны получают еще большее значение, когда они оказываются на службе догматических религий и выражают их учение в форме, доступной широким кругам; особенно это примечательно в случае гностических сект и манихейства. Но можно вспомнить и «Псалмы против донатистов» св. Августина, в которых он не самым изящным размером обращается к народу. Религиозное возрождение Августа по своему характеру не было догматическим, но «Столетний гимн» Горация носит дидактический характер¹³.

Всякий, кто считал, что получил милость от божества или желал показать свое благочестие, мог сделать надпись или вотивное изображение. Это было древней традицией и в Греции, и в Риме, и в Египте, и в Сирии. Надпись частного человека была обращена прямо к богу, это было общение между ними двумя. Но, кроме того, она имела и более общее значение, так как ее видели все. Изображения тех, кто спасся при корабле-

¹³ О гимне Артемидора см.: *Herter H. De Priapo (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. 23). Giessen, 1932. S. 233 ff.* Ср. надпись Цецилия Донациана (см. с. 158 наст. изд.). О манихейском гимне см.: *Schmidt C. Ein Mani-Fund in Ägypten // SB Berlin. Bd. 31. 1933. S. 30*; о псалме Августина см.: *Rose H. J. St. Augustine as a forerunner of Medieval hymnology // JTS. Vol. XXVIII. 1927. P. 383 ff.*

крушении благодаря Исиде, Серапису или самофракийским божествам, надписи тех, кто прошел тавроболии, эпитафии, в которых перечисляются религиозные достижения покойного, могли вызывать интерес, любопытство и желание подражать. Что все это служило религиозным нуждам, ясно из того, в какой степени августовская реставрация древней римской религии использовала художественные и литературные формы выражения. Рельефы Алтаря Мира сообщают о том же, что и «Энеида»¹⁴.

Мы обсудили распространение культов в результате действий отдельных людей. Мы можем завершить эту главу рассказом о том, как один решительный человек пропагандировал культ, в котором сам был чрезвычайно заинтересован. Около середины II в. н.э. всеобщее внимание привлек Александр из Абонотиха, маленького городка в Пафлагонии. Юношей он поступил в ученики к врачу, который был спутником Аполлония Тианского, знаменитого неопифагорейца, которого мы называем пророком. От него Александр научился, по словам Лукиана, магическим хитростям для помощи людям в любовных интрижках и нахождении спрятанных сокровищ, а кроме того, без сомнения, усвоил и гораздо более серьезные религиозные идеи. Затем Александр заключил сделку с неким Кокконом, автором песен для хора, решив для собственного обогащения основать оракул, для которого они купили большую ручную змею. Эта парочка приходит в Халкедон и прячет там бронзовые таблички, утверждающие, что в ближайшем будущем Асклепий, а вместе с ним и его отец Аполлон переселятся в Понт и обоснуются в Абонотихе. После того как эти таблички были найдены, жители Абонотиха, где уже существовал культ Асклепия, сразу проголосовали за постройку храма; был заложен фундамент. Коккон остался в Халкедоне, составляя двусмысленные пророчества, там и умер; Александр же довел

¹⁴ Среди произведений искусства особое значение имеет тип, обсуждавшийся в: *Saxl F. Mithras* (главы 2–3 первой части) и *Schweitzer B. Dea Nemesis Regina* // *Archäologisches Jahrbuch*. Bd. 46. 1931. S. 175–246, где божество находится на первом плане, а его изображение представляется в обрамлении маленьких картинок, на которых показаны деяния бога или его атрибуты. Культ Асклепия в Абонотихе засвидетельствован монетами: *Waddington W. H., Babelon E., Reinach Th. Recueil général des monnaies grecques d'Asie mineure* (2 ed. Vol. I. Paris, 1904. P. 167*. № 4, 4a.

дело до конца. Однажды он появился на улице одетый Персеем и продекламировал оракул, в котором заявил, что он — потомок Персея, и в нем течет кровь Подалирия. Было сфабриковано и Сивиллино предсказание о нем.

Таким образом, почва была подготовлена пророчеством — силой, важность которой мы рассмотрим в XIII главе. Александр продолжал воздействовать на публику, пуская пену из рта, а затем подстроил обнаружение яйца в фундаменте храма. Возникла идея, что маленькая змейка, которая появилась из этого яйца, была истинным Асклепием. Через несколько дней Александр показал настоящую большую змею, в которую, как считалось, с чудесной скоростью вырос тот змееныш; голова настоящей змеи была спрятана, а вместо нее демонстрировалась полотняная, выставленная из-под Александровой бороды. Простой народ толпами шел смотреть на чудо. Бог пришел в свежести юной силы в мир, в котором традиционные божества казались древними и далекими. Новость распространялась, и множество народа из Вифинии, Галатии и Фракии стало прибывать в Абонотих; началось производство картин, статуй и культовых изображений бога по имени Гликон. Сверхъестественная личность вполне могла получить новое имя: согласно позднему мифу, Ипполит, когда его вернули к жизни и он воплотился в Немее, стал известен как Вирбий. Возможно, эта идея обязана своим возникновением пифагореизму, но в любом случае, если человек при перевоплощении получал новое имя, то почему Асклепий в новом облике — в виде змеи — не мог получить его?

Затем Александр объявил, что начиная с определенной даты новый бог будет пророчествовать. Люди должны были записать свой вопрос и, сложив пергамент, запечатать его. Затем Александр забирал эти свитки в святая святых, вызывал через глашатая и жреца тех, кто послал вопросы, и возвращал им свитки запечатанными, как и раньше, но с приложенными ответами; это было возможно при помощи несложного жульничества. Все было налажено, и Александр повсюду рассылал разносчиков слухов, чтобы они рассказывали об оракуле и его успешных предсказаниях. После этого начали приходить люди со всех сторон света с жертвами, вотивными приношениями и богатыми дарами самому пророку.

Это особо интересный момент. Несомненно, слава оракула основывалась на его собственных заслугах, но мы можем не

сомневаться, что пророк ничего не оставил на волю случая и занимался настоящей пропагандой. Хорошие коммуникации, которые предоставляли дороги Римской империи, и единое культурное пространство сделали подобную работу возможной и весьма плодотворной. Далее, как говорят, Александр боролся со скептическим отношением к себе эпикурейцев. Со временем он добился расположения Рутилиана, высокопоставленного римлянина и губернатора Азии, женившегося на дочери Александра, которую Александр, как он сам утверждал, имел от Луны. Амбиции пророка росли. Он разослал эмиссаров по всем городам Империи, предупреждая об опасностях эпидемий чумы, пожаров и землетрясений и обещая им надежную помощь.

Здесь мы наблюдаем широко распространенное желание получать информацию непосредственно из сверхъестественного источника; к этому стремлению мы обратимся в следующей главе. Александр шел навстречу и другим религиозным ожиданиям. Он учредил ежегодные празднования мистерий, которые длились три дня и изображали рождение Асклепия, обнаружение Гликона, союз Подалирия и матери Александра, и наконец, любовь Луны к нему и рождение их дочери. В этих церемониях верующие могли увидеть позолоченное бедро Александра, так как он сопоставлял себя с Пифагором (в одном из его оракулов утверждалось, что Александр — перерождение Пифагора). Здесь мы наблюдаем популярность визуализации священной истории и представления мифа в действии.

В надлежащее время пророк умер. Некоторые из его компаньонов надеялись наследовать ему, но Рутилиан решил, что место пророка должно остаться за Александром. Культ Гликона остался в чести в Абонотихе, как нам известно из изображений змеи с человеческой головой на его монетах вплоть до прекращения ее чеканки; об этом свидетельствуют и находки в Никомедии, и посвящение в иллирийском Апуле. Таким образом, культ, который искусно совмещал старые и новые идеи и умело использовал рекламу, занял прочную позицию в современном ему мире. У людей возникало желание принять его и уверовать — хотя, конечно, не совсем в нашем смысле.

Гликон — великолепный пример того, с помощью каких методов культ мог привлечь внимание публики. Конечно, у Александра было много черт шарлатана, хотя при изучении сочинения Лукиана и требуется определенная осторожность.

Дело в том, что Лукиан далеко не симпатизирует народной религии и иногда возводит на нее крайне нелицеприятные обвинения в традициях античной инвективы. Тем не менее здесь он говорит необычайно эмоционально, что показывает, насколько глубоко он был шокирован, увидев весьма успешное, но абсолютно очевидное мошенничество.

Более известные культы, без сомнения, тоже пользовались искусственными чудесами. Благовония, которые в Гнафии курились без огня; чаши с водой, ежегодно превращаемой в вино в Элиде; винный источник, который каждый год бил на дионисийском празднике на Андросе и Теосе, требовали неких махинаций. Возможное свидетельство использования техники обнаружено в Коринфе, и у нас есть основания верить в существование неких сознательно произведенных сверхъестественных эффектов в египетских храмах во времена Империи, хотя и не факт, что причиной того, что двери святилища открывались, когда зажигался огонь для жертвоприношения, и закрывались, когда он гас, или того, что когда открывались двери храма, то издавались звуки труб и тому подобного были остроумные приспособления Герона. Даже имея дело с подобными явлениями, мы должны остерегаться слишком легко обвинять кого-то в заведомом обмане. Древнеегипетская магия и ритуал опирались на предположение, что материальные объекты и люди могут рассматриваться в новом, сверхъестественном контексте и значении. И дионисийские чудеса были драматическим представлением, изображающим в определенных условиях времени и пространства то, что, как считалось, бог и его спутники делали в древние времена. Так или иначе люди могли, да и сейчас могут, занять позицию, которая никогда не позволит им задаться вопросом, что они хотели сказать тем или иным действием¹⁵.

¹⁵ Hor. Sat., I, 5, 97. *Bonner C.* 1) *Dionysiac Magic and the Greek Land of Cockaigne* // TAPA. Vol. XLI. 1911. P. 82; 2) *A Dionysiac Miracle at Corinth* // AJA. Vol. XXXIII. 1929. P. 368 ff.; Heron. *Pneumatica*, I, 38; *Schmidt W.* *Heron's von Alexandria Druckwerke und Automatentheater*. Leipzig, 1899. S. 99 (ср.: *Bertholet M.* *Les Merveilles de l'Égypte et les savants alexandrins* // *Journal des savants*. 1899. P. 271 ff.; *Delatte A.* *La catoptromancie grecque et ses dérivés*. Paris, 1932. P. 201). О возможном чуде в александрийском серапеуме см.: *Weber W.* *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischer Religion*. Heidelberg, 1911. S. 9 ff.

Затем мы можем задать старый судебный вопрос: *Cui bono?* (Кому выгодно?) Жрецы Исида, точно так же, как и нищенствующие жрецы Сирийской Богини или Кибелы, были заинтересованы в количестве жертвоприношений, которое они могли собрать, и в общем принципе «всяк свое хвалит». Но можно не сомневаться в искренности тех, кто записывал чудеса, которыми, как они сами полагали, их благодетельствовали, или в искренности свидетельств Аристида или Апулея.

Итак, в этих формах пропаганды мы должны видеть то, что можно назвать религиозным духом, даже если мы и не можем назвать религией то, во имя чего это делалось. Религиозному духу нет необходимости быть глубокомысленным или догматическим; здесь, как и во многих других случаях, объяснения, которые мы сами даем своим действиям, часто являются только рационализацией нашего консерватизма и наших побуждений.

VII

Привлекательность восточных культов

Мы рассмотрели некоторые методы, при помощи которых культы и верования могли привлечь внимание отдельных людей и сообществ. В чем заключалась психологическая привлекательность, которая лежала в основе их успеха? Хотя на этот вопрос довольно сложно ответить, мы попробуем это сделать.

Принятие римских культов покоренными народами на Западе было явлением намного более простым, чем принятие христианства язычниками в современных колониях. Речь шла о малом — разве что об использовании римских имен вместо кельтских, но римские имена и так пользовались уважением, которое давало им культурное и политическое превосходство. Принятие других культов, которые мы рассмотрели, было более сложным явлением, и здесь основной импульс исходил от тех, кто их принимал. Как это происходило?

Некоторые из действовавших факторов ясны. Завоевания Александра сломали старые связи и объединения и стали причиной новых, последовавших за этим разрушением. Ранее мы рассмотрели привлекательность этих культов, обусловленную их новизной и наличием в них мистерий, которые могли проводиться где угодно. Сейчас мы должны рассмотреть: 1) картину Вселенной, которая возникла, прежде всего, на основании астрологии; 2) интерес к бессмертию; 3) любопытство по отношению к сверхъестественному, возникшее в результате общего роста тенденции верить.

1) Политические события изменили мир до полной неузнаваемости. Зевс и Афина были хорошими защитниками граждан города, который был одним из множества городков, находящихся на маленькой солнечной земле. Но затем этот

маленький мир был поглощен *ойкуменой* — известным тогда населенным миром, и в жизнь людей пришла пугающая неопределенность. Больше не было маленького опрятного мирка, в котором Зевс или божественное провидение следили за тем, чтобы праведный человек получал соответствующее вознаграждение, а несправедный — наказание. Новый мир мог управляться слепой Фортуной или, наоборот, неизменной Судьбой, написанной на звездном небе или определяемой им. Это учение, обычно называемое астрологией, произвело большое изменение во взглядах не только интеллигенции, но и людей с улицы. В исконно греческих представлениях звезды оказывали влияние на погоду: дозорный в «Агамемноне» говорит, что, исполняя свои обязанности, он познал «звезд полные собрания, владык лучистых неба, приносящих нам чредою неизменной стужу зимнюю и летний зной» (4–7). Греками, как и другими народами, издавна была отмечена связь фаз Луны с рождением и ростом; также существовала и концепция рока, а у философов — идея естественного закона. Но все это не бросалось в глаза до времени знакомства с вавилонскими наблюдениями, расчетами, описывающими движение небесных тел, и с предсказаниями будущего на основании их расположения, что позволило создать систему, которую мы называем астрологией. Греки увидели в движении небесных тел воплощение рока. На астрологию обрушилась уничтожающая критика, но несмотря на это для простого человека она приобрела самоочевидную ценность, которая сохранялась повсеместно вплоть до семнадцатого столетия; а некоторые верят гороскопам по сей день¹.

Принципиальная важность изменения отношения к звездам и року для нас ясна, а стремление освободиться от этой предопределенности было естественно для греков. Что здесь надо отметить, так это то, что впервые человек с улицы обна-

¹ Об античной критике астрологических идей см.: Cic. De div., II, 87, с комментарием А. С. Пиза (M. Tulli Ciceronis de Divinatione / Transl. A. S. Pease. 2 vols., Urbana, 1920–1923); Sallustius. Concerning the gods and the universe / Ed. and transl. A. D. Nock. Cambridge, 1926. P. LXX ff. Об астрологии и распространении идеи причинности см.: Nilsson M. P. History of Greek Religion. P. 282. О желании ускользнуть от судьбы: Wendland P. Hellenistic Ideas of Salvation in the Light of Ancient Anthropology // American Journal of Theology. Vol. XVII. 1913. P. 345 ff.

ружил, что его существование и благосостояние связаны с космическими сущностями. Ранее он имел дело с Зевсом, Афиной и Артемидой — податливыми и благодушными греками, с которыми он жил в одном доме. Теперь в этой области с ним произошло что-то даже более революционное, чем политические изменения того времени, в ходе которых его город поглощался большей структурой. Он, человек, находился отныне под властью *всеобщего закона*. Логическим выводом стало положение, сформулированное практикующим астрологом Веттием Валентом: «Невозможно кому бы то ни было молитвами и жертвоприношениями преодолеть то, что установлено изначально, и изменить это по своему вкусу. Что предназначено нам, исполнится без наших молитв об этом; что не суждено, из-за наших молитв не произойдет» (Vett. Val., V, 9). Император Тиберий, по словам Светония, пренебрегал поклонением богам из-за его бессмысленности, так как был уверен в астрологическом предопределении (Tib., 69)². Такая позиция не получила широкого распространения; более успешным ответом стало превращение богов во владык звезд. Во времена Империи мы обнаруживаем не только общий рост значения небесных божеств, но и наделение Аттиса (ранее связанного с плодородием) звездной короной на монетах Пессинунта, и обращение к нему как к «пастырю белых звезд» в популярной поэме II в. н. э.

Человека подчинили всеобщему закону и оставили с ним один на один. Божество, которое распоряжается своими вассалами, должно быть выше этого закона. Так, Бел был *Fortunae rector* (Владыкой Фортуны), и был способен изменять ее решения. Позже мы увидим, как Исида говорит Луцию, что она может продлить его жизнь свыше срока, определенного судьбой. Один текст описывает чудо Сераписа, включающее победу над *Moirai* (Участью), хотя и не над судьбой, предопре-

² Об идее бесполезности почитания богов говорит Максим Туринский в «*Oratio contra paganos*»: An ancient homiliary (of St Maximus of Turin). Part III / Ed. by A. Spagnolo, C. H. Turner) // JTS. Vol. XVII. 1916. P. 321: *aiunt pagani fato omnia fieri et nihil preces, nihil orationes ualere* («язычники говорят, что вся судьба предreshена и никакими мольбами, никакими молитвами <ее> не исправить». — А. П.). Об Аттисе см.: Nock A. D. Prolegomena // Sallustius. Concerning the gods and the universe. P. LI; Hipp. Ref., V, 9, 9.

деленной звездами, так как болезнь была перенесена на другого человека, родившегося при такой же конstellляции. Особенно важно то, что даже почти канонические «Восхваления Исиды и Осириса», упоминавшиеся выше, говорят: «Я побеждаю судьбу, и судьба повинуется мне». Силу стремления освободиться от рока, вызванную этими верованиями, демонстрирует частота, с какой это освобождение обещается в эзотерических церемониях. Так называемые «Халдейские Оракулы», якобы полученные Зороастром, но скорее всего созданные во II в. н. э., уверяют, что *theurgoi* (теурги), совершающие описанные тайные ритуалы, не подвержены власти судьбы; герметический фрагмент обещает «благочестивым» то же самое; Сервию известны некие «посвящения», которые защищают людей от ударов судьбы и которые спасают от смерти, разве что только люди сами не покончат с собой³.

2) Ранее мы видели привлекательность Элевсинских мистерий как некоей гарантии от неблагоприятного существования в загробном мире. Это продолжало оставаться важным. Данная черта четко выражена и в частных дионисийских мистериях (не стоит забывать, какую большую роль дионисийские символы играют в погребальном искусстве времен Империи), и в митраизме, и в посвящениях Исиды, и в частных магиче-

³ Бел как *fortunaе rector*: Dess. 4333. О Сераписе и Мойре см.: *Manteuffel G. De opusculis Graecis*. P. 93 ff. (cf. P. 23 ff.); о «Прославлениях Исиды» см.: *Peek W. Der Isishymnos von Andros*. Berlin, 1930. S. 22, ll. 171 f.; 74 f. Герметический фрагмент — *Lact. Inst. div.*, II, 15; комментарий Сервия к *Aen.*, IV, 694. Ямвлих говорит, что мы почитаем богов как избавителей от судьбы (*De myst.*, VIII, 7). Либаний сообщает, как некий соперник обвинил его в том, что он имел какие-то дела с человеком, обладавшим властью над звездами (ἀνδρὶ τυραννοῦντι τῶν ἄστρον), посредством которых он творил добро одним людям и зло — другим, как правитель при помощи своей гвардии (*Lib. Or.*, I, 43). Филострат также упоминает шарлатанов, которые заявляют, что посредством своего ремесла они могут изменить или отменить то, что предопределено, противопоставляя их своему герою, который предсказывал будущее при помощи непосредственного откровения (*V. A.*, V, 12). Согласно Фирмику Матерну, только император неподвластен судьбе: это может быть выведено из высших учений о его положении, но в целом похоже на попытку избежать ассоциаций с искусством, которое часто становилось объектом обвинения в измене (*Math.*, II, 30).

ских ритуалах, о которых мы скажем позже. Августин в изложении содержания «О Граде Божием» с шестой по десятую книгу указывает в качестве одной из своих целей опровержение идеи о том, что жертвоприношение языческим богам полезно из-за жизни, которая наступит после смерти (Retr., II, 43); жена Веттия Агория Претекстата в своей эпитафии благодарит своего мужа, за то, что он освободил ее от рока смерти (при помощи посвящений)⁴.

В I в. н.э. образованные люди обычно сомневались в загробной жизни, но сила протеста Плиния показывает, что это отрицание не было всеобщим и многие опасались холодной несчастной жизни во тьме, подобной той, что изображена в одиннадцатой песне «Одиссеи», или реальных мук и наказаний. Призрак, от которого эпикурейцы стремились избавить человечество, не был полностью вымышленным. С другой стороны, бессмертия иногда можно было добиться, как добиваются награды. Над христианством насмехались из-за обещаний воздаяния и наказания, но насмешки показывают, что этот призыв имел эффект.

Теперь появилась нужда сделать обещания более детальными, особенно для священнодействий, претендовавших на дарование человеку особой защищенности от опасностей внешнего мира. Только что упоминавшиеся эзотерические ритуалы иллюстрируют это лучше всего: человек желает «стать обладателем той же природы, что и бог». Так было в магических обещаниях тавроболий, в заявлении об отношении христиан к *Kosmokratores* — владыкам планет (Эф. 6:12), в таинствах гностиков-маркосиан (Iren. Adv. haer., I, 14), в сообщении о преображении избранных, описанном в первом и тринадцатом трактатах «Герметического свода», в заключительной молитве «Асклепия», в разряде «людей видения» Филона и в его замечаниях о пророческом даре Моисея.

С того момента, как пророческий ум становится посвященным в божественные вещи и вестником бога, он подобен единству, а не существует смешенным в своей основе

⁴ О религиозных обещаниях благ в будущей жизни см.: Nock A. D. *Cremation and Burial in the Roman Empire* // HTR. Vol. XXV. 1932. P. 344 ff.; о жене Претекстата: Bücheler F. *Carmina latina epigraphica*. Leipzig, 1897. Vol. III, 23; о взглядах Плиния на загробную жизнь: Plin. NH, VII, 188 sqq.

с любой из тех вещей, что показывают общение с раздвоенностью. Он поистине тот, кто пришел в тесную связь с природой единого, как говорится, вплотную приблизился к сходству с Богом, так как оставив все виды тленного, он превратился в божественный вид, так что он стал похож на Бога и по-настоящему божественным (Philo. Qu. Ex., II, 29).

Это желание достичь божественной природы было как негативным («Защити меня от всех превосходящих меня сил и духов»), так и позитивным, и оно не ограничивалось одним культом или кругом. Одно из значимых проявлений его — популярность тщательно разработанных гностических систем: так было, например, в Египте, где трактаты гностиков сохранились на коптском — особом языке тихой заводи. Если вы действительно знали, как крутятся колеса, то в какой-то мере вы могли контролировать их вращение⁵.

Я только что сказал о значении идеи рока и стремлении освободиться от него. Писатели времен начала христианства также упоминали и стремление защититься от деятельности демонов и от их вселения в человека. Несомненно, экзорцизм был видом христианского врачевания, который впечатлял народное воображение; что это было действительно так, нам известно из Цельса. Но Цельс верно обращает внимание на то, что одновременно существовали и другие экзорцизмы. Важно отметить, что христианский экзорцизм был сознательной и «официальной» деятельностью, а не частной лавочкой тех, кто гнался за выгодой, как сыновья Скевы в Эфесе*; в христианстве эта деятельность была составляющей частью религии. Однако это не имеет отношения к теме данной главы, так как у нас нет свидетельств экзорцизма как религиозной практики других соперничающих религий, кроме иудаизма, а обещания безопасности, которые дают Луцию Исида и ее жрец, ничего

⁵ О достижении богоравной природы см.: PGM. IV. 220 (Vol. I. P. 78); *Reitzenstein R.* Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Leipzig — Berlin, 1929. S. 113. О защитной молитве см.: PGM. I, 215; ср. XIII, 613, 635, 712 (Vol. II. P. 116 ff.).

* Сыновья первосвященника Скевы безуспешно пытались изгнать демона именем Иисуса: «Но злой дух сказал в ответ: Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто? И бросился на них человек, в котором был злой дух, и, одолев их, взял над ними такую силу, что они, нагие и избитые, выбежали из того дома» (Деян. 19:13–16).

об этом не говорят. Без сомнения, если вы присоединились к подобному культу, вы искали у его божества или божеств защиты во всем. В любом случае будет неверно изображать греко-римское общество того времени как одержимое демонами. Явление одержимости и экзорцизм не были чем-то новым, в то время существовала боязнь дурного глаза и колдовства. Но суеверия обеспечивали и противоядия от них. Точно так же, как народ, подверженный инфекционным болезням, иногда вырабатывает иммунитет к ним, так и тогда существовала традиционная система амулетов и очищений, которая использовалась всеми, кроме тех людей, которые придерживались рационалистических взглядов. У язычества было множество божеств, которых следовало опасаться, если вы не предпринимали правильных мер для их умиротворения, но язычество знало, какие меры надо предпринимать⁶.

В Греции и Риме не было (в отличие от Персии, Иудеи под властью Персии и Египта) четкой небесной оппозиции, и, как мы увидим в тринадцатой главе, демоны для них не были ни хорошими, ни плохими. Противопоставление Бога и ангелов, с одной стороны, и злых демонов, с другой, было распространено иудаизмом и христианством, для которых боги язычников были демонами.

3) Перейдем теперь к фактору религиозной любознательности. Она могла быть и случайной. Гораций, прогуливаясь по Риму, останавливался у гадателей точно так же, как кто-нибудь мог остановиться послушать лоточника, расхваливающего свои товары (Sat., I, 6, 114). Эта любознательность могла принимать чисто умозрительные и интеллектуальные формы с антикварным или этнографическим оттенком. Нам известен большой труд Варрона о божественных древностях римского народа, сочинение Апиона о символическом значении египетских иероглифов и ритуалов, трактат Херемона о жизни

⁶ Об античных идеях одержимости см.: *Tambornino J. De antiquorum daemonismo* (Religionsgeschichtliche. Versuche und Vorarbeiten. VII. 3). Giessen, 1909, и «Жрицу» Менандра, сюжет которой передает *P. Оху. 1235* (он состоит в том, что раб одержим и его доставляют к жрецу для лечения). О страхе перед колдовством см.: *Bücheler F. Carmina latina epigraphica. 1604* (женщина после продолжительной болезни умерла *carminibus defixa* («проклятая заклинанием». — А. П.)).

египетских жрецов, работы Паллада и Евбула о персидской религии; до нас дошли и более популярные работы, касающиеся таких религиозных тем, как, например, «Об Исиде и Осирисе», «Греческие вопросы», «Римские вопросы» и часть «Застольных бесед» Плутарха (которые включают в себя замечания об иудейских религиозных обычаях), случайные отступления в исторических работах Посидония (к примеру, о религиозном фанатизме Евна) и в сочинениях Юлия Цезаря и Тацита (в «Германии», а также в «Анналах» — о божественности парфян (XII, 13), и в «Истории» — об иудеях (V)), затем у Николая Дамаскина, Мнезия Патарского и, кроме того, в поэзии (см., например, трактровку Луканом религии кельтов). Иосиф надеялся на то, что его «Иудейские древности» будут читать язычники, и возможно, так оно и было. Конечно, он адресовал языческой аудитории и трактат «Против Апиона». Также нам известно об интересе к экзотике самой по себе. Примером этого может служить интерес Нерона к персидским ритуалам, которые Тиридат принес из Армении, и его мимолетное поклонение образу Сирийской богини. Всеобщая мода во времена Плиния Старшего заставляла носить кольца с изображением Гарпократа; кроме того, можно вспомнить вопросы, которые Юлий Цезарь у Лукана обращает к египетскому жрецу преклонного возраста (Lucan. Phars., X, 176 sqq.), и замечание, сделанное Стацием по поводу плавания друга в Египет (Silvae, III, 2, 107)⁷. Это — воззвание к Исиде:

Защити его и позволь узнать, откуда проистекает плодородная свобода илистого Нила; почему оседает мелководье, и берег, отмеченный грязью, на который прилетают аттические ласточки, сдерживает воду; почему завистлив Мемфис или почему весело побережье Феранейского Канона; почему Привратник Леты установил алтарь на Фаросе; почему обычные животные оказываются наравне с великими богами; какой алтарь долгоживущий феникс

⁷ О кольцах с Гарпократом см.: Plin. NH, XXXIII, 41 (это выражение символическое: *uiri quoque portare incipiunt* («люди даже начали носить». — А. П.)). Если Сергей Павел послал за Павлом и Варнавой, им, без сомнения, отчасти двигало любопытство; то же самое произошло, когда Павел выступал перед Ареопогом (Burkitt F. C. Agnostos Theos // JTS. Vol. XV. 1914. P. 462). Об этом интересе в Египте см.: SHA. Vita Sev., 17, 4.

готовит для себя; какие поля Апис, которому поклоняются работающие пастухи, удостоил своего пребывания, или как устроены водовороты Нила.

Ученый интерес к чужеземным верованиям и религиозным практикам можно разделить на несколько категорий: он мог иметь теологический характер, в общераспространенном варианте которого все культы под разными именами почитали одного бога (эта точка зрения стала официальной в греко-египетском благочестии); мог усвоить теорию, согласно которой рассматриваемые явления содержат древнюю мудрость, скрытую в аллегориях, или требовать уточнения, так как поверх этой мудрости в большинстве религий присутствует напластование того, что было сделано жрецами и ложной утонченностью.

Но религиозная любознательность того времени не удовлетворялась этими умозрительными ответами. У нас есть много свидетельств стремления к знаниям, исходящих прямо из святилища или даже от бога, для осенения в самом полном смысле слова. Превосходная иллюстрация этому — пародия, которой открывается «Менипп» Лукиана. Его герой-киник заявляет, что недавно вернулся с того света. Он воспитывался на популярных мифах, но затем обнаружил, что они расходятся с идеями справедливого и несправедливого, содержащимися в законах. Потом он отправился к философам и увидел, что и они не только противоречат один другому, но и действуют диаметрально противоположно своим принципам. Поэтому он решил отправиться в Вавилон и проконсультироваться там с одним из магов, учеников и последователей Зороастра, «о которых слышал, что определенными заклинаниями и ритуалами они могут открыть врата Аида, провести туда, кого они хотят, и вывести обратно»; там он смог бы посоветоваться с Тиресием. Далее следует пародия на необходимые церемонии и рассказ о путешествии в Аид и возвращении в храм Трофония в Лебадии. Основная идея — посоветоваться с Тиресием — восходит к «Одиссее», а ее использование в юмористическом ключе, без сомнения, к Мениппу (еще одна пародия содержится у Горация (Sat., II, 5)). Но наиболее замечательно начало «Мениппа».

Как часто замечают, оно необычайно похоже на начало христианского романа, который называется «Климентины».

Климент здесь изображается (подобно Юстину) человеком, которого так тревожит непонятность смерти и устройства и происхождения мира, что он бледнеет и чахнет, но не может отвлечься от размышлений над этими вопросами. Тщетно отучившись в философских школах, он решает отправиться в Египет и попытаться найти мага, который может вызвать душу из Аида, чтобы решить вопрос о бессмертии. Силой обстоятельств он повстречал Варнаву и спасение.

Существует очень интересная параллель к этому фрагменту: текст, предпосланный астрологической работе о ботанике — письмо Фессала императору (возможно, знаменитого врача и астролога Фессала Траллийского Нерону или Клавдию). Это письмо рассказывает о том, как автор, получив образование в Малой Азии, отправился в Александрию и там продолжил свои занятия. Попытка Фессала воспользоваться сочинением, предположительно написанным фараоном Нехепсо, оказалась неудачной и привела его к отчаянью, которое казалось тяжелее смерти. Затем он отправился вглубь Египта, и его душа подсказала ему, что он будет общаться с богами. Он неоднократно простирал руки к небу в молитве с просьбой удостоить его видения во сне или какого-то божественного знака, после которого он отправится обратно в Александрию, а оттуда — на родину. Повсюду он расспрашивал, остались ли в этом месте какие-нибудь волшебные силы. Наконец, найдя почтенного пожилого жреца, который заявил, что покажет видение в блюде, наполненном водой, Фессал упал к ногам этого человека и горько плакал до тех пор, пока жрец не пообещал ему откровение. После того как они постились на протяжении трех дней, которые показались Фессалу долгими, как год, жрец спросил его, хочет ли он общаться с духом или с богом. Хотя жрец был против, Фессал выбрал Асклепия. Тем временем жрец подготовил «жилище». Фессал сел внутри этого «жилища» перед троном бога, а жрец вышел и запер его внутри. Тут же бог, явившийся ему одному в изумительной красоте, поднял правую руку и приветствовал Фессала такими словами: «Благословен Фессал, который уже почтен богом, и в будущем ты будешь почитаем людьми как бог, когда твой успех станет известен; спрашивай, что ты хочешь, с радостью отвечу тебе на все». Фессал, который тайком записывал слова бога, спросил, почему, используя советы Нехепсо о силе растений, он не может добиться успеха; Асклепий ответил, что Нехепсо дал эти

советы, пользуясь не божественным откровением, а своими непревзойденными знаниями, а Фессалу надо узнать только то, когда и где эти растения должны быть собраны. Асклепий дал ему это знание, а он записал⁸.

Общая схема, подобная этой, обнаруживается во множестве других параллелей. Одну дает раввинистический образец истинных прозелитов — Иисус, Нааман и Рахав, которые прошли через все языческие культы и школы, не найдя мира, но обрели покой и удовлетворение в небесах Библии и пророков, потому что одно священное Слово может обеспечить мир души и знание Бога. Здесь у нас замечательная параллель к тому, что, по словам Августина, он сам обрел в христианстве. Другая параллель — надпись в храме Мандулиса, солярного божества в Талмисе (Калабшех) в Верхнем Египте, являющаяся записью посетителя о своем опыте:

О лучезарный господь Мандулис! Увидев несколько твоих сияющих знаков, я размышлял о них и был занят этим, желая узнать наверняка, ты ли солнечный бог. Я стал чужд всякого зла и всякого безбожия, был чист в течение долгого времени и в святом благочестии совершал воскурение ладана. Я увидел тебя и обрел покой. Ты вознаградил мою молитву и показался мне, пройдя в твоей золотой ладье через небеса, затем, после омовения в святой воде бессмертия, ты явился снова. Ты пришел в подобающее время, дав дыхание жизни и великую силу своему образу и своему

⁸ О письме Фессала см.: *Boudreaux P. Catalogus codicum astrologorum graecorum*. Brussels, 1912. Vol. VIII, III, 132 ff.; *Cumont F. Catalogus codicum astrologorum graecorum*. Vol. VIII, IV, 253 ff.; *Boll F. Das Eingangsstück der Ps.-Klementinen // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Bd. XVII. 1916. S. 139 ff.; *Cumont F. 1) Le médecin Thessalus et les plantes astrales d'Hermès Trismégiste // Revue de philologie*. Vol. XLII. 1918. P. 85 ff.; 2) *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin // Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot*. Vol. XXV. 1921–1922. P. 77 ff. Мотив записи, возможно, тайком пародируется Апулеем: Луций, находясь в ослиной шкуре, жалеет, что у него нет пера и табличек для того, чтобы записать историю Купидона и Психеи (Met., VI, 25). Параллели приводятся в: *Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig, 1927. S. 127 ff. О параллелях в раввинистическом иудаизме см.: *Goldfahn A. H. Justin Martyr und die Agada // Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Bd. XXII. 1873. S. 52.

святилищу. Затем я узнал тебя, Мандулис, который Солнце, всевидящий господин, царь всего, всемогущая Вечность! О, счастлив народ, который живет в городе, возлюбленном Солнцем-Мандулисом так же, как Талмис, что под скипетром белокурой Исиды, у которой неисчислимое множество имен⁹.

Эта надпись, сделанная на простонародном греческом языке, подтверждает проникновение подобных идей в народные массы. Третья параллель — «Исповедь» св. Киприана Антиохийского — христианский роман, записанный не позднее V в., об обращении того, кого считали магом. Он рассказывает о своем опыте. Родители Киприана хотели, чтобы он узнал тайные силы всех вещей, так что Киприан прошел через все доступные посвящения, включая частное посвящение на горе Олимп (возможно, придуманное), и изучал магию со знатоками со всего света. Знакомый и популярный мотив разработан с обилием деталей, берущих свое происхождение главным образом из воображения автора этой истории¹⁰.

⁹ О надписи в честь Мандулиса см.: *Preisigke F. Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*. Berlin — Leipzig, 1922. 4127. Я собираюсь рассмотреть ее в публикации в *Harvard Theological Review* (*Nock A. D. A Vision of Mandulis Aion // HTR*. Vol. 27. 1934. P. 53–104. — *А. П.*), а здесь прилагаю для удобства восстановленный текст:

ἀκτινοβόλε δεσπότη, Μανδοῦλι, Τιτάν, Μακαρεῦ, σῆμῖα σοῦ τινα
λαμπρὰ θεάμενος, ἐπενόησα καὶ ἐπολυπράγμοσα ἀσφαλῶς ἰδέναί
θέλων, εἰ σὺ ἴ (= εἶ) ὁ ἥλιος. ἀλότριον ἐμαυτὸν ἐποιησάμην πάσης
κακειάς καὶ πάσ[ης] ἀθέ[ο]τος καὶ ἀγνεύσας ἐς πόλυν χρόν[ον] τὰ
πρέποντα ἔ]τι θείας εὐσεβείας ἵνεκ[εν] ἐπεθυσάμην καὶ
ἐνθεασάμενος ἀνε[πάην]. νεύω[ν γὰρ κατ]᾿ἐδειξάς μοι σεαυτὸν ἐν
τῷ χρυσ καφος δι . . . τ . . . ρωντα τὸν οὐρανιω.ωλον και
στοп . . . ν δεμματα κατὰ δεινὸν νυκτιδρόμον . . νια α.πιστον
ποιησάμενος, ἐν ᾧ καὶ ἀγίῳ τῷ τῆς ἀθανασίας ὕδατι λουσάμενος
φαί[ν]η δεύτερ[ον]. ἦλθες κατὰ καιρὸν ἀνατολὰς ποιο . . . εἰς τὸν
σὸν σηκόν, ξοάνῳ τε σῶ καὶ ναῶ ἔμποιοιαν παρέχων καὶ δύναμιν
μεγάλην. ἔνθα σε ἔγνων, Μανδοῦλι, ἥλιον τὸν παντεπόπτην
δεσπότην, ἀπάντων βασιλέα, Αἰῶνα παντοκράτορα. ὦ τῶν
εὐτυχεστάτων λαῶν τῶν κατοικούντων, ἦν ὁ ἥλιος Μανδοῦλις
ἀγαπᾷ, τὴν ἱερὰν Τάλμιν, ἥτις ἐστὶν ὑπὸ τὰ σκά[πτρα] τῆς εὐε]
θείρας μυριωνύμου Ἰσίδος.

¹⁰ О Киприане Антиохийском см.: *Acta Sanctorum*. Sept. VII. P. 222 ff.

Подобный религиозный поиск, без сомнения, часто был реальным опытом, как у Юстина Мученика и Августина. Письмо Фессала имеет особое значение, так как оно демонстрирует наличие такого поиска и литературного топоса в I в. н. э. Может показаться удивительным обнаружение таких идей у выдающегося врача, но, как сообщает Гален, даже после появления работ медика Памфила, посвященных травмам, все равно продолжали пользоваться откровениями Гермеса. I в. н. э. — это столетие, к которому мы можем возвести ядро содержания наших магических папирусов. Можно вспомнить и Первое Послание к Коринфянам, где Павел говорит: «И знаю все тайны, и имею всякое познание» (13:2)¹¹.

Наиболее авторитетные указания исходили непосредственно от богов, как, например, ниспосланные Нехепсо, Фессалу, автору «Откровения», Герме или *katochoi*. Вторым путем был экстаз. Можно было также обратиться к оракулам. Раньше их функции были ограничены ответами на практические вопросы и советами по поводу ритуальных и религиозных установлений. Но в III в. н. э. Порфирий, тогда еще юноша, пишет сочинение «О философии из оракулов», содержащее оракулы из храма Аполлона на Кларосе и святилищ Гекаты, которые не просто предписывают культ, но также характеризуют природу богов и заявляют о существовании единого Высшего начала, которое является Вечным (Эоном), обычные же языческие боги являются его «ангелами»; в другом оракуле, цитирующемся Корнелием Лабеоном и, возможно, принадлежащим к началу того же века, говорится, что Высшее начало — это Иао (то есть Иегова), отождествляемый с Аидом, Зевсом, Гелиосом¹². Так вот, вполне возможно, эти оракулы имели подозри-

¹¹ О всезнании см.: PGM. V. 256 ff. (Bd. I. S. 190); угроза богам: «Если я не узнаю того, что происходит в душах всех людей: египтян, греков, сирийцев, эфиопов, всех народов и всех племен, пока я не узнаю того, что было, и того, что будет, пока я не узнаю их ремесла, и их времяпровождение, и их дела, и их жизнь, и их имена, и имена их отцов, и матерей, и братьев, и друзей, и мертвецов»; ср. Orac. Sibyll., VIII, 56 (об Адриане): καὶ μαγικῶν ἁδύτων μυστήρια πάντα μεθέξει («и будет принимать участие во всех мистериях в святилищах магов». — А. П.). О датировке ядра магических папирусов см.: Nock A. D. Greek Magical Papyri // Journal of Egyptian Archaeology. Vol. XV. 1929. P. 225 ff.

¹² О Порфирии и Кларосском оракуле см.: Nock A. D. Oracles theologiques // REA. Vol. XXX. 1928. P. 280 ff.

тельное сходство с литературным сочинением II в. н. э. «Халдейские оракулы», которое отвечало на подобные вопросы и стало священной книгой позднего неоплатонизма; связь же так называемых кларосских речений с Кларосом оказывается весьма вероятной в свете посвящений «Богам и богиням в соответствии с истолкованием Кларосского оракула», которые обнаружены у римского вала в Англии, в Норе на Сардинии, в Далмации и в Северной Африке. Несомненно, источником этого широко распространенного благочестия был Аполлон.

Особенно примечательна для нас надпись из Норы, которая на основании особенностей написания датируется I в. н. э. Если эта датировка верна, то интерес оракула к теологическим вопросам восходит еще к тому времени, когда Германик во время своего посещения Востока свернул, чтобы посетить Нору, и это — еще одно свидетельство такого интереса. Но тяжело всерьез считать, что в это время оракулы отвечали на вопросы людей. Цицерон говорит о закате Дельф, Лукан — об их молчании. Это можно рассматривать как риторическое преувеличение, но трактат Плутарха «Об упадке оракулов», который ценен из-за связи Плутарха с Дельфами, где он исполнял жреческие обязанности, свидетельствует о реальности упадка. Далее, Максим Тирский, писавший во второй половине II в. н. э., говорит: «Было ли хоть раз так, что оракул Зевса или Аполлона не дал темный или двусмысленный ответ!.. Пусть Аполлон Дельфийский даст мне ясный ответ о Зевсе, или Зевс сделает это сам!»¹³. Трудно поверить, что теологические оракулы тогда имели широкое обращение, хотя во II в. некоторые храмы с оракулами и приобрели значимость, что мы наблюдаем в случае внезапно появившегося святилища Гликона в Абонотихе на Понте, где пророком был Александр, и в записи Неарха о своем паломничестве в Ливию, «где Аммон дает оракулы всем людям». Не удивительно, что Кларос быстрее, чем Дельфы, извлек пользу от этого возрождения интереса:

¹³ Max. Tyr., XI, 6 (p. 134 ed. Hobein). Cp. Epict. Dissert., II, 7; Lucan. Phars., IX, 566 sqq. О том, что мудрец не нуждается в услугах оракулов, см. Cic. De divin., II, 11. Он отмечает, что вы не советуетесь с оракулом по моральным, философским или политическим вопросам. Но Диоклетиан и его соправители консультировались в Дидиме по поводу гонений на христиан (*Gregoire H. Les Chretiens et l'oracle de Didymes // Melanges Holleaux. Paris, 1913. P. 81 ff.*).

как и повсюду, в религии существует мода. Можно было также обратиться и к человеку, наделенному сверхъестественным даром. Филодем, современник Цицерона, сказал о народе так: «Они думают, что должен быть получен не совет мудреца, но предписания людей, называемых божественными»¹⁴.

Кроме того, люди могли устремиться и устремлялись ради получения знаний к мистериям. Нам не кажется, что это подтверждается фактами. Аристотель сказал, что те, кто стали посвященными, не обучались чему-то, но получили какой-то опыт и обрели особое душевное состояние. Отметим, что раньше посвящаемого охватывало впечатление, производимое на него священнодействием; в интерпретации же его он был предоставлен самому себе. Теперь общее место, — что мы находим в религии, то, что приносим туда, — стало применимо и здесь. В наше время действует особое основание — убеждение в том, что различные мистерии были созданы в глубокой древности необычайно мудрыми пророками — Орфеем, Мусеем, а другими творцами ритуалов и легенд были философы. Эта идея странна для нас, для кого прошлое — что-то интересное и в некоторых отношениях, возможно, зачастую заслуживающее подражания, но все же оно — прошлое, так как прогресс — аксиома для нас. Для древних это было не так: у отдельных философов встречались подобные взгляды на прогресс, но эти идеи не пользовались всеобщей симпатией. Большинство людей были готовы принять концепцию мудрости прошлого, а многие полагали, что то, что мы называем прогрессом, на самом деле является отходом от благородной простоты золотого века. Политический идеал античности — неизменное государственное устройство, которое старательно оберегается от каких бы то ни было изменений. Фундаментальное различие этих взглядов на прогресс покоится на некоторых фактах. Во-первых, географический горизонт древних был не так широк, как наш. Между миром Плутарха и миром Солона не было

¹⁴ О тексте Неарха см. *Wilcken U., Mitteis L. Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde. Bd. I, Hfbd. II. 148, № 117.* Цитата из Филодема из «О борах», I, col. 10, p. 17; cp. 57 ed. Diels (Abh. Berlin. 1915, VII). Cp. *Phil. Vita Apoll., III, 42* и *Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen. S. 237.* *Aristot., fr. 45, 1483a 19.* О мудрости основателей мистерий см.: *Sallust., 3* а также *Nock A. D. Prolegomena // Sallustius. Concerning the gods and the universe. P. XLIII ff.*

такой пропасти, которая отделяет нас от мира д-ра Джонсона* (для Клавдиана, например, человек, отправившийся в наиотдаленнейшую Испанию — почти кругосветный путешественник). Во-вторых, в античности успехи экспериментальной науки практически не влияли на мировоззрение даже мыслящих людей и не рассматривались как что-то, способное перевернуть мир. В-третьих, во все времена основная задача древнегреческих мыслителей состояла в получении ключа для понимания явлений. Обобщение было важнее отдельных фактов, а в эллинистическую эпоху центром интереса философов вообще становится прежде всего этика. Древние в своих размышлениях никогда не теряли уверенности в том, что существует простое объяснение Вселенной.

Итак, люди обращались к мистериям. Согласно своим взглядам, они могли делать это, читая книги и размышляя, как Плутарх (хотя он был посвящен в греческие мистерии), или как автор наассенской теологии, сохраненной Ипполитом. Логически рассуждая, на основании теории о том, что различные божества — просто имена одного единого бога, хватило бы и посвящения в одни мистерии. Но посвященные были связаны обетом сохранения тайны, и то, что обнародовалось, было неполным рассказом. Таким образом, если человек хотел добраться до сути вещей, он должен был принять посвящение в максимально возможное количество мистерий. Поэтому Апулей в своей речи в защиту от обвинения в магии говорит:

В Греции я был посвящен во многие священные обеты. Некоторые знаки и эмблемы, подаренные мне жрецами на память, я тщательно сохраняю. Я вовсе не имею в виду чего-нибудь необыкновенного, чего-нибудь невиданного. Вот хоть вы, мисты отца Либера, присутствующие здесь, вы знаете, что запираете и прячете в доме и что втайне чтите, удалившись от всех непосвященных. А я, как уже сказал, *из любви к истине и из почтения к богам* изучил разнообразные священнодействия, многочисленные ритуалы и различные обряды. Я не выдумал этого ради нынешнего удобного случая: прошло ведь уже около трех лет с тех пор, как в первые дни после моего прибытия в Эю, выступая публично на тему о величии Эскулапа, я открыто говорил

* Самуэль Джонсон (1709–1784) — английский критик, лексикограф и поэт.

то же самое и перечислял все священные обряды, которые мне известны. Эта моя речь пользуется широкой популярностью, ее повсюду читают, она в руках у каждого, она имеет успех у благочестивых жителей Эи благодаря не столько моему красноречию, сколько упоминанию имени Эскулапа (Apol., 55)¹⁵.

Studium veri (стремление к истине) — мотив, использующийся при рассказе о Мениппе и в романах о Клименте и Киприане, Апулей же был философом и считал себя философом. Несомненно, *studium veri* было одной из причин, движущих другими полными энтузиазма язычниками, которые принимали посвящение за посвящением, подобно Юлиану, о котором Либаний сказал, что он «общался с демонами в бесчисленных ритуалах (*teletai*)», или жене Веттия Агория Претекста, которая написала в эпитафии ему: «Ты был свидетелем моего посвящения во все мистерии»¹⁶.

Стремящийся к истине человек обращался к обычным гражданским и частным мистериям своего времени и принимал посвящения в некоторые из них. Что он там обнаруживал, нам не известно, но, скорее всего, это касалось по большей части идей, которые у него уже были: о природе души, надежде на счастье и символизме природных процессов. Человек приобретал чувство близкого, личного отношения ко Вселенной и духовным силам, лежащим в основе этих посвящений. Толкование мистерий как чего-то, скрывающего главные истины,

¹⁵ С этим пассажем из «Апологии» Апулея можно сопоставить отрывок из «Метаморфоз» (Met., III, 15), где Фотида, намереваясь открыть магические тайны своей госпожи, выказывает страх, но говорит: *Sed melius de te doctrinaque tua praesumo, qui praeter generosam natalium dignitatem, praeter sublime ingenium, sacris pluribus initiates profecto nosti sanctam silentii fidem* («Но я надеюсь на тебя и на твою образованность и верю, что ты, как человек не только достойный по благородному своему происхождению, не только обладающий возвышенный разумом, но и посвященный во многие таинства, в совершенстве умеешь хранить святой обет молчания»); в лукиановском «Мениппе» Менипп заявляет, что он не должен раскрывать то, что видел в подземном мире, но его друг отвечает, что может хранить тайну и даже является посвященным (2); ср. Achill. Tat., V, 26.

¹⁶ Lib. Or., XXIV, 36; Bücheler F. Carmina latina epigraphica. III, 25. Ср. Iambl. Vita Pyth., 18; Nock A. D. Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire // JHS. Vol. XLV. 1925. P. 88 f.

нам известно от Плутарха, и мы обнаруживаем поразительный пассаж в документе, сохраненном в пятой книге «Опровержения всех ересей» Ипполита, претендующем на изложение взглядов христианской секты наассенов. Этот документ имеет форму толкования гимна Аттиса, который исполняется в театрах людьми, до конца не понимающими слова, которые произносят. Он излагает различные легенды о первом человеке, проливает свет на тройную природу души «Ассирийских мистерий» (культовых легенд об Адонисе) и ссылается одновременно на фригийские, египетские и греческие мистерии, сообщая учение об андрогинном Небесном Человеке, и далее в том же духе. Особенно стоит отметить, что он не ограничивается содержанием, которое, как мы можем ожидать, заимствовано из ученых книг о мистериях или из литературы, имеющей отношение к тому, о чем не говорят вслух; во всяком случае верно описаны торжественный и тайный акт показа пшеничного колоса и крики жрецов в Элевсине. Здесь эти данные сочетаются с символическим истолкованием иудейских и христианских текстов, применяемом так же, как у Филона или Климента Александрийского.

Спрос рождает предложение, и этот спрос был встречен ростом частных мистерий. Ранее мы наблюдали популярность орфических ритуалов и их продолжительную историю, также мы видели славу частных дионисийских церемоний. Можно отметить и рост в I в. до н. э. неопифагорейских сообществ, так как они тоже были культовыми. Здесь кроется один из корней популярности дорогостоящих частных посвящений в таинства в храмах восточных богов по всему миру. Из того же самого корня произрастают также мистерии, управлявшиеся в частных домах (как мы видели, с этого начинался египетский культ Сераписа на Делосе, и без сомнения, митраизм: он оставался культом «на частной почве») или в уединенных местах. Филон в своей полемике против мистерий задается вопросом:

Почему, о посвященные, если эти вещи прекрасны и полезны, вы прячетесь глубоко во тьме и делаете добро только трем или четырем людям, когда вы можете делать это для всего человечества, поместив источник блага на рынке, чтобы все могли бы свободно приобрести часть в лучшей и счастливейшей жизни?

Критика мистерий является до некоторой степени общим местом иудаизма, и этот пассаж — типичный тому пример. Мы можем сослаться также на 1) «Халдейские оракулы» — сочинение в греческих гекзаметрах (считалось, что они были даны Заратустрой), которые излагали теологию святости огня, восхождения души на небеса и предписывали частный культ и частные мистерии Гекаты («Оракулы» датируются на общих основаниях II веком н. э.); 2) религиозность, представленную в некоторых частях так называемой герметической литературы (предполагалось ее происхождение от Тота — египетского бога, которого эти писатели называли «Триждывеличайшим Гермесом»)¹⁷. Большая их часть — не что иное, как общие места эллинистической философии, преподнесенные в нетерпящей возражений форме и не связанные с какими бы то ни было культами. Но первый трактат нашего свода (возможно, это собрание возникло случайно), так называемый «Поймандр», хотя ничего не говорит о таинствах церкви, содержит пророческое сообщение о спасении, которое предоставлено общине (3 sqq.). В четвертом трактате есть метафорическое крещение, в тринадцатом — духовное воскресение посредством самовнушения; в конце «Асклепия», еще одного сочинения этой школы, — «духовное жертвоприношение», и мы встречаемся с особым временем для молитвы и особыми формы молитвы и восхваления, одна из которых (из конца «Поймандра») перешла в христианский молитвенник конца III в. и гностические амулеты, другая — в магические папирусы¹⁸. Была ли сформирована настоящая община почитателей Гермеса или нет, но здесь мы имеем дело с сочинениями секты; принцип деятельности которой должен был быть таким же, как описанный бл. Августином: «От одного любящего сердца

¹⁷ Philo. De spec. leg., I, 320 (II, p. 260 Mangey); возможно, здесь видно влияние книги Премудрости (VI, 22), к которой мое внимание привлек В. Л. Нокс.

О «Халдейских оракулах» см.: Kroll W. De oraculis Chaldaicis. Breslau, 1894; Bidez J. Note sur les mystères néoplatoniciens // Revue belge de philol. et d'hist. Vol. VII. 1928. P. 1477 ff. Существовали и другие частные мистерии: о ритуале Гекаты, включенном в орфическую «Аргонавтику» (V в. н. э.), см.: Nock A. D. Notes on Beliefs and Myths // JHS. Vol. XLVI. 1926. P. 50 ff.

¹⁸ О гностической гемме с цитатой из «Поймандра» см.: Bonner C. Liturgical Fragments on Gnostic Amulets // HTR. Vol. XXV. 1932. P. 362 ff.

зажигается другое». Далее, у нас есть в этих трактатах уже упоминавшиеся отчужденность от мира и концепция обращения. Последняя имеет аналогию в философии (к ней мы обратимся в одной из следующих глав); первая весьма примечательна. «Асклепий» говорит: «Людей набожных в мире немного, они даже редки, и их легко можно было бы пересчитать» (22). В тринадцатом трактате Герметического корпуса мы читаем: «Я почувствовал готовность и смело отвернул мою душу от обманчивости этого мира».

с) Дальнейшие признаки возникновения частных источников благодати и просветления предоставляют наши греческие магические папирусы — тексты, которые датируются временем со II по V в. н. э., но большая их часть относится к концу III — началу V в. Это наборы рецептов прежде всего для достижения практических нужд — успеха в любви, нанесения ущерба врагам и лечения болезней, и в этом они соответствуют таким же демотическим и коптским текстам, с которыми они объединены в одно собрание. Мы должны рассматривать их как рабочие записи практикующих магов: в самом деле, большое число их почти точно относятся к одной античной библиотеке. К такому специалисту частное лицо обращалось за необходимым заклинанием, и можно отметить, что тексты содержат многочисленные признаки бедности клиентуры. Неожиданным оказывается присутствие здесь менее тривиальных вещей, например, личного знакомства с богом-Солнцем или бессмертия. Эти тексты показывают, что являлось целью частных мистерий, и в них есть характерные черты официальных мистерий того времени: возрождение, гарантии загробной жизни, близкое личное общение с божеством. Окружение, в котором мы обнаруживаем эти тексты, показывает, что они использовались широкими кругами, и это подтверждается использованием родного языка в коптских сочинениях христианских гностиков в Египте, таких, как, например, «Пистис София». Мы можем вспомнить II Послание к Тимофею (которое цитируется Оригеном в сочинении «Против Цельса» в связи с офитами (VI, 24)): «К сим принадлежат те, которые вкрадываются в дома и обольщают женщин, утопающих во грехах, водимых различными похотями, всегда учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины» (3:6–7).

Воспоминание об этих гностических сектах напоминает нам о важном факте: их стремление к знанию имело в первую

очередь практический аспект — безопасность души после смерти. Были распространены некие «пропуска» в загробной жизни (сразу же вспоминаются орфические и египетские параллели). Но астрологическая схема Вселенной, даже соединенная с иудейскими или христианскими идеями о падении человека, порождала новые опасения. Как *animula uagula blandula* (нежной непостоянной душе) вернуться к прошлому? Отсюда сложная диаграмма офитов. Запутанность деталей таких схем (по крайней мере, для нас), возможно, использовалась как свидетельство их боговдохновенного характера.

Подведем итог: любопытство — стремление к постижению тайн Вселенной — было широко распространено. Целью этого любопытства — языческого ли, христианского ли — был *gnosis*, особое знание природы вещей, дающее человеку особые привилегии и в этом, и в том мире. Благочестие должно было дать вам знание. Это было позицией тех, кто доверял культам больше, чем рассуждениям. Более стойкие мыслители придерживались противоположных воззрений, которые мы обнаруживаем в эллинистической философии: благочестие — это знание, и прежде всего знание Бога, или благочестие происходит от знания; то есть вы не могли правильно относиться к сверхъестественному до тех пор, пока вы не начали правильно размышлять¹⁹. Это знание может быть мистическим, как об этом сказал Плутарх: «Цель философии — теология», но оно может быть вполне строгим и рассудочным. Немногие книги менее эмоциональны, чем «Изложение греческой теологии» Корнута: для него боги — просто природные силы, а их свойства и атрибуты объяснимы либо из них самих, либо из этимологических предпосылок. Тем не менее Корнут формулирует свою цель так:

Вообще же об этих вещах и о служении богам, об уместности их почитания и об установлениях предков ты получишь совершенное разъяснение. Это призывает юношей к благочестию, а не к суеверию и учит приносить жертвы и молиться, и давать торжественные клятвы, как этого требует обычай, в должной мере и при сообразных обстоятельствах (35).

¹⁹ О познании Бога см. замечание Р. Бульмана в кн.: Kittel G. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. I. S. 122.

Контраст двух этих позиций — результат длительного развития. Начиная с V в. до н. э. греческие и римские мыслители по большей части отстаивали спокойное уважение к религиозной традиции, считая ее чем-то, что нужно просто сохранять; но она нуждалась в интерпретации, иногда даже радикальной. Тем не менее философы рассматривали ее как источник просвещения. Возможность вычитывать свои убеждения в религиозной традиции была для них удовольствием или, по крайней мере, полезным инструментом в дискуссии и при распространении своих убеждений. Но философы, исключая пифагорейцев, не могли претендовать на то, что они заимствовали из религиозной традиции свои убеждения или образ жизни. В рассматриваемое время это отношение изменяется, — конечно, не внезапно и не полностью, но уже заметно. Путь разума, хотя он так часто казался многообещающим, не приводил к четким результатам: различные ключи, использовавшиеся для того, чтобы раскрыть тайны Вселенной, никогда полностью не могли их открыть, а академическая неопределенность обращалась к строгости ума, которая не была всеобщим достоянием. К тому же рост власти Рима ставил все выше и выше ценность практических способностей: для римлян было важнее управление вещами, чем их истолкование. Так как рамки философии сузились до того, что она стала почти полностью этикой, философия, естественно, использовала религиозные утверждения и, хотя сфера ее влияния возросла, она становилась все менее и менее мыслящей и все более и более поверхностной. Большинство людей, конечно, никогда не поднимались до уровня философской мысли: современники Сократа, хотя они могли смеяться вместе с ним над «Птицами», могли впасть в безумную панику из-за повреждения статуи Гермеса. Произошло что-то, из-за чего соль земли утратила свой вкус, вера в разум почти исчезла. Философия не смогла прорубить окно в небеса. Смогла ли это сделать религия?

VIII

Успех восточных культов в Римской империи¹

Только что мы рассмотрели процесс распространения культов эллинистического Востока в римском мире и нужды, которые они удовлетворяли, а также то, каким образом некоторые из них вошли в число государственных культов в самом Риме. Сейчас мы должны обратиться к самому сложному вопросу — изучению их популярности, насколько широко эти культы утвердились, и какое влияние было ими достигнуто на людские умы в тот период, когда распространялось христианство. Наш ответ, конечно, обусловлен ограниченностью материала: основной объем данных относится, во-первых, к периоду от правления Антонинов до середины III в., а во-вторых, к четвертому столетию. Тем не менее можно с уверенностью сделать некоторые выводы.

В последний век римской республики общество делилось на три класса: правящий класс, представленный сенатом и состоящий из тех, кто исполнял гражданские обязанности, — аристократы, за которыми стояли поколения предков, занимавших высшие должности; класс финансистов — свободных римлян, которых называли всадниками; и третий класс, который включал в себя всех остальных — врачей, архитекторов, поэтов (за исключением родовитых) и прочих лавочников². У первых существовали предрассудки, которые люди обычно называют принципами: они стояли за сохранение римского

¹ В этой главе я постарался наметить основные черты развития восточных религий в Риме. Я надеюсь вернуться к религиозной периодизации Римской империи и попробовать сделать то же самое для эллинистического периода.

² О классах римского общества см.: *Friedländer L. Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* (10 Aufl.). Leipzig, 1910. Bd. I. S. 104 ff.

образа жизни и консервативный национализм. Чаяния вторых нам известны в меньшей степени, но их естественным стремлением было быть заодно с первыми. Третий класс был более разнороден. Многие из относящихся к нему поэтов и писателей пользовались покровительством сенаторов, и их статус можно определить как «халиф на час»; в основном, такие люди выражали позицию своих патронов. Кое-кто из них, как и часть других выходцев из этого класса, происходил из италийской сельской местности и воспринимал своих богов и их ритуалы с большим патриотизмом, который облегчал им принятие страстной римской позиции. Однако многие из тех, кто принадлежал к третьему классу, по характеру были левантинцами. Для них ничего не значили капитолийские боги, они не вызывали даже патриотических эмоций, которые возбуждались этими богами в скептически настроенных сенаторах. Эти люди поклонялись Исиде и Сирийской богине и были в такой степени лишены элементарных манер римской пристойности, что воздвигали святилища своим любимым божествам на Капитолии: это можно сравнить с проведением митинга протестантской Армии Спасения на площади у собора св. Петра в Риме. Однако даже эти люди могли усвоить римские формы выражения и моду в религии, если такие настроения возникали в обществе.

Литература тогда, как и вообще до восемнадцатого столетия, сильно зависела от покровителей. Покровительство могли предоставить богатые выскочки вроде Эпафродита, которому Иосиф посвятил свои «Иудейские древности» и «Против Апиона», но в основном она исходила от правящего класса и от тех, у кого были деньги, но не было положения, и кто копировал образ жизни и предпочтения знати. В империи мода быстро доходила до низов, взгляды аристократии доминируют в сохранившихся произведениях и, без сомнения, доминировали в большей части исчезнувшей литературы того периода. Не существовало добродетельного бедняка, не было критиков общества, кроме философов, а они точно так же нуждались в покровителях и пользовались их расположением.

Когда Август стал властелином мира, он принялся восстанавливать внешние, видимые формы старого порядка и старался добиться пышностью отреставрированных храмов, визуальным эффектом Столетних Игр и убеждающей силой литературной пропаганды расположения к древним порядкам

со стороны всех классов общества³. За Августом стояли массы. Это естественно следовало из их приверженности традиции; иллюстрация этого — так называемые рельефы Кампана (пластины, использовавшиеся для украшения потолка и стен домов и могил в Риме и в других итальянских городах во времена ранней империи), на которых в это время изображаются только греческие мифологические и ритуальные сюжеты, а изредка встречающиеся сцены египетских культов большей частью носят характер занимательных курьезов, подобно египетским пейзажам в современном искусстве или китайским пейзажам в восемнадцатом столетии. Сюжеты из восточных религий очень редки и в арретинской керамике, использующейся бедняками. Но не кажется, что Август всерьез преуспел в изменении позиции третьего класса. Тибулл, Проперций, Овидий — все они свидетельствуют о популярности Исиды в полусвете, а происшествие с Павлиной в 19 г. н. э. (см. с. 173 наст. изд.) подтверждает, что эта богиня была хорошо известна в кругу всадников, и показывает официальное противодействие иноземным культам всякий раз, когда они причиняли беспокойство. Только Калигула дал Исиде ее первый публичный храм, и во время его правления в Риме был учрежден театрализованный праздник Осириса, но эти поступки были логичным продолжением его исключительного неуважения к устоявшимся традициям и не помогли общему положению египетских божеств в Риме. Успехи культа Кибелы при Клавдии, как мы видели, были достигнуты вполне римскими методами.

До смерти Нерона старый сенаторский класс сохранял свой престиж. Богатые вольноотпущенники вроде Паллада или удачливые военачальники, как Сеян, имели гораздо больше действительной власти, но внешне все оставалось как прежде. Когда Клавдий планировал свою экспедицию в Британию в 43 г. н. э., войска не пожелали уходить из Галлии и известных им мест. В лагерь для того, чтобы обратиться к войскам, был послан императорский вольноотпущенник Нарцисс, но солдаты осмеяли его, выкрикивая «Ио, Сатурналия!»

³ О периоде от правления Августа до смерти Нерона см.: *Rostovtzeff M. Mystic Italy*. New York, 1927; *Nock A. D. Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero* // *Cambridge Ancient History*. Vol. X. Cambridge, 1934. P. 125 ff.

и демонстрируя этим, что считают его рабом, однако немедленно послушались своего командира Авла Плавтия (Dio Cass., LX, 19, 2).

После 70 года происходят большие изменения. К этому времени старая сенатская знать заметно поредела или финансово ослабла и продолжала угасать, а сословие всадников увеличивало свое значение в различных областях. И сенат и, сходным образом, всадники по преимуществу пополнялись добившимися успеха людьми из муниципиев и латинизированных провинций⁴. Веспасиан происходил из италийской семьи, и его правление принесло с собой тот буржуазный склад сознания, о котором говорят и Плиний Старший, и Тацит. Эти люди, как например, тот же Тацит, хотя и могли быть консервативнее, чем консерваторы, в меньшей степени ощущали традиционное римское аристократическое чувство превосходства по отношению к культам подчиненных народов. Основная масса римских жителей была во II в. н.э. не более космополитична, чем в первом, может быть, она была более романизирована, но настроение общества формировалось правящим классом, а его состав изменился.

Поэтому не удивительно, что в период правления Флавиев наблюдается рост значения египетских богов. Они остаются вне официальных городских границ, но появляются на римских монетах в 71 и 73 г., и впервые на монетах Александрии появляется Серапис, которого называют «Зевс Серапис». Домициан также заново отстроил святилища Исиды и Сераписа на Марсовом поле после пожара, а в восьмой год своего правления (88 г.) приказал отправить два обелиска из Египта для строящегося храма Исиды в кампанском Беневенте. Веспасиану в Египте помогло жречество — чудеса, совершенные будущим императором в александрийском храме Сераписа, по сути, акт религиозной пропаганды, и служители Исиды спасли Домициана от погрома на Капитолии, выведя его в наряде жреца.

⁴ О социальных изменениях см.: *Rostovtzeff M. Social and Economic History of the Roman Empire. Oxford, 1926. P. 97 ff., 107*; об отходе от управления императорскими провинциями уцелевших старых семейств (в отличие от провинций сенатских) см.: *Groag E. Zur Amterlaufbahn der Nobiles in der Kaiserzeit // Strena Buliciana. Zagreb, 1924. P. 253 ff.*

Основные черты официальной религии были неизменно римскими — главным божеством на монетах Домициана фактически была Минерва, — но чужеземные элементы получили тогда такое признание, какое при Августе казалось невозможным. Стаций почтительно отзывается об Исиде и Осирисе и знает не только имя Митры, но и известную сцену убийства богом быка, которую он многозначительно вспоминает в последней строке первой книги своей поэмы (*Thebaid.*, I, 720)⁵.

Воцарение Адриана, как нам известно прежде всего из искусства, означало усиление роли греческой моды, которая включала в себя и эллинизированные египетские культы (как императорская вилла в Тибуре включала Каноп). В окружении императора был египетский пророк Пахрат, а вслед за смертью фаворита Адриана Антиноя последовало его обожествление в Египте, которое было связано с местным поверьем о том, что человек, взятый Нилом, получает бессмертие. В это время на александрийских монетах появляется изображение Сераписа, причем на этом типе монет присутствуют атрибуты и других богов. Кроме того, на серии монет (возможно, относящихся ко времени после смерти Адриана) мы видим эмблемы культа и несколько эллинизированных изображений восточных божеств городов, которые посетил император. Конечно, консервативное чувство полностью не исчезло: замечательно, что в то же время, когда Флегон создает свое собрание чудес, Светоний описывает бегство Домициана в наряде жреца Исиды «среди мелких жрецов пустых суеверий» — *interque sacrificulos uanae* («пустых» — так в поздних рукописях; ранние списки дают «разных» — *uariae*) *superstitionis* (Suet. Domit., 1), а Ювенал говорит с резким презрением о «женском суеверии» и особенно подчеркивает

⁵ Об египетских божествах см.: *Mattingly H.* BMC. Roman Empire. Vol. II. XLIX, 123, 149 (все монеты бронзовые. Также см. LXXXVIII, 345, на монете изображен храм Сераписа); *Vogt J.* Alexandrinischen Münzen. Bd. I. Stuttgart, 1924. S. 43 f. (видно все возрастающее количество греко-египетских изображений; на александрийских монетах они появляются впервые при Нероне — *ibid.*, S. 104 f.); *Schiaparelli E.* Antichità egizie scoperte entro l'abitato // Not. 1893. P. 267 ff. и *Marucchi O.* Nota sulle sculture di stile egizio scoperte in Benevento // Not. 1904. P. 118 ff.; *Nock A. D.* Religious Development from Vespasian to Trajan // Theology. Vol. XVI. 1928. P. 156 f.

доверчивое повиновение женщин жрецам Беллоны, Кибелы, Исида или иудеев (VI, 511 sqq.). Также примечательно, что посвящения ветеранов, оставленных *equites singulares* (всадников, служащих в легионах или провинциях телохранителями) в Риме (рекрутированных в основном из рейнских и дунайских провинций) между 118 и 158 г., относятся только к старым римским божествам и их родным богам, и что среди имен богов, данных кораблям в римском флоте, только Исида относится к восточным божествам, но ее, как защитницу от опасностей моря, трудно было проигнорировать. Кроме того, Адриан был чрезвычайно непопулярен среди senatorского сословия. Тем не менее между 70 и 134 г. наблюдается несомненный рост значения этих культов, и век Антонинов — это время Апулея, Аристида, появления записей о тавроболиях, свидетельств о полном празднике Кибелы в Риме и курьезных местных изображений, появляющихся на александрийских монетах⁶.

Ко времени Антонинов эти социальные изменения принесли все плоды. Правящий класс в то время набирался со всей Империи — как с Востока, так и с Запада: мы обнаруживаем людей, рожденных в провинции Азия, исполняющими овященные веками жреческие должности в самом Риме⁷. Настроение времени отражают две работы Элиана, о которых мы упоминали выше (см. с. 113 наст. изд.): вера в богов в них доказывается чудесами и подкрепляется — не в последнюю очередь — злобным поношением Эпикура и эпикурейцев, а также легендами о том, как тяжело их карает рука небес. Голоса Лукиана и Цельса звучат в поддержку другой стороны: они презируют мифологию, чужеземных богов, ритуалы и чудеса, но

⁶ О втором веке см.: *Friedländer L. Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* (10 Aufl.). Bd. III. S. 119 ff.; об Антиное: *Weber W. Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*. Heidelberg, 1911. S. 19 ff.; *Vogt J. Alexandrinischen Münzen*. 106; о, возможно, посмертных выпусках монет: *Mattingly H., Sydenham E. A. Roman Imperial Coinage*. London, 1926. Vol. II. P. 335, 398 ff.; об *equites singulares*: CIL. VI. 31138–31151.

⁷ О выходцах с Востока, занявших видное положение в Риме, см.: *Weber W. Zu der Inschrift des Julius Quadratus* // *Abh. Berlin*. 1932. Bd. V. S. 65 ff.; о монетах с надписью «RELIG AVG» см.: *Weber W. Ein Hermes-Tempel des Kaiser Marcus* // *SB Heidelberg*. 1910. Bd. VII.

в их сочинениях ясно видно их одиночество. Большинство, даже философы, выбирало путь иррациональности. Пример этому — Марк Аврелий. Основа его отношения к Вселенной — старая героическая стоическая уравновешенность, но он благодарит богов за откровение во сне, которое освободило его от кровохарканья и головокружения (I, 17, 20); кроме того, согласно полученному из Абонотиха оракулу, он бросил двух львов живьем в Дунай. Верим ли мы или нет в историю о том, как во время начала Маркоманской войны он собрал жрецов со всех стран и исполнил в Риме чужеземные обряды, но необычный знак тех времен присутствует на монете с легендой *Relig(io) Aug(usta)* и изображением храма египетского божества. Его наследник Коммод был посвящен в мистерии Исиды и Митры.

Следующая века — династия Северов, правившая с 193 по 235 г. До тех пор юридические фикции скрывали, что императорская власть была по существу абсолютистской и реально основывалась на армии. Эти фикции не исчезли, но в источниках их стало гораздо меньше. Раньше мы уже отмечали воздействие на сферу религии, оказываемое личными взглядами того или иного императора, а в данный период это становится особенно заметно. Явление особого значения — характер Юлии Домны, жены Септимия Севера, матери Каракаллы, двоюродной бабушки Элагабала и Александра Севера. Она родилась в Эмесе, знаменитом религиозном центре в Сирии, и до своей смерти, которая последовала вскоре за кончиной Каракаллы, занимала ведущее место в среде интеллектуалов. Филострат утверждает, что получил от нее воспоминания Дамида об Аполлонии Тианском и он, конечно, пользовался ее покровительством. Каракалла построил храм Аполлония. Филострат предлагает философски интерпретированное язычество, приближающееся к религиозной системе. В его «Жизни» и «Героиках» (см. с. 173 наст. изд.) присутствует рост напряжения благочестия: это же заметно и в солдатской молитве из Карворана, к рассмотрению которой мы обратимся чуть позже. При Септимии нет четких признаков ориентализации официального культа, а на его монетах нет изображений, явно относящихся к восточным религиям. Он построил храм Африканскому Либеру и Геркулесу в Риме, но это были боги его родной Африки, а в 204 г. он, согласно древнему обычаю, провел Секюлярные игры. С другой стороны, Каракалла построил храм Сераписа на Квиринале и выказал такую приверженность

этому культу, что получил прозвище *Philosarapis* — Любящий Сераписа, а Элагабал в свое краткое правление доставил черный камень из Эмесы (бога Элагабала) в храм на Палатине, перенес туда из храма Весты то, что считал палладием, и поставил свой фетиш во главе римского пантеона.

Несмотря на то что в военных посвящениях существует по меньшей мере одно отражение этих бурных изменений в религии, оно не воспроизводит всех чувств римлян того времени⁸; вслед за переменами последовала консервативная реакция. Дион Кассий, чье отрочество прошло при носившем совсем другой характер правлении Марка Аврелия, хотя и не является рационалистом и не презирует сны и предзнаменования, говорит с резкой враждебностью об Исиде и Сераписе (XL, 47, 3) и безо всякой симпатии о храме Африканскому Либеру и Геркулесу (LXXVI, 16, 3)⁹.

Экономические условия того времени, без сомнения, ограничивали некоторые из старых культов: деньги, выделенные в 241 г. коллегии Арвальских братьев, составляли четверть того, что выдавалось им раньше. Маятник качнулся назад при Траяне Деции (249–251 гг.). Гонение на христианство, к которому Северы были фактически толерантны, соответствовало определенному возрождению римских религиозных чувств, которое продолжалось при Диоклетиане и его коллегах, несмотря на их приверженность Митре, которого они считали своим покровителем (307 г.). Требование Деция совершить жертвоприношения относилось ко всем гражданам, а не только к подозрительным христианам; фактически, оно защищало язычество. Когда в 274 г. Аврелиан ввел культ *Sol Invictus*, Непобедимого Солнца, это был романизированный культ с коллегией *pontifices*. Это был, в каком-то смысле, апогей языческой религии, отлившей в традиционные формы мощные верования эллинизированной Сирии, в которых

⁸ Об эффекте, произведенном императорской политикой на солдатские посвящения, см.: *Domaszewski A. Die Religion des Römischen Heeres // Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst. Bd. XIV. 1895. S. 59 ff.*

⁹ О римской реакции: *Nock A. D. A Diis Electa: A Chapter in the Religious History of the Third Century // HTR. Vol. XXIII. 1930. P. 258 ff.*; об Аврелиане см.: *Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. 2 Aufl. München, 1912. S. 367.*

обнаруживается много пригодного и для современных размышлений¹⁰.

Тогда, как это часто бывает, кульминация и конец оказались рядом. Не считая маленького здания, посвященного Максением в 307 г. его обожествленному сыну Ромулу, храм *Sol Invictus* был последним построенным государственным римским храмом. В западных провинциях посвящения восточным божествам резко сократились. Мир обеднел, возможно, уменьшился поток восточных купцов, и распространение христианства продолжалось. Диоклетиан и его соправители не уничтожили христианство; их неудача неизбежно повлекла за собой его признание, а признание так же неизбежно привело к его исключительному господству. Мы рассмотрим реакцию Юлиана в X главе. Она имела не так мало шансов на успех, как попытка Евгения в 392 г., но по сути это было все же безнадежным предприятием¹¹.

Таким образом, религиозное развитие во времена Империи делится на четко определенные периоды:

- 1) правление Августа;
- 2) правление Клавдиев;
- 3) правление Флавиев;
- 4) правление Антонинов;
- 5) правление Северов;
- 6) реакция Деция и Диоклетиана;
- 7) правление Константина.

¹⁰ Об Арвальских братьях см.: Wissowa G. *Arvales fratres* // PW. Bd. II. Sp. 1467; о посвящении Митре: Dess. 659 (также см. *Patroni G. Epigrafi romane rinvenute in città e principalmente nell'area dell'antica necropoli di S. Giovanni* // Not. 1917. P. 272. № 23: *templum dei Soli* (храм богу Солнцу. — А. П.), построенный в Комах *corrector Italiae* (наместником Италии. — А. П.) в правление Диоклетиана и Максимиана); об общем состоянии культа в III в. см.: Geffcken F. *Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Heidelberg, 1920. S. 20 ff.

¹¹ О храме Ромула см.: Platner S. B., Ashby T. *Topographical Dictionary of Ancient Rome*. London, 1929. P. 450; о спаде посвящений восточным божествам на Западе: Moore C. H. *The Distribution of Oriental Cults in the Gauls and the Germanies* // TAPA. Vol. XXXVIII. 1907. P. 109 ff. passim. (Поклонение им не исчезло: Аммиан Марцеллин сообщает, что имя Агенариха было изменено на Серапиона, так как его отец провел много времени в Галлии в качестве заложника и изучил *graeca quaedam arcana* («некоторые греческие таинства». — А. П.) (XVI, 12, 25)).

Примечательно, что они согласуются с периодами, на которые делится история искусства времен Империи.

Сейчас мы перейдем к вопросу об относительной силе восточных религий на протяжении центрального периода — около 120–260 гг., о котором мы располагаем наибольшим количеством материала. Тутен изучил материал о западных провинциях и пришел к следующим выводам¹²:

1) египетские культы распространялись главным образом в регионах, которые имели взаимоотношения с Египтом или там, где жили иностранцы, и прежде всего военные. Верующие, оставившие записи, принадлежали, с одной стороны, к высшим или низшим чиновникам, а с другой — к вольноотпущенникам и рабам, обычно грекам или выходцам с Востока; среди них почти не было нероманизированных провинциалов, люди, прибывшие из Рима играли заметную роль среди оставивших записи;

2) сирийские культы процветали в основном в регионах, занятых войсками (как легионерами, так и вспомогательными силами); эпиграфических следов этих культов в мирных провинциях проконсульской Африки нет, а их последователи, по преимуществу, или были военными, или имели восточные корни. Среди них нет местных провинциалов; Рим и Италия снова играют важную роль, хотя большое значение принад-

¹² *Toutain J.* Les Cultes païens dans l'empire romain. Paris, 1907. Vol. II; Vol. III. P. 4 ff., а также его ответ (RHR. Vol. LXVI. 1912. P. 125 ff.) на критические замечания Ф. Кюмона. Кюмон в «Les Mystères de Mithra» (3 ed.) дает карту распространения культа Митры. То же самое для Сирийской Богини, Кибелы, Исиды, Диониса и самофракийских божеств см. в: *Turchi N.* Le religioni misteriosofiche del mondo antico. Roma, 1923; для Диониса и Артемиды Эфесской в Малой Азии (о распространении культа последней см. Ditt. Syll. 867) см.: *Weber W.* Die Vereinheitlichung der religiösen Welt // Probleme der Spätantike / Hrsg. Laqueur R., Koch H., Weber W. Stuttgart, 1930. S. 81; Бош (*Bosch G.* Archaeologische Anzeiger. 1931. S. 455) дает карту для культа Деметры в Малой Азии; Жюстер дает обзор распространения иудаизма (*Juster J.* Les Juifs dans l'empire romain. Paris, 1914); Гарнак в «Mission» делает то же самое для христианства накануне его триумфа (*Harnack A.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums. 4 Aufl. Leipzig, 1924).

лежит войскам, которые были набраны или расквартированы в Сирии¹³;

3) анатолийские культы находили себе приверженцев большей частью не в пограничных военных провинциях, а в Африке и Галлии; кроме того, в портах или городах, расположенных вдоль больших дорог, ведущих в Италию; среди поклонников этих культов — всего несколько солдат и императорских чиновников и много провинциальной и муниципальной знати; только один раб и один вольноотпущенник, но множество людей, чьи имена демонстрируют их галльское или испанское происхождение. Кибела стала по-настоящему популярной фигурой в Галлии, а тавроболии твердо въелись в народное воображение. Этот культ был в гораздо большей степени муниципальным делом, чем другие культы в списке, что было естественно, так как Кибела получила особое место в римской религии, и ее культ находился под непосредственным контролем *quindecemviri*;

4) Митраизм обретал последователей в основном в милитаризованных пограничных провинциях, вдоль главных дорог и в портах. Его последователи — правители провинций, преимущественно с III в. — высшие офицеры, младшие армейские чины (некоторые храмы Митры даже были построены усилиями военных), люди, достигшие прокураторских должностей (финансовая служба императора). Нам не известны случаи строительства городом или муниципием храма Митры, и очень немного свидетельств об интересе к культу со стороны муниципальных чиновников или жрецов; большинство верующих было греческого или восточного происхождения и очень мало — родом из западных провинций. Активность культа наиболее заметна в следующие периоды: а) при Коммодe, Северах и Гордиане; б) между 284 и 313 г.; в) при последних попытках возрождения язычества¹⁴.

¹³ О роли войск, набранных в Сирии, см.: *La Piana G. Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire // HTR. Vol. XX. 1927. P. 286.*

¹⁴ *Behn F. Das Mithrasheiligtum zu Dieburg. Berlin, 1928; Nock A. D. Rec. in: F. Behn. Das Mithrasheiligtum zu Dieburg. 1928 // Gnomon. Bd. VI. 1930. S. 30 ff.* Ф. Дрексель предполагает, что митраизм был принесен в Германию восьмым легионом при его переводе из Мезии

Выводы Тутена относятся только к римским западным провинциям, а не к Италии или остальной части Империи. Для запада они, в общем, убедительны, хотя мы не должны игнорировать предупреждение Кюмона о ненадежности статистических данных и его замечание о случайной природе большей части информации, которой мы располагаем. К этому стоит добавить еще пару комментариев: храм Митры, недавно обнаруженный в Диебурге, был построен человеком, происшедшим из этих мест; и там, и в святилище в Кенигсхофене обнаружены статуэтки местных божеств.

Едва ли нужно говорить, что наблюдаемое различие между распространением культа Кибелы и других восточных божеств не указывает на какое-то состязание. Кибела была романизирована раньше и не выглядела так экзотически, как другие восточные по происхождению культы; далее, как замечает Тутен, она удовлетворяла запросам сельского населения. Я полагаю, малый интерес к этим культам среди людей, носящих местные имена, означает, что кроме случаев соседства с наиболее влиятельными храмами, как это было с Сераписом в Александрии, реальный импульс к распространению был несильным. К. Х. Мур подсчитал, что в отдельных городах Норбоннской Галлии к восточным божествам относится не более 14 процентов дошедших до нас посвящений; в Бордо, Лионе и Трире — немногим более 15 процентов; в Майнце, Хеддернхайме, Кельне и Ветере — чуть более 14 процентов (и это несмотря на огромную популярность Юпитера Долихена и Митры в Хеддернхайме, где на их долю приходится более 63 процентов посвящений!), и лишь около 1 процента в трех других городах. Это скорее много, чем мало, так как почитатели нового бога активно стремились продемонстрировать свое благочестие при помощи вотивных приношений с надписями. Восстановление храмов подобным божествам было гораздо

в 70 г. н.э. (*Drexel F. Die Götterverehrung im Römischen Germanien // Römisch-Germanische Kommission. XIV Bericht, 1922 (опубликовано в 1923). S. 62*). Клиффорд Мур отмечает, что нет свидетельств того, что новые божества как-то обращались к коренному населению Британии (*Moore C. H. Oriental Cults in Britain // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. XI. 1900. P. 58*). Процентную сводку см. в: *Moore C. H. The Distribution of Oriental Cults in the Gauls and the Germanies // TAPA. Vol. XXXVIII. 1907. P. 145 ff.*

более похоже на пробуждение частной щедрости, чем восставление храмов старых богов.

Эти факты о западных провинциях весьма интересны и имеют большое значение, такой же анализ положения в Риме и Италии очень приветствовался бы. В Риме не только сходились все действующие силы в религии и других сферах жизни — он также являлся местом, откуда берутся законы и чиновники. Ему нет нужды изобретать — он может навязать то, что существует. Рим уже был вечным, а согласно Луцию, и святым городом. В конце IV в. он оставался «храмом Вселенной» и домом старых аристократических кругов, для которых язычество и классическая культура были неотделимы друг от друга¹⁵.

Если трудно определить масштабы распространения чужеземных культов, еще труднее сформировать какое-то представление о степени, в которой они волновали религиозно мыслящих людей, и о соотношении между теми, кто только заинтересовался этими культами, и теми, кто обратился в них.

Обращение означает поворот от чего-то к чему-то: вы оставляете ваши прежние привязанности. Это имело место при обращении к христианству или при полном принятии иудаизма, в меньшей степени — в благочестии язычников, которые усвоили лишь минимальную часть требований иудаизма. Обращения не предполагалось при обращении к культу Исиды, Митры или им подобным. Важность одного культа, полезность одного божества, могла особо подчеркиваться, и время от времени возникало соперничество, как в случае, когда алтарь, установленный в храме Митры в Риме в правление Каракаллы, который покровительствовал египетским божествам, был сначала подписан: «Есть только один Зевс Серапис, Солнце, правитель мира», а позже Сераписа заменило имя Митры¹⁶. Но все это

¹⁵ О Риме см.: *Apul. Met.*, XI, 26; *Amm. Marc.*, XVII, 4, 13.

¹⁶ Об алтаре Каракаллы см.: *Cumont F.* 1) *Les cistiferi de Bellone* // *C. R. Ac. Inscr.* 1919, P. 313 ff.; 2) *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1929. P. 79, fig. 5. Дабы избежать недоразумения, я должен отметить, что заявление «Есть только один Зевс Серапис», сделанное теми, кто слышал сообщение о чуде Сераписа, и обычно использовавшееся как формула для призвания помощи (например, на амулетах), не является вероисповедным утверждением. Это, скорее, энтузиастический возглас, возможно, лучше всего передаваемый так: «Нет ни одного бога, подобного Зевсу Серапису». Такое

было до того, как христианство достигло определенного уровня развития, дав тем самым язычеству единое самосознание. Ведь когда вы присоединялись к культу без теологии или иерархии, — как Нерон на некоторое время принял к образу Сирийской Богини, — для вас было сложно стать обращенным: здесь нечего было принимать¹⁷. Мистерии давали откровение,

заявление относится к типу, который рассмотрел Петерсон (*Peter-son E. ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Göttingen, 1926*). Так, в орфическом литургическом тексте, обнаруженном в Гуробе (*Kern O. Orphicorum Fragmenta. 102, № 31, l. 23*), мы читаем: «Есть только один Дионис», но контекст этой фразы наполнен именами других божеств. Возможно, формула «Один Зевс Серапис» в Александрии стала результатом постоянного противостояния граждан и иудеев, в котором Серапис был объединяющим началом для первых. Так, в *P. Оху. 1242* перед императором Траяном предстают две партии: греки, несущие бюст Сераписа, и иудеи с каким-то своим священным предметом. Во время разбирательства бюст запотеваает, в Риме начинается смятение, раздаются многочисленные крики, и все спасаются бегством на вершины холмов (*Weber W. Eine Gerichtsverhandlung vor Kaiser Traian // Hermes. Bd. 50. 1915. S. 47 ff.; Weinreich O. Neue Urkunden zur Sarapisreligion. Tübingen, 1919. S. 18 f.*). В Египте между различными деревнями случались столкновения, которые, как говорят, происходили из-за неприязни к «чужим» богам (напр., [Apul.] Ascl. 37; *Scott W. Hermetica. Vol. III. Oxford, 1925. P. 234*), но эта враждебность по своей сути была исключительно местной. Тем не менее знаменательно, что в риторическом упражнении *Πρὸς Ἰπλόμαχον* (*Anecdota Parisina. Vol. I. Paris, 1819. P. 165 f.; Bohler A. Sophistae anonymi protreptici fragmenta. Diss. Strassburg, 1903*) изображается, как римский наместник говорит египтянам, что они не должны спорить о богах или считать, что один бог отличается от другого.

Возможное указание исключительности содержится в отрывке из сочинения Евнапия «Жизнь Максима» (52), где, кажется, митраистский «отец» присягал не председательствовать на других *teletai*. Это может быть правдой для «отца», но надписи показывают, что митраисты в целом не отказывались от иных культов (*Cumont F. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Vol. I. Bruxelles, 1899. P. 331, n. 4*), и мы уже отмечали присутствие в храме Митры статуэток местных божеств.

¹⁷ Надо обратить внимание на предвыборные надписи на стене в Помпеях: «Все почитатели Исиды поддерживают Гнея Сальвия Сабина на выборах эдила» и «Попидий Наталис, клиент Пансы, и почитатели Исиды поддерживают Гуспия Пансу на выборах в эдилы» (*CIL. IV. 787, 1011*). Они отражают скорее общинный, чем сектантский дух;

а не учение. За исключением первого и шестого десятилетий IV в. в язычестве не существовало никакой иерархической организации, пока сначала Максимиан Дайя, а затем Юлиан не создали ее по христианскому образцу¹⁸. Позже мы увидим, что когда Луций после принятия посвящения в таинства Исиды в Коринфе прибыл в Рим, он пошел в храм Исиды на Марсовом поле и почувствовал себя «пришельцем в этом храме, но в вере своим человеком». Хотя божество так настаивало на принятии второго посвящения, здесь нет ни тени намека на что-то, подобное христианским посланиям новой епархии или всей святой церкви Исиды во всем мире. У александрийского жречества Исиды и Сераписа была воля к власти, что мы видим в их пропаганде, но не было вселенской организации. Существовала универсалистская точка зрения, Исида и Имутес-Имхотеп восхвалялись на всех языках, но воображаемое или желаемое почитание «всем миром» было не более чем совокупностью индивидуальных почитаний. Так же дела обстояли с другими культами этого рода. Существовали мощные центры: у Артемиды — в Эфесе, из-за славы которого она во многих местах называлась Эфесской, у Кибелы — *mons Vaticanus* (Ватиканский холм) в Риме (настолько святой, что у Кибелы существовало место поклонения с таким названием в Лионе, а у родственной ей Беллоне оно было в *Civitas Matiacorum* в Германии), у Сирийской Богини — храм в Иераполе. В отдельных городах существовали высшие священники: *archigallus* — у Кибелы; *pater patratus* — в митраизме; *quindécimviri* в Риме, как мы отмечали, санкционировали дар жреческих знаков Кибелы в Лионе и повсюду. Но мы не находим и следа общей организации или какого-то чувства единства у сторонников любого из этих божеств¹⁹.

кандидаты были членами союза. Римская боязнь политических союзов, состоящих из людей, которые вводили чужеземные культы, не была лишена оснований.

¹⁸ Об иерархической организации при Максимине см.: *Maurice J. Numismatique Constantinienne*. Vol. III. Paris, 1908. P. IX ff. Настроения язычников того времени иллюстрируются жреческой надписью из Акмонии во Фригии (*Cumont F. Inscriptions grecques // Musées royaux du Cinquantenaire. Catalogue des sculptures et inscriptions antiques*. 2 ed. Bruxelles, 1913. P. 158 ff. № 136).

¹⁹ О термине *mons Vaticanus* см.: Dess. 4131; CIL. XIII. 7281. Мать богов называлась в Марселе *Mater deum magna Idea Palatina*

Правда, у многих культов была своя теология. Возьмем замечательный пример: мы обладаем коротким *credo* в стихах, которое было помещено солдатом III в. на каменной табличке, обнаруженной в Карворане в Нортумбрии на римской стене:

В небесах над Лионом находится Дева, увенчанная коло-
сьями, создательница правосудия, основательница горо-
дов, дарами которой нам посчастливилось узнать богов.
Потому она в одно и то же время Мать богов, Мир, Доб-
лесть, Церера, Сирийская богиня, отмеривающая жизнь
и справедливость. Сирия породила созвездие, увиденное
в небесах, за что ей отдает должное Ливия. С этого времени
мы всему обучены. Так Марк Цецилий Донациан, мило-
стью императора служащий трибуном в должности пер-
фекта, понял, ведомый божеством²⁰.

Здесь культ — это религия, в которой соединяется все че-
ловечество и которая передается откровением. Отчасти тако-
му взгляду, без сомнения, способствовало правление дина-
стии Северов, но основная идея — о том, что рассматриваемый
тот или иной культ — форма выражения религии всех людей
(самой удачной формой является та, что использует люби-
мое имя божества) — была широко распространена. Мы уви-
дим эту идею неотъемлемой частью веры в Исиду и Сераписа
во II в. н. э. (см. с. 170 наст. изд.); мы видели это у Кларосского

(CIL. XII. 405), а в Немаусе в надписи 255 г. н. э., посвященной тав-
роболиям, встречается *matri deum mag[nae Idaeae Phrygi]ae Palatinae*
(Annee épigraphique, 1910, № 217). Один из двух священных участков
Исиды в Коринфе назывался *In Canopus* (Paus., II, 4, 6), а кроме того,
существует карфагенское посвящение *ἐν Κανώβῳ θεῷ μεγίστῳ* («Ве-
личайшему богу в Канопе». — А. П.) (CIL. VIII. 1003). Существует за-
гадочная римская надпись (CIL. VI. 377; Dess. 3051): *Aram Ioui*
Fulgeratoris ex precepto deorum montensium Val. Crescentio pater
deoru omnium et Aur. Exuperantius sacerdos Siluani cum fratribus et
sororibu dedicaerunt («Алтарь Юпитеру Сияющему по воле богов
гор Валерий Кресценций, отец всех богов, и Аврелий Эксуреранций,
жрец Сильвана, с братьями и сестрами посвятили». — А. П.). *Pater*
deoru omnium — отец всех богов — выглядит претенциозным титулом,
придуманным маленьким братством.

²⁰ О надписи из Карворана см.: Bücheler F. *Carmina Latina epigra-
phica*. Leipzig, 1912. № 24. P. 137. О *pantheus* и родственных понятиях
см.: Jacobi F. ΠΑΝΤΕΣ ΘΕΟΙ (Diss. Halle, 1930). S. 121 ff.

оракула и в секте наассенов (см. с. 133 и 136 наст. изд.); мы увидим это позже у Максима Мадаврского (см. с. 270 наст. изд.). Популярность этой идеи подтверждается тем, что различным божествам постоянно приписывается эпитет *pantheus* (всебожество), и тем, что они изображаются с атрибутами других богов. Последнее начинается во II в. до н. э., но широкого распространения достигает с конца I в. н. э. От этого времени дошло интересное свидетельство о подобных умонастроениях — в гимне Аполлону, которым Стаций заканчивает первую книгу своей «Фиваиды» (Аполлон = Титан = Осирис = Митра), а позже — в образчике гимна Аполлону в прозе, написанного ритором Менандром в начале III в. н. э. Это предположение было принесено в религиозную сферу и стало догмой: «Вот смысл твоей прежней веры, вот вера всех людей»; такая догма завершала и систематизировала то, что уже существовало, но не меняла старые вещи на новые. Это — теология единства и взаимопонимания, а не конфликта. Поэтому обращение к новому культу становилось легче: оно влекло за собой не больше изменений, чем появление у католиков культа нового святого.

IX

Обращение Луция¹

Наш обзор язычества дает нам мало оснований ожидать, что обращение человека к какому-либо культу повлекло бы за собой какую-то заметную духовную переориентацию, какой-то отход от его морального и религиозного прошлого, какое-либо представление о начале новой жизни. Для того чтобы присоединение к культу приобрело эмоциональную ценность обращения, были необходимы особые личные обстоятельства, и мы обнаруживаем их в истории, рассказанной Апулеем в одиннадцатой книге «Метаморфоз». Это необычное и великолепное сочинение, написанное при Марке Аврелии, основывается на греческом романе, повествующем о том, как ведомый любовью юноша из-за беспечных экспериментов с магией принимает облик осла². В оригинальном варианте он восстанавливает свою прежнюю внешность благодаря противодействию (он ест лепестки роз), и рассказ заканчивается весьма карикатурно. Апулей дает ему иное завершение, в котором чувствуется больше чем просто намек на автобиографичность. Мы должны внимательно исследовать его историю, так как это высшая точка благочестия, которое произросло на почве мистериальных религий.

Герой, все еще остающийся в облике осла, бодрствующий ночью, просит о помощи Исиду, «будучи уверенным, что владычество верховной богини простирается особенно далеко, и всем миром нашим правит ее промысел, что чудесные веления этого божественного светила приводят в движение не только домашних и диких зверей, но даже и бездушные

¹ Профессор Д. С. Робертсон любезно помог мне разобраться с некоторыми трудными фрагментами из XI книги апулеевых «Метаморфоз».

² Оригинал нам известен из «Осла» Лукиана.

предметы»*. Богиня является ему во сне, рассказывает о себе, о том, как ей под различными именами поклоняется весь мир, упоминает о своем празднике, который будет утром, и говорит:

По моему наставлению, как раз во время шествия, у жреца в правой руке будет вместе с систром (трещоткой) венок из роз. Итак, не медли ни минуты, но, раздвинув толпу, бодро присоединяйся к процессии, полагаясь на мое соизволение, и, подойдя совсем близко, осторожно, будто ты хочешь поцеловать руку у жреца, сорви розы и сбрось с себя в этот же миг эту отвратительную и давно уже мне ненавистную звериную шкуру. Не бойся ничего: исполнить мои наставления будет нетрудно. Ведь в эту же самую минуту, что я являюсь к тебе, я нахожусь и в другом месте, подле моего жреца, во сне предупреждаю его о том, что случится, и указываю, как нужно действовать. По моему приказанию густая толпа расступится... Но запомни крепко-накрепко и навсегда сохрани в своем сердце: весь остаток своей жизни, вплоть до последнего вздоха, ты посвятишь мне. Справедливость требует, чтобы той, чье благодеяние снова вернет тебя людям, принадлежала и вся твоя жизнь. Ты будешь жить со славою под моим покровительством, и когда, совершив свой жизненный путь, сойдешь ты в царство мертвых, то, как видишь меня сегодня здесь, так и там, в этом подземном полукружии, найдешь ты меня, просветляющей мрак Ахеронта, царствующей над Стигийскими тайниками, и, сам обитая в полях Елисейских, мне, к тебе милостивой, будешь усердно поклоняться. Если же примерным послушанием, исполнением обрядов, непреклонным целомудрием ты угодишь нашей божественной воле, знай, что в моей только власти продлить твою жизнь сверх установленного судьбой срока.

Он немедленно просыпается и размышляет над всеми полученными предписаниями. Встает солнце, и кажется, вся природа радуется. Процессия идет своим чередом, и тут появляется жрец, о котором шла речь. Луций не несетя сломя голову вперед, а прокладывает дорогу, лавируя среди людей. Жрец, видя, что все идет в соответствии с указаниями, полученными

* Здесь и далее цитаты из «Метаморфоз» даются в переводе М. А. Кузьмина.

им от Исиды, тотчас останавливается, протягивает правую руку, подносит веночек ко рту Луция, и тот снова становится человеком³. Толпа изумляется, благочестивые люди преклоняются перед чудом. Они воздевают руки к небу и громкими благозвучными голосами свидетельствуют об этом проявлении богини богинь. Нам известен их возглас: «Велика Исида!», и нам известно их настроение: наши современники испытывают его в Лурде*, когда разносится слух об исцелении.

Луций, вернувшийся в человеческое обличье, молчал из-за глубины нахлынувших на него чувств.

Жрец, очевидно, свыше извещенный обо всех моих несчастьях с самого начала, хотя и сам был потрясен великим чудом, знаком приказывает, чтобы прежде всего дали льняную одежду для прикрытия... Когда это было сделано, жрец, ласково глядя на меня, божественным проникнутый изумлением, так говорит: «Вот, Луций, после стольких всевозможных страданий, после великих гроз, воздвигнутых Судьбою, пережив величайшие бури, достиг, наконец, ты спокойной пристани Отдохновения, алтарей Милосердия. Не впрок пошло тебе ни происхождение, ни положение, ни даже сама образованность, которая тебя отличает, потому что, сделавшись по страстности своего молодого возраста рабом сластолюбия, ты получил роковое возмездие за несчастное свое любопытство. Но все же слепая Судьба, злобно терзая тебя и подвергая самым страшным опасностям, сама того не зная, привела тебя к сегодняшнему блаженству. Пусть же идет она и пышет неистовой яростью, придется ей искать для своей жестокости другой жертвы. Ведь над теми, кого величие нашей богини призвало посвятить жизнь служению ей, не имеет власти губительная случайность. Разбойники, дикие звери, рабство, тяжкие пути и скитания без конца, ежедневное ожидание смерти — чего достигла всем этим свирепая Судьба? Вот тебя приняла под покровительство другая Судьба, но уже зрячая, свет сияния

³ Эпизод с венком заставляет вспомнить статую жрицы Исиды из Кирены, несущую гирлянду через правое плечо и левую руку (Ghislanzoni E. Il santuario delle divinità alessandrine // *Notiziario Archeologico*. Vol. IV. 1927. P. 166 f., fig. 9).

* Как считают католики, 11 февраля 1858 г. в Лурде произошло явление Девы Марии, что превратило его в место паломничества тысяч верующих, надеющихся на исцеление от своих болезней.

которой озаряет даже остальных богов. Пусть же радость отразится на твоём лице в соответствии с праздничной этой одеждой. Ликуя, присоедини свой шаг к шествию богини-спасительницы. *Пусть видят безбожники, пусть видят и сознают свое заблуждение:* вот избавленный от прежних невзгод, радующийся промыслу великой Исиды Луций празднует победу над самим собой! Но чтобы защититься еще надежнее и крепче, запишись в святое это воинство (веление принять такую присягу и прозвучало для тебя недавно), посвяти себя уже отныне нашему служению и наложи на себя ярмо добровольного подчинения. Начав служить богине, насладишься ты в полной мере великим плодом своей свободы».

Жрец огласил это предсказание и остановился от усталости. Луций присоединился к процессии, и все люди говорили:

Вот тот, кого царственная воля всемогущей богини сегодня вернула к человеческому образу. Счастлив он и трижды блажен: несомненно, незапятнанностью предшествовавшей жизни и верою заслужил он такое преславное покровительство свыше, так что сейчас же после второго, до некоторой степени, рождения вступает он на путь священного служения.

Затем следует описание церемонии *Корабля Исиды*, которая состояла в благословении вод в начале мореходного сезона.

Друзья Луция, потерявшие надежду увидеть его, слышали о том, что с ним все порядке, и, обрадовавшись встрече с ним, осыпали Луция подарками. Затем Луций вернулся обратно к созерцанию богини и снял себе временное жилище на территории храма, где и жил вместе со жрецами, и предавался их торжественным ритуалам. Не было ни ночи, ни сна, когда бы Луций не получал видения и наставления от богини: частыми повелениями она приказала ему наконец принять посвящение в ее таинства, к которому он уже давно был предназначен. Но он, хотя и желал и стремился к этому, был удерживаем священным трепетом, так как находил весьма трудным подчинение святыне и соблюдение обета воздержания. Обдумывая все это снова и снова, он все откладывал посвящение на потом. Однажды ночью Луций увидел во сне, как верховный жрец принес ему полный подол подарков и на вопрос, что все это значит, отвечал, что эти дары присланы Луцию из Фессалии

и оттуда вернулся его раб по имени Кандид. Когда Луций проснулся, он долго размышлял над значением этого видения: главной трудностью являлось то, что у него никогда не было раба с таким именем. Но он был уверен, что дары означают некую прибыль, каким бы ни было значение этого знака во сне. Поэтому, обеспокоенный и взволнованный надеждой на какую-то удачу, он ожидал утреннего открытия храма. Раздвинулись белоснежные занавеси, и Луций со жрецом обратили молитвы к досточтимому изображению богини. Жрец обошел алтари, исполняя богослужение и произнося торжественные молитвы, и, зачерпнув из сокровенного источника воды, совершил возлияние из священной чаши. Когда все это было сделано, благочестивые слуги богини, наполнявшие храм, громким криком встретили восходящее солнце, объявляя первый час дня.

После этого в храм вошли рабы Луция из Гипаты, с белой лошастью, которая и соответствовала рабу Кандиду из сна. Он воспринял это как задаток будущих благодеяний и постоянно просил верховного жреца посвятить его.

Но он, муж степенный и известный строгим соблюдением религиозных обрядов, кротко и ласково, как отцы обыкновенно сдерживают несвоевременные желания своих детей, отклонял мою настойчивость, утешая и успокаивая меня в моем смятении добрыми надеждами. — Ведь и день, — говорил он, — в который данное лицо можно посвящать, указывается божественным знамением, и жрец, которому придется совершать таинство, избирается тем же промыслом, даже необходимые издержки на церемонию устанавливаются так же. — Ввиду всего этого он полагал, что мне нужно вооружиться немалым терпением, остерегаясь жадности и заносчивости, и стараться избегать обеих крайностей: будучи призванным — медлить, и без зова — торопиться. Да и едва ли найдется из числа жрецов человек, столь лишенный рассудка и, больше того, готовый сам себя обресть на гибель, который осмелился бы без специального приказа богини совершить столь дерзостное и святотатственное дело и подвергнуть себя смертельной опасности: ведь и ключи от преисподней, и оплот спасения — в руках у богини. Да и самый обычай этот установлен в уподобление добровольной смерти и дарованного из милости спасения, так как богиня имеет обыкновение намечать своих избранных из числа тех, которые, уже окончив путь жиз-

ни и стоя на пороге последнего дыхания, тем лучше могут хранить в молчании великую тайну небесного учения: промыслом ее в какой-то мере вторично рожденные, они обретают возможность еще раз начать путь к спасению. Вот так же и мне следует ждать небесного знамения, хотя совершенно ясно, что высоким суждением великого божества я давно уже призван и предназначен к божественному служению. Тем не менее я должен уже теперь наряду с остальными служителями храма воздерживаться от недозволенной и нечистой пищи, чтобы тем скорее достигнуть скрытых тайн чистейшей веры.

Таковы были слова жреца, и послушание мое уже не нарушалось нетерпением, но, погруженный в тихий покой и похвальную молчаливость, усердными ежедневными служениями воздавал я почитание святыне. И не обманула мои ожидания спасительная благодать могущественной богини: не мучила меня долгой отсрочкой, но в одну из темных ночей, отнюдь не темными повелениями, ясно открыла мне, что настает для меня долгожданный день, когда она осуществит величайшее из моих желаний, и сколько я должен потратить на искупительное молебствие, и что для исполнения искупительных обрядов назначается тот самый Митра, ее верховный жрец, которого, по ее словам, связывало со мною какое-то божественное сродство светил.

Луций, хотя едва рассвело, поспешил ко жрецу. И как только жрец его увидел, он сказал:

О Луций, счастлив ты и блажен — какой великой чести удостоила тебя небесная владычица! Что же теперь стоишь праздно, что же теперь ты сам медлишь? Вот наступает для тебя давно желанный день, в который, по божественному повелению многоименной богини, своими руками введу я тебя в пречистые тайны великого служения.

Жрец, совершив утреннее богослужение, принес книгу о ритуалах, написанную иероглифами, и рассказал Луцию, что он должен приготовить для посвящения. Луций сделал, что ему было сказано, и после этого пошел, окруженный толпой верующих, в ближайшую купальню⁴. Там его, после обычного

⁴ Две маленькие купальни находятся в группе зданий, относящихся к храму Исиды в Эретрии (*Papadakis N. 'Ανακαφή 'Ισείου ἐν Ἐρετρίᾳ* // Arch. Delt. Vol. I. 1915. P. 129).

омовения, жрец благословил и окропил, поставил Луция у ног богини, прошептал на ухо некие наставления и перед всеми наказал ему не употреблять мяса и вина и воздерживаться от чревоугодия в течение десяти дней.

Луций повиновался, а тем временем закат солнца принес вечер. По древнему обычаю, верующие стекались к нему со всех сторон, принося ему какие-нибудь подарки. Все непосвященные были удалены, жрец облачил его в льняное одеяние и ввел в святая святых.

Может быть, ты страстно захочешь знать, усердный читатель, что там говорилось, что делалось? Я бы сказал, если бы позволено было говорить, ты бы узнал, если бы слышать было позволено. Но одинаковой опасности подвергаются в случае такого дерзкого любопытства и язык, и уши. Впрочем, если ты объят благочестивой жаждой познания, я не буду тебя долго томить. 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 перед богами подземными и вблизи поклонился им. Вот я тебе и рассказал, а ты, хотя и выслушал, должен остаться в прежнем неведении. Но передам то единственное, что могу открыть я, не нарушая тайны, непосвященным слушателям.

Настало утро, и по окончании богослужения я тронулся в путь, облаченный в двенадцать священных стол; хотя это относится к святым обрядам, но я могу говорить об этом без всякого затруднения, так как в то время масса народа могла это видеть. И действительно, повинуясь приказанию, я поднялся на деревянное возвышение⁵ в самой середине храма, против статуи богини, привлекая взоры своей одеждой — виссоновой, правда, но ярко расписанной. С плеч за спину до самых пят спускался у меня драгоценный плащ, и со всех сторон, откуда ни взгляни, был я украшен разноцветными изображениями животных: тут индийские драконы, там гиперборейские грифоны, порожденные другим миром и подобные крылатым птицам. Стола эта у посвященных называется олимпийской. В правой руке я держал

⁵ Это возвышение можно соотнести с жертвенником на возвышении позади того же эритрейского храма Исиды (*Papadakis N. Ἀνακαθή Ἰσείου ἐν Ἐρτρία*. P. 120, 118, fig. 4).

ярко горящий факел, голову мою окружал великолепный венок из листьев ослепительно прекрасной пальмы, расходившихся в виде лучей. Вдруг завеса отдернулась и, разукрашенный наподобие Солнца, словно воздвигнутая статуя, оказался я пред взорами народа. После этого я торжественно отпраздновал день своего духовного рождения, устроив обильное и веселое пиршество. Третий день был отмечен повторением тех же торжественных обрядов, и священная трапеза была надлежащим завершением моего посвящения. Я пробыл там еще несколько дней, вкушая невыразимую сладость созерцания священного изображения, связанный чувством благодарности за бесценную милость. Наконец, по указанию богини, воздав ей благодарность, далеко не остаточную, конечно, но лишь соответствующую моим скромным силам, я начал готовиться к возвращению домой, столь запоздалому, с великим трудом расторгая узы пламенных стремлений.

Он пал ниц перед статуей Исиды, прижался лицом к ее ступням, обливаясь слезами, благодарил ее и, сознавая свое ничтожество, произнес:

Но я для воздаяния похвал тебе — нищ разумом, для жертв благодарственных — беден имуществом; и всей полноты речи не хватит, чтобы чувства, величием твоим рожденные, и тысячи уст не хватило бы, тысячи языков и неустанного красноречия потока неиссякаемого! Что ж, постараюсь выполнить то единственное, что доступно человеку благочестивому, но неимущему: лик твой небесный и божественность святейшую в глубине моего сердца на веки вечные я сберегу.

Луций бросается на шею жреца, который посвятил его и стал ему вторым отцом, и отправляется домой⁶. Проведя там не-

⁶ О близких взаимоотношениях между Луцием и жрецом, посвятившим его, см. CIL. XI. 574 (Forum Populi): *Fullonia L. f. Tertulla sacror. Isidis locum dedit C. Telegennio Sperato sacerdoti VI vir. Aug. telestinis eius posterisque eorum* («Фуллония, дочь Луция Тертулла, для посвященных Исиды пожертвовала это место Гаю Телегонию Сперату, жрецу из числа шести августалов, тем, кто принял от него таинства, и их потомству». — А. П.); *Mendel G. Inscriptions de Bithynie* // BCH. Vol. XXIV. 1900. P. 366 f. (Пруса).

сколько дней, Луций, по указанию богини, собирает свои пожитки и едет в Рим, достигнув святого города 14 декабря.

С тех пор главным моим занятием стали ежедневные молитвы верховной богине, Исиде-владычице, которую там с глубочайшим благоволением чтили под именем Полевой — по местоположению ее храма; был я усердным ее почитателем — в этом храме хотя и пришелец, но в учении свой человек.

Вот великое Солнце, пройдя весь круг Зодиака, уже завершило свой годовой путь, как вдруг неусыпная забота благодетельного божества снова прерывает мой покой, снова напоминает о посвящении, снова — о таинствах.

Луций озадачен: что все это значит? Разве он не полностью посвящен? Он обсуждает это со священниками и узнает, что он принял посвящение в таинства Исиды, но еще не был освящен обрядами непобедимого Осириса, великого бога и высшего отца всех богов. Эти божества родственны, но их посвящения различны. Осирис призывает Луция стать его служителем. Следующий сон Луция убеждает его: еще один человек, на этот раз пасторф*, получил подобное видение. Все кажется ясным, но у Луция нет денег. Указания продолжались, становясь все настойчивее, и Луций продает свою одежду, чтобы наскрести необходимую сумму. Все приготовления сделаны: он снова в течение десяти дней воздерживается от мясной пищи, выбривает голову и посвящается в ночные таинства главы богов. После чего он обретает спокойствие, часто посещает храм и занимается адвокатской практикой.

И вот прошло всего несколько дней, как неожиданно, к великому моему удивлению, снова раздается зов свыше, приказывающий мне в третий раз подвергнуться посвящению. Обеспокоенный немалой заботой и придя в сильное волнение, я крепко задумался: куда клонится это новое и неслыханное намерение небожителей? Что еще осталось неисполненным, хотя я подвергся дважды посвящению? — Ну конечно, — говорил я себе, — и тот, и другой жрецы допустили какую-нибудь ошибку или чего-нибудь

* *Pastophorus* — один из разрядов низшего священничества в Египте, а здесь — почетная должность, подобно дьякону в некоторых деноминациях.

не доделали. — И, клянусь Геркулесом, я начал сомневаться в их добросовестности. Благодное видение ночным вещанием вывело меня из этих беспорядочно бушевавших мыслей, напоминавших рассуждения безумца.

— Нечего тебе, — сказано мне было, — опасаться многочисленных посвящений и думать, что в предыдущих было что-то опущено. Этим доказательством неоскудевающей божественной к тебе милости в радости гордись и скорее уж ликуй, что трижды назначено тебе то, чего другие едва однажды достаиваются. Ты же из самого числа посвящений должен почерпнуть уверенность в вечном своем блаженстве. Впрочем, предстоящее тебе посвящение вызвано крайней необходимостью. Вспомни только, что облачение богини, которое ты возложил на свои плечи в провинции, там в храме и осталось лежать, и в Риме ты ни сможешь участвовать в торжественных богослужениях, когда требуется это одеяние, ни украсить себя счастливою той ризою, если получишь такое приказание. Итак, с радостной душой приступай по воле великих богов к новому посвящению, и да будет оно тебе на благо, счастье и спасение!

Затем божественное видение — величественный мой увещатель — возвещает мне обо всем, что надо сделать. Сразу же после этого, не откладывая и попусту не затягивая дела, я сообщаю своему жрецу обо всем виденном, принимаю на себя ярмо воздержания от мясной пищи, в благоразумии своем добровольно увеличив десятидневный срок поста, предписанный вечным законом, и, не жалея издержек, готовлюсь к посвящению, руководствуясь более благочестивым рвением, чем необходимой мерою. И, клянусь Геркулесом, не пожалел я о хлопотах и издержках: по щедрому промыслу богов выступления в суде стали приносить мне щедрый доход. Наконец, через несколько дней бог среди богов, среди могучих могущественнейший, среди величайших владыка — Осирис, не приняв чужого какого-либо образа, а в собственном своем божественном виде удостоил и почтил меня своим явлением. Он сказал мне, чтобы я беспрепятственно продолжал свои славные занятия в суде, не боясь сплетен и недоброжелателей, которые вызваны отличающими меня трудолюбием и ученостью. А чтобы я, не смешиваясь с толпой остальных посвященных, мог ему служить, избрал меня в коллегию своих *pastophori*, назначив даже одним из пятилетних декурионов (т. е. в руководящий совет). Снова обрив голову, я вступил в эту стариннейшую

коллегию, основанную еще во времена Суллы, и хожу теперь, ничем не осеняя и не покрывая своей плешивости, радостно смотря в лица смертных.

Я предоставил Апулею рассказать историю Луция. Это, как он сам намекает, в какой-то степени его собственная история. Заслуживает ли она доверия, или же это — идеализированная картина, имеющая малое отношение к тому, как обычно рассматривался культ?

Внешние факты, конечно, соответствуют действительности: Апулей писал о вещах, о которых знало большинство его читателей. Второе и третье посвящение можно считать изобретением римского жречества для своей личной выгоды: священники Исиды жили на средства, которые давала им их религия. Хотя они не всегда действовали из соображений выгоды: вполне возможно, что эти дополнительные церемонии были настоящими и появились вследствие повсюду наблюдаемой тенденции к умножению ритуалов. Две вещи заслуживают проверки — теология, на которую указывают намеки, и представление о божественном указании.

Луций еще до своего превращения в человека молится Царице небес — Церере ли, которой поклоняются в Элевсине, небесной ли Венере, почитаемой на Пафосе, Диане ли, которой молятся в Эфесе, или Прозерпине. Та появляется и сообщает Луцию, что фригийцы почитают ее как Мать всех богов, афиняне — как Минерву, киприоты — как небесную Венеру Пафосскую, критяне — как Диану Диктиннскую, сицилийцы — как Прозерпину, элевсинцы — как Цереру, а остальные — как Юнону, Беллону, Гекату или Немесиду, но эфиопы и египтяне с их древней ученостью поклоняются так, как ей подобает, и называют ее настоящим именем — Царица Исида.

Нам хорошо известно эта теория, но особенно важно отметить, что в этом культе теория и форма равным образом на месте: *myrionymia* (многоименная) — обычный ее эпитет, и мы обнаруживаем описательную фразу *una quae es omnia* (ты одна — все)⁷. Оксиринхский папирус № 1380, на основании

⁷ О *myrionyma* см.: Dess. 4376 a, c; об *una quae es omnia* — *ibid.*, 4362. Исправленный текст P. Oxy. 1380 см. в: Manteuffel G. De opusculis Graecis. P. 70 ff. Хотя отсутствие какого бы то ни было упоминания Александрии и свидетельствует, что основа первой части этого

особенностей письма отнесенный к началу II в. н. э., дает нам длинное обращение к Исиде. Начало этого обращения утрачено. Текст начинается со списка культовых имен и местностей, в которых они используются. Некоторые культовые имена — даже для селений в Египте — греческие:

В Афродитополе, что в Просопитском номе, — госпожа стад, многоликая Афродита; <...> в Нитине в Гинекополитском номе — Афродита; в Папремисе — Исида, Царица, Гестия, владычица всех стран; <...> в Саисском номе — победоносная Афина, нимфа (или невеста); <...> в Саисе — Гера, Царица, Выросшая; в Исеуме — Исида; в Севенните — ум, правительница, Гера, святая; в Гермополе — Афродита, царица, святая; <...> в Аписе — мудрость; в Левке Акте — Афродита, Мухия, Есеремфида; в Бусирисе — Удача; в Тагнаисе — милостивая, Гера.

Список продолжается, включает в себя много мест за пределами Египта и дает для каждого эпитеты или имена местных божеств, приравненных к Исиде:

В Аравии — великая богиня; в Сирии — Лето; в Мирах Ликейских — надежная, Элевтера; на Крите — Диктинна; в Халкедоне — Фемида; в Риме — Воинственная (?); на Патмосе (*sic*) — юная; <...> на Пафосе — святая; <...> на Хиосе — пограничная; <...> на Саламине — наблюдающая; на Кипре — обильная; на Халкидике — святая; в Пиерии — цветущая; в Азии — владычица перекрестков; в Петре — спасительница; в Гипселе — величайшая; на Самосе — святая; на Геллеспонте — изначальная; в Минде — божественная; в Вифинии — Елена; в Тенедоте — глаз Солнца; в Карии — Геката.

Список включает местности в Мирии и Финикии, а также амазонок, индийцев, персов, магов и италиков. Данным Апулея соответствуют не только Геката и Гера, но и менее известная Диктинна*.

документа — более древний египетский документ, предпочтительнее полагать, что Александрия была названа в начале, которое утрачено. Папирус дает для Пафоса (*vers.* 86) ἀνήν, δῖαν, ἡτίαν, и четко не указывает Афродиту, которая соотносится с Венерой у Апулея.

* Диктинна — критская богиня, отождествлявшаяся с Артемидой.

Этот папирусный список имен богини в данном виде не является оригинальным, что подтверждается множеством мелких искажений и тем, что топонимы упоминаются вне географического порядка следования. В списке кипрских городов внезапно появляется Хиос, среди сирийских — Синопа и Дельфы, а затем сирийские названия следуют после еще одного перерыва. Также интересно, что не делается различие между подлинными эпитетами — *святая, могущественнейшая, непорочная* — и именами других божеств, идентифицируемых с Исидой. Это, так сказать, идентификации, которые считались полными, и включающие в себя местные имена других богинь, которые считались несомненными эпитетами Исиды.

После этого длинного обращения в винительном падеже следует описательный материал, знакомящий с основными сторонами деятельности Исиды; а после этого идет повествование в виде гимна от второго лица:

Ты пожелаешь, чтобы здоровая женщина жила вместе с мужчиной, все старое жертвоприношение в <...>, все девушки в Гераклеополисе молились тебе, и стремились к тебе, и посвящали тебе земли. *Те, кто по твоей истине призывают тебя, увидят тебя...* Благодаря двум твоим указаниям уверенно и с легкостью одержали победу⁸.

Затем следует перечисление в том же стиле благодеяний, дарованных Исидой человечеству, очень похожее на описание от первого лица, приписываемое Исиде в «Восхвалениях Исиды и Осириса», которые обсуждались ранее. Особенно можно отметить *I, 202*: «Ты основала навсегда в городах свои храмы и всем дала предписания и совершенный год... повсюду ты показывала, что следует знать всем людям, что небеса стоят благодаря тебе».

Итак, в своей универсалистской схеме Апулей следует как традиции культа, так и тенденциям своего времени. Так же обстоит дело и с представлением об указаниях и призвании.

⁸ О посвящениях *ex imperio* см.: Nock A. D. Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire // JHS. Vol. XLV. 1925. P. 95 ff.; о призвании — Nock A. D. A Diis Electa: A Chapter in the Religious History of the Third Century // HTR. Vol. XXIII. 1930. P. 255 f. и Alt A. Der Gott der Väter: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion. Stuttgart, 1929; текст о Долихене — Dess. 4316.

Постоянно, начиная со своего первого обращения к Исиде, его поступки продиктованы видениями, и эти указания рассматриваются как особая милость. До этого мы видели указания Сераписа, данные Зоилу и жрецу на Делосе (см. с. 69 и 71 наст. изд.). Павсаний говорит о том, что храм Исиды в Тифорее был самым святым из всех святилищ, построенных греками для египетской богини:

Тифореяцам не разрешено даже жить здесь, в окрестности храма, и доступ в храм дозволен только тем, кого, оказавши им милость, Исида сама в сновидении призовет в храм. То же самое делают подземные боги и в городах за Меандром: тем, кого они желают видеть в своем святом храме, они посылают во сне видения (Paus., X, 32, 13).

Указания богов могли быть особенными и специфическими. Иосиф в «Иудейских древностях» рассказывает о том, как в 19 г. н. э. римский всадник Деций Мунд тщетно пытался совратить некую Паулину (Ant., XVIII, 65 sqq.). Ее вольноотпущенница, видя страдания Паулины и зная, что она весьма почитает Исиду, подкупила жрецов богини, и старейший из них пришел к Паулине и сказал, что в нее влюбился Анубис и просит ее придти к нему. Она радостно пришла с согласия мужа, хвастаясь перед друзьями оказанной ей честью. На следующий день она рассказала своему мужу о явлении бога и гордилась этим. Ее подруги отнеслись к этому рассказу скептически, а Мунд рассказал ей правду; ее муж пожаловался Тиберию, который казнил вольноотпущенницу и жрецов, разрушил храм, сбросил статую Исиды в Тибр и изгнал Мунда. История может содержать какой-то вымысел, и, конечно, это напоминает откровения о нравах католической церкви, связанные с именем Ачилли*, но гонение — несомненный факт. Надо вспомнить, что *katochoi* жили в храме Сераписа и получали многочисленные пророческие сновидения до тех пор, пока бог не давал им знак, что они могут уйти.

Представление о божественных указаниях, даваемых оракулами или видениями, известно и раньше — в Греции, особенно в связи с Асклепием и его целительной деятельностью (где, кроме того, сон являлся объектом для интерпретации

* Джованни Ачилли (1803–1860) — итальянский священник-католик, лишенный сана за развратные действия.

жрецами). Божественные указания главным образом ассоциируются с прямыми официальными высказываниями оракула, но Дионис когда играет роль одного из своих жрецов в «Вакханках», отвечая на вопрос «А эти таинства, откуда ты их взял?», говорит: «Сам Дионис, сын Зевса, посвятил нас», и Пенфей спрашивает: «Тебе внушал во сне иль наяву?» Ответ Диониса таков: «Лицом к лицу, и оргии преподавал». Здесь подразумевается, что бог заставлял избранных служить себе, а когда Вакханалии оказались запрещены, была сделана оговорка о тех, кто заявлял, что для них необходимо принимать участие в этом культе (см. с. 96 наст. изд.). Сократ говорит о своей привычке расспрашивать людей: «Делать это поручено мне богом и через прорицания, и в сновидениях, вообще всякими способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение и поручалось человеку делать что-нибудь» (Plato. Apol., 33c). Греция и Рим были хорошо знакомы со снами, в которых содержались указания. Кроме того, в Греции была известна идея призванности отдельных людей: жрецов, провидцев (прежде всего, основателей или членов семей, занимавшихся подобными вещами) и поэтов, а стоицизм подчеркивал важность индивидуального призвания. Но идея указаний и призвания в гораздо большей степени подчеркивается в греко-восточных культах, которые опирались на восточную концепцию бога-самодержца — хозяина и покровителя, и человека-подданного — раба, любимца. Посвящения «согласно указанию бога» встречаются весьма часто, и мы читаем о тех, «кого Юпитер Наилучший Величайший Долихен избрал служить себе».

Таким образом, происходит некоторое изменение ситуации. В классической Греции отдельные люди, как, например, Пиндар, были особенно привержены отдельному божеству, но нормальным образцом был человек, который в точности и полностью отправлял все обряды и обходился без поисков особого откровения и руководства.

У нас есть основания доверять Апулею. Его рассказ весьма примечателен: он напоминает то, как человек, принятый в католическую церковь, проводит определенный период в уединении в монастыре; на некоторое время, как в первые столетия, крещение откладывается из-за наложенных обязательств; затем он стремится идти дальше по этому пути (подобно тому как можно испытать свое призвание к религиозной жизни),

удерживается от этого, и в итоге становится членом третьего ордена святого Франциска и живет в мире, но не с миром. Жрец, дающий первое посвящение, — добрый, но непоколебимый духовный наставник. Идеал выражается в повиновении, вере, радости, усиленной созерцанием образа богини, в откровениях, полученных через сновидения, о ее воле и о распорядке божественных служб. Луцию не запрещено принимать участие в отправлении других культов, а он, без сомнения, выполнял формальные требования, но любой другой культ должен был казаться ему банальным и более низким. Его служение — это служение человека, освобожденного от злой нужды, это — излияние любви и признательности. Невозможно предположить, что это было нормальным уровнем языческого религиозного чувства, но, конечно, следует помнить, что этого уровня можно было достигнуть, и он был достигнут.

X

Последняя стадия

Силу язычества можно увидеть в том сопротивлении, которое оно продемонстрировало перед лицом растущего влияния христианства. Упорство язычества усиливалось по мере того, как оно теряло почву под ногами. В этой последней стадии мы обнаруживаем обратное обращение к язычеству, причем не только людей, отпавших от христианства во время гонений. Отступничество от христианства существовало всегда. Плиний в своем знаменитом письме рассказывает о ренегатах, которые утверждали, что они оставили христианство до начала расследования, некоторые много лет назад. Первый радужный восторг мог исчезнуть, встретившись с постоянно ощущавшейся потерей социального статуса и невозможностью участия в общественной жизни и праздниках¹; или христианин мог согрешить и быть исключенным из общины консервативным духовенством, которое неодобрительно относилось к епитимье и раскаянию. Так, Лукиан говорит о Перегрине как об изгнанном из церкви. Уже у Павла и в «Деяниях апостолов» те, кто оставался христианами, характеризуются *долготерпением*, а это слово использовалось в I в. н. э. в надписях Юга России об отпуске рабов на волю, которые становились полностью свободными за исключением обязательства почитать синагогу и добросовестно ее посещать². Вопрос был не только

¹ Cp.: Tert. De spect., II, 3: *plures denique inuenias quos magis periculum uoluptatis quam uitae euocet ab hac secta* («многие избегают христианства скорее из опасения лишиться увеселений, чем из страха лишиться жизни». — Пер. Э. Юнца). Для всей этой главы в целом см.: *Geffken J. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. Heidelberg, 1920.*

² Προσκάρτερις (постоянство); Inscr. Ponti. II, № 52; *Schürer E. Die Juden im Bosporianischen Reiche // SB Berlin. 1897. S. 202 f.* Cp. κάρτερια (выносливость) о греках, принимавших иудейские обычаи (Jos. C. Ap., II. 123).

в противодействии социальному давлению и происходившим гонениям, но и в чувстве тоски — ситуация, хорошо известная как в античности, так и сегодня. С этой точки зрения борьба против гностических взглядов и ранние христологические споры были, возможно, очень ценны: они давали постоянные объекты для любви и ненависти.

К середине III в. люди снова увлеклись языческими культами. Мы не знаем о том, что их привлекало. В это время мы обнаруживаем Порфирия, который был, согласно традиции, в которой нет нужды сомневаться, некоторое время христианином, но вернулся к вере отцов и критиковал христианство с энтузиазмом ренегата³.

Самое известное из таких обращений — обращение императора Юлиана. Здесь мы неплохо информированы о деталях этого процесса. Сам Юлиан говорит о дороге, над которой возшло солнце и своим светом пленило его с детства, и рассказывает о библиотеке Георгия Каппадокийского, к которой он имел доступ во время своей жизни в Мацелле: там были «философы всех родов, множество комментаторов и вообще не было сочинений каких бы то ни было галилеян». Затем, в Никомедии, он знакомится с Либанием, который усилил его любовь к эллинизму как культурной силе (если не внушил ее сам). Либаний, его сторонник, выдающийся ритор, говорит в речи в честь Юлиана, произнесенной в Антиохии: «Там (в Никомедии) скрывалась некая искра пророческого дара, едва избежавшая рук нечестивцев. Под его руководством исследуя впервые таящееся в неизвестности, ты сдержал сильную ненависть против богов под смягчающим воздействием прорицаний» (*Orat.*, XIII, 11)*. Этот пассаж особенно важен, так как показывает нам Юлиана ревностным христианином, да и в его собственных сочинениях он выглядит человеком, совершенно пропитанным христианской мыслью. Им двигало пророчество: без сомнения, оракул напоминал ему о приверженности его предшественников Солнцу; возможно, это в значительной степени было похоже на слова Солнца из речи Юлиана, обращенные к молодому человеку: «Мы хотим очистить твой небесный дом из уважения к твоим предшествен-

³ *Bidez J. Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien. Leipzig, 1913. P. 6 ff.*

* Пер. С. Шестакова.

никам. Так что помни, что твоя душа бессмертна и сошла из нашего дома, и что если ты последуешь за нами, ты станешь богом и вместе с нами увидишь нашего отца». Так или иначе, Юлиан услышал о сохранившихся к тому времени неоплатониках, которые по-прежнему занимались теургией, и отправился к Эдесию, Евсевию и Хризанфию в Пергам, а затем к Максиму в Эфес. Максим посвятил его в неоплатонические мистерии, которые основывались на «Халдейских оракулах», упоминавшихся нами ранее. Можно учесть и другие факторы: антипатия к Констанцию, волнение по поводу возвышения Магненция и временное восстановление всех прав язычества в Риме. Но главным образом обращение Юлиана произошло под влиянием культурного идеала, возбужденного чувством его личной, и в то же самое время унаследованной, миссии; это чувство возникло в результате религиозного опыта. Это был эмоциональный, а не интеллектуальный поиск; он отличается от поиска святого Августина, хотя они были схожи в том, что каждый из них закончил тем, что постоянно и так было с ним⁴.

Для пылкой натуры Юлиана спор между христианством и новым язычеством был дилеммой: между двумя соперниками существовала огромная пропасть, и она не могла быть преодолена без психологического кризиса. Будет неверно делать общее заключение на основании только его личного опыта или предполагать, что восторженная поддержка, которую он получил в различных частях Империи (прежде всего в Сирии, где великие храмы вызвали глубокие чувства у местных жителей), означала то же благочестие, что и у него, его убежденность и желание обратить человечество, — люди просто чувствовали радость, избавившись от постороннего вмешательства в старые добрые обычаи. Юлиан даже, подобно епископу Пегасию, удовлетворился урожаем внешнего послушания⁵. Тогда было возможно войти в Церковь без каких бы то ни было глубоких изменений в сознании и духовной ориентации, и, если Юлиан или Евгений остались бы у власти, оставить Церковь с такой же легкостью; кроме того, вошедшие

⁴ Julian. Orat., IV, 130c; Ep., 78; Orat., VII, 234c. В целом см.: Bidez J. Vie de l'Empereur Julien. Paris, 1930.

⁵ Julian. Ep., 79.

в Церковь, возможно, позже пришли к выводу о том, что неудачи Империи являются следствием их отступничества от римских богов. Труд Августина «О Граде Божьем», возможно, был направлен в большей мере против христиан-отступников, чем против упорствующих язычников.

Две противоборствующие стороны сблизились друг с другом. Язычество все больше развивалось в сторону некоего монотеизма, а юлиановское возрождение рассчитывало дать ему те черты христианства, которые делали последнее наиболее эффективным: теологические и моральные догматы, иерархическую организацию и систематическую благотворительную деятельность. Юлиан намеревался, как мы сказали, обновить языческие храмы христианским оснащением и порядками: сидением по старшинству, учителями и чтецами языческих догматов и проповедей, обителями для мужчин и женщин, которые решили стать философами, гостиницами для странников и неимущих, широкой благотворительностью для нуждающихся, епитимьями и рекомендательными письмами, подобными тем, что давались христианскими епископами. Августин, которому было восемь лет, когда умер Юлиан, вспоминает эту попытку религиозного обучения, которая, без сомнения, пережила императора: «Только на следующий день мы слышали целительные истолкования, которые декламировались в храмах собравшемуся народу»; он говорит об аллегорической интерпретации мифов, освобождении их от предосудительных элементов⁶.

Но возвращение могло быть и страстным; кроме Юлиана, есть еще один пример этого. Поэма, неверно приписываемая Киприану, и, возможно, относящаяся к IV в., адресована «Сенатору, который отвернулся от христианской веры и стал рабом идолов». В ней содержится жалоба на его возвращение, чтобы служить Кибеле вместе с ее жрецами-евнухами и Исиде, в честь которой, подобно Луцию, он обрил свою голову и носит собачью маску Анубиса. «Повсюду ходит молва, достигшая и наших ушей, что ты на самом деле сказал: *“О богиня, я согрешил: прости меня. Я вернулся”*». Затем поэт говорит: «Ты заявляешь, что изменил свои взгляды как философ. А если ты снова возбудишь людской гнев, то обернешься иудеем, и тебя

⁶ Julian. Ep., 84b; August. Ep., 91 (202), 5; Cumont F. Les Religions orientales dans le paganisme romain. P. 181 ff.

будут считать совсем никчемным»⁷. Позже в Риме само язычество, на мгновение вокресшее, поддерживало старую культуру: последние язычники известны нам как исследователи и издатели латинских классиков.

В то же время подавление язычества приняло форму запрещения культов и праздников, разрушения или конфискации храмов и изгнания упорствующих с государственной службы и из армии. Но не было преследований, подобных дециеву или домицианову (в этом смысле преследовать было нечего), не было и язычников-мучеников.

Мы рассмотрели длительную эволюцию античной религиозности. Мы видели появление чужеземных культов в мире иных традиций; мы видели, как некоторые из них утверждали себя и укрепляли свои позиции в рамках культуры, в которой они оказывались. Но эти культы, что в общем-то весьма странно, не произвели серьезных изменений в умах тех людей, среди которых нашли себе поклонников. Наш образ мысли полностью находится под влиянием христианства. Мы понимаем религию как «все или ничего». Для нас религия означает прежде всего точку зрения на мир и душу. Таинство и ритуал могут казаться необыкновенно важными, но это так лишь постольку, поскольку они относятся к убеждениям — идее искупления, первородного греха и благодати. Для древних же сущностью религии был ритуал, который рассматривался как процесс обеспечения безопасности и поддержания правильных отношений с миром неизвестных сил, окружающих человека, и миф, который давал основание для ритуала в традиции и традиционный же (но меняющийся) взгляд на эти силы.

Делалось все для консервации обычая. Мы привыкли к некоторому отходу последующего поколения от взглядов своих предшественников: сын человека, усердно посещавшего церковь, становится вольнодумцем, а сын вольнодумца часто вступает на путь религии. Как сказал отец одного моего друга-музыканта своему сыну: «Мы были воспитаны на Бахе, а стали поклонниками Гилберта и Салливана; вы воспитывались на Гилберте и Салливане и пришли к любви к Баху». Однажды в истории Греции это уже было так — в V в. до н. э., когда юно-

⁷ Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia / Ed. W. Hartel. Vindobona, 1868. P. 302 ff.

шество было охвачено новыми идеями, витавшими в воздухе, и разрушительным критицизмом, который был моден среди них. Это отклонение от нормы было недолговечно. Гуманистическое воспитание Исократ и его наследников, философское направление Платона и его последователей — оба они были созданы ради стабильности, а кинический протест был чем-то таким, на что средний человек смотрел так же, как современный человек совсем недавно смотрел на сомнения и теории Бернарда Шоу. Тенденция к консерватизму была в большой мере усилена возвышением Рима, который превозносил отцовскую власть, мудрость возраста, ценность унаследованных обычаев и страх перед нововведениями. Новации могли повлечь за собой угрозу существующему порядку. Прежде всего, правящие классы, которые задавали тон в обществе, не должны были им потворствовать. Тацит рассказывает, как Агрикола, когда был юношей, демонстрировал интерес к философии — его мать, забеспокоившись, сказала, что не стоит заходить в этом слишком далеко. Конечно же, что-то подобное обращению было бы нарушением требований этикета: это означало *superstitio* — неразумное увлечение, характерное для низших слоев общества.

Люди не любят, когда их материальные нужды и желания не удовлетворяются. Если дело обстоит так, а иногда даже если и не так, люди раздражаются и начинают переживать по поводу других вещей, причем обычно не из-за вещей самих по себе, а из-за своих представлений об этих вещах. Они боятся и любят не что-то реальное, а реальность, трансформированную их фантазиями, предположениями, которые их беспокоят, то есть теми же самыми чувствами любви и страха, что втянули его в эту игру. Абстракции интересуют их лишь постольку, поскольку они могут принять форму, которая разжигает чувство. Они желают царствия небесного для себя: это люди того же рода, что Павел или Кифа, Аполлос или Ньюмен. Абстракция удовлетворяет их желания или оправдывает их предубеждение.

Что любили древние? Они любили местные традиции, да и другие традиции, которые, хотя и были чужеземными по происхождению, прижились; они любили домашние и государственные культы; они любили благоговейные обычаи, которые возникали вокруг мертвых. Чего они боялись? Возможной утраты выгод, которые, как считалось, государство и человек

получали, соблюдая эти унаследованные обычаи. Чего они желали? Гражданского благосостояния, всех преходящих благ этой жизни и нематериальных вещей, о которых мы говорили: иногда бессмертия, иногда свободы от проклятия рока, иногда знания, часто — высокого положения в космосе. Их страхи, любовь и желания были связаны с культом, который был одним из явлений жизни. Вера не давала ключа к смыслу жизни — его давала философия, но именно потому, что вера основывалась на чувстве, а не на осознанной теории и размышлении, она была глубоко укоренена в человеке и ее было непросто опровергнуть доводами рассудка.

До тех пор пока вы не пытались отнять у этих людей какую-то часть их религии, они, как правило, не противились появлению новых учений и процессов. При условии, что жрец и молчаливая весталка поднимались на Капитолий, Бальб мог построить свой храм Митры, сознавая, что установленный порядок сохраняется и вместе с тем он получает дополнительно для себя (а возможно, и для общины) что-то новое. То, что делал Бальб и ему подобные, посещавшие храм Митры, обычно не влекло за собой обращения. Но если бы его спросили, согласен ли он на ликвидацию капитолийского культа, он был бы шокирован или даже испуган; если вы хотели победить его, вы были вынуждены убедить его, *обратить* его. По крайней мере, вы должны были делать это до тех пор, пока не пришло время, когда закон сделал исповедание язычества вещью, которая требовала такой же внутренней смелости, какая незадолго до этого требовалась для исповедание христианства.

XI

Обращение в философию*

Место, которое греческая философия занимала в жизни античного мира, в конечном итоге является результатом особой природы греческой религии. В Индии, Вавилоне и Египте существовали централизованные общества со жреческим классом, ученость была достоянием этих классов и служила практическим нуждам: регулированию календаря, наблюдением за звездами для предсказаний, землемерному делу и т. п. В Греции не существовало подобного класса: Дельфы отвечали на вопросы, но только на вопросы, которые были заданы. Зороастризм, иудаизм и христианство предлагали как часть богооткровенной религии взгляд на происхождение мира и человека; христианство, в силу необходимости, излагает дальнейшее учение о природе человека как такую же часть богооткровенной религии. Любая религия спасения должна давать какие-то объяснения своих постулатов. Но официальное благочестие в Греции и Риме не было религией подобного рода: таким был орфизм, но орфизм не получил признанной церкви, хотя бы потому, что, как мы видели, не существовало никакой признанной церкви, которую можно было бы получить. Местные культы имели какие-то отношения с Дельфами, и хотя местные культы сохраняли и лелеяли свои легенды, систематизация этих легенд была делом поэтов, которые, хотя часто считали себя вдохновенными, оставались мирскими людьми. Жреческого класса не было как такового, были только жреческие роды, которые исполняли свои обязанности в отдельных святилищах. Систематизация легенд была абсолютно искусственной, и поэтому они подверглись дальнейшим изменениям. Способность к созданию легенд, конечно, включала в себя

* Главы XI–XIII публикуются в художественной редакции переводчика. (Примеч. изд.)

космогонию, и нам известны незрелые рассказы Гесиода, сложенные на основе не четко олицетворяемых образов.

Умозрительный интерес становится по-настоящему сильным около начала шестого столетия: его ранние проявления у ионийских философов на каждом шагу демонстрируют близкое сходство с мифологическим мышлением. Такое умозрение было ничем не ограничено. Не стоит забывать о том, что даже в традиционной схеме, взятой самой по себе, Вселенная первична по отношению к богам, которым поклонялись. Смутно персонифицированные естественные силы, которые действуют у Гесиода, не являются главными объектами культа: именно олимпийцы были, как и греки, новоприбывшими, контролирующими структуру, которую они здесь основали. Боги народной религии ничего не потеряли. Человеку, который размышляет в этом направлении, нет нужды в нападках на консерватизм: он заполняет пропасть. Он даже может использовать пророческий тон, подобно Гераклиту или Эмпедоклу. Религия и философия были очень близки в греческих поселениях юга Италии в конце VI в. до н.э. Последователи Пифагора образовали общества, в которые вступали после подготовительного обучения аскетической теории и практике, и пифагорейская жизнь высоко ценилась ее последователями и осмеивалась остальными: сходство с орфизмом налицо.

Философское движение, по мере своего развития в V в. до н.э., в целом стало более радикальным, и пробудило недовольство афинского народа из-за распространения своих идей, но оно оставалось движением преподавателей, готовых сообщить свои выводы ученикам, но не воспламененных каким бы то ни было желанием освободить человечество от ошибок или вести его к истине. Поворотным пунктом стала деятельность Сократа. Его чувство некоего призвания, которое, в конце концов, привело его к мученичеству, его поглощенность личностью и поиском основания для правильной жизни, сила его привлекательности и влияние на учеников — все это посредством впечатления, произведенного на его учеников, создало стандарт для *любителей истины* и *любви к истине*, философов и философии: тогда эти слова приобрели популярность и конкретное значение. Следовать Сократу означало так или иначе отдать ему свою душу. У нас есть в начале платоновского «Пира» великолепное изображение фанатичного ученика — Аполлодора:

Ведь я всегда безмерно рад случаю вести или слушать философские речи, не говоря уже о том, что надеюсь извлечь из них какую-то пользу; зато когда я слышу другие речи, особенно ваши обычные речи богачей и дельцов, на меня нападает тоска, и мне становится жаль вас, моих приятелей, потому что вы думаете, будто дело делаете, а сами только напрасно время тратите. Вы же, может быть, считаете несчастным меня, и я допускаю, что вы правы; но что несчастны вы — это я не то что допускаю, а знаю твердо*.

Собеседник отвечает: «Всегда-то ты одинаков, Аполлодор: вечно ты поносишь себя и других и, кажется, решительно всех, кроме Сократа, считаешь достойными сожаления, а уже себя самого — в первую голову». Ближе к концу диалога Алкивиад отдает должное этому очарованию. Таким образом, Сократ создал атмосферу личного воздействия и общения. Основанная Платоном Академия дала этой традиции постоянное местопребывание. Подобно пифагорейцам, у этой группы существовало чувство солидарности, и, подобно пифагорейцам, она была религиозной в своей основе: ее религией было благоговейное и живое чувство великолепия и единства Вселенной, возникающее из их научных изысканий, иногда, по существу, похожее на сегодняшнее отношение к Эйнштейну, но ее солидарность не была солидарностью приверженности догме. Большая часть человечества была вне ее, потому что им не хватало предварительной подготовки, которая делала возможным присоединение к поискам истины. И хотя мир не мог участвовать в этом объединении, платоновские диалоги были написаны для того, чтобы дать широким кругам некую идею направления к истине, стимулировать мысль и дать возможность человеку, который чувствовал призвание к философии, реализовать свою склонность. Эта двойственная сторона философской деятельности была оформлена Аристотелем и осталась неизменной.

Почему же эти школы занимают настолько видное место в духовной истории последующих столетий? Во-первых, они предлагали вразумительные объяснения явлений. Грек был по природе пытливым человеком, и брожение интеллектуальной и политической жизни пятого века оставляло открытыми массу вопросов. Во-вторых — и это пункт первостепенной

* Цитаты из «Пира» приводятся в переводе С. К. Апта.

важности — эти школы предлагали определенный образ жизни. Одним из терминов для обозначения философской школы, независимо от ее вида, было слово *agoge*, которое обозначало как вид учения, так и образ жизни. Контраст между жизнью, посвященной добродетели и труду, и жизнью праздности и порока мы находим у Гесиода, а приписываемый Продику рассказ о Геракле, выбирающем путь на распутье, — сильная метафора, но он позволил философии давать *raison d'être* (смысл) для упорядоченной жизни. Существовала пифагорейская жизнь, похожая на жизнь орфическую, религиозная аскетическая теория: она была для тех, кто сознательно ее выбрал, кто сознательно отказался от старого образа жизни, и такие люди были не только повсюду в южной Италии в V и IV вв. до н. э., но и в Афинах в IV в. (где их осмеивали авторы комедий), в Риме и в других местах, она пользовалась популярностью в I в. до н. э. — I в. н. э. Нам известно немного об этом возрождении, в котором существовали частные религиозные ритуалы (нет нужды говорить, что о них ходили странные рассказы), был собственный обряд захоронения и старое учение о душе, и ее связь с гармонией Вселенной. Эта школа имела выдающегося представителя в лице Нигидия Фигула, ей симпатизировал Варрон, она затронула школу Секста и Сотииона, а через них — Сенеку, который писал: «Если уж я сказал тебе начистоту, что в молодости взялся за философию с большим пылом, чем занимаюсь ею в старости, то не постыжусь признаться, какую любовь внушил мне Пифагор» (Ер., 108, 17)*, и продолжил рассказом о причинах воздержания от мясной пищи, приписываемых им Пифагору, и о том, как он сам так воздерживался в течение года, прекратив этот пост по совету отца. В то же самое время, в начале принципат Тиберия, преследовались иноземные культы (см. с. 173 наст. изд.), а воздержание от определенных видов пищи было основанием для подозрений; но то, что предложил ему отец, диктовалось не страхом, а неприязнью к философии. Похоже, подземная базилика, найденная в 1917 году у *Porta Maggiore* в Риме, предназначалась для встреч общины пифагорейцев¹. Здесь присутствовал определенный уклад жизни, братство

* Цитаты из писем Сенеки приводятся в переводе С. А. Ошерова.

¹ *Carcopino J. La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure. Paris, 1927.*

и религия. Кроме этого, были и свои святые, но к этому мы еще вернемся. Эта группа окончательно исчезла, без сомнения, будучи поглощенной платоническим возрождением II в. н. э.

Кроме того, существовала киническая жизнь, жизнь независимости и свободы. Киническая школа, основанная Антисфеном, осуществила ранее выдвигавшиеся идеи о ничемности общепринятых норм и научила людей полностью отказываться от пут жизни в обществе. Анекдоты, которые рассказывали о его основателе и о еще более знаменитом Диогене, свидетельствуют о громадном впечатлении, которое это движение оказало на общество. Приверженность подобным идеям означала нечто подобное обращению. Нам известна история о богатой девушке Гиппархии, которая, влюбившись в киника Кратета, оставила свое богатство и жила с ним кинической жизнью; от III в. до н. э. до нас дошли рассказы Телета, называемые диатрибами (жанр, изобретенный Бионом), и поэмы Керкида (этот человек играл определенную роль в общественной жизни), излагающие эти идеи при помощи подходящих к случаю простых рассказов и иллюстраций².

Бродячий киник обращался к тем, кто слушал подобных персонажей позже, при Империи, выпрашивал у них еду, выступал с речами и временами демонстрировал свободу слова и полное безразличие (может быть, более уместным словом будет «грубость»?) христианского мученика. Дион из Прусы, сам восхищавшийся Диогеном, который появляется в качестве персонажа в шести его речах, произнес в Александрии речь (вероятно, в начале II в. н. э.), в которой после упоминания философов-профессионалов говорит:

В этом городе немалое число тех, кто называется киниками; похоже, на них, как и на что-нибудь еще, выдался урожай. Однако это — лживая и низкая кучка людей, которые едва ли что-нибудь знают, но зато они хотят есть. Они, связанные насмешками и еще больше болтовней и давно известным дешевым скалозубием, побиваются на перекрестках, в аллеях, в портиках храмов и дурачат рабов, моряков и прочих людей того же рода. Поэтому от них

² История Гиппархии может восходить к Менандру (fr. 117–118 Kock): это почти современное свидетельство. О *parrhesia*, свободе слова, см.: Peterson E. Zur Bedeutungsgeschichte von Parthesia // Reinhold-Seeberg-Festschrift. Leipzig, 1929. S. 283 ff.

исходит не добро, а огромный вред из-за того, что они приучены к глупым издевательствам над философами: это то же самое, как если бы кто-нибудь замыслил приучить детей смеяться над своими учителями (Dio. Orat., XXXII, 10)³.

Нам известно о том, насколько частым был этот тип, из упоминаний Лукиана, который дает в своем «Деметрии» портрет идеального киника; в конце IV в. мы видим Юлиана, полемизирующего с ними в сочинении «Против неученых киников». Тогда любой из этих проповедников мог попытаться осуществить некое изменение образа жизни — и избрание этого рода занятий само по себе означало в каком-то смысле призвание.

«Он должен знать, — говорит Эпиктет об истинном кинике, — что он послан Зевсом к людям в качестве вестника, чтобы показывать им, что относительно блага и зла они заблуждаются и ищут сущность блага и зла в ином месте, где ее нет, а там, где она есть, не думают искать. Киник — лазутчик того, что людям дружелюбно, а что враждебно» (Dissert., III, 22, 23)*.

Это картина нарисована для блага предполагаемого киника; она нарисована стойком, который сказал: «Как бог советовал Сократу иметь место опровергающего мнения людей, Диогену — место царя и порицающего, так Зенону — место обучающего и исповедующего учение» (Dissert., III, 21, 18).

Стоицизм также, на всем протяжении своего развития, давал стимул для аскетической жизни и укрощения страстей своим учением о естественном законе и подчинении ему человека, подчеркиванием того, что этот закон запечатлен в человеческом разуме, идеальными стандартами парадоксов

³ В пассаже Диона мы можем отметить фразу: πολλήν σπερμολογίαν συνείροντες («связанные еще больше болтовней») в качестве параллели для слова σπερμολόγος («суеслов») (Деян. 17:18), свидетельствующего об ожидании Павла, сложившемся в отсутствие какой бы то ни было дополнительной информации в группе образованных людей. О количестве киников см.: Philo. De plant., 151; об их существовании вплоть до времени Юлиана см.: Bidez J. Vie de l'Empereur Julien. Paris, 1930. P. 248 ff.

* Цитаты из «Бесед» Эпиктета приводятся в переводе Г. А. Таро-
нына.

о мудреце, в более позднее время — призывами к активному творению добра, а на всем протяжении своей истории — к принятию мирового закона и готовности повиноваться ему. Это достигло кульминации в молитве, которую, по словам Сенеки, он слышал от киника Деметрия:

О бессмертные боги, у меня на вас только одна жалоба: почему вы не открыли мне вашу волю раньше? Я первым, по собственному почину принялся бы за то, к чему вы меня сейчас призвали. Вы хотите взять моих детей? — Я для вас завел их. Хотите какую-то часть моего тела? — Берите, это немного, ведь скоро мне все равно отдавать все. Хотите дух мой? — Пожалуйста, я без промедления верну вам то, что вы мне дали. Я охотно отдам вам все, чего бы вы ни попросили. Но дело в том, что я предпочел бы предложить вам сам, не дожидаясь просьбы. Зачем вам было отнимать то, что вы всегда могли получить в дар? Впрочем, и сейчас вы не отнимаете, ибо нельзя отнять вещь у того, кто не старается ее удержать (De Prov., 5)*.

Учение о духовном прогрессе в позднем стоицизме давало отдельному человеку путь для самосовершенствования, которое, теоретически, было невозможно, когда взгляды традиционного стоицизма не оставляли ничего, кроме совершенной мудрости идеального мудреца и совершенного безумия всех остальных. Но, кроме того, это сделало Вселенную объяснимой: как сказал Эдвин Бивен, «Вселенная стала домом для человека». У Посидония это учение создало идею возвышенного обособленного благочестия — что-то очень похожее на речь, вложенную в уста апостола Павла в Деяниях Апостолов (18), если мы уберем оттуда ссылки на Христа и воскресение.

С другой стороны, эпикурейство точно так же давало идеал невозмутимой жизни, находящейся во власти удовольствия, имеющей корни в избавлении от действий капризных богов и страха перед сверхъестественными силами, удовольствия, описываемого нами как величайшая простота жизни, в которой было позволено участвовать остальным. Мы можем вспомнить вспышку у Лукреция по поводу несерьезности и скуки его современников: если это было бы не так, восклицает он, то они знали бы причины своих чувств:

* Пер. Т. Ю. Бородай.

Часто палаты свои покидает, кому опостылел
Собственный дом, но туда возвращается снова внезапно,
Не находя вне его никакого себе облегчения;
Вот он своих рысаков, сломя голову, гонит в именье,
Точно спешит на пожар для спасенья горящего дома,
Но начинает зевать, и порога еще не коснувшись;
Иль погружается в сон тяжелый, забыться желая,
Или же в город спешит поскорее опять возвратиться.
Так-то вот каждый бежит от себя и, понятно, не может
Прочь убежать; поневоле с собой остается в досаде,
Ибо причины своей болезни недужный не знает.
А понимай он ее, он бы, все остальное оставив,
Прежде всего природу вещей постарался постигнуть.
Дело ведь здесь не идет о каком-нибудь часе едином,
А состояньи, в каком неизбежно все смертные люди
Должны по смерти своей во веки веков оставаться.

(Lucr. De rer. nat., III, 1053 sqq.)

Очевидный евангельский пыл Эпикура и его последователей заслуживает внимания. Ничто не иллюстрирует это лучше, чем вероисповедание, высеченное в портике настоял по настоянию некоего Диогена из Эноанды приблизительно в конце II в. н. э.:

Будучи теперь, спустя годы, на склоне жизни и всего остального, но в момент расставания с ней я хотел бы помочь всем способным людям, пока смерть не пришла ко мне, справедливым гимном восхваления полноты всех приятных вещей. Как я сказал раньше, большинство людей одинаково страдает от ложных мнений, как будто они больны чумой, и число страдающих увеличивается (так как подражанием они подхватывают болезнь друг от друга, подобно овцам). Сейчас было бы верно оказать помощь будущим поколениям (так как они наши, даже если пока и не рождены). Так вот, из любви к человечеству и обязанности оказывать помощь странникам, которые находятся рядом, я решил воспользоваться этой колоннадой и установил в ней средство обезопасить всех, кто видит, для того, чтобы это записанное благодеяние широко распространились⁴.

⁴ Фрагменты сочинений Диогена Эноандского были изданы Дж. Вильямом в Тойбнеровской серии. Я цитирую fr. II, col. II. 7, p. 5; col. IV. 3, p. 6; XXIII, col. II, p. 29. Cp.: Virg. Catal., 5, 10: *uitamque*

В другом месте он говорит:

Сейчас я изложу то, что не даст тебе ни богатства, ни общественной славы, ни власти, ни прекрасной жизни, ни роскошного стола, ни изыщества в плотской жизни, но то, что обеспечивает только философия.

*Epicuri de grege porcus?**

В это время философия производит впечатление чего-то единого, как для Ювенала (XIII, 19 sqq.) и лексикографа Поллукса (IV, 39 sq.), который чуть позже определил философа как человека, способного освободить человечество от постоянных падений, а его функции как упреки, увещевания и поучения. Любая философия того времени устанавливала систему ценностей, отличную от системы ценностей внешнего мира и способную служить стимулом для суровой жизни, и следовательно, вела к чему-то, подобному обращению, когда оно приходило к живущему беззаботно человеку. Говорят, что когда Полемон, будучи пьяным и в венке, ввалился в лекционный зал Ксенократа, он отказался от прежней жизни и посвятил себя философии столь ревностно, что стал следующим главой школы. Кроме того, в одном из «Диалогов гетер» Лукиана, мы читаем о том, как учитель философии запретил любовнику Дросиды приходить к ней, обещая своему ученику, что после наставления он обретет в трудностях счастье и добродетель⁵.

ab omni uindicabimus curo («и жизнь от всех забот освободить жажду». — А. П.).

* «Поросенок из стада Эпикура?» (Нор. Ер., I, 4, 15–16).

⁵ О Поломоне см.: *Mekler S. Academicorum philosophorum index herculanensis*. Berlin, 1902. P. 46 ff. Для изучения монашества важно отметить фрагмент из Эпиктета (Dissert., III, 12), где он предостерегает людей против бесполезных форм самодисциплины и ссылается на не критическое восхищение, которое они вызывают. Иронический комментарий по поводу претензий философов передает нам бронзовая ваза, найденная в Герстале (Бельгия), которая относится к концу I — началу II в. н. э. Она показывает нам суровых философов, увлеченных своими изысканиями; с другой же стороны мы видим тех же философов, занимающихся мужеложством в том стиле, который Лукиан приписал мудрецу, уведшему любовника от Дросиды (*Cumont F. Découverte à Buysinghen (Brabant) d'un four à tuiles de l'époque Belgo-Romaine // Ann. soc. arch. Bruxelles. Vol. XIV. 1900. P. 401 ff.; Cumont F. Comment la Belgique fut romanisée. 2 ed. Bruxelles, 1919. P. 92, fig. 63*).

Дион из Прусы в начале правления Флавиев был ритором, человеком со средствами и положением, и врагом философии, против которой он писал⁶. При Домициане, вероятно, в 82 г., пал его могущественный друг, а сам Дион был изгнан. Он начал, как он нам сам сообщает, спрашивать себя, почему изгнание, бедность, старость, болезнь и прочие подобные вещи тяжелы для одних и легко переносятся другими при помощи силы и воли, и отправился к Дельфийскому оракулу. Оракул сказал ему, чтобы он продолжал заниматься тем, что делает и добивался своей цели до конца света. Поэтому он облачился в скромное одеяние и начал странствие по всему свету. Одни называли его бродягой, вторые — нищим, а кое-кто — философом, и без его умысла или самолюбования это имя пристало к нему, и люди обычно приходили к нему за советом. Он видел, что они нуждаются в руководстве, и последовал примеру Сократа. Это весьма примечательная история. Дион не внезапно почувствовал тяготение к учителю философии или к школе. Внешние обстоятельства разрушили его мир, и незаметно он устремился к единственному пути обрести систему ценностей, которая сделала бы жизнь терпимой и дала бы ей смысл.

Аскетическая жизнь, без конструктивного дополнения, могла привлечь на время человека, который был противен самому себе; разглагольствования против роскоши превратились в основную тему мима, и Сенека сообщает, что этим стихам в театре рукоплещет осуждаемое корыстолюбие (Ер., 108, 9), но аскетизм требовал какого-то дополнения. В кинизме и в не менее популярной эллинистической философии этим дополнением было чувство свободы. Вы упростили свою жизнь, вы были уверены в своей самодостаточности, и Судьба не могла повредить вам. В худшем случае вы могли удовлетвориться хорошим исполнением роли, отведенной вам на этой странной сцене, и это, как мы увидим ниже (см. с. 211 сл. наст. изд.), было не просто общепринятой метафорой. Обычно тот, кто изучал философию всерьез, получал удовольствие от созерцательной жизни. Это было мистическое созерцание — как

⁶ Дион сам рассказывают свою историю (Orat. XIII). См.: *Arnim H. Leben und Werke des Dio von Prusa mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*. Berlin, 1898. S. 234 ff.; *Hense O. C. Musonii Rufi reliquiae*. Leipzig, 1905. P. XXIV f.

мы узнаем из платоновского «Пира», Сократ во время похода на Потидею простоял, задумавшись, весь день и ночь, а затем, на рассвете, помолился Солнцу и пошел своим путем. Но более заметна постоянная концентрация на знании — самом ценном занятии для разумного существа. «Счастлив тот, — говорит Еврипид, — кто способность обрел знанием владеть. И не заботят его беды сограждан, и не волнует его несправедливость, но созерцает он вечной природы порядок бессмертный — как и откуда он возникает. Людям таким никогда не пристанут о деяниях позорных хлопоты»*. Его современник великий ученый Демокрит говорил, что он предпочел бы нахождение одного научного объяснения положению персидского царя. Платон в «Теэтете» дает две ярких картины, одну — философа, поглощенного вечными истинами, а вторую — человека, занятого земными заботами. Но классическая формулировка этой идеи была дана Аристотелем. Одна из его ранних работ, «Протрептик» или «Увещание к философии» (адресованная кипрскому царевичу Фемисону), — страстное воззвание к созерцательной жизни. Позже, в конце «Никомаховой этики», он говорит: «Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное... если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» (1177b 26 sqq.)**; в «Метафизике» созерцание — единственное занятие Бога. Это увлечение проходит через всю последующую античность. Мы можем вспомнить его эхо не только у серьезного Вергилия, но и у легкомысленных Проперция и Овидия; мы должны помнить о влиянии на молодого Августина того, как Цицерон следовал за Аристотелем в своем «Гортензии»⁷.

В-третьих, философия создала один из самых замечательных идеальных типов — святых античности. Вокруг всех выдающихся персонажей, которые основывали или развивали

⁷ Eur., fr. 910 Nauck; Democr., fr. 118 Diels; Jaeger W. W. Aristoteles. Leipzig, 1911. S. 53 ff.; Boll F. Vita contemplativa. Heidelberg, 1920. Август написал «Hortationes ad philosophiam» («Поощрение к философии») (Suet. Aug., 85).

* Пер. В. Н. Ярхо.

** Пер. Н. В. Брагинской.

школы, в то время ходили не только анекдоты, но их окружал и некий ореол. Платон удостоился культа почти сразу после смерти, и вскоре стало возможно говорить о нем как о сыне Аполлона; число легенд о Пифагоре постоянно росло; для Лукреция Эпикур — бог; Диоген для Керкида* тоже, спустя столетие после его смерти, стал «небесным богом». Аполлоний Тианский вскоре стал сверхчеловеком, Эпиктет был языческим святым. Цельс выдвигает Орфея, Анаксарха и Эпиктета в качестве людей, которые поистине достойны почитания. Популярные рассказы полны философов-мучеников, которые скорее умирали, чем льстили тиранам, как, например, Феодор или стоики у Тацита; существовала целая «предсмертная литература»⁸. Сочинения, которые возникали вокруг философов, особенно пифагорейцев, кажется, имели немалое влияние на раннехристианские агиографические легенды, прежде всего, на рассказы об аскетизме. В народном воображении философ был сверхчеловеком, способным к чудотворству. Цельс говорит о том, что он не подвержен магическому воздействию. Порфирий в «Послании к Марцелле» — о том, что Бог дал ему божественную силу (11). Эта героизация была, конечно, в первую очередь результатом впечатления, которое философия производила на человека, но все это вместе действовало с большим эффектом на народное воображение⁹.

* Керкид из Мегалополя (ок. 290–220 гг. до н.э.) — греческий государственный деятель и философ-киник.

⁸ Celsus (ed. Glockner.) P. 60, 48. Влияние, оказанное памятью об Эпиктете, демонстрируется забавной надписью из Язулу (*Sterrett J. R. S. Wolfe Expedition to Asia Minor. Boston, 1888. P. 315 f., № 438*), которая содержит сводку философских принципов: единственная свобода — это та, что внутри тебя; Зевс — наш отец; Эпиктет, орел среди людей, был сыном рабыни.

⁹ Говоря об идеализации философов, мы можем отметить, что гностическая секта карпократиан почитала образы Христа вместе с изображениями философов — Пифагора, Платона, Аристотеля и других *et reliquam obseruationem circa eas similiter ut gentes faciunt* («и оказывала им знаки почтения так же, как язычники». — А. П.) (Iren. Adv. haer., I, 23, 6). О влиянии легенд о философах на легенды о святых см.: *Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II. Tübingen, 1921. S. 249 ff.; Reitzenstein R. Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Munchtums // SB Heidelberg. 1914, VIII. Примерами философов-чудотворцев могут служить Аполлоний Тианский, Ямвлих и Прокл,*

В-четвертых, философы были людьми, которых слушали, будь то упоминавшиеся ранее киники, или профессиональные философы, читавшие лекции ученикам, широкой аудитории (как Дион из Прусы) или фешенебельной публике (как Максим Тирский), или философы-компаньоны, которых мы обнаруживаем во многих римских имениях. Философское образование пользовалось большим престижем¹⁰, поскольку развитие умозрительной мысли в V в. до н.э. совпало с распространившейся потребностью в высшем образовании: нам известно о соперничестве, развернувшемся в IV в. между платоновским философским воспитанием, которому предшествовали соответствующие подготовительные занятия, и чисто литературным воспитанием Исократа. Это противопоставление в эллинистический период постепенно исчезло: философия заинтересовалась теорией стиля и риторикой при обсуждении общих абстрактных вопросов; с начала I в. до н.э. до самого конца Империи очень немногие сомневались в том, что именно философия является естественным венцом образования: после элементарной ступени переходили к обучению у грамматика, затем — к обучению в риторической школе, от которой те, кто мог, переходил к философии. Это было аналогично обучению в университете. Лишь немногие могли отправиться в Афины или в какой-нибудь другой знаменитый центр, а подавляющее большинство слышало кое-что о философии, так как существовало множество частных учителей, рассеянных по всему миру, и известно, что некоторые из них были людьми с положением в своих городах; далее нам известно о существовании не одного самозванца на этом поприще — факт, который наводит на мысль о том, что потребность в них была значительна. В поздней империи эта профессия пошла на убыль, но в первые века нашей эры она достигла пика. Шансы человека получить хоть какое-то знакомство с философией не ограничивались молодостью. Нам известно о знаменитостях, которые заходили на лекции Посидония; аудитория

но у Филострата в «Жизни Аполлония Тианского» мы можем обнаружить, что вполне здравомыслящему Музонию приписывается обнаружение источника в Гиаре (VII, 16).

¹⁰ О месте философии в образовании и об ее общем положении и характере в эпоху Империи см.: Sallust., 1. О самозванцах от философии см.: Dio Cass., LII, 36, 4.

Максима Тирского, кажется, сопоставима по социальному положению с аудиторией Бергсона; а Лукиан в своем «Гермоне» изображает трогательного персонажа, который слишком поздно начинает изучать стоическую систему и почти не надеется справиться с ней.

Лекция могла оказать на любого из слушателей тот же эффект, что на Полемона; мы должны вспомнить известные в популярной философии учения и составление речей против роскоши и порока. Человек, слушавший Музония Руфа или Эпиктета в Риме, совершал то же самое, что слушая позже христианскую проповедь: методика была практически унаследована. Эпиктет замечает, критикуя тех, кто выступает с чтениями и ведением бесед напоказ: «Или скажи мне, кто, слушая твое чтение или беседу, забеспокоился о себе или обратил свое внимание на себя, или, выйдя, сказал: “Метко задел меня философ. Больше не следует этого делать”?» (Dissert., III, 23, 37; cf. Sen. Ep., 108, 3). Его беседа против тех, кто беспечно приступает к софистическому обучению, в равной степени ценна для его концепции обязанностей и возможностей этого положения. Для него лекционная зала философа — это «лечебница для больных душ».

Кроме того, яркой чертой ранней Империи было присутствие в богатых домах философов, обычно вольноотпущенников. Нам известно о прежних назначениях философов учителями для царских сыновей (так Филипп Македонский пригласил Аристотеля) или советниками и собеседниками (так Платон послал Евфрая к Пердикке III, Дионисий пригласил Платона, и Александр взял Каллисфена на Восток, правда, Каллисфен отправился фактически как писатель; Антигон Гонат приглашал Зенона в Пеллу и добился посылки к нему Персея). Возвышение Рима привело множество греческих философов в римские богатые дома либо как рабов, которые были отпущены на волю, либо как свободных людей, которые лишились средств к жизни¹¹.

¹¹ О философе в семье см.: *Friedländer L. Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* (10 Aufl.). Leipzig, 1910. Bd. III. S. 283 ff.; вообще о греках-доверенных лицах см.: *Kroll W. Die Religionsität in der Zeit Ciceros* // *Neue Jahrbücher*. 1928. S. 312; о важности философской личности в Риме см.: *Hirzel R. Die Philosophie im Zeitalter des Augustus* // *V. Gardthausen. Augustus und seine Zeit*. Bd. I. Leipzig, 1904. S. 1297.

Такие греки могли появляться или как учителя, находившиеся в доме, или как компаньоны, полезные в различных делах, учитывая их разносторонность. Эти люди были, как уже отмечалось, неким аналогом домашнего священника: мы обнаруживаем их у изголовья умирающего, как, например, киника Деметрия у Тразеи (Тас. Ann., XVI, 34). Философ, который был главным образом писателем или профессиональным преподавателем, мог также иметь такие близкие связи с отдельными людьми: мы просто можем вспомнить сочинения, посвященные Сенекой некоторым его друзьям, или близкое знакомство Корнута с Персием. И сам философ при жизни мог получить кое-что от почестей, которые воздавались святым философам прошлого и каких Эпикур удостоился от Метродора; Сенека рассказывает, что когда он услышал, как Аттал обличал порок, то посчитал, что тот так возвысился, что оставил внизу все вершины, достигаемые людьми.

Кроме того, немалое впечатление производила философская литература. В этом отношении способствовал популярности философии прежде всего Платон: его сочинения получили признание благодаря высочайшей стилистической ценности, которое они могли иначе упустить. В Оксирихе, где найдено очень немного сочинений других философов, обнаружено кое-что из Платона и фрагмент «Протрептика» Аристотеля; в Мемфисе же была настоящая философская библиотека¹². Особенно важно, что возникла большая литература элементарных введений и кратких изложений. Христианские апологеты нашли идеи, которыми они воспользовались, не только в готовом, но и в предварительно адаптированном виде.

Здесь мы можем использовать слово «обращение» для обозначения поворота от роскоши, потакания своим желаниям и суеверия (еще одна частая мишень философской критики) к жизни аскетической, а иногда — к жизни созерцательной, научной или мистической. Платон говорит о предмете обучения как о «полностью изменяющем душу» (Rep., 518d sqq.): слово *epistrophe*, позже используемое христианами для обозначения обращения, применяется по отношению к действию философии, обозначая, таким образом, ориентацию на душу или концентрацию на ней, обращение человека от беспечности

¹² О мемфисской библиотеке см.: Wilcken U., Mitteis L. Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Bd. I, 2. S. 182 ff., № 155.

к истинному благочестию, для которого существует *conuersio*, использованное Цицероном в его сочинении «О природе богов» (I, 77)¹³. Общие наставления человечеству включали в себя указание придти в себя. Мы обнаруживаем *metanoeo* — глагол, образованный от существительного *metanoia* (раскаяние), — в трактате «Поймандр» (см. с. 27 наст. изд.), и само существительное в забавном популярном сочинении — «Картине» Кебета, которое относится, судя по указаниям в тексте, к I в. н.э. Этот термин означает интеллектуальную ценность суждения, и скорее мгновенную реализацию, чем переход в какое-то состояние; также это слово чаще, чем в философских сочинениях, используется в других жанрах¹⁴.

Кебет написал диалог, который, как считалось, был вдохновлен аллегорической картиной в храме Кроноса. Он описывает хорошую жизнь и дурную жизнь: единственное освобождение от дурной жизни предоставлялось Метанойей. Человек, выбравший хорошую жизнь, находится в безопасности. «Он никогда не будет обеспокоен страданием, печалью, невозддержанностью, алчностью, бедностью или еще каким-нибудь

¹³ ἐπιστροφή используется в последнем значении у Эпиктета (Epict. Dissert., II, 20, 22). См. Porph. Ad Marc., 24: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μὴ σῶτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή («ведь нужно поверить, что единственное спасение — обращение к богу». — А. II.); Sallust., 14: τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἐπιστροφῆς («о молитвах и жертвоприношениях, которыми мы оправдываемся после греха». — А. II.); Iambl. De myst., I, 13: δύνатаι οὖν ἡ ἐξίλασις ἡμᾶς ἐπιστρέψαι πρὸς τὴν κρείττονα («итак, искупление может обратить нас к высшему». — А. II.). Ср. фразу Э. Р. Доддса о Прокле (Proclus. The Elements of Theology / Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds. Oxford, 1933. P. 15). В Септуагинте ἐπιστροφή используется для обозначения обращения к Богу — как в общем, так и в специальном значении (Preuschen E., Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments. S. 469; Dirksen A. H. The New Testament Concept of Metanoia. Diss. Cath. Univ. Washington. 1932. P. 151); в Деяниях: τὴν ἐπιστροφήν τῶν ἐθνῶν (15:3). Отсюда *conuerſi*, *conuersio*, употребляемые Тертуллианом и более поздними авторами.

¹⁴ О *metanoia* см. статью Йеррепа (Gottingische gelehrte Anzeigen. 1913. S. 590 f.); Latte K. Schuld und sünde in der griechischen Religion // ARW. Bd. XX. 1921. S. 281; Boughton J. S. The Idea of Progress in Philo Judaeus. New York, 1932. P. 154 ff. У Кебета Метанойа спасает человека однажды — здесь нет ничего похожего на повторное раскаяние иудаизма.

злом. Ибо он превратился в хозяина всех вещей и стал выше всего, что беспокоило его раньше, точно так же как заклинатели змей не боятся их. Больше ничто не беспокоит его, ибо у него есть средство против этого» (26). Ранее Кебет сказал: «Если человек приходит к знанию, глупость исчезает, и он спасен: он становится блажен и счастлив на протяжении всей жизни» (3).

Цель — освобождение; слово *sozesthai* появляется в этом коротком сочинении восемь раз, *diasozesthai* — однажды; оба они означают существование вне сферы неизбежных опасностей. Основное руководство находится в распоряжениях, которые Даймонион дает каждому человеку, вступающему в жизнь. Этого освобождения люди должны добиваться со всей своей силой: их не должны отвлекать пустяки, какими являются свободные искусства. Так говорит Кебет, и то же самое говорит Сенека. Другие философы придерживаются менее суровых взглядов, но все ожидают, что приверженность человека философии будет иметь значение для их слушателей.

Далее, эта идея не рассматривалась как дело чисто интеллектуального убеждения. Обычно философы говорили не так: «Следуй моим аргументам один за другим: проверяй и испытывай их по мере своих сил: для тебя истина должна быть дороже, чем Платон», но так: «Посмотри на нарисованную мной картину: можешь ли ты устоять перед ее привлекательностью? Можешь ли ты устоять перед моей риторикой, которую я направляю к тебе во имя добродетели?» Даже Эпикур произнес в качестве аргумента следующие слова: «Не обманывайтесь, люди, или не будьте введены в заблуждение: не погибайте. Среди разумных существ нет естественного следования чему-то. Верь мне: те, кто выражает другой взгляд, обманывают тебя и отговаривают тебя от истины». Эпиктет также использует такое же обращение «Верь мне» (II, 19, 34) и возражает оппонентам с помощью аргументов, которые вызывают к сердцу, а не к рассудку¹⁵. Внутри школ, по крайней мере, внутри Академии была атмосфера напряженного мышления,

¹⁵ Ep., fr. 523 Usener. Знаменательно, что Диоген Эноандский приводит доводы против детерминизма, так как иначе упраздняется моральная ответственность за поступки (fr. XXXIII, col. III. 10 ff. P. 41 f.). Это подразумевает общее, но ошибочное мнение о том, что мир должен быть таким, каким я хочу его видеть.

которая иногда сохраняется в различных комментариях Аристотеля. Но даже в этих школах она затемняется традицией и преданностью авторитету. Таким образом, в то время, когда Плотин являлся самостоятельным гением, последующее развитие неоплатонизма — это здание мысли на основе предыдущих умопостроений, которые стали догмой. Даже формальная философия была схоластической в менее лестном смысле этого эпитета. В последней битве христианская догматика сражалась не со свободным греческим духом, но с другой догматикой и окаменевшей традицией. Философия, которая обращалась к миру, была, по преимуществу, догматической философией, стремящейся спасти души.

Какой ответ могло вызвать воззвание философии? Примечательно, насколько часто философы пользовались метафорой посвящения или серией посвящений для описания постижения философской истины: достижение ее — *epopteia*, возможность видеть. Возьмем один пример: Сенека так описывает функции философии:

Она показывает, что беда, а что кажется бедою; избавляет души от тщеславия и дарит им стойкое величие; душу спесивую и красующуюся попусту обуздывает; не позволяет нам не знать разницы между величием и напыщенностью; дает нам постичь и природу, и себя самое. Она объясняет, что такое боги и каковы они; что такое подземные силы, и лары, и гении, и божества второго рода — ставшие вечными души; где они пребывают, что делают, что могут и чего хотят. Таково ее посвящение, отворяющее не городское святилище, но огромный храм всех богов, именуемый миром, и в нем открывающее духовному взору подлинные кумиры, подлинные лики, — потому что для столь величавого зрелища глаза слишком слабы (Sen. Ep., 90, 28)¹⁶.

Происходит коренное изменение. В более раннем письме Сенека писал:

Я понимаю, Луцилий, что не только меняюсь к лучшему, но и становлюсь другим человеком. Я не хочу сказать, будто во мне уже нечего переделывать, да и не надеюсь на

¹⁶ О метафоре посвящения см.: Dio Prus., XII, 33; Epict. Dissert., III, 24, 13 ff. Порфирий говорит о философе как жреце всеобщего бога (De abst., II, 49).

это... Ведь если душа видит свои недостатки, которых прежде не знала, это свидетельствует, что она обратилась к лучшему... Да ведь я и сам хочу все перелить в тебя и, что-нибудь выучив, радуюсь лишь потому, что смогу учить (Sen. Ep., 6, 1).

С этими, без сомнения, искренними заверениями мы можем сравнить заявления, сделанные его младшим современником, поэтом Персием. Его пятая сатира, обращенная к учителю Персия Корнуту, между делом рассказывает, что как только он подошел к годам зрелости, он отдал себя под руководство Корнута, который «принял его юность на Сократово лоно» (36 sq.). Вслед за этим душа поэта почувствовала важность разума, устремилась к тому, чтобы стать подчиненной ему и обрела новые черты. Он призывает остальных, и юношей, и стариков, последовать его примеру (64 sq.). Основная часть его небольшой книги сатир написана в этом духе: их форма вдохновлена Горацием или Луцилием, но содержание — главным образом стоическая проповедь. Вторая сатира — это диатриба о молитве с критикой народных суеверий. Третья, возможно, завуалированная *Confiteor* (исповедь), и здесь он снова обращается ко всему человечеству:

Жалкое племя, учись и вещей познавай ты причины:

Что мы такое, зачем рождаемся, где наше место,

Как и откуда начав, мету обогнуть всего легче.

Меру познайте деньгам, чего можно желать и какая

Польза от новых монет; насколько должно быть щедрым

К родине, к милым, родным; кем быть тебе велено богом

И занимать суждено средь людей положение какое.

(Pers. Sat., III, 66 sqq.)

Здесь приводятся возражения обывателя (центуриона), и мыслится пылкий диалог пациента с врачом, дающего в качестве диагноза вывод: «Ваше состояние гораздо хуже, чем вы можете себе представить. Пусть философия поставит вам диагноз». Персий соглашается с фразой Эпиктета «Лекционная зала философа — лечебница для больных душ» (Dissert., III, 23, 30)¹⁷.

¹⁷ О III Сатире Персия см.: Housman A. E. Notes on Persius // CQ. Vol. VII. 1913. P. 16 ff. Идеи о связи литературного и морального

По крайней мере в теории это обращение могло быть мгновенным. Плутарх говорит в своем сочинении, которое называется «О том, что стоики говорят более нелепо и противоречиво, чем поэты»:

Человек, который в глазах стоиков является утром худшим из людей, вечером, если случится, лучше утреннего. Он может лечь спать сумасшедшим (или своенравным), незнающим, несправедливым и невоздержанным, рабом несправедности, бедности и нужды, а проснуться в тот же день, став царем, богачом и процветающим человеком, воздержанным, справедливым, верным убеждениям и свободным от праздных мнений. Он не отращивает бороды или других знаков зрелости на юном и слабом теле: вместо этого на вершине нерешительной, мягкой, безвольной, колеблющейся души он получает совершенный разум, высшую рассудительность, божественный характер, знание, ценящееся выше праздных мнений, нрав, свободный от перемен, и даже если его пороки никогда не утихали до этого. Внезапно он становится почти героем, демоном или богом, в то время, как он был животным, и худшим из животных (4).

О непосредственном контакте с философами достаточно. У нас есть один знаменитый пример обращения книгой. Св. Августин говорит:

Живя в такой среде, я в тогдашнем моем неустойчивом возрасте изучал книги по красноречию, желая в целях предосудительных и легкомысленных, на радость человеческому тщеславию стать выдающимся оратором. Следуя установление порядку обучения, я дошел до книжки какого-то Цицерона, языку которого удивляются все, а сердцу не так. Книга эта увещевает обратиться к философии и называется «Гортензий». Эта вот книга изменила состояние мое, изменила молитвы мои и обратила их

упадка пародируются Петронием (1–5, 88), что находит близкую параллель у Филона: *De plant.*, 157 ff. (ср. *Nock A. D. Rec. in:* 1) F. H. Colson, G. H. Whitaker. *Philo*. Vol. I–III. Loeb Class. Lib. 1929–1930; 2) M. Adler. *Studien zu Philon von Alexandria*. 1929 // *CR*. Vol. 46. 1932. P. 173), и *De plant.*, 55 — о роскоши. Сложно спорить с предположением, что Петроний имел в виду Сенеку. И тем, как он умер, он спародировал стоические сцены прощания с жизнью.

к Тебе, Господи, сделала другими прошения и желания мои. Мне вдруг опротивели все пустые надежды; бессмертной мудрости желал я в своем невероятном сердечном смятении и начал вставать, чтобы вернуться к Тебе (Confes., III, 4)*.

Ему в то время было восемнадцать лет.

Кроме того, мы можем вспомнить слова Порфирия из «Послания к Марцелле», его жене:

Филоктет страдал от укуса ядовитой змеи, ты же — оттого, что полностью знаешь, что такое падение, насколько велико падение, из-за которого наши души оказались в мире становления, несмотря на то, что боги не пренебрегают нами, как сыновья Атрея пренебрегали им, но оказываются нашими спасителями и не забывают нас. Я приглашаю тебя, которая борется и сражается со многими тягостными вещами, чтобы ты сейчас, прежде всего, подошла к пристани философии — единственной безопасной гавани, и не уступила излишней тревоге из-за моей отлучки, и в твоём стремлении к обучению, которое я дал, не потеряла то, что уже дано (5).

Он говорит, что Марцелла полагает, будто, лишившись Порфирия, она оставит путь спасения, равно как и проводника (8). Здесь, как и у других авторов, философия является посвящением и действиями, которые неуязвимы для любых человеческих мнений: *«Тот, кто верит, должен жить так, чтобы он сам мог быть свидетельством того, о чем говорит для своих слушателей»*; тон полностью религиозный.

В предыдущей главе мы видели единичные проявления обращения в античной религии. В противовес им мы можем привести гораздо больше свидетельств об обращении в философию. Мистерии вызвали сильный эмоциональный отклик и надолго трогали душу, но философия была способна и отвратить людей от зла, и указать им добро, возможно, никогда не достижимое, но являющееся постоянным объектом стремления, к которому каждый, казалось, постепенно приближался все ближе и ближе. Далее, несмотря на различие

* Цитаты из «Исповеди» Августина приводятся в переводе М. Е. Сергеевко.

идей, философия в эллинистическую эпоху и при Империи была объективной данностью, и философы были классом, проходящим под отдельной рубрикой; существовало общее противопоставление философской и обычной этики и ценностей.

Когда Юлиан начал свою попытку возрождения язычества, он воспользовался единственной вещью, которая могла дать ей свою собственную силу, и это была философия. Его друг Саллюстий, после общего обзора религии, сказал: «Это сообщение о богах, о Вселенной и делах человеческих будет достаточным для тех, кто не погружался в философию, и не исцелился душой» (13). С другой стороны, христианство не проигнорировало эти ценности, и Амвросий мог пользоваться Цицероном точно так же, как ранее Филон и апологеты, хотя и считали языческую религию ничего не стоящей и ложной, стремились примирить языческую философию со своим собственным учением.

XII

Распространение христианства как социальный феномен

Расположение духа, в котором человек, заинтересовавшийся христианством, подходил к нему, в первую очередь было обусловлено впечатлением, которое новая религия произвела на общество в целом. Здесь мы должны попытаться сформировать некую идею о природе этих представлений и увидеть христианство не глазами Ириней или Евсевия, а так, как его увидели бы Иван Иванов и Петр Петров второго столетия. Во-первых, как бы то ни было, мы должны вкратце рассмотреть начальное развитие церкви. Христианское движение возникло в иудаизме, и оно могло произвести впечатление на других иудеев, которые прибыли в Иерусалим из-за праздников и иудеев, приехавших с личными целями со всех концов Дияспоры. Подобные личные контакты и переезды объясняют присутствие учеников Иоанна Крестителя в Эфесе и возникновение христианских общин в Риме и Александрии. Было множество приезжающих и отъезжающих; рескрипт Клавдия, изданный в 41 г., упоминает, что александрийские иудеи имели привычку вводить в свои братства людей из Сирии или Египта, и запрещает эту практику (стр. 96)¹.

Не похоже, что апостолы в Иерусалиме преследовали миссионерские цели в полном смысле этого слова. Сложно освободиться от пут традиции. Такие речения, как «...на путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10:5–6), «Не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (Мф. 10:23) и «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15:24), звучат искренне,

¹ См.: Bell H. I. *Jews and Christians in Egypt*. Oxford, 1924. P. 25.

адекватно характеризую этот первый период. Задачей последователей Иисуса было в идеальном случае подготовить избранный народ к приближению Царствия Небесного и к концу существующего мирового порядка; в действительности же — подготовить настолько, насколько они могли. Они делали это, не убеждая, но излагая определенные факты, которые должны были быть известны Израилю: *kerygma* — сообщение, которое подразумевало деятельность, подобную глашатаям. Подобно глашатаю, они оповещали о воскрешении Иисуса как доказательстве его божественной миссии, о необходимости раскаяния, о грядущем пришествии Царствия и Страшном Суде. С точки зрения самих христиан, они являлись движением внутри иудаизма, предназначенным Господом для провозглашения евреям требований Господа соответствовать своему предназначению. Эта цель была радикальной, но в известном смысле сравнимой с целью фарисеев в начале их движения или с задачами народа Нового Устава в Дамаске, который известен нам из так называемого Цадокидского сочинения (где, надо напомнить, жречество в Иерусалиме клеймится почти так же, как в синоптических евангелиях)². По необходимости из-за отсутствия отклика большинства иудеев на их сообщения, они стали, подобно народу Нового Устава в Дамаске или веслианцам в англиканской церкви, общиной внутри общины. Их интерес в привлечении прозелитов из иностранцев был, возможно, не больше, чем у обычного иудаизма: а возможно, он был меньше, так как у них было особое и неотложное дело к их собственному народу.

Тем не менее в этом движении с самой ранней стадии существовал элемент, который наложил отпечаток на все дальнейшее развитие. Это была вера в то, что Дух Божий излит на общину. Здесь нет необходимости обсуждать точные истоки этой веры; имеет значение то, что мы можем заметить: иудей-

² О книге Дамасской секты см.: *Charles R. H. Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Vol. II. Oxford, 1913. P. 785 ff.; Moore G. F. Judaism. Vol. I. P. 200 ff.; Hölscher G. Zur Frage nach Alter und Herkunft der sogen. Damaskusschrift // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. XXVIII. 1929. S. 21 ff. В. Кларке обратил внимание на сходство организации этой общины с описанным в *Didascalia Apostolorum* (Theology. Vol. XXI. 1930. P. 331 ff.).*

ские пророки приписывали обладание им грядущему Мессии и (позже) народу Израиля; пришествие общего излияния Духа ожидалось в дни Мессии; эта вера очень четко зафиксирована в нашей традиции, и эта фиксация демонстрируется разнообразием существовавших тогда концепций как самого обладания Духом Божиим, так и способа, которым он передавался каждому человеку, присоединявшемуся к движению³. Осознание одержимости духом влекло за собой осознание авторитета. Синоптические евангелия дают нам неопределенный ответ о природе опыта этого Духа: фактически, Иоанн Креститель появился в облике пророка и приоткрыл долго запертые шлюзы потока пророчества, а Иисус широко их распахнул. Авторы синоптических евангелий приписывают это осознание авторитета лично Иисусу и изображают его, как дарующего эту власть Двенадцати и Семидесяти. Это означает, что отдельные иудеи из большого мира с широкой перспективой и широкими взглядами могли почувствовать себя уполномоченными занять более смелую позицию. Деяния Апостолов в своем повествовании сохранили упоминание о появлении подобных людей при назначении Семи, все из них имеют греческие имена, а один — прозелит из Антиохии; их назначение ясно описывается как результат жалоб «эллинистов», греко-говорящих учеников, против иудеев в христианской общине (Деян. 6)⁴.

Один из Семи, Стефан, навлек на себя обвинение в богохульстве и был предан смерти после произнесения страстного протеста против обычаев официального иудаизма. Этот инцидент стал причиной целой цепи событий. Он сделал движение в целом подозрительным для иудейского консерватизма, принявшего сдерживающие меры; осталась диаспора.

Между тем рассеявшиеся от гонения, бывшего после Стефана, прошли до Финикии и Кипра и Антиохии, никому не проповедуя слово, кроме Иудеев. Были же некоторые из них Кипряне и Киринейцы, которые, придя в Антиохию,

³ См. краткий обзор учения о Святом Духе в иудаизме в: *Kittel G. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. I. Stuttgart, 1932. S. 104.*

⁴ *Foakes-Jackson F.J., Lake K. Beginnings of Christianity. Vol. V. London, 1930. P. 59 ff.*

говорили эллинам, благовествуя Господа Иисуса. И была рука Господня с ними, и великое число, уверовав, обратилось к Господу. Дошел слух о сем до церкви Иерусалимской, и поручили Варнаве идти в Антиохию (Деян. 11:19–22).

Здесь ученики впервые стали называться христианами.

Это означает, что в жизни этого города, где свободно смешивались греческие и семитские элементы и где существовало множество язычников, которых привлекал иудаизм, здесь в этом новом движении в полной степени возникло самоосознание. Хотя в группе, живущей при таких условиях, мог присутствовать нарочитый консерватизм, давление иудейской лояльности по отношению к реформаторам здесь было слабее. Разрыв с традицией в Иерусалиме стоил больших усилий; это было подобным тому, чтобы начать протестантскую Реформацию в Риме. В Антиохии иудаизм и новая секта внутри него существовали внутри общества иной культуры, культуры языческой, несмотря на присутствие множества иудеев.

К этой общине присоединился Павел, который ранее принял христианство при обстоятельствах, которые обусловили изменение отношения к нему. Двенадцать в Иерусалиме и, без сомнения, большинство изначальных приверженцев христианства, обнаружили в Евангелии Иисуса и в Евангелии, которое будет сформировано вокруг Иисуса, сведение в единое целое и завершение религиозных традиций, в которых они всегда жили. Для них он пришел восполнить, а не уничтожить. Павел же, с другой стороны, рассматривался ими и близкими к ним как отступник, вложивший сердце и душу в борьбу с ними. Для него стать христианином означало, в первую очередь, полный переворот. Это первое обращение в христианство, о котором нам известно. Он принес в него не только свежий энтузиазм, но также и настоятельную внутреннюю потребность найти объяснение и примирение строго и нового в своей религиозной жизни.

Из Антиохии Павел и Варнава отправляются на Кипр, без сомнения потому, что он был родиной Варнавы; там они действовали в синагогах. Что побудило Павла и Варнаву отправиться дальше, например, скрывает ли загадочная история о встрече с Элимой перед Сергием Павлом какие-то действительные успехи в большом мире, нам не известно. Их по-

буждал идти вперед некий импульс и вера в то, что ими руководит Дух⁵.

Согласно Деяниям, это миссионерское путешествие и то, что оно достигло успеха, следовало принципу, согласно которому весть должна была проповедоваться в синагогах. Таким образом, апостолы обращались к публике, состоящей из эллинизированных иудеев, прозелитов, сочувствующих, которым не хотелось проходить весь путь, и остальных, кто был привлечен в синагогу распространившимся в городе слухом об интересных посетителях: в античном городе сплетни разносились быстро. С точки зрения последних, прибытие Павла было событием того же порядка, что приезд Диона из Прусы или любого другого странствующего софиста. Также он обращался к отдельным лицам на афинской агоре и, по специальному приглашению, выступил перед Ареопагом. Обычно же он проповедовал в синагогах до тех пор, пока это не становилось для него невозможным, как в Коринфе, где он учил восемнадцать месяцев в доме Юста (Деян. 18:7), и в Эфесе, где он воспользовался училищем Тиранна (Деян. 19:9). Однако уже в следующем городе он опять идет в синагогу. В Риме, по необходимости, он проповедует в собственном доме (Деян. 28:16). В Листре он вынужденно выступал перед толпой (Деян. 16:15 сл.), но в других случаях он не обращался, подобно странствующему кинику, к случайной аудитории⁶.

Это, без сомнения, характеристика раннего распространения движения. Мир в целом не знал о христианах как о чем-

⁵ *Schwartz Ed. Characterköpfe aus der antiken Literatur. 3 Aufl. Bd. II. Leipzig, 1911. S. 97 ff.* Об эпизоде на Кипре см.: *Nock A. D. Paul and the Magus // The Beginnings of Christianity / Ed. by F. J. Foakes Jackson and K. Lake. Pt. I. Vol. 5. London, 1933. P. 182 ff.*; о впечатлении, которое он произвел в Афинах, см. выше.

⁶ Христиане начали с использования комнат в частных домах; затем они строили церкви наподобие тех, что описаны в *Didaskalia*, — церкви св. Григория Чудотворца в Неокесарии в Понте и церкви в Дура Европос (нач. III в.). Другие свидетельства см. в: *Leclercq H. Églises // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Eds. F. Cabrol et H. Leclercq. Vol. IV. Paris, 1921. Col. 2292 ff.* Эти церкви, естественно, не выделялись своим внешним видом, и, конечно, не имели каких-то внешних привычных признаков храма; например, церковь в Дура Европос построена по плану синагоги.

то, отличном от иудеев, до пожара в Риме в 64 году, когда Нерон воспользовался ими как козлами отпущения для удовлетворения народного негодования и превратил исповедание христианства в состав преступления. С этого времени они стали у всех на уме, хотя и были не на глазах, объектом ненависти, направленной против иудеев за их антисоциальное поведение и крепко сплоченную общность, и объектом особой ненависти, вызванной их репутацией мятежников, революционеров и вообще отвратительных людей. Но христиане не были заметны. Сочинения, направленные против христиан, не упоминают уличные проповеди. Во втором столетии литературные работы писались в защиту новой религии, но у нас нет свидетельств того, что они читались кем-то за исключением самих христиан, или людей, которые собирались стать ими, или теми, кто претендовал на знание этого движения, как, например, Цельс. В Александрии в конце II в. существовала школа для получения религиозного образования, но она не афишировала свое существование, а люди, по-видимому, или приводились в нее, или приходили туда, случайно узнав о ней. До более позднего времени не существовало ни заметных уличных церемоний, ни храмов, которые могли быть опознаны как таковые, ни жречества, демонстрирующего свою принадлежность облачением или тонзурой, или воздержанием от мирских дел (на ранних стадиях). Я имею в виду, что человек с улицы не был знаком с типом христианина так же, как со жрецами Исиды или Кибелы. Но зато этот тип был знаком магистратам, как нам становится ясно из того, что Игнатия выбрали для наказания. Единственным типом христианина, известным толпе, был тип мученика⁷.

⁷ У нас есть свидетельство Тертуллиана о впечатлении, которое производилось мученичеством: *Sunt qui existimant Christianos, expeditum morti genus, ad hanc obstinationem abdicatione uoluptatum erudiri, quo facilius uitam contemnant amputatis quasi retinaculis eius nec desiderent, quam iam superuacuam sibi fecerunt, ut hoc consilio potius et humano prospectu, non diuino praescripto definitum existimetur* («Иные думают, что христианин, долженствующий всегда быть готовым к смерти, устранивается от удовольствий только из трусости. Как это? Вот как, говорят они: христиане, народ подлый и робкий, стараются укрепить себя перед лицом смерти. Чтобы быть в состоянии презирать жизнь, они устраниют все, что нас к ней привязывает,

Мы должны попытаться уяснить себе, чем был мученик с нехристианской точки зрения. Закон определялся как вмешательство государства в поступки и страсти людей. Мученик — человек, который противостоит этому вмешательству, который заявляет, что это сопротивление основывается на других, высших основаниях, и который не уступит ни на йоту, даже если компромисс с властями спасет его от последствий предыдущего неповиновения. Часто он приветствовал предоставлявшуюся благоприятную возможность исповедания веры. Для христианина здесь не было сомнений в том, как следует поступать. «Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф. 10:32–33). Отступить с этой точки зрения было высшей изменой и проклятием; следовать — высшим доказательством любви и уверенности в достижении Царствия Небесного. В этом христианство следует иудейской традиции, которая сформировалась во времена Маккавеев и снова появилась при Калигуле: лучшим способом почитания имени Бога было скорее умереть, чем нарушить Закон.

Нам нужно увидеть это, как видели зрители-язычники. Им были известны похожие ситуации. Дионис в «Вакханках», появляющийся в обличье одного из своих жрецов и предстающий перед Пенфеем, — яркий образец этого: он не может уступить царю, получив свое поручение лично от бога, и он знает, что бог освободит его, когда захочет. Четырьмя столетиями позже эта сцена появляется на ум Горацию как иллюстрация поведения, к которому при враждебных обстоятельствах может прибегнуть мудрец (Ног. Ер., I, 16, 73). С другой стороны, Сократ в «Апологии» Платона ясно заявляет:

а потому меньше заботятся о конце дней своих и с большей легкостью оставляют жизнь, которую успели уже сделать для себя ненужной» (пер. Э. Юнца) (De spect., 1, 5).

Об иудейской идее мученичества см.: *Moore G. F. Judaism. Vol. II. P. 105 ff.*; цитаты собраны в: *Strack H. L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Bd. I. S. 220 ff.* Зелоты своим поведением напрашивались на смерть в знак протеста против правления Ирода Великого.

Даже если бы вы сказали мне: «На этот раз, Сократ, мы не согласимся с Анитом и отпустим тебя, с тем, однако, чтобы ты больше не занимался этим исследованием и оставил философию, а если еще раз будешь в этом уличен, то должен будешь умереть», — так вот, говорю я, если бы вы отпустили меня на этом условии, то я бы вам сказал: «Желать вам всякого добра — я желаю, мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать» (Plato. Apol., 29с)*.

Далее, в «Критоне» нам сообщают, что он не нарушил законов города и не бежал. Для него безопасности было недостаточно: он был должен свидетельствовать — не из-за установлений учения (так как он не имел их), а из-за верности своему призванию.

Кровь мучеников была семенем церкви: смерть Сократа создала тип мудрости и доблести, находящихся в героическом противопоставлении миру, который может убить человека, но не сможет уничтожить идею. В последующее время мы видим немало философов-мучеников. Эпиктет в беседе «О стойкости» учит добросовестно выполнять свои обязанности (I, 29, 45). Если человеку сказано скинуть тогу с пурпурной полосой и идти дальше в лохмотьях, как он должен делать это? Как свидетель, призванный Богом. «Ты иди и стань мне свидетелем, потому что ты достоин того, чтобы я вывел тебя свидетелем» (Dissert., I, 29, 45). В другом месте он замечает:

Зевс захотел, чтобы я получил доказательство от самого себя, а сам он захотел узнать, такой ли у него воин, какой должен быть, такой ли гражданин, какой должен быть, и вывести меня перед всеми остальными людьми свидетелем того, что не зависит от свободы воли. Вот видите, что вы напрасно страшитесь, зря жаждете того, чего жаждете... Зевс показывает меня людям бедняком, без должности, отправляет меня на Гиары, заключает в тюрьму не оттого, что ненавидит меня... Но оттого, что упражняет меня и пользуется мной как свидетелем перед остальными (Dissert., III, 24, 112)⁸.

* Пер. М. С. Соколова.

⁸ Это свидетельство было должным образом рассмотрено Геффкеном (Geffcken J. Die Christlichen Martyrien // Hermes. Bd. XLV. 1910.

Кроме того, Эпиктет рассказывает об ответе, который Гельвидий дал на письмо Веспасиана, запрещающее ему появляться в Сенате:

«От тебя зависит не позволить мне быть сенатором, но пока я буду им, я должен являться». — «Ну являйся, — говорит тот, — но молчи». — «Не запрашивай моего мнения, и я буду молчать». — «Но я должен запросить мнение». — «А я — сказать то, что представляется справедливым». — «Но если ты скажешь, я убью тебя». — «Когда же я говорил тебе, что я бессмертен? И ты сделаешь, что твое, и я — то, что мое. Твое — убить, мое — умереть без трепета. Твое — изгнать, мое — отправиться без печали» (Dissert., I, 2, 19).

Точно так же в пассаже из «Послания к Марцелле» Порфирия, который цитировался выше (см. с. 203 наст. изд.), слово *martys* используется для обозначения человека, постоянно свидетельствующего о своих убеждениях своими действиями. Конечно, *martys* не было титулом; это предикат, описывающий роль людей, которые своим поведением свидетельствовали о благоустности устройства Вселенной; так, Сенека сказал о кинике Деметрии: «Он не учитель истины, а ее свидетель» (Sen. Ep., 20, 9).

Ранее мы уже упоминали о «Жизни Аполлония Тианского», написанной Флавием Филостратом. Она рассказывает о том, как Аполлоний предстал перед судом Тигеллина (Phil.

S. 481 ff.). О привлекательности сознательной смерти см.: Dornseiff F. Der Martyr, Name und Bedeutung // ARW. Bd. XXII. 1923/4. S. 133 ff.; о развитии христианской терминологии см.: Delehaye H. Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Bruxelles, 1927. P. 74 ff.

К философским примерам можно добавить Сенеку (De benef., VII, 8, 2): *Demetrium rettuli, quem mihi uidetur rerum natura nostris tulisse temporibus ut ostenderet nec illum a nobis corrumpi nec nos ab illo corrigi posse* («Немного ранее я приводил в пример Деметрия, которого природа произвела в наши времена, как мне кажется, для доказательства того, что ни мы не в состоянии его развратить, ни он не может нас исправить» (пер. Т. Ю. Бородай), и Филона (Quod omni., 92): *χρὴ ... μάρτυρας βίους τῶν κατὰ μέρος ἀνδρῶν ἀγαθῶν παραγαγεῖν, οἱ σαφέσταται πίστεϊς ἐλευθερίας εἰσι* («нужно... в этом отношении привести как свидетельства жизни достойных людей, которые являются надежнейшими доказательством свободы»).

V. A., IV, 44); было явлено чудо, а Аполлоний выразил совершенное безразличие. «Бог позволил ему устрашать, а мне дал бесстрашие». Судья испугался того, что он, быть может, борется с богом. Позже говорится, что Домициан захотел предать его суду за государственную измену. Аполлоний добровольно пришел в Рим, держа по дороге мимо виллы Цицерона речь, в которой он доказывал, что мудрец должен отдать свою жизнь за свои убеждения: «Он будет держаться за свои заповеди так же крепко, как если бы воспринял их вместе с таинством» (Phil. V. A., IV, 44). Когда его вызвали на суд Домициана, он был готов довериться вдохновению импровизации, в тюрьме он сбрасывает с себя цепи и возвращает их обратно (Phil. V. A., VII, 38). Он рассматривает свое обвинение скорее как упражнение в диалектике, чем состязание за свою жизнь (Phil. V. A., VIII, 2). Окончательными обвинениями стали: 1) необычная одежда Аполлония; 2) то, что он называл себя богом; 3) его пророчество о чуме в Эфесе; 4) принесение в жертву мальчика. Домициан освободил Аполлония на открытом судебном заседании, где присутствовала вся знать, но задержал его для приватной беседы. Аполлоний произнес несколько слов и скрылся из виду. Этот образец философа-мученика весьма примечателен: в рассказах о гонениях христиане изображаются так, что это отсылает к осуждению Сократа как типичного зла, происходившего от язычества⁹.

Гонение при Нероне не могло внушить зрителю подобных аналогий. Не очевидно, что публичное покаяние помогло бы им, как это случалось позже: жертвы находились на более низком социальном уровне по отношению к классу, чьи страдания прославлялись; обвинение было, по сути, в поджоге, а следствие (подобно мерам против астрологов и магов в разное время, или иудеев и поклонников Исиды в правление Тиберия, или против иудеев во времена Клавдия после беспорядков) было полицейскими мерами по обеспечению общественного порядка. Траян очень удачно выразился в письме

⁹ Порфирий с благосклонностью противопоставляет отношение язычников к Аполлонию отношению христиан ко Христу (Adv. Chr., fr. 63). О гибели Пифагора и Сократа среди прочих злодеяний язычества см. в «Речи к святым» Константина Великого (9); та же мысль о Сократе: Mart. Pion., 17; Tert. Ad nat., I, 10.

к Плинию: «Установить здесь какое-нибудь общее определенное правило невозможно» (Plin. Sec. Ep., X, 97). У народа могло возникнуть некое чувство симпатии к христианам (Тацит говорит, что так и было (Tas. Ann., XV, 44)), как это произошло в 61 г. н. э., когда намеревались предать смерти всю домовую челядь Педания Секунда, который был убит одним из своих рабов: проведение казни оказалось возможным только при мощной военной охране¹⁰. Но, возможно, со времен Домициана и точно — с Траяна стало ясно, что «упрямство» каралось, и что христианин, оказавшийся под следствием из-за того, что он христианин, мог спасти свою жизнь отречением. Спокойным людям, таким, как Плиний, это казалось качеством, заслуживающим порицания: «Я не сомневаюсь, что в чем бы они ни признались, но их следовало наказать за непреклонную закоснелость и упрямство», и сходным образом говорит Марк Аврелий:

Какова душа, которая готова, когда надо будет, отрешиться от тела, то есть либо угаснуть, либо рассеяться, либо пребыть. И чтобы готовность эта шла от собственного суждения, а не из голой воинственности, как у христиан, — нет, обдуманно, строго, убедительно и для других, без театральности (M. Aug. Med., XI, 3)*.

Это слово «театральность» заслуживает внимательного изучения, так как в самостоятельно выбранной смерти присутствует некоторое обаяние. Мы наблюдаем это не только в стоическом культе самоубийства в I в. н. э. (тогда это была

¹⁰ О пробуждении симпатии см.: Tas. Ann., XIV, 42 ff.; Cic. Ep. ad fam., VII, 1, 3 (в 55 г. до н. э. Помпей в последний день устраиваемых им игр показал бой слонов: *Extremus elephantorum dies fuit, in quo admiratio magna uolgi atque turbae, delectatio nulla exstitit; quin etiam misericordia quaedam consecuta est atque opinio eius modi esse quandam illi beluae cum genere humano societatem* («Последний день был день слонов. Он вызвал большое восхищение у черни и толпы, но не доставил никакого удовольствия; более того, это породило какое-то сочувствие и мнение, что у этого животного есть нечто общее с человеком» (пер. В. О. Горенштейна)); Dio Cass., XLIII, 19, 2–4 (зрелище Арсиной в цепях во время триумфа Цезаря в 46 г. до н. э. вызвало у народа жалость).

* Пер. А. К. Гаврилова.

стоическая форма мученичества *par excellence*), но также в постоянно повторяющемся литературном топосе о гимнософистах (браминах), которые бросаются в огонь и таким образом осуществляют акцию протеста против Александра, и, кроме того, в частом стремлении христиан во время гонений усиленно привлекать к себе внимание магистратов разрушением идолов или другими демонстративными действиями, с которыми мы можем сравнить предложение Рустика Аврелия наложить вето на декрет Сената, направленный против Тразеи. Климент Александрийский говорит:

Мы сами порицаем тех, кто жадно устремился к смерти: ведь есть некоторые не наши, имеющие с нами лишь общее имя, которые спешат предать себя смерти из-за ненависти к демиургу, несчастные, страстно желающие смерти. Мы считаем, что эти люди совершили самоубийство и не являются учениками, даже если они казнены властями (Clem. Alex. Strom., IV, 4)¹¹.

Это распространенная позиция имела различные причины — нечто вроде очарования смерти, ауры, окружающей добровольную смерть в легендах и жизни, стремления к театральной известности, весьма широко распространенной идеи о теле как гробнице души и пессимизм. В христианстве существовало особое убеждение в том, что это было способом жить, как в случае Игнатия, который просил римскую общину не предпринимать ничего для его спасения. *Amor mortis conturbat me* («Любовь к смерти тревожит меня»)¹².

Мы должны задержаться чуть дольше на этих соображениях, так как они существенно проливают свет на наше понимание морального идеала того времени. Эллинистическое время было свидетелем рождения романа. Самый ранний дошедший до нас образец — роман Харитона, относящийся не позже, чем ко II в. н. э., а сам жанр, конечно, более ранний.

¹¹ В целом его трактовка мученичества поучительна: он сравнивает этих самоубийц с гимнософистами и приводит многочисленные языческие аналогии для героизма истинных мучеников — как мужчин, так и женщин.

¹² О привлекательности сознательной смерти см.: Tert. Apol., 50; Ad nat., I, 18.

Это вымышленный рассказ, основывающийся на романтической истории: сохранившиеся образцы имеют сюжеты, близко соответствующие этому типу. Молодожены (в более позднем романе — влюбленные), разделенные силой обстоятельств, проходят через серию трагических и бурных несчастий и, наконец, воссоединяются. Несчастья обычно включают в себя близость смерти, часто одному кажется, что второй точно погиб, обычно — наказание одного или обоих участников, иногда и другие испытания. Повсюду присутствуют подчеркнуто театральные позы. Достаточно одного случая. В романе Ахилла Тация героиня Левкиппа оказывается во власти Терсандра (VI, 20–21). Она отказывается принять его ухаживания, и он начинает угрожать ей. Левкиппа говорит: «Если ты хочешь воспользоваться тиранической властью, то я претерплю это, но ты не возьмешь мою добродетель». И она смотрит на Сосфена и говорит: «Будь свидетелем того, как я встретила недоброе обхождение, так как ты оскорблял меня даже больше». Сосфен пристыжен тем, что его уличили, и говорит: «Ее нужно выпороть плетью, господин, и подвергнуть бесчисленным пыткам, чтобы она отучилась ставить ни во что своего хозяина».

«Сделай, как предлагает Сосфен, — сказала Левкиппа, — потому что он дал отличный совет. Примени свои пытки. Принеси колесо, вот мои руки — пусть он растянет их. Принеси плети: вот моя спина — пусть он ударит по ней. Принеси огонь: вот мое тело — пусть он сожжет его. Принеси меч: вот моя шея, пусть он перережет ее. Увидь же новое состязание: одна женщина состязается со всеми пытками и все побеждает... Скажи мне, разве ты не боишься своей Артемиды, а охвачен безумием в городе безумцев? О Госпожа, где твой лук?» Чуть позже она говорит: «Так что вооружайся: пусти в ход против меня свои плети, колесо, огонь, меч; пусть твой советник Сосфен выступит в битве вместе с тобой. Я, нагая, одна, женщина, обладаю одним оружием — свободой, которую не сокрушить удачами, не зарубить мечом, не сжечь огнем».

Немного раньше она пишет своему возлюбленному — Клитофону:

Чтобы быть с тобой, я оставила свою мать и отправилась в странствие. Ради тебя я прошла через кораблекрушение и грабителей, ради тебя я стала жертвой, агнцем на закла-

ние и умерла второй раз, ради тебя я была продана, закована в оковы, взяла мотыгу, вскапывала землю и была наказана кнутом; и все это для того, чтобы я стала для другого мужчины тем же, чем ты стал для другой женщины? Боже упаси! (V, 18)¹³

Подобные эпизоды повторяются в античных романах — популярных сочинениях, относящихся к тому типу, который редко упоминается власть имущими, за исключением императора Юлиана, когда он в своих предложениях по поводу круга чтения языческих жрецов, говорит: «Читать написанное о действительно происшедших событиях нам не возбраняется, но необходимо избегать всех тех выдумок, которые распространялись у древних в виде рассказов, — и вообще всего в этом роде»¹⁴. Греческий роман свидетельствует об обаянии, которое производилось идеей непобедимого целомудрия; и прекрасные молодые люди встречали боль с беззаботной готовностью, черты которой мы находим в агиографическом романе. Речи Левкиппы были популярным переложением слов Сенеки: «Это состязание достойно Бога: мудрец, схватившийся с судьбой». Похожее отношение появляется в школьных упражнениях того времени, как, например, в одной речи из сборника, ходившего под именем Квинтиллиана (*Decl. mai.*, VII), в которой бедняк предлагает подвергнуть его пытке, насмехается над его богатым противником, боящегося того, что он может затем сказать, и увеличивает страдания, которые он готов встретить.

Поэма Лукана о гражданской войне написана в том же тоне: можно вспомнить один эпизод — казнь людей Цезаря под командованием Вультея в Адриатике. Перед последней схваткой с ничтожными шансами на победу, Вультей говорит своему отряду:

¹³ О теме самопожертвования в романе см.: *Kerényi K.* Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Tübingen, 1927. S. 95 ff.; *Nock A. D.* Rec. in: *K. Kerényi.* Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung // *Gnomon.* Bd. 4. 1928. S. 485 ff. Это дополняется элементами садомазохизма.

¹⁴ *Julian.* Ep., 89, 301b. Пер. Д. Е. Фурмана.

* Пер. Л. Е. Остроумова.

Волей богов мы стоим на виду у союзников наших
И на глазах у врага. Нам зрителей море доставит.
Суша их также пошлет, на скалы их выставит остров, —
Будут дивиться на вас с двух сторон враждебные рати.
Знаю ли я, сколь нетленный пример из участи нашей
Здесь ты готовишь, судьба!

(IV, 492)*

Это и есть то самое: к ним приковано всеобщее внимание, и они войдут в собрание примеров мужества и других добродетелей. Во всем этом присутствовала определенная вычурность самовыражения. Человек величественно проводил свой час на сцене: он должен не провалиться перед аудиторией — и нынешней, и будущей. В любом случае, он умрет, но позвольте ему, подобно гомеровскому герою, умереть «сделав что-нибудь великое, чтобы запомниться тем, кто это видел». Для большинства из нас ясно, что наша участь после смерти — очень скорое забвение. Люди древности жили в более ограниченном кругу, который удерживал воспоминания и сохранял их. Перспектива быть забытыми ужасала их, а уклонение от того, что человек должен был сделать — еще больше¹⁵.

Между словом и делом есть определенная разница, но Лукиан рассказывает нам замечательную историю о том, как киник Перегрин, который одно время был христианином, сжег себя на костре в Олимпии для обожествления. Дион Кассий,

¹⁵ Это желание вечной памяти заметно во множестве проявлений, как, например, в завещании некоей женщины в Гифионе (161–169 гг. н. э.), в котором устанавливаются ежегодные раздачи, «чтобы моя щедрость по отношению к гимназию и городу могла пребывать вечно... Для того чтобы я казалась бессмертной» (*Laum B. Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Bd. II. Leipzig, 1914. S. 11 ff., № 9, ll. 11, 16, 56*). Тертуллиан в сочинении «О свидетельстве души» (4) замечает: *...nam omnibus fere ingenita est fama post mortem cupido* («...в самом деле, почти у всех от рождения существует желание посмертной славы». — А. П.). То же самое театральное настроение заметно и в трагедиях Сенеки, и в популярных александрийских «Актах языческих святых», повествующих о различных судебных процессах, в которых люди отстаивают права города (напр., *Wilcken U., Mitteis L. Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Leipzig, 1912. Bd. I. II. S. 34 ff., № 20*). Интересно, не является ли популярность изображения анфас во времена Империи связанным с этой эгоцентричностью?

комментируя саможертвоприношение индийца в Афинах в 20 г. до н. э., говорит:

Желая умереть то ли потому, что он относился к касте софистов (т. е. браминов) и поэтому был подвижим честолюбием, то ли из-за преклонного возраста, в согласии с обычаем предков, то ли потому, что он хотел привлечь внимание на благо Августа (он как раз прибыл туда) и афинян, он был посвящен в мистерии богинь... и бросился живым в пламя (LIV, 9, 10).

Важно осознать, что обычная метафора жизни как сцены, на которой Судьба пробует нас в различных ролях — это не поверхностная метафора.

Вернемся к рассказу: отторжение новых идей консервативным иудаизмом и увядание иудеохристианства после бедствий 70 г. и их продолжения в 135 г. обрезало связь с синагогой, хотя ее посетители и группа интересующихся язычников оставались источником личных обращений. Христианство к этому моменту обладало собственными местами для встреч. Христиане Плиния встречались до рассвета, но место было не уточнено, хотя, как Плиний говорит нам, число вовлеченных в это было значительно. Цельс упрекает их в том, что они тайно выполняют и распространяют вещи, которые им кажутся благими, и отзывается о христианских ритуалах как исполняемых в сапожных или валяльных мастерских¹⁶.

Нам ничего не известно о проповеди на открытом воздухе, обращенной к большим аудиториям. Прежде всего, раннее движение, вероятно, включало в себя всего несколько людей с риторическим даром; затем, начиная с периода Флавиев и далее, даже когда не было прямых преследований, всегда существовала их вероятность, и благоразумнее было не провоцировать их; возможно, исключением в этом плане была Анатолия, где с самого начала было много христиан. Мы наблюдаем массовое обращение в Понте в III в. Там действовал Григорий Чудотворец, бывший по уровню культуры гораздо выше той среды, в которой он проповедовал.

Раньше мы уже отмечали, что христианство не имело каких-то церемоний, которые осуществлялись бы на свежем воздухе и были бы способны привлечь взгляд. Не похоже, что-

¹⁶ Orig. C. Cels., I, 2; III, 55.

бы культ возбуждал интерес. Те, кто находился только на пути к крещению, не допускались к евхаристии, так что они были наблюдателями извне. Группа, которая встречалась для своих нужд в каком-то месте, состояла из людей, которые знали друг друга, а когда там оказывались посетители из других общин, то они имели рекомендательные письма. Конечно, в больших городах, таких, как Рим, любопытному человеку было возможно проникнуть туда, как Бертон проник в Мекку. Если ему это удавалось, он был, скорее всего, крайне разочарован. Он не видел никаких оргий, а то, что он видел, мало говорило ему о культе, как он к нему привык. Конечно, он не был свидетелем ничего, вызывающего такой переворот в душе, как ритуал, описанный Вальтером Патером в «Марии Эпикурейце». Он слышал чтение Писания, немного утомительное, возможно, из-за своей продолжительности, наставление, подобное тем, что произносились в синагоге, и его впечатление от этого места вполне могло быть тем же, что и от философской школы. Если он мог остаться на основную церемонию, ему было сложно осознать ее как культ в каком-то обычном смысле. Служители не пользовались определенными формулами или словами, сопровождаемыми, как в римской религии, страхом, как бы призываемые сверхъестественные силы не отказали в просьбе, если изменится хотя бы один звук или жест.

Впечатление, произведенное на образованного язычника, возможно, сводилось к тому, что христианство — по природе своей суеверие, не свойственная приличному человеку простонародная религия. Как суеверие могла восприниматься и символизированная молитва во время исполнения общественного культа человеком, воспитанном в традициях римского богослужения. Молитва была необычной еще и потому, что в ней отсутствовало обращение к богу по имени — если не считать молитв, которые в отдельных церквях, вероятно, направлялись к Иисусу — и была ссылка на любимые места культа¹⁷. Высшей точкой было раздача хлеба и вина с произносимой формулой, после долгого перечисления милостей Господа.

¹⁷ Противопоставление свободной христианской молитвы и стереотипной римской сформулировано Тертуллианом — *Apol.*, 30; о поклонении непосредственно Иисусу см.: *Ratcliff E. C. The original form of the Anaphora of Addai and Mari: A suggestion // JTS. Vol. XXX. 1928. P. 30 ff.*

В языческом культе мистериального типа теология произрастала из ритуала; этот же ритуал до IV в. был очень прост, и вы не придавали ему глубокого значения, пока не начинали понимать его суть. Даже в IV в., когда Евхаристия получила значение церемониала, присущего священному культу доминирующей тогда церкви, для меня не ясно, было ли это умышленным копированием церемониала мистериальной драмы или это было какое-то особое воззвание, производимое ритуалом, к новой массе обращенных. Конечно, имеет значение то, что в Антиохии, где, несомненно, было существенное иудейское влияние на христианскую общину, в IV в. у верующих существовала тенденция просто посещать часть службы, которая касалась чтения Писания, и не участвовать в молитвах и в ритуале собственно Евхаристии. Совершенствование церемонии — дело нового положения христианства и влияния ветхозаветного ритуала, а возможно, в какой-то мере, Апокалипсиса и его рассказа об исполнении культа на Небесах, особенно идеи о единстве человеческого и ангельского культов. Еще одна скопированная деталь — ширма, *iconostasis*, и она пришла из театра, а не из культа¹⁸.

«Правдивое слово» Цельса, которое нам известно из опровержения Оригена и обильных цитат в нем, содержит взгляд высокообразованного язычника на христианское движение конца II в. Для Цельса, как и для остальных наблюдателей, христианство было неким новым ритуалом; а поскольку для него, пишущего с позиций беспристрастного исследования и сохранения разницы между суеверием и благочестием (сформулированной в Академии и по-разному отстаиваемой эпикурейцами и стоиками, но постоянно подразумевающей культурное различие), христианство было или представлялось ритуалом, то его можно было сопоставить с другими восточными или народными культами.

(Такие люди подобны) неразумным почитателям метригов и гадателей, жрецов Митры и Сабазия и кого попадо, верящим в явления Гекаты и других женских и мужских

¹⁸ Hefele C., Leclercq H. Histoire des candles. Vol. I. II. Paris, 1908. P. 715 (постановление собора 341 г.); ср.: Kraeling C. H. The Jewish Community at Antioch // JBL. Vol. LI. 1932. P. 157. Об иконостасе см. статью Холля (ARW. Bd. IX. 1906. S. 365 ff.).

демонов... (А именно) так обстоит дело и с христианами. Некоторые из них не хотят ни давать, ни получать объяснения насчет того, во что веруют. Они отделиваются фразами вроде: «не испытывай, а веруй», «вера твоя спасет тебя»; они говорят: «мудрость в мире — зло, а глупость — благо»*.¹⁹

Позже он сравнивает христианство с египетской религией, с ее сочетанием великолепных храмов и культа животных, отмечая, что христиане насмеваются над египетским благочестием (что подразумевает знакомство Цельса с некими христианскими апологетическими сочинениями: в них, как и в более ранних иудейских апологиях, нападки на египетский культ животных — *de rigueur**), хотя благочестие египтян имеет символическое значение. Кроме того, до того, как он начинает описывать тайные христианские проповеди, он говорит:

Но мы видим в самом деле, что те, кто выражают и распространяют на площадях самые гнусные вещи (т. е. жрецы Сирийской богини, Кибелы или Исиды), никогда не присоединяются к собранию разумных людей и не смеют среди них обнаруживать свои (взгляды); но если они завидят юнцов или сборище домашних рабов, или кучку неразумных людей, туда-то они проталкиваются и там красуются».

Позже он говорит: «Они делают это для устрашения непосвященных, подражая участникам вакхических мистерий, показывающим призраки и страшилища». Затем он сравни-

* Цитаты из сочинения Оригена «Против Цельса» приводятся в переводе А. Б. Рановича.

¹⁹ Я цитирую Цельса по изданию Глокнера: I, 9, р. 2; III, 17, р. 16; III, 50, р. 18; IV, 10, р. 22; VI, 22, р. 44 ff. Возвращаясь к Митре, необходимо процитировать ответ Оригена: «Почему он обратился к мистериям Митры быстрее, чем к другим таинствам с их рассказами? Они никогда не считались особо ценными среди греков в сравнении с Элевсинскими мистериями, или мистериями, переданными тем, кто на Эгине был посвящен в ритуалы Гекаты. Почему же, если ему была нужна языческая церемония, он не обратился к египетским таинствам, источнику гордости для многих, или каппадокийским ритуалам Артемиды в Комане, или мистериям фракийцев, или к мистериям самих римлян, которые посвящают самых знатных отпрысков сената?» (VI, 22).

* Требование этикета.

вает митраистскую лестницу как символ пути души сквозь небесные сферы с диаграммой христианской секты (офитов) и проводит параллели между христианским чудотворчеством с его чужеземными именами и силой имен египетских магических книг.

С точки зрения морали, Цельс противопоставляет христианство и его соперников:

Призывающие к участию в других *teletai* (таинствах) возглашают: «У кого руки чисты и речь разумна» или «чья душа свободна от зла, кто прожил хорошо и справедливо», — это провозглашают те, кто обещают очищение грехов. Послушаем же, кого призывают эти. «Кто грешник, — говорят они, — кто неразумен, кто недоразвит, попросту говоря, — кто негодяй, того ждет Царство Божие» (III, 59, р. 20).

Он снова проводит параллели между христианством и другими религиями спасения, когда говорит:

Но если они вводят одного (Христа), а другие — другого, и у всех будет наготове общая формула: «Уверуй, если хочешь спастись, или отыди», то что остается делать действительно желающим спастись? Бросать кости, (что ли), и гадать, куда обратиться и к кому пристать? (VI, 11, р. 42).

Таким образом, Цельс помещает христианство на тот же уровень, что и популярные мистерии и, шире говоря, культы переселенцев с Востока. Он не является рационалистом, а его теизм — не чисто теоретический. Но, подобно самым серьезным мыслителям древности, он не одобряет то, что считается религиозностью невежественной и легковойной, и искренне возмущен идеями, которые кажутся несовместимыми с его высокой концепцией сверхъестественного.

Уже для Цельса существовала жизненно важная разница между христианством и этими параллельными явлениями. Для него и ему подобных христианство было, прежде всего, массовой изменой традиции, как раньше Светоний сказал о преследованиях христиан при Нероне: «Наказаны христиане, приверженцы нового и зловредного суеверия» (Suet. Nero, 16, 2). И сторонники христианства, и его противники пришли к идее рассмотрения христиан как нового народа, и из сочинения Цельса ясно, что его реальной целью было убедить хри-

стиан не забывать о лояльности государству в своей преданности своему «государству в государстве». Другие пришельцы с Востока были слегка презираемы Цельсом — это же было социальным явлением, исполненным опасности. Стоит отметить, что хотя критерием для Плиния было призывание богов в предписанной им форме, жертва ладаном и вином перед изваянием императора и возведение хулы на Христа, ответ Траяна свидетельствует, что «молитва нашим богам» может быть достаточным показателем послушания для того, чтобы обеспечить неприкосновенность, а во время серьезного гонения Деция требовался простой документ, свидетельствующий об участии в богослужении и подтверждающий исполнение жертвоприношения, возлияния и вкушение идоложертвенного мяса в присутствии специального уполномоченного²⁰. То есть формально закрепленного отречения от христианской веры не существовало.

Средний человек античности оставил немного свидетельств о своих размышлениях. Нам известны его эпитафии, его посвящения, его пословицы, но античная литература была аристократична и мало интересовалась обычным гражданином, разве что в качестве фона или материала для жанровых зарисовок. Насколько мы можем догадываться о его отношении к христианам, в целом, оно не отличалось от отношения Цельса. Для него, как мы видели, оно было, прежде всего, чем-то неотличимым от иудаизма, а затем — его ответвлением, которое вызывало ненависть из-за пожара в Риме, а при Домициане, вероятно, вызвало гнев чиновников, борющихся с иудейским прозелитизмом²¹. Со временем стало ясно, что это — отдельное движение безбожников, необычайно сплоченное и с особой системой благотворительности.

Он мог со страстью обратиться против этой антиобщественной организации. Гонения часто навязывались магистратам толпой, которая кричала «Христиан — ко львам!» У нас есть

²⁰ *Knipfing J. R. The Libelli of the Decian Persecution // HTR. Vol. XVI. 1923. P. 345 ff.*

²¹ Резюме языческого взгляда на христианство как отступничество (возможно, Порфирия — *Wilamowitz-Möllendorff U. Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche. Bd. I. 1900. S. 101 ff.*) см. у Евсевия (*Praep. evang.*, I, 2, 2–4).

очень интересное прошение Максимину от жителей Ликии и Памфилии в 311–312 гг. (оно высечено на камне в Арканде), в котором его просят, «чтобы христиане, которые долго безумствовали, и все еще продолжают оставаться в этом состоянии, были остановлены, и чтобы больше никакой нелепый новый культ не нарушал того, что следовало делать для богов». Возможно, это прошение было инспирировано теми, кто знал, что император желает, чтобы его об этом просили, но оно выражает позицию народа²².

В чувствах античного человека было много для объяснения этого: примечательна идея о том, что благосостояние римского государства связано с надлежащим исполнением традиционных римских ритуалов (мы обнаруживаем особое внимание к культу Весты как раз во время гонения Деция)²³; вера в существование людей, которые приносят несчастья — я имею в виду веру в то, что беды, обрушивающиеся на Империю, могли быть следствием этого широко распространившегося отступничества; общая готовность принять дополнительные ритуалы, которая делала отказ христианина от этого вздорным и неразумным; а также широко распространенная готовность верить в странные истории о сексуальных эксцессах, ритуальных убийствах и каннибализме, которые постоянно сопровождали секту, находившуюся под запретом²⁴. Все это имело значение и придавало силу сопротивлению язычества. Наша цель в оставшихся главах — проанализировать позицию тех, кто с радостью услышал это слово.

Чистое любопытство и случайные соприкосновения, иногда из-за жены, могли привести человека на периферию христианства. Если у него был интерес к иудаизму, он приходил естественным путем; здесь были вещи, которые привлекали его, и он не рассматривался как кто-то неполноценный. Кроме того, если люди умирали скорее, чем совершали жертвоприношение, которое было таким же обычаем, как встать во время исполнения национального гимна, божественное имя, на которое они полагались, могло быть действенным, а исполь-

²² ILCV. 1.

²³ Nock A. D. *A Diis Electa: A Chapter in the Religious History of the Third Century* // HTR. Vol. XXIII. 1930. P. 251 ff.

²⁴ Waltzing J. P. *Le crime rituel reproché aux chrétiens du II siècle* // Musée Belge. Vol. 11. 1925. P. 209–238.

зование самого имени Иисуса в экзорцизмах и проклятиях христианами было эффективным. В конце концов, оно было добавлено к египетским, вавилонским и греческим именам, используемым в магии: «Я заклинаю тебя богом евреев, Иисусом», — обнаруживаем мы в Парижском магическом папирусе²⁵. Но человеческое любопытство могло повести его дальше и заставить его послушать проповедь²⁶. Что он мог узнать из нее, находясь вне учения? Безусловно, оно подразумевало его отказ от политеизма: он должен был поверить в некоего Иисуса, который умер для того, чтобы искупить человеческие грехи и воскрес, исполнив тем самым древние иудейские пророчества; что он должен раскаяться, добиться забвения грехов и возродиться посредством таинств, что он должен жить по закону любви в обществе людей, которые мыслят так же как он. Таинство возрождения не беспокоило его: ему были известны подобные ритуалы, даже если он не проходил их (они были, как мы уже видели, недешевы), и если он проходил их, не было препятствий для того, чтобы пройти еще одно; в любом случае, новое содержание, приписываемое возрождению, было привлекательно (см. с. 236 наст. изд.). Столько (возможно, за исключением крещения) он узнал бы: что он мог узнать больше, и чему его научили бы в общине, пока он готовился к крещению, мы рассмотрим после. До того, как мы перейдем к этому, возможно, необходимым будет одно предупреждение.

Иногда мы говорим, что уникальная привлекательность центральной фигуры христианства, как его изображают синоптические евангелия, была первостепенным фактором в успехе христианства. Я считаю, что эта идея — результат идеализма и гуманистичности девятнадцатого века. В раннехристианской литературе эти аспекты евангельской картины, больше всего заметные в проповеднических сочинениях в настоящее время, не подчеркивались, а особенно акцентировались сверхчеловеческие качества Иисуса, как предсказанные пророчеством и доказанные чудом, воскресением и учением, а не его привлекательная человечность. Он есть Спаситель, а не образец поведения, и христианский образ жизни — это то, что доступно

²⁵ Об использовании имени Христа в магии см.: *Preisendanz K. Parugi graecae magicae*. Vol. IV. 3019 f. (Bd. I. P. 170).

²⁶ К мотиву любопытства обращается Августин (*Serm.*, 132).

нам, благодаря Христу, через пребывание в общине, а не просто через подражание Иисусу. Центральная идея состояла в том, что божественное было привнесено в человеческое, чтобы завершить замысел спасения, а не в том, что совершенная человечность проявлялась как вдохновение; это было скорее *Deus de deo*, чем *Ecce homo*. Личная привлекательность Иисуса имела значение для его первых учеников, хотя даже тогда впечатление от его силы было, возможно, более сильным, чем впечатление от любви; после этого таким обаянием обладали отдельные христианские учителя и ученики.

Успех христианства — это успех организации, в которой объединились таинства и философия того времени. Оно удовлетворяло пытливые умы, желание убежать от власти Судьбы, желание безопасности после смерти; подобно стоицизму, оно предоставляло собой образ жизни и делало Вселенную домом для человека, но, в отличие от стоицизма, домом для невежественных точно так же, как и для образованных. Оно удовлетворяло социальные нужды и спасало человека от одиночества. Этот путь был непрост: он предъявлял бескомпромиссные требования к тем, кто вошел и продолжает жить в братстве, но тем, кто не отпал, он придавал не менее бескомпромиссную уверенность.

XIII

Учение христиан: как его видели язычники

Мы увидели, что при распространении христианства в Римской империи в первые два столетия прямое обращение к массам было незначительным (если вообще было). Язычник узнавал о христианстве множеством случайных способов. Он знакомился с членами движения. Он видел или слышал об экзорцизмах. Он присутствовал при том, как мученик страдал странным и необъяснимым образом за идею: его пытали ради отречения, но мученик не отрекался; уходя, язычник ломал голову над увиденным. Или, с другой стороны, он слышал разговоры о христианской лиге как опасной организации, ведущей подрывную деятельность и отправляющей аморальные ритуалы. То, что осуждается обществом, часто обладает определенной притягательной силой, а тайным обществам свойственна привлекательность. Мы видели это в возрастании численности поклонников культ Вакха в Риме. Далее, маленький человек в античности страдал от ярко выраженного чувства неполноценности и от безнадежного желания доказать свою полноценность, которое в избытке демонстрируют эпитафии. С присоединением к сообществу, подобному христианскому, он приобретал чувство значительности; «брат Кварт» мог упоминаться в приветствии Павла к Римской общине.

В таком состоянии духа человек, не испытывающий консервативной враждебности, мог войти в контакт с христианской общиной. Мы видели некоторые из сокровенных желаний, которые могли существовать в его душе; смутный беспомощный умозрительный инстинкт, развитый живыми, но поверхностными лекциями философов, которые поучали на всех перекрестках, ища удовлетворенность бытием в том, чтобы сделать Вселенную домом, и полностью не удовлетворенный; негодование против безжалостной твердости установлений Судьбы;

стремление если не к уверенности в вечности души, то по меньшей мере к получению гарантии, что продолжение сознательной жизни после смерти не будет холодным и неутешительным или даже мучительным.

Он приходил в таком состоянии духа. Затем ему становилось известно об их вере, и ему говорили, что если он примет ее и пообещает жить согласно ей, то будет допущен к крещению, а после этого — к совместным трапезам. Эта идея чего-то, к чему его не допускали до выполнения определенных условий, могла в этом случае выступать в роли дополнительного стимула. Нам всем хочется войти на земли, обозначенные как «Частное владение», особенно если через них пролегает тропинка, которая, как говорят, ведет к Новому Иерусалиму. Мы не всегда внимательно расспрашиваем об истинности направления, данного указателем.

Что это были за требования? Они выражены в словах Юстина Мученика: «Кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещает, что он сможет жить сообразно с ними» (Apol. I, 61, 2). Картина, появляющаяся здесь, подтверждается другими источниками, которые излагают условия, налагавшиеся для крещения. Они могут быть резюмированы как покаяние и вера; покаяние влекло за собой обещание хорошего поведения в будущем и отказ от идолопоклонства; вера влекла личную убежденность в центральных утверждениях христианской теологии — исключительное положение и силе Бога-Отца, искупительной миссии Иисуса, животворной деятельности Духа. Египетский канон, который, возможно, сохранил «Апостольское учение» Ипполита, жившего в Риме в первой четверти III в., устанавливает, что «когда приближается день, в который они должны быть крещены, епископ дает клятву в том, что они чисты»¹. Детали отречения от идолов и объявления веры известны нам из более поздних текстов, но похоже, что они были сформированы раньше, и,

¹ Об обучении новообращенных и о списке грехов, от которых было необходимо отречься, см.: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* / Eds. F. Cabrol et H. Leclercq. Vol. II. P. 2530 ff. О «Египетском церковном устройстве» (гл. 34) см.: *Connolly R. H. Egyptian Church Order // Texts and Studies Contributions to. Biblical and Patristic Literature* / Ed. J. Armitage Robinson. Vol. VIII. 4. Cambridge, 1916. P. 183.

конечно, символы веры имели в своей основе крестильные символы. Мы не будем углубляться в развитие их формы, так как главным фактором их развития было желание принять меры против взглядов, которые возникали внутри христианского движения, но были отброшены.

Теоретически символ веры в позднейшие времена не передавался предполагаемому христианину до времени его крещения, и, согласно практике, восходящей к более раннему времени, он не допускался к Евхаристии. Но эта тайна была во все времена некоей фикцией, которая сохраняла надлежащую атмосферу торжественности, а после окончания гонения давала входящим в Церковь серьезность, подобную той, что была связана с языческими мистериями. Такое поведение не являлось обязательным и не было распространено во времена испытаний. Сочинения Юстина Мученика и Тертуллиана, которые предназначались для широкой публики, достигали ли они ее или нет, не показывают никакой скрытности, а дают вполне исчерпывающую информацию о христианской вере и культе. В любом случае, ни один человек не принимал посвящения без знания, хотя бы в общих чертах, того, какие обещания даются и что от него требуется. Так обстояло дело с языческими мистериями. Секретность там не являлась требуемым условием для кандидатов даже по отношению к основным чертам культа; так, Юстин Мученик говорит: «Что хлеб и чаша с водою предлагается там при посвящении вступающего в таинства, вы это знаете или можете узнать» (Apol. I, 66, 4); тайными были и пароли, которые давали доступ к отдельным церемониям, а кроме того, и некоторые важные детали ритуала.

Поэтому давайте теперь рассмотрим требования и принципы христианства с точки зрения еще не полностью решившегося язычника. Мы можем начать с моральных требований, как они изображаются Юстином Мучеником в трактате, адресованном Антонину Пию и его соправителям с намерением доказать безосновательность преследований. Он говорит об изменении, которое произошло в жизни христиан:

Мы, кто прежде находил удовольствие в прелюбодеянии, ныне любим одно целомудрие; мы прежде использовали магию, ныне посвятили себя благому и нарожденному Богу; мы прежде больше всего заботились о богатстве

и имения, ныне и тем, что имеем, делимся и даем всем нуждающимся; мы прежде друг друга ненавидели и убивали, и не хотели вкушать пищу с иноплеменниками, ныне, по явлении Христа, живем вместе, и молимся за врагов наших, и стараемся склонить на свою сторону несправедливо ненавидящих нас (Apol. I, 14).

Затем он дает сводку заповедей из Евангелий: сначала о сексуальной чистоте, затем о любви, щедрости, милосердии, свободе от забот о дне грядущем, затем о перенесении обиды и помощи всем без гнева, о том, что следует избегать клятв и говорить только правду, затем о почитании Бога и никого кроме Него. Посредством этого, по его словам, у тех, кто входил в общину, происходило моральное исправление.

Эти идеалы, конечно, в целом расходились с нравами общества того времени, как и в любую другую эпоху. Несмотря на это, они не очень отличались от идеалов, которые выдвигались популярными философскими течениями. Ранее мы говорили о подобных проповедях. Мы можем вспомнить, как Музоний настаивал на том, что даже в браке соитие не должно преследовать никаких целей, кроме деторождения, а тот, у кого есть девушка-рабыня, не должен иметь с ней никаких сексуальных отношений; мы можем вспомнить страстное выступление Диона из Прусы против проституции, или полемику у фривольных поэтов, таких, как Овидий и Марциал, против аборт-ов и мастурбации, или частоту декламаций против роскоши в мимах, представлениях на злобу дня. Мы не должны забывать постепенное проникновение в римские законы этических и гуманистических соображений, которые проявляются в постановлениях против кастрации, жестокости по отношению к рабам и другие аналогичные вещи².

Когда мы обращаемся к современной религии, то обнаруживаем, что чистота требовалась от всех, кто хотел войти в храм. Правда, эта была в большей степени ритуальная, чем моральная чистота. В случае аборта нельзя было входить в храм сорок дней, соприкосновение с мертвецом подразумевало запрет на десять дней; случай соития с любым лицом, кроме мужа или жены, карался двумя днями, законное соитие — од-

² C. Musonii Rufi reliquiae / Ed. O. Hense. Lipsiae, 1905. P. 63 ff.; Dio, VII, 133 ff.; Ovid. Amor., II, 14; Mart., IX, 41.

ним³. Все, что требовалось — это очищение и промежуток времени, достаточный для уничтожения скверны. Но даже в этой сфере существовала тенденция делать более далеко идущие требования. Мы видели, как жрец наставлял Луция не возвращаться к греховным удовольствиям его юности. Различными способами религия санкционировала идею, что правильное поведение необходимо для счастья и в этом мире, и в мире загробном. Предписания в частном святилище, построенном в честь Агдистис в Филадельфии в Лидии примерно в конце II или самое позднее в начале I в. до н. э., почти так же строги, как того желал сам Юстин:

Пусть мужчины и женщины, раб и свободный, если они вошли в это святилище, поклянутся всеми богами, что они не будут сознательно злоумышлять никаких хитростей или вреда против какого-либо мужчины или женщины; что они не будут ни знать, ни применять пагубных заклинаний; что они не будут ни сами использовать, ни советовать другим, быть сообщниками в любовных чарах, абортах, воспрепятствованиях зачатию, грабежах, убийствах; что они ничего не украдут, но будут благосклонны к этому дому, и если кто-нибудь другой совершит или намеревается совершить любое из этих запрещенных действий, они не промолчат, но разоблачат это дело и отомстят. Пусть мужчина не имеет сношений с любой замужней женщиной, кроме своей жены, ни с рабыней, ни со свободной, ни с отроком, ни с девой, и не советует другому так поступать... Пусть ни женщина, ни мужчина, которые делают любое из этих вышеперечисленных деяний, не войдут в это святилище, так как в нем восседают на тронах могущественные божества, и они заметят таких обидчиков и не стерпят тех, кто нарушает их установления. <...>

Эти указания установлены Агдистис, самой святой хранительницей и госпожой этого святилища. Пусть она вложит добрые намерения мужчинам и женщинам, рабам и свободным без различия, чтобы они оставались верны тому, что здесь написано; и пусть все мужчины и женщины, кто уверен в своей честности, прикоснутся к этой надписи, которая дает заповеди богов в ежемесячных

³ О храмовых требованиях см.: Nock A. D. *Early Gentile Christianity and its hellenistic background* // *Essays on the Trinity and the Incarnation* / Ed. by A. E. J. Rawlinson. London — New York. 1928. P. 69 ff.

и ежегодных таинствах, для того, чтобы проявлялись те, кто верен им, и те, кто нет. О Спаситель Зевс, услышь наши слова и дай нам вознаграждение, здоровье, освобождение, мир, безопасность на суше и на море⁴.

Таким образом, хотя христианские предписания были требовательны, они не отличались неслыханной суровостью, а аналогии для них не ограничиваются самыми образованными кругами общества. Греческие слова для обозначения совести были широко распространены в обычной речи и редко использовались формальным философским языком. В любом случае, будет большой ошибкой полагать, что обычный житель Римской империи был развращенным и жестоким злодеем, делящим свое время между борделем и пьянством, время от времени, когда ему скучно, пытающим раба и безразличным к страданиям и бедности остальных. Жестокость, удовольствие от мучений и созерцание жестокости присутствовали в амфитеатре и дома, но ранее мы видели несколько примечательных проявлений мягкосердечия римской толпы даже в том, что обычно считается жестокостью (см. с. 215 наст. изд.). Что до роскоши, то некоторые демонстрировали ее, но еще до смерти Нерона появилось что-то похожее на чувство меры, которое нам известно из первой половины первого столетия нашей эры. Далее, как сказал Гилберт Мюррей: «В любом периоде античной истории было не больше реальной роскоши, чем сейчас; никогда не было ничего, так похожего на современную роскошь. Но тогда, кажется, существовала более субъективная тяга к физическому удовольствию и сопутствующий ему мощный протест против этого наслаждения». Для большинства серьезно мыслящих людей жизнь казалось, что добропорядочная жизнь подразумевает определенное сознательное самопожертвование. Сенека мог иметь двести столов из лимонного дерева, но его жизнь была подобна существованию отшельника. Что касается социальной поддержки, эпоха Антонинов создала стандарт, который вновь достигнут только совсем недавно⁵.

⁴ Ditt. Syll. 985; *Weinreich O.* Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia // SB Heidelberg. Bd. XVI. 1919.

⁵ О совести см.: *Zucker Fr.* Syneidesis-Conscientia. Jena, 1928; о греческих идеях греха: *Latte K.* Schuld und sünde in der griechischen religion // ARW. Bd. XX. 1921. 254 ff.

По-настоящему новым в христианстве был мотив, которым оно объясняло необходимость добропорядочного поведения и требуемое им отвращение к прошлому недостойному поведению. Конечно, эти идеи давала и философия. Стоицизм, чья важность в этом отношении исключительна, подчеркивал идею послушания закону природы и нашел место для душевной теплоты в том, что за явлениями существует бог, которого вы можете называть Зевсом. Кроме того, в стоицизме, как и в обществе в целом, реальной движущей силой было осознание своей значимости как человека. Это было делом, как в романе Голсуорси, сохранения внешнего вида, морали правителей⁶. В чем-то эту идею поддерживало эпикурейство — уклонение от всех тех чрезмерных эмоций, угрожавших истинному счастью, которое мыслилось и находилось в безмятежном спокойствии. Кроме того, религиозные культы того времени также побуждали к этому — желание предстать в чистоте перед божеством, вести себя так, чтобы быть счастливым в загробной жизни.

Ничто из этой сферы не требовало сожаления о прошлых грехах. Христианство настаивало на подобном сожалении и давало более впечатляющие сюжеты — трепет перед Богом, как в иудаизме, ревностное служение Иисусу, который пострадал для того, чтобы человек мог стать безгрешным, и любовь к своим товарищам-христианам, которые, подобно тебе, были освобождены им от смерти и греха. Этот важный элемент любви к своим братьям имел аналогии в современной мысли. Это была заметной чертой популярной философии, как мы видим в рассуждениях Сенеки о доброте по отношению к рабам и в воззвании Диона против проституции. В религиозной сфере

⁶ Ощущение раскола этого мира появляется в рассказе о смерти Септимия Севера (SHA, Sev., 23): *Ultima uerba eius dicuntur haec fuisse: „turbatam rem publicam ubique accepi, pacatam etiam Britannis relinquo, senex ac pedibus aeger firmum imperium Antoninis meis relinquens, si boni erunt, inbecillum si mali“. iussit deinde signum tribuno dari „laboremus“, quia Pertinax, quando in imperium adscitus est, signum dederat „mitemus“* («Говорят, последние слова его были следующие: «Я принял государство, со всех сторон раздираемое восстаниями, а оставляю умиротворенным даже в Британии. Старый, с больными ногами, я оставляю моим Антонинам крепкую власть, если они сами окажутся хорошими, но бессильную, если они будут дурными». Затем он велел дать трибуну пароль: «Будем трудиться», тогда как Пертинакс, призванный к власти, дал пароль: «Будем воинами»») (пер. С. П. Кондратьева)).

мы можем вспомнить поклонников Исиды, приветствовавших Луция как одного из их братства, исповедание солдата из Карворана («С этого времени мы всему обучены»), в котором человечество на мгновение становится одной большой семьей в культе (см. с. 158 наст. изд.), и использование «горячо возлюбленных братьев» для обозначения группы почитателей Юпитера Долихена⁷. Но, без сомнения, эта любовь к братьям в христианстве была более сильной и шла дальше. Немного вещей производили более глубокое впечатление, чем рассказ Лукиана о том периоде жизни Перегрин, когда его мятущаяся душа сделала его христианином, причем христианином выдающимся, и он даже оказался в тюрьме из-за своей веры. Лукиан рассказывает с интересом, пусть даже и презрительным, о заботе общины о Перегрине. И для нашей нынешней цели также отметим, что когда христиане обнаружили, что Перегрин виновен в аморальном поведении, они изгнали его из своей среды.

Христианство не только давало цель. Оно претендовало на то, что дает *силу* для выполнения своих требований. Оно заявляло, что крещеный христианин получает благодать, которая, если он предпримет разумное усилие, позволит ему жить, как следует. Это — момент особой важности. В то время, когда некоторые, но, скорее всего, немногие, намеревающиеся обратиться, относились к типу тех людей, которых Иаков называл «двоедушными» — беспокоящимися из-за мнимой вины, существовало множество других, чьи моральные идеалы не отличались от христианских, и они считали возможным жить в соответствии с ними⁸. Для таких людей большая привлекательность заключалась в этом обещании и в продемонстрированных примерах его выполнения. Хотя нужно признать, что у нас нет прямых указаний именно на эту позицию, бывшую, без сомнения, результатом христианской святости, и литература показывает популярность мотива обратившегося грешника. Много от пафоса и силы христианства в прошлом

⁷ Dess. 4316: *fratres carissimos et collegas hon(estissimos)* («дражайшие братья и почтеннейшие коллеги»); «братья» еще раз появляются в клятве тайного братства (возможно, митраистов), которая сохранилась на папирусе и была исследована Ф. Кюмоном (*Cumont F. Un Fragment de Rituel d'Initiation aux Mystères // HTR. Vol. XXVI. 1933*).

⁸ О желании жить по образцу см.: Juv., XIII, 19 ff., 120 f.: Ювенал говорит о сохранении сдержанности и безмятежности.

содержится в словах Гвиневеры, сказанных ей при прощании Ланселоту: «Так что, сэр Ланселот, хорошо узнав вас, я обещаю исцелить мою душу, и теперь я верю, что из-за милости Божьей после смерти я предстану перед блаженным ликом Христа, и в день Страшного Суда сяду по его правую руку, так как грешат все, я буду на небесах святой».

Стоицизм учил, что в человеке присутствует частица божественного духа как вещь от природы, обязательно присутствующая в нем. Но это, скорее, относилось к тому, как он должен жить, чем к тому, из-за чего он должен жить. В любом случае, предполагалось, что это присутствует во всех людях. Может быть, это было лучшей психологией, чем христианское учение об особых дарах Святого Духа, но это было менее эффективно.

Мы переходим к отказу от идолопоклонства. От собирающегося стать христианином требовалось отказаться от всех видов поклонения языческим богам: требование совершить жертвоприношение использовалось властями государства как проверка, и согласие рассматривалось как достаточное свидетельство отсутствия христианских заблуждений. Можно было придерживаться двух взглядов на языческих богов. Первый состоял в том, что эти боги являются игрой фантазии, или вообще не существующими в реальности созданиями; второй — в том, что они являются сверхъестественными существами, но злыми *daimones* или *daimonia*.

Первая точка зрения была принята некоторыми христианами-мыслителями и пользовалась значительной поддержкой тех античных писателей, кто полагал, что боги, которым обычно поклоняются, делятся на два типа: первый состоит из умерших людей, которым, как умершим царям или императорам, божественные почести предоставлены из благодарности, раболепия или человеколюбия, а второй — из персонификаций стихий, небесных тел и сил природы, которые, на самом деле, являются только частями или отдельными аспектами творения. Этот взгляд черпал свой материал из греческих мудрствований, которые были источником частой иудейской и христианской критики аморальности греческих мифов и непристойности греческого культа⁹. Вторая точка зрения была тщательно разрабо-

⁹ Иудеи рассматривали языческих богов как: 1) ангелов, которых Бог поставил над семьюдесятью народами мира; 2) дьяволов; 3) обожествленных умерших людей (эллинистические иудеи); 4) ничто

тана Юстином. Все грехи и заблуждения — результат деятельности этих демонов; сходство языческих и христианских ритуалов — результат их подражания, а что касается крещения, то подражание этому ритуалу было предсказано еще пророками. Разработка этой идеи, заимствованной Афинагором и Тертуллианом, без сомнения принадлежит теоретическим мыслителям, но, несомненно, что большинство обращенных рассматривали прежние объекты своего поклонения как существующие, безусловно, побежденные Христом, однако все еще действующие и не полностью лишенные возможности действовать до прихода Царства Божьего. Для апологетов как группы и для Тертуллиана в его апологетике, искупительная миссия Христа состояла скорее в избавлении от демонов, чем в избавлении от греха.

Как воспринимал намеревающийся обратиться то, что ему говорили? И что означало для него описание богов как демонов? *Daimon* — слово, использующееся со времен Гомера, сначала для выражения сверхъестественной силы более неопределенным способом, чем *theos*, для выражения менее остро антропоморфного способа мышления, который является характерным свойством речей героев и контрастирует с его собственным повествованием и который постоянно неожиданно возникает и, возможно, был чертой обычной жизни, противопоставленной литературе. *Daimon*, да и *theos*, *theoi*, *to theion* постоянно обозначают непредсказуемый нечеловеческий эле-

(Strack H. L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch. Bd. III. S. 48 ff.). О *daimon*, *daimonion* см.: Heinze R. Xenokrates. Leipzig, 1892. S. 78 ff.; Geffcken J. Zwei griechischen Apologeten. Berlin — Leipzig, 1907. S. 219 ff.; Tambornino J. De antiquarian daemonismo. Giessen, 1909. P. 69 ff.; Pohlenz M. Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum. Göttingen, 1909. S. 129 ff.; Andres F. Daimon // PW. Supp. III. Sp. 267 ff.; Bousset W. Zur Damonologie der späteren Antike // ARW. Bd. XVIII. 1915. S. 134 ff.; Nilsson M. P. Götter und Psychologie bei Homer // ARW. Bd. XXII. 1923/4. S. 363 ff.; Cumont F. Les Religions orientales dans le paganisme romain. Paris, 1929. P. 280, 295 f.; Miura-Stange A. Celsus und Origenes. Giessen, 1926. S. 93 ff.; Wilamowitz-Möllendorff U. Der Glaube der Hellenen. Bd. I. Berlin, 1930. S. 362 ff.; Dolger F. J. Antike und Christentum. Bd. III. Munster, 1932. S. 153 ff.; Nock A. D. A Diis Electa: A Chapter in the Religious History of the Third Century // HTR. Vol. XXIII. 1930. P. 261 f. Надо сказать, что эта тема не является исчерпанной до сих пор.

мент в явлениях. С другой стороны, *daimon* у Гесиода используются для обозначения живших в прошлом людей, которые после смерти сохранили энергию и силу, и теперь они — сверхъестественные создания, способные даровать благословение. Также обычно оно обозначает духа-защитника семьи или человека, и приобретает значение ангела-хранителя и почти астрального «я». Первая конкретная теория *daimones* появляется в «Пире» Платона. Здесь они являются особым классом с четкими функциями. Диотима говорит:

Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев — и наяву, и во сне (Plato. Symp., 203e).

Эта теория была позже развита Ксенократом и другими. Так, Плутарх в трактате «Об упадке оракулов» предполагает, что *daimones* ответственны за оракулы, и замечает, что этот упадок может свидетельствовать о том, что хотя *daimones* живут долго, они не являются бессмертными; это подтверждает и история о смерти великого Пана. Таких же взглядов придерживались Апулей в сочинении «О божестве Сократа», Цельс и другие, кто хотел сохранить учение о деятельности божества во Вселенной, ценность молитвы и жертвоприношения без умаления трансцендентности божества.

Во всех этих случаях термин *daimon* не имел негативной окраски; он был нейтральным. Нам известно о тосте в честь Доброго Демона, который означал «За удачу!» и о культе Доброго Демона. Также существовали демоны-мстители, но они были злы не сами по себе; вы могли говорить о «другом демоне» человека или злом демоне, так же как могли говорить о несчастливом демоне, но это относилось только к отдельному человеку и употреблялось *ad hunc* (к случаю). Тем не менее слово приобрело более определенную коннотацию. Это может быть отчасти делом книги Остана, предположительно переведенной с персидского и наполненной ангелологией и дуализмом, но в большей степени учение о демонах обязано своим возникновением возрастающей тенденции к монотеизму среди мыслящих людей, менее распространенной, но примечательной антипатии по отношению к обычному культу и общерас-

пространенного нежелания принимать мифы всерьез. Подобные люди не могли заставить себя отрицать реальность сущностей, которые обычно почитались; но они могли понизить и понижали роль богов, или как минимум некоторых из них, в иерархии Вселенной. Для них слово *daimon* было удобным термином из-за своей неопределенности и, в известной степени, подчиненности *theos*, и вся схема согласовывала консерватизм и желание мыслить божество как всецело благое и трансцендентное. Они могли более или менее положительно оценивать *daimones* и их деятельность. *Daimones* обычно мыслились подчиненными Богу, и поклонение им казалось, в каком-то смысле, более низким, но правильным. Цельс, Порфирий и другие авторы сообщают нам, что *daimones* склоняют нас верить в то, что кровавые жертвоприношения и воскурения необходимы, но их мотив — эгоистичное желание прокормить себя. Такими средствами они делают нас телесными и подобными себе и уводят в сторону от служения высшим силам. Кроме того, в одном из трактатов «Герметического свода» утверждается, что *daimones* вынуждают зло к обновлению грехов (XVI, 10 ff.). Для всех этих людей идеалом было разумное жертвоприношение. Они, все как один, заинтересованы в поощрении чисто философского благочестия, лишённого всей грубости народной религии. Они, все до одного, не доверяли и испытывали отвращение к вере простолюдинов, желали чего-то лучшего для образованных людей. Все они, если этого требовал магистрат, совершали обычные жертвоприношения, как что-то, не имеющее серьезной ценности и безразличное для них.

Важно, что мы можем соотнести должным образом эту широко распространенную позицию мыслящих людей с презрением, которое испытывает практичный Аммиан Марцеллин при описании гекатомб своего героя Юлиана. В то же самое время мы должны помнить о двух вещах. Во-первых, это было позицией образованных людей, а не всего народа. Человек с улицы сохранял свою веру в кровавые жертвоприношения, даже если он не часто мог позволить себе их, и жертвоприношение пищи идолам было обычной чертой повседневной жизни. Во-вторых, эта позиция была теоретической. Никто из этих людей, если бы из-за случайного поворота судьбы оказался на троне, не запретил бы жертвы, а многие из них, возможно, ощущая непреодолимую цепь доводов, которые привели их к таким умозаключениям, тем не менее понимали, что было

бы не вполне безопасно прекращать привычные жертвоприношения, совершаемые магистратами и жрецами или же главами семейств. Они могли сказать вместе с Павлом: «Что же я говорю? Что идол есть что-нибудь, или идоложертвенное значит что-нибудь? Нет», но, в отличие от него, они уклонялись от каких-либо действий на основании своих выводов. И наконец, хотя именно эта теория была новой, некоторая холодность по отношению к обычному культу была обычна среди мыслящих людей с самых первых дней греческой философии. Мы отмечаем это ранее (см. с. 142 наст. изд.). Замечательны взгляды римского антиквара Варрона, которые он излагает во вступительной книге к своему сочинению «Божественные древности» — самому полному из созданных в Греции или Риме собраний фактов о культах и легендах. Он говорит, что если он бы основывал Рим заново, то он освятил бы богов и их имена в согласии со структурой природы. Но так как государство было основано уже давно, он пишет для того, чтобы люди более желали почитать богов, чем презирать их. Он сожалеет о почитании изображений: более 170 лет Рим прожил без этого, и если бы ситуация оставалась такой же, боги почитались бы с большей правильностью. Жертвоприношение не является желанием истинных богов. Но существовало множество вещей, которые массы не должны были знать, много заблуждений, которые были полезны: именно поэтому греки оградили свои мистерии молчанием¹⁰.

Таким образом, позиция христианских апологетов согласовывалась с современной им греческой мыслью, достижениями которой она так широко пользовалась. Но человека с улицы было не так легко убедить. Против христианства была направлена мощная сила традиции и отеческих обычаев. Было легко привести, например, такие доводы: а если случится чума? или голод? или набег готов? Поэтому после принятия христианства в качестве государственной религии стало необходимо учредить новые процессии — крестные ходы — для того, чтобы они заменили старые. Культ был не только выражением любви, восхвалением и трепетом. Он предотвращал

¹⁰ *Agahd R. M. Terenti Varronis Antiquitates rerum divinarum. Lib. I, XIV, XV, XVI. Praemissae sunt quaestiones varronianae // Jahrbücher für Classische Philologie. Leipzig, 1898. Fr. I, 55, p. 163, 59, p. 164, 10b, p. 146, 30, p. 155.*

возможный гнев сверхъестественных сил, которые окружали людей; он их умиротворял; он был выражением признательности в формах, которые поощряли эти силы оказывать в будущем услуги, подобные тем, что были оказаны в прошлом; и — прежде всего для римлянина — он был средством придать богам новые силы для оказания подобных услуг. Насколько был важен этот последний аспект, мы можем увидеть по длине полемики, которую Арнобий направляет против него в седьмой книге своего сочинения «Против язычников». Жертвоприношение и другие ритуалы были по своей природе *actio* — в том смысле, в каком этот термин был впоследствии использован для евхаристии. Насколько четко оформлена была эта идея, мы не знаем; но она была естественна, как мы можем видеть из того, как в ведической Индии жертвоприношение следует рассматривать как обязательный фактор в космическом процессе.

Было слишком резким рывком отказаться от всего этого и отказаться от почитания, воздаваемого идолам и, в особенности, от старых нескладных пережитков древних времен: в глазах обычного человека они были наполнены силой, и даже сами они могли рассматриваться как божества. Сильное эмоциональное убеждение, усиленное общим мнением христиан о том, что язычество и аморальность — близнецы-братья, давало возможность даже малообразованным людям четко проводить разницу. Нужно учитывать, что большинство новообращенных были городскими жителями, и поэтому они не особенно интересовались сельскими праздниками (само слово *ragani* означает «обитатель глуши»), а кроме того, они происходили из социального слоя, у которого не было древних традиций. Проблема была главным образом в традиции. Так, в IV в. мы наблюдаем противостояние языческой аристократии Рима и христианской буржуазии Милана.

Намеревающийся принять христианство был вынужден отказаться от официальных культов государства и города. Из-за этого он был должен отказаться и от публичного культа императора. Он не мог клясться императорским гением, духом-покровителем его семьи; он не мог принимать участие в праздновании дней его рождения и вступления на престол; он не мог, будучи солдатом или магистратом, принимать участие в тех церемониях, в которых он должен был участвовать; он не мог исполнять обязанности городского или провинциаль-

ного жреца, хотя из-за его состояния и социального статуса эта обязанность могла быть ему предложена или возложена на него. Во всех подобных вопросах его позиция была такой же, как у иудеев. Сознательный протест иудеев был известен и дозволен — несмотря на временную манию величия Калигулы и случающиеся антииудейские восстания в Александрии и других местах, где толпа пыталась заставить избранный народ нарушить свои принципы. Христиане не обладали такими привилегиями. До тех пор, пока это движение оставалось сектой внутри иудаизма, оно, как мы уже видели, обладало ими. Тем не менее слово «христианин» приобрело некоторый оттенок, соотносимый со словом «еретик» в Средние века или со словом «коммунист» в Америке и Западной Европе в наше время. Страх политической угрозы не был чем-то неопределенным. У римлян присутствовал неподдельный благоговейный ужас перед подстрекательством к бунту под покровом религии: они были очень озабочены регламентацией религиозных сообществ. Христианство внушало особые опасения из-за учения о Царстве Божьем. Юстин Мученик писал: «Когда вы слышите, что мы ожидаем царства, то напрасно полагаете, что мы говорим о каком-либо царстве, человеческом» (Apol. I, 11). Подобные идеи всегда вызывают подозрения, и после восстания Бар-Кохбы в 135 г. мир сторонился мессианизма. Имея в виду эти факты, мы можем заметить, что христиане не могли ожидать никаких уступок. Нежелание иудеев поклоняться императору выглядело странным, но когда то же демонстрировали христиане, это казалось опасным. Именно отсюда особый акцент, делающийся в христианских апологиях на лояльность и молитвы за императора¹¹.

Здесь надо сделать еще два замечания. Во-первых, обычно частное лицо не было обязано принимать участие в отправлявшемся культе. Вряд ли он мог уклониться от принесения клятвы, но это было самое большое из того, что от него могло потребоваться. Когда Плиний заставлял христиан приносить жертву императору, он предлагал пройти некое испытание,

¹¹ О значении культа правителя см.: *Nock A. D. Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero* // *Cambridge Ancient History. Vol. X. О японских христианах и византийском прецеденте* см.: *Brehier L., Batiffol P. Les Survivances du culte impérial* remain. Paris, 1920.

а не выполнить обычные требования. Во-вторых, идеалы христиан и состояние, в котором они оказались с ходом событий, были причиной того, что они приписали культу правителя большее содержание, чем он обладал. Ко времени Клавдия это была демонстрация лояльности, которая предполагала малую долю чувства. В последующее время это будет проиллюстрировано большим количеством внешних проявлений, которые перешли в византийские обычаи и, в конечном итоге, в обычаи папского двора. В наше время сходным образом обстоят дела, когда католические теологи позволили обращенным в христианство японцам принимать участие в традиционных обычаях поклонения микадо, с одной стороны, из-за чисто формального и патриотического характера этой процедуры, а с другой — из-за византийского прецедента.

Обращенный должен отказаться также от использования астрологии и магии. Апологеты распространяются об обоих предметах, и их отношение к ним полностью соответствует официальной политике Империи. Аргументы христиан против астрологии главным образом заимствованы из старых возражений платоников, а магия была для них еще одним заблуждением, навязанным человечеству демонами. На обоих направлениях они сражались с идеями, которые были популярны в тех классах, где христианство получило своих первых сторонников. Но даже здесь их позиция внушала бы определенную симпатию, поскольку, как мы видели, существовало широко распространенное желание ускользнуть от судьбы, и хотя страх перед демонами встречался редко, зато был страх перед колдовством, который проявляет себя во вспышках жестоких наказаний в IV в. н.э., хотя, возможно, эти процессы имели и политический оттенок. В конечном счете астрология и магия доказали, продемонстрировали свое превосходство над верой, законом и рационализмом.

Теперь мы можем перейти к позитивному учению христиан. Принять учение о Боге-Отце было легко. По своему происхождению оно было иудейским, но здесь оно получило некоторое развитие: иудеи верили — так же сильно, как и христиане — в отцовство, божественность и доступность Бога, но христиане никогда не испытывали, в отличие от иудеев, колебаний при использовании его имени, и отцовство Бога было мыслимо ими более как отцовство по отношению к отдельному человеку, а не к народу. Это учение не было чуж-

дым для греков. Так, гомеровский Зевс был отцом для всех людей, в равной степени и грекам, и эфиопам, а у Гесиода он был богом справедливости, следящим за ее сохранением даже в мелких деталях жизни. В мифологии Зевс не был творцом Вселенной, даже не формировал ее, но в теоретической мысли, прежде всего в стоицизме, его имя использовалось больше всего для огненного дыхания, которое, как считалось, было формирующим и одушевляющим началом всех вещей.

Этот взгляд стремился к учению о Зевсе как имманентному в явлениях — как когда Катон у Лукана произносит: «Юпитер — это все, что ты видишь и все, что чувствуешь» (IX, 580). Но личный оттенок мог сохраняться — обычно так и было. Мы не можем забыть о вспышке Эпиктета:

Да и что иное могу я, хромой старик, как не воспевать бога? Если бы, вот я, был соловьем, я делал бы то, что делает соловей, если бы лебедем, — то, что делает лебедь. Но я — обладающий разумом: я должен воспевать бога. Это — мое дело, я делаю его и не оставляю это место в строю, насколько мне будет дано, и вас к этой же песне призываю (I, 16, 20).

Или высказывание Марка Аврелия: «Сказал кто-то знаменитый: “Милый Кекропов град”, ты ли не скажешь: “Милый град Зевса”?» (IV, 23). Его учение предполагало непосредственное отношение человека к богу как к создателю, наставнику и вождю.

Эти взгляды были по происхождению продуктами философского исследования, но со временем они проложили дорогу в массы. Им в этом деле помогло то, что массовое сознание, хотя и наблюдало богов посредством их изображений в литературе и искусстве, не придерживалось столь резко антропоморфных взглядов, и мифология была всегда в некоторой степени в состоянии изменения. Аллегоризация мифа, которая делала возможным эти схемы, была очень хорошо известна. Древние авторы, писавшие о риторике, то есть об искусстве изящно писать и произносить речи, предоставляют нам замечательный способ обнаруживать идеи, бывшими расхожей монетой в то время. Один из них, Александр, отец которого писал во время правления Адриана, начинает свой трактат на тему «О том, как следует молиться богу» со ссылки на мысль философов о том, что бог извечен и не подвержен разрушению.

Другой, Аристид, в своем гимне к Зевсу, написанном прозой, демонстрирует влияние стоических идей. Он говорит о Зевсе как о творце всего, обращая особое внимание на этимологию имени «Зевс» от слова *zoe* («жизнь»), а *Dia* — винительный падеж его имени — от *dia* («через»), и очевидно, что функции остальных божеств производны. Для него Зевс — космическая фигура, а гомеровское представление о богах им резко осуждается¹². Наиболее замечательным свидетельством того, как подобные взгляды проникли в религиозные круги, является оракул, претендующий на то, что исходит из святилища Аполлона на Кларосе (возможно, что и справедливо). В нем вопросившему отвечают, что есть только один бог — Вечность (Эон), и что все остальные боги — ангелы и лишь малая часть его. Было широко распространено мнение о том, что боги язычества — это эманации добродетелей или же самое большое — подчиненные Высшего Божества.

Когда о Боге говорили как о создателе неба и земли, могли быть трудности с теми, кто получил философское образование, так как они обычно придерживались мнения о том, что материя существовала до этого, но они вполне могли проинтерпретировать это заявление как «Бог — оформитель материи в небо и землю»¹³.

Учение о Христе не вызывало полного отторжения. Мысль о том, что у бога может быть сын, являлась общим местом в античной мифологии, как и в других мифологиях; на деле, Юстин Мученик старался избегать физического истолкования рождения Иисуса. Ориген решительно опровергает то, что кто-то из святых людей когда бы то ни было праздновал свой день рождения, а Арнобий издевается над днем рождения *Tellus* (Матери-Земли); до начала IV в. нет признаков празднования Рождества. Более того, для народной фантазии этот обычай божественного отцовства не был ограничен прошлым. Согласно рассказу, который возник вскоре после смерти Платона, тот,

¹² Об Александре см.: *Walz Ch. Rhetores Graeci. Vol. IX. London, 1836. P. 336 f.*; об Аристиде см.: *Amann J. Zeusrede des Ailios Aristides. Stuttgart, 1931*; о Кларосском оракуле см. с. 133 наст. изд..

¹³ О Боге как оформителе мира из существующей материи см.: *Iust. Apol. I, 59*; *Athenag., 15 f.* Цитаты из Оригена в: *Usener H. Religionsgeschichtliche Untersuchungen: I. Das Weihnachtsfest. Bonn, 1889. 2 Aufl. S. 13.* (Но сейчас я сомневаюсь в их значимости для этого вопроса).

кто считался его отцом, получил во сне распоряжение не приближаться к своей жене до тех пор, пока она не родит ребенка, которого она уже зачала; его отцом был Аполлон. Похожая история рассказывалась про Августа. В интригах, связанных с попыткой Лисандра изменить строй Спарты, в качестве небесного посланника для получения тайных оракулов, благоприятных для Лисандра, появился некий сын Аполлона (Plut. Lys., 26). Кроме того, могла быть забавная вера в то, что у человека в одно и то же время может быть и божественный и земной отец¹⁴. Ни у кого не вызывало сомнений то, что Александр был сыном Филиппа и Олимпиады, хотя оракул Аммона в Ливии и провозгласил его сыном бога. Точно так же у различных греческих героев были божественные и земные отцы, например, у Геракла это были Зевс и Амфитрион. Египетский фараон рождался как любой другой человек, хотя в глазах верующих он был зачат богом, а вскормлен богиней. Точно так же дело обстояло с древними правителями Месопотамии. И в Четвертой Эклоге Вергилий пророчествует, что родится ребенок, чье взросление совпадет с постепенным возвращением мирового порядка к своим старым богам. Это дитя, безусловно, человек, и боль его матери и усталость при беременности рассматриваются с ласковым сочувствием. И тем не менее это дитя — «отпрыск богов, великий потомок Юпитера».

У жизни, как и у мифа, есть аллегорическое значение. Как миф при интерпретации спускается в сферу обычных вещей, так и жизнь поднимается в его сферу. Это — важный аспект античной мысли. Он лежит в основе того большого значения, которое придавалось мифологическим параллелям. В одах Пиндара победитель атлетических состязаний помещается в героическое окружение своего легендарного предка или легендарного основателя игр; так же на бесчисленном количестве надгробных монументов изображаются сцены из жизни героев. Греку была более интересна обобщенная истина, стоящая за отдельными фактами, чем сами эти факты. Это и подразумевается в замечании Аристотеля о том, что поэзия в большей степени философия, чем история, поскольку история имеет дело с отдельными вещами, вроде того, что именно делал

¹⁴ О двойном отцовстве см.: Usener H. Kleine Schriften. Bd. IV. Leipzig, Berlin, 1913. S. 259 ff.; Meissner B. Babylonien und Assyrien. Heidelberg, 1920. Bd. I. S. 46.

Алкивиад, в то время как поэзия имеет дело с вещами общими. Фактически, этот взгляд не является чуждым и нашему времени. Люди думают о себе и о других как о типажах; они ведут себя, будто играют какую-то роль, и думают так же о других¹⁵.

Подведем итог: сын бога мог умереть. Асклепий, сын Аполлона, был убит перуном Зевса из-за того, что воскресил мертвеца, позже он был возрожден и действовал как бог врачевания. Геракл умер на костре на Эте и, будучи очищенным пламенем от своей смертной природы, после этого жил на Олимпе. Бог мог испытывать страдания и воскреснуть — так было с Загреем, Аттисом, Адонисом, Осирисом. У трех последних это мыслилось как что-то, происходящее каждый год, и только во вторую очередь — как случившееся окончательно и бесповоротно. Саллюстий говорит, истолковывая это в фило-

¹⁵ Так, у Вергилия (Aen., II, 504 ff.) Венера разгоняет от очей Энея туман, застилающий взгляды смертных, и показывает ему божества, принимающие участие в падении Трои, например, Нептуна, крушащего стены своим трезубцем — это было, так сказать, духовное истолкование. Овидий в «Метаморфозах» (XV, 750 ff.) говорит о Юлии Цезаре: *Neque enim de Caesaris actis ullum maius opus quam quod pater exstitit huius* («Из свершенных Цезарем славных дел достославней всего, что сын порожден им подобный»). К этому моменту Цезарь усыновил Октавиана, хотя и не являлся его отцом. Но Овидий не может как следует показать свое остроумие в этом вопросе: все-таки Август был *Diui filius* (сыном божественного). Эта концепция двух плоскостей реальности важна для египетской и прочей магии; см.: *Bell H. I., Nock A. D., Thompson H. Magical Texts from a bilingual papyrus in the British Museum // Proc. Brit. Acad. Vol. XVII. 1932. P. 25 ff.*

Мы обнаруживаем это мнение и в христианской мысли; христиане полагали, что обладают единственным и исчерпывающим объяснением всех явлений из откровения и вычитывали это откровение во всем, что видели. Так, в «Деяниях Филиппа» и среди мессалиан реальность излагалась в терминах мифа, а мыслительные процессы изображались как совершающиеся во внешних событиях (*Peterson E. Die Haretiker der Philippus-Akten // Oriens Christianus. Vol. 29. 1932, S. 172 ff.*). Так же обстоит дело и в манихействе с его учением о страдающем Христе, который распят на каждом дереве. Иоанн Дамаскин в сочинении «О ересь» рассказывает о секте пепузиан, которые прославляли лежащий между Галатией и Каппадокией городок Пепузу и верили, что он — Новый Иерусалим (*De haer., 49 (Migne. Vol. XCIV. P. 707)*). Драматизация литургии эволюционировала в этом направлении; ср. с антифонами накануне Крещения (*Usener H. Kleine Schriften. Bd. IV. S. 431*).

софском русле и вполне в духе античных верований: «Это не никогда не возникало, но есть вечно: хотя разум видит все сразу, а слова говорят сначала об одном, затем о другом» (4). Эти мысли с течением времени были приложены к христианству. Евхаристия, трапеза и благодарение, связанные с символическим действием, которым Иисус сделал своих учеников добровольными участниками своей смерти, стали возобновлением этой смерти. Средневековое благочестие развивало драму Страстной Недели с возрастающим реализмом, и в Греческой церкви отношение народа к ней до сих пор такое, как будто Христос воскресает каждую пасхальную неделю, и если он не воскреснет, то перестанет расти хлеб.

Конечно, необычным у христиан была вера в то, что Иисус пострадал добровольно и пострадал ради людей, и то, что это страдание было само по себе основанием для спасения. Также было необычным и то, что эти сотериологические события были приложены к определенному моменту в истории. Это, без сомнения, выражалось одновременно и глубоким интересом, который испытывала Церковь к структуре истории, и в мерах защиты от мифологических спекуляций. Это не было чем-то совершенно неизвестным. Большинство культов в древности обладали рассказом о своем учреждении, подлинным или легендарным, не привязываясь, как правило, к конкретной дате, но храня ее как нечто важное. В самом деле, в митраизме священная история была точно предопределена с начала мира; и у Митры, в отличие от других богов, было свое *житие*, сцены из которого изображались в различных произведениях искусства и соотносились с евангельской историей, но Митра не умирал.

Был и другой аспект веры в Христа, который должен быть особо выделен как фактор, способствовавший ее легкой натурализации в окружающем мире. Мы наблюдали широкое распространение идеи единого бога, стоящего за явлениями, высшей причины и даже высшей доброты. Также вместе с ней существовало представление о том, что наши молитвы и жертвы обычно не должны быть адресованы прямо к этому высшему существу. Цельс, несмотря на свой теоретический монотеизм, упрекал иудеев за то, что они мыслят Бога достойным поклонения, но отказывают в этом поклонении луне, звездам и другим его частям, «истинным небесным ангелам» (Orid. C. Cels., V, 6). Посредническая субстанция была необходима философии по уже указанной причине создания демонологии:

особенно это подчеркивается в герметической литературе, где мы читаем, например, о том, что высшему божеству не должны приноситься жертвы. Астрономическая мысль сочеталась с подобной теологией, чтобы вывести ее вне пределов досягаемости. Кроме того, эта мысль, в некотором отношении, соотносилась с реалиями культа. В храме Митры иногда находились изображения Небесного Бога или Вечности, но в действительности поклонение оказывалось Митре, который стоял между человеком и «вечной тишиной этого бесконечного пространства»¹⁶. Серапис посредством отождествления с Зевсом мог рассматриваться как Высшее начало, также мистическими кружками мог рассматриваться Дионис, но обычно над ними стоял Зевс. Ни Аттис, ни Адонис, не Осирис не могли мыслиться как вседержители: все они были персонажами, над которыми имел силу вселенский закон. Поэтому было что-то крайне доступное в христианской идее приближения к Отцу посредством Иисуса и деятельности Отца, опосредованной Иисусом как Словом.

Тем не менее в христианском учении существовала одна трудность, на которую нам указывает «Катехизис» Григория Нисского (его написание датируется временем около 383 г.). После обсуждения аргументов против политеизма, атеизма и того, что божественная природа несовершенна (Григорий, по его словам, не ожидает, что кто-то будет ее отстаивать), он уделяет большое место учению о Логосе. Он говорит:

Возможно, язычник из-за общих соображений, а иудей из-за опоры на свое писание не станут сомневаться в существовании Слова и Святого Духа. Но и тот, и другой одинаково не примут замысел Слова Божьего (или Бога-Слова) по отношению к человеку как невероятный и не подобающий Богу (5).

Этот спор показывает, что против идеи воплощения существовали значительные возражения — из-за того, что Бог или его сила приняли человеческую плоть и прошли через рождение и смерть, оба они казались лишенными собственного достоинства. Это может показаться странным в связи с Аттисом

¹⁶ Ср.: *Cumont F. Jupiter summus exsuperantissimus* // ARW. Bd. IX. 1906. S. 323 ff.; *Zepf M. Der Gott Aion in der hellenistischen Theologie* // ARW. Bd. XXV. 1927. S. 225 ff.

и Адонисом, которые, согласно некоторым легендам, были рождены смертными матерями и которые в общепринятом предании умерли¹⁷. Но их появление на свет относилось к мифическим временам, и оба во многом символизировали естественные процессы: никто из них не был выражением высшего бытия. У них обоих, как и у Митры, был божественный, а не человеческий цикл жизни. Это не являлось верой в воплощение. Существование этих богов началось с их рождения: у них не было предсущего блаженства, оставленного для нас, людей, и нашего спасения. Иногда говорят, что древние правители были, предположительно, олицетворением божеств, но кроме теоретической и теологической идентификации с божеством царей Египта и поэтической фантазии на тему Августа, это не так. Кроме того, если Август и был, как предполагает Гораций, Меркурием в человеческом облике, это было явление божества в облике, принятом на мгновение, — то же, что жители Листры приписали Павлу и Варнаве. Это похоже на явление Афины Телемаху в обличье старого друга и не похоже на приход Бодхисаттвы. Для древнего было проще думать о воплощении как о смертности, принявшей бессмертность; Геракл был самым знакомым примером, и мистерии выражали эту же идею; обратный же процесс было никак не представить. «Никто из небесных богов не покинет пределов неба и не спустится на землю», — говорит автор трактата из «Герметического свода» (X, 25), и он выражает общий взгляд древности¹⁸.

Большинство из тех, кто посещает церкви, повторяют в Символе Веры текст «согласно Писаниям» как фразу, которая

¹⁷ «Общие соображения», т. е. идеи, санкционированные согласием массы. Ср.: *Nock A. D. Prolegomena // Sallustius. Concerning the gods and the universe. P. XLI; Sandbach F. H. Ennoia and ΠΡΟΛΗΨΙΣ in the Stoic Theory of Knowledge // CQ. Vol. XXIV. 1930. P. 44 ff.* Этот фрагмент у Григория должен быть предупреждением против того, что миф об Успении, наподобие того что мы находим в «Поймандре», был широко распространен.

¹⁸ Цельс ясно выражается против возможности сошествия бога или сына бога; против идеи о том, что обожествленные цари мыслились как аватары богов (V, 2; см. *Nock A. D. Notes on Ruler-Cult I–IV // JHS. Vol. XLVIII. 1928. P. 30 ff.*). Гликон (см. с. 117 наст. изд.) не является исключением; обычно существовала некая неопределенная связь между божеством и животным или птицей, связанными с ним и иногда считавшимися его проявлениями.

сейчас малоинтересна. Бытует широко распространенное мнение, что отрывки Ветхого Завета, которые, как считается, предсказывают пришествие, смерть и воскресение Христа, могут не иметь подобного смысла, что они относятся к событиям самого близкого будущего или к событиям, произошедшим в более раннее время. Тем не менее, изучая влияние христианства на мир в то время, мы должны пока выбросить из головы все эти мысли. Апологетам пророческие писания казались сильнейшим доказательством истинности христианства. Юстин приводит большое собрание избранных подтвердившихся текстов, предпослав им следующие слова:

Что бы нам ни возражали, говоря: что препятствует и называемому у нас Христу быть человеком от людей, который посредством магии творил то, что мы называем чудесами, и потому показался Сыном Божиим, — я теперь представляю доказательство, не полагаясь на словесные уверения, но по необходимости убеждаясь теми, которые предсказывали будущее прежде, нежели оно сбылось, так как мы собственными глазами видим, что события совершились и совершаются, как было предсказано: такое доказательство, думаю, я вам покажется величайшим и истиннейшим (Apol. I, 30).

Афинагор говорит о различии мнений среди поэтов и философов, «движимых каждый своею душою испытать, не удастся ли им найти и познать истину. Но в них не оказалось столько способности, чтобы постигнуть истину, потому что думали приобрести познание о Боге не от Бога, а каждый сам собою», и говорит в сравнение:

А что мы знаем, во что веруем, в том имеем свидетелями пророков, которые по вдохновению от Божественного Духа возвещали и о Боге и о вещах божественных. Конечно, и вы, возвышаясь над прочими мудростью и благоговением к истинно божественному, согласитесь, как неразумно отказаться от веры Духу Божию, Который двигал устами пророков, как инструментами, и обратиться к мнениям человеческим (Orat., 7).

Это не просто апологетический прием; такая же аргументация разрабатывается сходным образом Иринеем в «Доказательстве апостольской проповеди» — четком изложении учения, адресованном собрату-христианину Маркиану.

Подобный взгляд на вдохновение был знаком, и мы видели, какое значение придавалось большинством людей указаниям вдохновленных личностей. Юстин говорит о пророках: «Они не основывали свои речи на доказательствах, так как они были заслуживающими доверия свидетелями истины, стоящими выше всякого доказательства» (Dial., 7, 2) — очень многие его современники симпатизировали этому взгляду и не согласились бы с меньшинством неподатливых интеллектуалов. Мы уже видели удивительный успех Александра Абонотихийского.

Пророчество сохраняло свою важность не только при непосредственном произнесении вдохновленным человеком, но и в записи: в обращении находилось множество книг с пророчествами. Особый вес имели предполагаемые высказывания пророков, относящихся к мифическому прошлому. Так было на протяжении всей античности. В Греции ходили пророчества Бакида, Мусея и различных Сивилл. Использование Сивиллиных книг проходит красной нитью через всю религиозную историю Рима, где в случае любой чрезвычайной ситуации обращались к ним за советом, и любое новшество в ритуале получало основание с помощью обнаружения или подделки пассажа в его оправдание. Важность, придаваемая подобным книгам, основывалась одновременно и на вере во вдохновение, так сказать, вере в то, что человек мог в состоянии экстаза служить глашатаем божества, и на вере в мудрость прошлого, к которой мы обращались раньше (см. с. 135 наст. изд.). Эта вера в мудрость прошлого была особенно сильна по отношению к прошлому негреческих народов. Существовало убеждение в особой мудрости древних, основывавшееся на признании гораздо большей преэминентности культуры, прежде всего культуры жреческой, в Египте и Вавилоне. Отсюда происходит идея о том, что ранние греческие философы и, по правде говоря, сам Платон, усвоили свою мудрость во время путешествий на Восток. Таким образом, когда Филон, или Климент, или любой другой иудейский или христианский апологет заявляли, что греческие писатели заимствовали идеи у иудейских авторов, они следовали теории, которая была широко распространена в других формах. Аргумент от иудейских пророчеств был усилен аргументами, основывавшимися на предположительно подлинных и относящихся к этому языческим пророчествам.

Исполнение предсказания всегда приводило в восхищение людей. Мы все обращаем внимание на поразительные и успешные совпадения, которые происходят: «и так и оказалось» — один из любимых оборотов речи в популярных повествованиях, и античная история наполнена показательными подтверждениями счастливых догадок. Более того, следует отметить: совершенно нормально ожидать, что великого человека будут предвещать знамения и пророчества. Мы можем вспомнить конкурирующие пророчества, которые оглашают Клеон и Колбасник в Аристофановых «Всадниках» с тем, чтобы они служили предзнаменованием их деятельности. Что касается Августа, то были знамения до его рождения, во время рождения и на протяжении всей его жизни, которые показывали величие роли, которую он играл на мировой сцене и неотвратимость того, что после смерти он будет обитать вместе с богами. Была серия предзнаменований, указывавшая на участь правления для Веспасиана; даже с Гальбой связывалось то, что Август сказал ему: «И ты, малютка, отведаешь моей власти».

Люди, на которых были рассчитаны эти аргументы, конечно, никогда в глаза не видели списков Септуагинты. Выше мы отметили, насколько мало внешний мир знал об иудейских писаниях (см. с. 102 наст. изд.); Посидоний в своем исследовании древних пророков ничего не говорит о пророках иудейских. Самое большее, было известно само имя Моисея и какие-то обрывки книги Бытия — факт, который особенно ясен, когда мы вспоминаем, насколько четко интерес Филона к Ветхому Завету ограничивается Пятикнижием. Когда обращенный приходил в собрание христиан, он слышал чтение как из пророков, так и из писаний апостолов (Iust. Apol. I, 67, 3). В любом случае, его природное чутье подсказало бы ему, что то, что он слышит — это правда. На протяжении всего периода Империи одной из заметных черт интеллектуальной жизни была готовность принимать какие-то положения из-за того, что они были изложены в книгах, или даже из-за того, что утверждали, что они изложены в книгах. Было трудно развернуть папирус, но сколько из самых скверных современных ученых написали бы, как Дидим в Александрии, о так называемой «Одиннадцатой Филиппике»: «Может быть, было бы разумно предположить, что эта маленькая речь — компиляция, собранная из некоторых сочинений Демосфена. Некоторые говорят, что эта нравоучительная речь написана Анаксименом из Лампсака,

и что сейчас она найдена почти слово в слово в седьмой книге «Истории Филиппа»», — но оставили бы ее там? Если так обстояло дело со знатоками, то как было с непрофессионалами¹⁹?

Кое-что было уже сказано об учении о Духе. Здесь надо только напомнить о мнении стоиков, которые полагали, что во всех людях есть божественная *pneuma* и что явление, считавшееся большинством людей пророческим вдохновением, есть результат того, что буквально называется вдохновением — «вдыханием». Осталось рассмотреть, то, что говорили о Церкви и об ожидании воскресения плоти и жизни, к которой придет мир.

Во II в. Церковь считала себя новым Божиим народом, духовным Израилем, который стал обладателем того, что было обещано иудеям, после того как Израиль плотский утратил это из-за слепоты сердца. Они казались и себе, и наблюдателям со стороны скорее народом, чем организацией. В любом случае, они были единственными в своем роде. Жреческая система и организация иудеев ограничивались Палестиной: существовали *episkopoi*, которые собирали налоги с синагог диаспоры, но все эти синагоги были отдельными общинами. У них было правило веры — Закон, но то, как он применялся, основывалось на правилах отдельной общины. Мы уже видели, насколько мало у них было общего с любым другим современным им языческим культом. У христиан было кое-что новое — рекомендательные письма, которые давались члену одной общины для посещения другой, связи и взаимопомощь общин (как, например, Рима Коринфу), выработка согласованных догматов и взглядов на свою собственную историю. Бедняк должен был ощущать чувство защищенности, которое давала ему община (за исключением времен гонений). Он знал, что о нем позаботятся и в течение его жизни, и после смерти, и он не будет полностью предоставлен самому себе.

Таким образом, наш обращенный мог беспрепятственно стать приверженцем католической церкви. Но когда он достиг христианского учения о последних днях, он почувствовал под ногами чуждую почву. Семнадцатая глава «Деяний» изображает Павла, произносящим речь в Афинах, почти всё из которой могло быть сказано любым греческим философом того

¹⁹ Didymus. De Demostheni commenta, XI, 7; Hall F. W. Companion to Classical Texts. Oxford, 1913. P. 39.

времени, но со словами, что сейчас необходимо покаяние, так как Бог уже назначил день суда мира Иисусом, которого он воскресил из мертвых, он покинул эту общую почву. В этот момент аудитория прервала его, а некоторые даже насмеялись. В этом заключался вызывающий беспокойство элемент христианского учения. И все-таки он был основополагающим. Центральным моментом в учении Иисуса была не новая теория о Боге и человеке, а возвешение Царства. Это было не ново: ожидание Царства владело умами иудеев на протяжении всего столетия, а то и больше; на этом с непреодолимой силой настаивал Иоанн Креститель. Но об этом сообщали с новой энергией и силой. Делом для тех, кто слышал, было работать для того, чтобы приготовить Израиль для Дня Господня, для конца существующей эры и для суда над миром, который состоится в новой эпохе. Израиль, в общем, не пожелал готовиться, и его место занял Новый Израиль. Но, даже при этих условиях, и даже когда ожидание последнего акта мировой драмы ослабли, Церковь, в конечном счете, была не столько организацией для удовлетворения душ в настоящем, сколько колыбелью для народа будущего. Вещи рассматривались как временные. Другие люди поддерживали это положение. Саллюстий говорит: «Сама вселенная может быть названа мифом, так как тела и материальные предметы явлены в ней, в то время как души и умы сокрыты» (3). Но эти философы полагали, что видимые вещи следуют образцам постоянной и неизменной реальности, которая не видна, и что течение времени подобно прямой линии. Для христианина видимый мир и его порядок были не в такой степени подобием вечного, а в большей степени проходящим этапом, пятном на его сиянии, которое увяло и прошло.

Что-то подобное христианской идее, точнее, ее основному источнику, было известно древним. Я имею в виду зороастрийскую систему. В ее первом варианте, так, как она была выдвинута Заратустрой, она весьма походила на учение Иисуса²⁰. Торжество добра было неизбежно, и это торжество разделят все добродетельные люди, и те из них, кто уже умер, снова восстанут и примут в нем участие, получив телесное и духовное вознаграждение. Заратустра рассказывает, как он задал свое-

²⁰ О Заратустре см.: *Bartholomae C. Die Gatha's des Awesta*. Strassburg, 1905. IX, 18, S. 64; об учении о периодах см.: *Theopompus ap. Plut. De Is.*, 47, p. 370 B.

му богу, Ахура Мазде, вопрос, очень похожий на вопрос Петра: «Вот, мы оставили все и последовали за Тобой; что же будет нам?»* Получит ли он десять кобыл, жеребца и верблюда? Здесь, как и в христианстве, яркость пророчества поблекла, и возникло учение о периодах, соотносящееся с тем, что мы можем обнаружить в иудейской и христианской апокалиптике, но более симметричное. На протяжении 3000 лет торжествует добро, на протяжении еще 3000 — зло, 3000 лет они будут сражаться, и после этого начнется счастливое время.

Учение о периодах мировой истории стало составляющей частью стоицизма. Согласно этой школе, существующая Вселенная с равномерными промежутками разрушается огнем и водой, а промежуток равен количеству лет, требующееся для особого положения всех небесных тел, которое повторило бы уже существовавшее (так называемый Великий Год). После этого разрушения начинается полностью тождественное творение, проходящее через ту же последовательность фаз. Таким образом, вся жизнь будет постоянно повторяться. Подобные идеи были очень широко распространены. В Четвертой Эклоге Вергилия возвещается наступление новой эры. Она придет без каких бы то ни было космических катастроф, и прошедшие эпохи вернуться. Мы не начинаем снова с начала, но идем к прошлому. Есть и другое отличие. Человек того времени мог надеяться, что он будет жить в новые и лучшие дни: по крайней мере, поэт молился, чтобы он смог. Подобная жизнь в новой эре мыслилась обычным образом: поэт умрет в свое время, независимо от того, будет ли он жить в светлые дни или нет, и умерший не воскреснет. Тогда возникнут новый Ахилл и новый Тифис**, фигуры, предшествующие во времени новому Золотому Веку.

Золотой Век часто мелькал в мыслях древних авторов. Это было время мира и доброжелательности между человеком и человеком и между людьми и зверьми, время, когда нет ни тяжелого труда, ни мореплавания, ни войны, ни болезни. Считалось, что нечто подобное было в самом начале человеческой истории, но затем исчезло из-за неизбежного процесса дегенерации. Нам известна эта мысль из Гесиода: она похожа на

* Имеется в виду фрагмент из «Гат» (46, 18) — основного источника сведений о Заратустре.

** Тифис — кормчий аргонавтов.

многие истории, которые рассказываются первобытными народами о временах, когда не было смерти, временах, которые из-за какой-то ошибки или недоразумения кончились. Золотой Век; можно было считать, что он продолжается на неких предполагаемых островах, которые находятся вне карты, Островах Блаженных, или в Городе Солнца, описанном Ямвлихом. Но он не придет снова — разве что как часть нового цикла, который воспроизведет Золотой Век механически, без непрерывности и без памяти о нем так, как будто его никогда не было. Так обыкновенно считали люди. Изредка были и исключения: Четвертая Эклога, греческое пророчество, которое было, возможно, современно ей, и еще одно пророчество, происходящее из птолемеевского Египта II в. до н. э. Мы процитируем одну фразу из последнего: «Настанут настолько хорошие времена, что мертвый может захотеть снова вернуться к жизни». Но они не вернулись ни там, ни в каком бы то ни было из перечисленных видений, рожденных смятением, отчаянием и неискоренимым чувством, что счастье должно быть где-то рядом²¹.

Насколько сильной была идея цикличности, можно увидеть из того, как персидские идеи были трансформированы в греко-римском мире. В случае митраизма ясно, что эта концепция последовательности эпох, разрушений и возрождений мира, происходила из зороастрийской концепции уникальных серий событий, и что идея воскресения из мертвых исчезла, или, по крайней мере, перенесена на периферию в пользу греческой идеи освобождения души от пут тела²².

Конкретные ожидания христиан, без сомнения, были привлекательны для многих людей, считавших жизнь тяжелой и несправедливой и искавших условия, при которых она станет более стабильной. Столетие, которое предшествовало реконструкции римского мира Августом, видело несколько неудавшихся попыток начать социальную революцию. Твердая власть, многое стремившаяся сделать для смягчения жизни, конечно, не оставляла таким движениям никаких шансов на

²¹ Об этих пророчествах см.: *Tarn W. W. Alexander Helios and the Golden Age // JRS. Vol. XXII. 1932. P. 135 ff.; Reitzenstein R., Schäder H. H. Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Leipzig, 1926. S. 38 ff.*

²² О митраизме см.: *Cumont F. La Fin du monde selon les mages occidentaux // RHR. Vol. CIII. 1931. P. 29 ff.*

успех: мы видим всего несколько признаков чего-то подобного до IV в. н. э., когда циркумцеллионы в Северной Африке продемонстрировали стремление к равенству, подобно маздокидам в Персии столетием позже. Люди, от которых можно ожидать того, что они восстанут, выказывали угрюмое смирение, подобное смирению египетских феллахов в любую из эпох. Их взгляд на будущее проявляется в эпитафии, которая очень часто обнаруживается над останками рабов и гладиаторов: «Меня не было. Я был. Сейчас меня нет. Мне это все равно»²³.

Никто из этих людей, не считая тех, кто подпал под влияние христианства, не ожидал божественного вмешательства, которое изменило бы существующее положение вещей. Если бы они получили какую-то общую теорию возможного хода событий, то она была бы такой же, как и у большинства образованных людей — история состоит из несвязных между собой циклов, и они живут во время одного из упадков. Мир поседел, постарел и одряхлел; казалось, что доблесть погасла и в людях, и в земле. Но мы не должны полагать, что это беспокоило людей, точно так же как нас не беспокоят прогнозы астрономов о том, что спустя несколько миллионов лет Вселенная погибнет. Люди желали, чтобы память о них осталась навсегда, но под этим они имели в виду столько времени, сколько может охватить воображение. Мы не должны считать, что эта картина циклов воспринималась как порочный круг, из которого люди стремились вырваться, или что христианская схема была необходима, дабы освободиться от этой точки зрения. Данное предположение заслуживает пристального рассмотрения. В самом деле, Лукреций сказал, что всё всегда одно и то же, *eadem sunt omnia semper** (III, 945), но он влагает эти слова в уста персонифицированной Природы, которая бранит человека за жалобы о приходе смерти. Природа говорит: нет ничего нового, что я могла бы создать или придумать для тебя, если бы ты жил бесконечно. Это не недовольство, направленное против циклической теории. Это не недовольство роком, относительно которого Эпикур сказал, что быть его рабом хуже, чем следовать мифам о богах. Объясняется это просто. Находящийся под влиянием рока человек в своей индивидуаль-

²³ Об эпитафии *non fui, fui, non sum, non desidero* см. статью Кюмона (Musée Belge. Vol. XXXII. 1928. P. 73 ff.).

* «Остаётся извечно всё то же».

ности заинтересован и желает ее, и он это осознает; точно так же он желал уйти от круга переселения души и перевоплощений, если он в это верил²⁴.

Как бы то ни было, человека нельзя разубедить в этой теории, не оскорбив серьезно его чувств. Она противоположна учению о воскресении тела. Это было отказом от самой заветной надежды многих людей. Процитируем Саллюстия еще раз:

Души, которые прожили в согласии с добродетелью, получают в качестве венца своего счастья то, что, будучи освобождены от неразумной составной части и очищены от всего телесного, оказываются соединены с богами и делят с ними управление всей вселенной (21).

Ранее мы видели, что истоки этой идеи находились в орфической концепции о том, что у человека есть некая бессмертная часть, заключенная в гробницу тела. Мифология, на которой это основывалось, постепенно теряла значение; но основополагающий взгляд стал очень распространенным убеждением. Человек осознавал себя, как сказал Марк Аврелий, «душонкой, отягощенной трупом». Популярность этого взгляда зиждется на данных опыта, безусловно, достаточно общих: борьба между благородными стремлениями и телесными склонностями, между принципами философии и законами собственного организма. Эпиктет говорит: «Неравна борьба между смазливой девчонкой и молодым человеком, который начинает заниматься философией» (III, 12, 12). Тело раз за разом выигрывает, и человек каждый раз чувствует, что он становится хозяином самому себе все меньше и меньше. Чем-то могло помочь усмирение плоти, но единственное истинное освобождение придет вместе со свободой от плоти; так они полагали. Христианская теология не отрицала ценности этих идей. Восславленное тело воскресшего человека присутствовало в теологии, как это случилось у Павла, явно непохожее на земное тело и не имевшее ни склонности ко злу, ни чувственных желаний; вокреснув, они бы ни женились, ни выходили замуж; существующее человеческое тело нуждалось в подавлении и аскетическом контроле. Но христианская теология не нашла свое призвание в радикальном противостоянии философскому представлению о душе как о вещи по

²⁴ Usener H. Epicurea. Leipzig, 1886. S. 65. 12.

существо божественной и бессмертной и безмерном превосходстве тела, нуждающемся только в очищении и освобождении от плотских связей для того, чтобы получить Бога навсегда. Подобные идеи делают ненужной какую бы то ни было веру в искупление, а веру в воскресение тела — неприятной.

Этот глубокий раскол объясняет горячность доказательств Тертуллиана о подверженности души ошибкам и ее зависимости от тела. Язычество настаивало на освобождении истинного «я» при помощи таинства и системы, но имело в запасе средства спасения в себе и боролось за блаженное бессмертие в качестве награды, которая достигается теми, кто пожелал жить в соответствии с добродетелью и преуспел в этом. Христианство настаивало на объективном искуплении и воскресении того, что было бесполезно само по себе, но содержало в себе высшие элементы и поэтому оказывалось способным с помощью божественного содействия принять спасение. В конце концов, вопрос свелся к учению о благодати. Августин выразил дух христианства, Пелагий — дух язычества. Первый основывался на осознании греха и откровении, второй — на осознании божественности и здравом смысле. В этом вопросе мы должны принять обе стороны.

Мы рассмотрели основные идеи христианства так, как их воспринимал обычный человек из мира извне. Мы увидели, что эти идеи были, в общем, вполне доступны для него: были трудности, но эти трудности существовали для высокообразованных людей, считавших христианские новшества глупостью. Первые полтора столетия такие люди были сравнительно редки среди христиан. Первый известный нам христианин такого интеллектуального уровня — Климент Александрийский; его учитель Пантен был, скорее всего, фигурой того же калибра.

Доступность учения не основывалась на каких-то особых психологических приемах при его изложении. Это не означает, что люди, находящиеся на одном интеллектуальном и духовном уровне, сумели поставить себя на другую сторону и почувствовать себя в шкуре другого человека. Подобное благожелательное отношение нам известно из работ Менция* и других ранних иезуитских миссионеров в Китае; но они были откло-

* Менций (372–289 гг. до н.э.) — китайский философ, учивший о врожденной доброте человека. К иезуитским миссионерам он никакого отношения не имеет и попал в их ряд по недоразумению.

нением от нормы. Религиозная пропаганда, как правило, действует на основании общей культуры или, как современные миссии, превосходства в развитии.

Эффективность раннехристианской пропаганды, насколько она нам известна, основывалась, как правило, на двух пунктах. Во-первых, все без исключения апологеты были не выходцами из христианских семей, а теми, кто сам был обращен в христианство. *Apologia* каждого из них была в какой-то мере *apologia pro vita sua* (апологией своей жизни). Во-вторых, все они изображали христианство как что-то, что пришло не разрушить, но восполнить. Они настаивали, что его основными принципами было то, чего человечество в своей лучшей части всегда придерживалось или добивалось. Апологеты возвращались к своим иудейским истокам, но утверждали, что Платон черпал свою мудрость в тех же источниках. Для них вся мудрость прошлого поддерживала их позицию, даже если некоторые заходили так далеко, как Юстин, и они полагали, что все, кто жил согласно с разумом (*logos*), были христианами — развитие идеи, выраженной в прологе четвертого евангелия²⁵.

Эта точка зрения была очень полезна. Она соответствовала общей вере в мудрость прошлого, о которой мы уже говорили (см. с. 135 наст. изд.). Другие, кто собрался привлечь на свою сторону весь мир, использовали тот же метод. Стоики толковали Гомера так же, как Филон толковал Пятикнижие: подобно тому, как он находил в Пятикнижии платонизм, они обнаруживали свою философию у Гомера, Гесиода и в орфических писаниях. Позже неоплатоники обнаружат свою философию как у Платона, так и у Гомера. Древняя каноническая книга обладала авторитетом до такой степени, что имела смысл интерполяция или придумывание слов писания, приводимых в доказательство, чтобы поддержать искусную экзегезу. У нас есть орфические фрагменты, которые учат стоическому пантеизму; есть и другие, учащие иудейскому монотеизму; есть герметические фрагменты и греческие оракулы, которые поддерживают христианство; Юстин и его последователи основывают свои доказательства на иудейских пророках, но они также цитируют пророчества мнимого перса Гистаспа, а Лак-

²⁵ Iust. Apol. I, 46. У Евсевия в «Речи в честь тридцатилетия правления Константина» (4, 2) вся мудрость обязана этому Логосу своим возникновением.

танций особенно активно использует с апологетическими целями пророческую литературу, которая дошла до нас под именем Сивиллиных оракулов, очевидно, вовсе не сознавая того, что большая часть их была создана иудеями, а часть — и вовсе христианами. Сивилла стала важной фигурой в более поздней христианской апологетике. Обращение к древности было эффективным ходом. Это было ответом на самые опасные выпады в адрес христианства, а именно то, что оно было новым явлением, которое противоречило старым добрым обычаям. Иудейский автор сказал в усталости духа: «Нет ничего нового под солнцем». Большая часть мыслящих граждан Империи возмутилось бы, что такое предположение вообще возможно.

Наконец, мы должны подчеркнуть, что мыслящие люди ожидали, что будет предложено окончательное объяснение мира. Нет ничего более убедительного, чем метод философской аргументации, опирающийся на утверждение, что веские рассуждения, можно строить только на гипотезе о том, что Вселенная симметрична и проста, что тела,двигающиеся прямолинейно, по своей природе отличны от тех, что вращаются по кругу. Античные концепции движения, например, основывались на широко распространенных максимах, принятых философией здравого смысла без тщательной проверки: подобное притягивает подобное, подобное питает подобное, подобное воздействует на подобное²⁶.

С этой точки зрения христианство выглядело удовлетворительно. Так, существовало манихейство, с которым мы близко столкнемся в следующей главе. Оно обладало особой привлекательностью для интеллектуалов того времени. Если бы манихейство сформировалось раньше, то стало бы очень серьезным соперником. Оно не появилось на сцене до тех пор, пока христианство не объединило группу своих последователей,

²⁶ Ср. Cornford F. M. *The Laws of Motion in Ancient Thought*. Cambridge, 1931. P. 29 ff. О способе доказательства от результата см.: Sallust., 7; 13; 20. Идея симметрии восходит к принципу *isonomia*; Цицерон, приписывая этот принцип Эпикуру, выделяет: *Eam esse naturam ut omnia omnibus paribus paria respondeant* («Природа ее заключается в том, что всему подобному соответствует подобное» (пер. М. И. Рижского)) (*De nat.*, I, 50; комментарий Дж. Майера показывает популярность этого принципа). Ср. способ доказательства Филона (*Goodenough E. R. A new pythagorean source in Philo Judaeus // Yale Classical Studies*. Vol. III. 1932. P. 122, 150).

которая из-за своей плотности имела большее значение, чем можно было бы предположить, исходя из их численности, и манихейство в меньшей степени обращалось к необразованным кругам. Сравнение относительного успеха этих двух движений, начального и производного, весьма поучительно. Манихейство было чем-то намного большим, чем синтез мыслей того времени, каковым являлось христианство. Оно было более искренней попыткой ответа на вопросы, которые поднимала Вселенная. И все же оно проиграло, хотя и показало, что имеет большую жизненную силу. Можно предположить еще одну причину этого в добавление к уже названному факту, что оно появилось слишком поздно. Манихейство выдвинуло стандарты совершенства, доступные лишь для немногих. В самом деле, христианство ранее разрабатывало идею особой святости, предназначавшуюся для людей, которые могли полностью отказаться от мира. Тем не менее в то же самое время оно учило, что праведная жизнь доступна для всех, кто следовал христианству во время жизни в мире и в приемлемой мере подчинялся самоограничению. Христианство прошло долгий путь с теми, в чьих глазах сексуальная жизнь была нечистой; оно давало удовлетворение множеству тех, кто был увлечен аскетизмом, но оно подавило в себе элементы, которые придавали этому слишком большое значение, и оно никогда не боролось против обычной жизни и в пользу жизни религиозной. Оно ценило оранжерею атмосферу, но никогда не настаивало на ней.

Это типично для победившего католического христианства — противоположности манихейству, гностическим и другим сектам, придерживавшимся более последовательной позиции. Основная масса верующих демонстрирует постоянно растущий интерес к реальной жизни, более широкому взгляду на вещи и на людей. Христианство одобряло все это, так как соответствовало нуждам времени лучше, чем системы, которые осознанно подражали современной им философии, так же, как большинство старых зданий, построенных без знания каких-то технических принципов акустики, обладают ею в гораздо большей степени, чем их современные конкуренты. Хозяин-христианин достал из своих запасов старую вещь и новую: старая не была отжившей, а новая не была чем-то непостижимым.

XIV

Три типа обращения: Юстин, Арнобий, Августин

В книге Деяний описаны различные типы обращения верующих. Мы начинаем с тех, кто был свидетелем проявления Духа в день Пятидесятницы в Иерусалиме, кто обратился из-за увиденного ими и благодаря речи Петра, рассказавшего об исполнении пророчеств. Затем мы увидели тех, кого впечатлили чудеса апостолов, эфиопского евнуха, читавшего книгу Исаии и узнавшего от Филиппа ее значение, римлянина Корнелия, сердце которого склонялось к иудаизму и который после видения, посланного ему и Петру, встретил апостола, тех, кто слышал проповедь небольшой группы из Иерусалима, разгромленной и изгнанной после смерти Стефана. Затем мы подходим к деятельности Павла: обращению Сергия Павла благодаря чуду, обращению тюремщика в Фессалониках и отдельных эфесцев, обращению в результате проповедей иудеев, прозелитов и других, кто был в синагогах, где казался важным аргумент об исполнении пророчеств, и обращению нескольких афинян после речи Павла в Ареопаге. Не может быть сомнений, что в целом мы имеем достоверную картину происшедших событий. Ясно, что двумя наиболее значительными факторами, влиявшими на людей, были пророчество и чудо; также очевидно, что последнее иногда (как в 28-й главе «Деяний») не имело большого эффекта, возможно, оттого, что с точки зрения обычного человека существовало столько чудес, что не было нужды в особых размышлениях, посвященных отделению одних чудес от других.

Мы переходим к трем обратившимся в более позднее время, каждый из которых рассказал нам, что сподвигло его принять новую веру. Даже здесь нам нет нужды считать, что их сообщения полностью правдивы, так как процесс обращения, когда он рассматривается впоследствии самим человеком,

обычно приобретает новый оттенок. Немногие из нас способны быть полностью правдивыми при рассказе о собственной жизни. Но главные линии ясны и весьма показательны.

Юстин, писавший в середине второго столетия, происходил из городка Набла в Самарии. Он называет себя самаритянином по рождению, но говорит, что он не был обрезан и воспитывался в полностью языческом духе. Юстин рассказывает о своем обращении во Второй Апологии:

И сам я, когда еще услаждался учением Платона, слышал, как поносят христиан, но видя, как они бесстрашно встречают смерть и все, что почитается страшным, почел невозможным, чтоб они были преданы пороку и распутству (12).

Найдя общие обвинения лживыми, Юстин развернулся в сторону этого движения. В своем «Диалоге с Трифоном» — тщательно продуманной защите христианства от нападок иудаизма — он больше сообщает нам о своем духовном опыте. Иудей спрашивает его, в чем состоят его взгляды на Бога и его философия. Юстин отвечает, что философия — это самое совершенное из того, что есть, и самое почетное в глазах Бога. Она разделилась на различные школы из-за фанатичного следования людей отдельным учителям. Сам Юстин начал с того, что присоединился к стоикам. Но от них он не узнал ничего о Боге, а его наставник не считал необходимым учить этому. Поэтому Юстин перешел к перипатетику, но оставил его, когда философ предложил ему договориться о гонораре. Это, по мнению Юстина, доказывало, что тот не настоящий философ. Следующий переход был к пифагорейцу, который настаивал на том, что совершенное владение музыкой, астрономией и геометрией — необходимое предварение того, чтобы душа смогла отвернуться от чувственно воспринимаемых предметов и стала пригодна для предметов умообразных. Юстин покинул его, на этот раз с сожалением, так как ему показалось, что пифагореец как-то разбирается в философии. От безнадежности он решил обратиться к популярному в то время платонизму. В нем Юстин обрел немалое утешение: созерцание идей воспламенило его воображение, и он надеялся, что увидит Бога. Так он решился на длительное уединение и удалился в безлюдную местность на берегу моря. Там Юстин встретился с неким старцем, который вовлек его в разговор, доказал, что философы не обладают знанием Бога, и, показав ему

беспомощность рациональных аргументов, познакомил с про- роками и учением Христа.

Итак, Юстин пришел к христианству в конце не удовлетворившего его интеллектуального поиска. Сходство между этой историей и другими рассказами такого рода обсуждалось нами ранее. Несомненно, здесь присутствует определенный элемент литературного топоса, и этот элемент, кажется, соответствует настроению того времени. Лукиан в своем «Гермотиме» описывает попытку человека крайне малого ума овладеть философией; его герой обладал таким же детским оптимизмом и беспомощностью перед лицом критики, как и Юстин. Без сомнения, подобное происходило из-за распространения и доступности философских идей, так что многие неподготовленные люди оказались не только увлечены, но и сбиты ими с толку. Человек снова мог оказаться в сомнении относительно того, получил ли он что-то; так, по словам Гермотима, он отучился двадцать лет и надеется не более чем за следующие двадцать полностью постичь философию. Правда, он с его убежденностью не смог справиться даже с диалектикой элементарного уровня.

Арнобий писал в Африке в конце третьего столетия. Он говорит нам:

Но не так давно я поклонялся образам, только что вышедшим из печи, богам, изготовленным молотом на наковальне, из слоновой кости, картинам, лентам, повязанным на чахлах деревьях. Когда же я видел камень, смазанный и облитый оливковым маслом, я восхвалял его и беседовал с ним, как будто в нем была сила, готовая помочь, и просил милостей у бесчувственного пня, и этим самым богам, в чьем существовании я убеждал себя, я наносил оскорбления, полагая, что они — это дерево, или камни, или кости, или обитают в подобных вещах. Теперь же, обращенный на путь истинный великим Учителем, я знаю, чем являются все эти вещи; я считаю достойными мнения, выделяющие качества этих предметов; я не оскорбляю божественное имя и отдаю должное всем и каждому без смущения из-за его положения и власти. Разве мы не должны поэтому считать Христа богом или оказывать ему высочайшее поклонение божественности, которое мы можем придумать, когда мы издавна получаем от него эти великие благословения и ждем еще более обильных, когда наступает новый день? (Adv. nat., I, 39)

Он был спасен от заблуждения, и признание божественности Иисуса — это естественная благодарность. Это подлинно греко-римская точка зрения, она отражает умонастроение, которое изначально породило множество почестей царям. Можно привести один пример — декрет, принятый Митиленой в 27 г. до н. э. Он предоставляет Августу различные привилегии и предусматривает возможные дополнения в будущем, «так как он должен быть обожествен настолько, насколько это возможно». Точно так же Метродор и Лукреций пользуются языком культа для того, чтобы выразить свою признательность Эпикуру.

По содержанию написанная Арнобием книга отличается от сочинений ранних апологетов. Акцент делается на разоблачении заблуждений язычества, на том, что его взгляд на богов не имеет никакой ценности, на его бесполезном и неверном отправлении культа, преувеличенной вере в якобы могущественные силы человеческой души, на неоправданном заявлении об ответе на все загадки Вселенной, не имеющем отношения к искусству правильной жизни, на его нелогичной вере в традицию и древность, его идолопоклонстве и антропоморфизме. Арнобий не очень заботится о доказательстве пророчествами — его интересует путь ухода от смерти и рока. Мы не должны воспринимать его автобиографические высказывания буквально по причине того, что его рассказ о прошлой жизни почти дословно совпадает с античными описаниями характера суеверного человека. Но очевидно, что христианство стало для него освобождением от того, что ему казалось тягостным, скучным и не имевшим никакой ценности.

Значение труда Арнобия тройко. Во-первых, он напоминает нам о весьма существенном влиянии, которое традиционное язычество все еще оказывало на души людей, несмотря на определенный упадок в соблюдении ритуала, частично вызванный экономическими проблемами. Выше мы видели, сколько места он отводит, чтобы опровергнуть типично римскую идею о том, что человек своими приношениями усиливает желание богов помочь ему. Во-вторых, Арнобий демонстрирует популярность некоторых интерпретаций язычества при помощи аллегории и философии. В-третьих, он ясно показывает широкое распространение интереса к загробной жизни.

Ранние апологеты были озабочены тем, чтобы показать, что христианство приемлемо с этической и интеллектуальной

точек зрения и что оно продолжает линию лучших идей языческого прошлого. Арнобий хочет, скорее, продемонстрировать его отличие от обычного языческого настоящего. Он мимоходом ссылается на более ранние апологетические работы (*Adv. nat.*, III, 1). Теперь он может направить энергию на то, чтобы интеллектуально дискредитировать язычество. Мы обращаем внимание на постоянные иронические уступки противоположной стороне: «Давайте ради спора предположим, что существует некий бог Асклепий». Христианство теперь превращается в нападающую сторону и, несмотря на понимание того, что оно находится еще только в начале своего пути, уже вполне уверено в своей окончательной победе.

Наш третий персонаж, Августин, происходит из того времени, когда эта победа была уже одержана. Во времена его отрочества общество начало становиться христианским, но этот процесс был еще весьма далек от своего завершения. Манихеи искали тех, кого можно обратить в свою веру, и не было никакого закона, сдерживающего их. Перед состязанием поэтов к Августину пришел прорицатель и спросил, не заплатит ли он за жертвоприношения, которые гарантируют ему победу (*Conf.*, IV, 2). Энергично занимались своим делом астрологи. Далее, в то время как христианская иерархия, с одной стороны, и языческая римская аристократия, с другой, отстаивали непримиримые и противоположные позиции, в религии существовала довольно широкая «нейтральная полоса». Отец Августина был язычником; он жил в полном согласии со своей женой-христианкой, не препятствовал осенению своего сына крестным знамением и не отверг предложение крестить Августина, когда тот тяжело заболел (*Conf.*, I, 11). Со временем он стал оглашенным (*Conf.*, II, 3). Язычество образованного человека имело по большей части философский и монотеистический характер. Языческий культ был для него способом приблизиться к центральной тайне мироздания — путем не единственным, но освященным временем. Как сказал Симмах в своей речи о сохранении алтаря Победы в здании Сената, «не может быть только одного пути к столь великой тайне»¹. Для многих, кто избегал становиться христианином, языческие божества перестали быть персонифицированы. Обмен письмами между Августином и неким Максимом, ученым из Мадавры,

¹ *Sym. Relat.*, 3, 9.

показывает слабость противопоставления. Максим говорит: «Кто из нас настолько безумен или же слеп, чтобы отрицать то, в чем уверены все, — что существует только один высший Бог, без начала или материального потомства, великий и могущественный Отец? Мы призываем под различными именами его силы, которые распространены по всей Вселенной, так мы не знаем его собственного имени. Ибо Бог есть имя, которым пользуется все религии»², и этот тон подобен тону либерального теолога, занимающегося спором с ученым, который может убедить своего оппонента в том, что он слышал о Дарвине и «Происхождении видов».

Для человека такого рода монотеизм был очевиден. Он не чувствовал особой нужды в избавлении и таинствах. В то же самое время он мог допустить, что крещение, возможно, было полезно как некая дополнительная мера предосторожности после смерти, но в то же время и рискованная: когда оно принято, грехи не могут быть смыты раз и навсегда одним священным действием. Мы видим обе стороны дела, когда мать Августина, благочестивая Моника, не желала его крестить мальчиком на основании того, что он обязательно падет в грех (Conf., I, 11), и того, что, с другой стороны, его друг, воспитанный как христианин, но приведенный Августином к манихейству, был крещен, когда находился без сознания в тяжелой болезни (Conf., IV, 4): Августин надеялся вернуть его после того, как он выздоровел, но потерпел поражение. Для многих крещение было наделено свойством завершенности, как сейчас относятся к монашеской жизни или к исповеди на смертном ложе. В Риме публичное исповедание веры произносилось неопитами (Conf., VIII, 2)³.

Августин повзрослел. Он рассказывает нам свою историю с обилием элементов самоанализа. Вначале мы видим благочестивую атмосферу его детства, беззаботность юности, впечатление, произведенное на него «Гортензией» Цицерона, который наполнил его стремлением к высокому, обескураживший его первый опыт чтения Библии, присоединение к манихеям. Очевидно, для него в это время язычество не яв-

² Письмо Максима приводит Августин (Ep., 16).

³ Ср. Cumont F. Les Religions orientales dans le paganisme romain. Paris, 1929. P. 300, n. 22. Были, конечно, и те, кто не мог окончательно решиться (см.: Constant. Oratio ad Sanctos. II. p. 165 Heikel).

лялось возможной альтернативой христианству: оно было чем-то из мира прошлого, за что цеплялись определенные круги, на претензии которых он отвечает в своем труде «О Граде Божьем», но их притязания не обладали для него ни смыслом, ни значением. Так, в трактате «Об оглашении тех, кто несведущ» он объясняет, каким образом должна излагаться христианская вера. Ценность христианства самого по себе для автора очевидна. Не уделяется особого внимания отречению от языческих верований и практик: они появляются только как опасности, от которых необходимо предостеречь неопита. После краткого изложения того, что должно преподаваться, Августин говорит:

Итак, человеческая слабость нуждается в том, чтобы быть вооруженной и воодушевленной перед лицом соблазнов и камней преткновения: и тех, кто в Церкви, и тех, кто вне ее; под теми, кто вне нее, я подразумеваю язычников, иудеев и еретиков; под теми, кто в ней, — солону с гумна Господа. Я не утверждаю, что мы будем спорить со всеми заблуждающимися и обсуждать и формально опровергать их невероятные мнения, но, поскольку у нас не так много времени, мы должны показать, что так было предсказано, чтобы испытания давали полезные уроки для верных и чтобы пример терпения Господа, который дал разрешение этим вещам продолжаться до конца света, стал лечебным средством (7).

Затем, скорее как к грешникам, чем как к язычникам, он обращается к чародеям, гадалцам, астрологам и прорицателям теми же словами, что и к пьяницам, скупым и вымогателям.

С начала зрелости Августин пытался обрести адекватную теистическую схему Вселенной. Этот поиск увлек его, и Августин не смог от него отойти. Различные учения, занимавшие его — манихейство, неоплатонизм, христианство — интересовали его лишь в той степени, в какой они способствовали решению этого вопроса. Этические соображения были вторичны; вопрос был в том, насколько они позволяли ему жить так, как представлялось логически необходимым в связи с решением теологической проблемы. Августин рассматривает поступки человека как багаж, который можно или нельзя перевезти через границу. Все это время в глубине его души было христианство. Он двигался к нему или от него, как будто

у него всегда была подсознательная убежденность, что он останется на нем, если сможет найти его интеллектуально соответствующим своим запросам.

Августин обратился к манихейству из-за отвращения, вызванного впечатлением, которое произвели на него христианские писания, покоробившие его, как и многих других, своим стилем (Conf., III, 5). Он свел знакомство с членами манихейского движения и был опьянен их учением о сверхъестественном мире, об источнике зла, критикой того, что они изображали как антропоморфизм христианства, и их учением о всеобщей и частной справедливости. В то же самое время он продолжал общаться с астрологами — вплоть до того момента, когда друг убедил его в ложности теории, лежащей в основе их деятельности (Conf., IV, 3). В религии Мани — с ее дерзким взглядом на явления, с ее картиной внутреннего устройства Вселенной, которую, как объявлялось, она давала, с притязанием их учителя на божественное вдохновение — заключалось определенное очарование. Августин чувствовал это, и его рассказ о своих эмоциях помогает нам понять долгую историю и широкий успех этих идей. Вместе с тем Августин испытывал и ряд трудностей. Он ждал на протяжении девяти лет, пока не представился удобный случай изложить их перед манихейским епископом Фавстом. Эта встреча стала причиной разочарования Августина в манихействе. Фавст был приятный человек и сам по себе, и по стилю общения, но он не обладал глубокими знаниями и не мог ничего ответить Августину. Тем не менее Августин остался чуждым христианству и присоединился к его соперникам. Во время своей болезни в Риме он не прибег к крещению и продолжил общение с манихеями, которые там находились. И тогда в его сознании забрезжили сомнения. Не может ли позиция Академии о воздержании от суждений быть самой мудрой линией? Несколько соображений удержали его от христианства. Оно все еще казалось Августину испорченным антропоморфическим взглядом на Бога: учение о воплощении содержало для него определенное осквернение божественной сущности, и он еще сохранял свою веру в реальное существование зла.

Затем Августин переехал в Милан. Это означало жизнь в атмосфере, в которой язычество не имело такого культурного и социального превосходства, как в Риме. Самой яркой фигурой в Милане был Амвросий — как с точки зрения интел-

лектуального превосходства, так и с точки зрения личностных качеств. Естественно, что Августин попал под его влияние. Впервые он зашел послушать его проповедь, дабы оценить риторическое мастерство Амвросия, что составляло предмет его профессионального интереса, поскольку Амвросий был величайшим оратором в Милане. Результат был абсолютно неожиданным, или, в крайнем случае, ожидаемым подсознательно. Августин обнаружил, что его глубоко заинтересовало содержание того, что он услышал. Он пришел к выводу, что христианство может быть интеллектуально приемлемо. Аллегорическая интерпретация Ветхого Завета, которая применялась Амвросием, открывала новые возможности. Она снимала определенные препятствия для веры; она уклонялась от приписывания Богу поведения, неприемлемого для философа, и объясняла его при помощи экзегетики. Умонастроение Августина было во многом предопределено этим. Он встретился с трудностями: основная проблема возникла здесь из-за его непонимания духовной сущности как таковой. Как следствие, он остался скептиком, но решил стать оглашенным, «пока не засветится передо мной что-то определенное, к чему я и направляюсь» (Conf., V, 25). Его мать приехала в Милан, и ее жизнь и вера влияли на Августина так же, как проповеди Амвросия.

Он уверился в существовании Божьего промысла и в величии истины, скрытой в аллегории (Conf., VI, 5). Затем, отрешившись от мирской суеты, он жил вместе с друзьями в удалении от мира. Его душа отошла от манихейства. Августин уже был уверен в неизменности и всеисильности Бога, но его все еще смущала причина зла (Conf., VII, 2 f.). Затем он наткнулся на некоторые книги платоников, прояснившие его ум. Августин все еще сомневался относительно точки зрения на Христа, но он обратился к Павлу и другим боговдохновенным писаниям и теперь уже не находил в них ничего противоречащего Ветхому Завету.

В этот момент в его жизни появляется священник Симплициан. Августин был воспламенен его рассказом об обращении и публичном вероисповедании Викторина, одного из ученых защитников язычества в Риме, и еще больше — когда услышал об удивительной жизни и чудесах отшельника Антония. Он достиг состояния, в котором уже не мог не действовать; он желал сдержанности, но не сейчас. То, что затем

произошло в саду, стало последней каплей. Когда Августин находился в смятении, он услышал, как детский голос говорит: *Tolle lege, tolle lege!* — «Возьми и читай, возьми и читай!» Он открыл том посланий Павла, который читал до этого, и наткнулся на Послание к Римлянам: «Как днем, будем вести себя благочинно, не [предаваясь] ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти» (Рим. 13:13). Такой внезапный голос был и для язычника, и для христианина руководством извне. Для Августина это означало определенность, которой он почти полностью, но еще не окончательно достиг. Это было подобно длительному выздоровлению, в конце которого возникает иногда какое-то случайное обстоятельство, дающее, наконец, человеку возможность осознать, что он здоров. Теперь все было ясно и определено, и он смог размышлять над псалмами и отправиться к Амвросию, чтобы по его указанию обратиться к книге Исайи.

Это обращение основывается в конечном счете на прочности ранних впечатлений и на религиозном духе, источником которого была мать Августина. Христианство в самый что ни на есть подходящий момент утвердило свою правоту. Для обращения существовал эмоциональный фон. В то же самое время христианство, как Августин знал его, будучи мальчиком, было теологически неглубоко; с одной стороны, это естественно для восприятия ребенка, но, без сомнения, таким и было все африканское христианство той эпохи — времени, когда сердце значило больше, чем голова. Воспоминания Августина отличались от интеллектуальной атмосферы, в которой он обрел себя, когда вырос. Юность дала ему, как и очень многим, не только сумбур смутной любознательности, которая сама толком не осознает, чего хочет, но также и благородное, хоть и непоследовательное стремление к истине. Итак, поиск окончился интеллектуальной убежденностью, и она постепенно приобрела достаточную силу, чтобы подвигнуть Августина к решительным действиям. Эта история похожа на уже известный нам вид обращения, который обсуждался в первой главе, — тем, что христианство полностью предугадывается и уже присутствует в подсознании человека. Но здесь нет обращения из состояния безразличия; здесь есть непрерывное движение: обращение Августина похоже на химический процесс, где добавление катализатора производит реакцию, все элементы для которой уже присутствуют.

Только что мы изучили одну главу в долгой истории обращения. Мы узнали кое-что об общем характере обращения, о возникновении и распространении религиозных движений, о страхах и чаяниях, которые вызывали интерес человека к этим движениям. В какой-то степени мы рассмотрели, что значили религиозные практики для обычного гражданина Римской империи. Мы увидели, как он надеялся получить от новых культов дополнительные средства обеспечения защиты от различных опасностей в жизни и после нее, и что это использование новшеств не означало, за исключением редких случаев, никакого отказа от того, что человек уже знал, не означало отказа от своего прошлого, этического или религиозного, не означало принятия какой-то теологии или вступления во вселенскую организацию со вселенской же верой. Также мы узнали, что смена образа жизни обычно подразумевала увлечение какой-то философской школой и что в этом заключался безусловный элемент покаяния и обращения. Мы перешли к развитию христианства и обратили внимание на его особую черту в современном ему мире — на требование отречения от старых способов почитания богов. Мы изучили его притязания и пришли к выводу, что они были не полностью чуждыми тому миру, но высказывались в странной форме, основывающейся на странных принципах. Мы предприняли попытку увидеть, как это учение и его требования представлялись и человеку с улицы, и людям более образованным, которые оставили записи о своих переживаниях.

В свете этого обзора успех христианства выделяется не как уникальное явление, но как имеющее параллели, которые проясняют причины этого успеха. Тогда существовали и другие верования, получившие распространение среди людей, которых к ним ничто не звало из их прошлого. В то же время эти самые аналогии позволяют нам более четко увидеть различия. Другие «восточные религии в Римском язычестве», как назвал их в заголовке своей знаменитой книги Кюмон, были в разной степени и «восточными», и «религиями». Они не принесли с собой с Ближнего Востока ни твердого учения, ни доступной священной литературы. Поскольку они обращались к людям, которые не были родом из мест происхождения этих религий, этот процесс происходил в полностью эллинизированных формах, по крайней мере, эллинизировалась основная идея, и прежде всего, во взглядах на загробный мир. Это было так,

хотя иногда эти взгляды выглядели достаточно экзотично, а иной раз и искусно усваивали экзотические элементы для достижения большего эффекта. Христианство избегало экзотики во внешних проявлениях, но сохранило ее в теологии: в эсхатологии и учении о загробном мире, в своей священной литературе, доступной для всех и каждого, но не приспособленной к классическому стилю и классической мысли, в своем специфическом и сдержанном взгляде на историю. Восточные мистерияльные религии не были восточными в том же смысле, что и христианство. Также они не были и религиями в том же самом смысле. Для их истолкования могла быть применена и применялась теология; вокруг них скапливались убеждения, надежды и интерпретации, но все это было нестойким, а интерпретации приходили извне — из греческой мысли и из традиций восприятия греками явлений в религиозной сфере. И, как мы видели, не существовало всемирной организации верующих, не было святой церкви Исиды или Митры, разве что члены местных общин Исиды могли принять своего единоверца из другого города.

Греческая философия использовалась в христианском учении таким же образом, как и у его соперников. Но в случае христианства она применялась по отношению к реально существующему учению, а у его соперников — для того, чтобы придать смысл и значение тому, что было, в сущности, культом и мифологией. То же можно сказать чуть в меньшей степени о митраизме, который в своей основе имел дуализм и надежду на улучшение мира. Но необходимо помнить, что митраизм проникал в средиземноморский мир случайным, спорадическим образом, как культ группы персов, оставшихся без страны, и начинался он совсем не как зороастризм, отстоявший от этого времени на многие столетия. Насколько нам известно, ранний теологический элемент зороастризма очень темен. Ядром этой религии стало индивидуальное избавление; космические ожидания и учение о воскрешении постепенно исчезли. Христианство представляет собой такое движение, каким мог бы стать зороастризм, если бы он возник в начале нашей эры и был бы вынужден быстро покинуть персидскую почву, — пока еще имел изначальную силу. Христианство отличалось от него тем, что оно могло быть понято людьми извне и было перенесено из Иудеи достаточно рано для того, чтобы стать частью большого мира.

Это лишь одна глава в истории обращения. Там есть много других: распространение христианства среди жителей Британии, Германии и Скандинавии, начало ислама, расцвет сектантства в Средние века, предпочтения людей во времена Реформации и Контрреформации, явление современного «возрожденчества» и начало и распространение буддизма. Все это мы рассматриваем как движения, руководимые и ведомые политическими и другими обстоятельствами, обусловленные интеллектуальной атмосферой своего времени. Эти движения большей частью ведут к сложным и тщательно взвешенным решениям, которые принимают люди в вопросах своих отношений с невидимым и непостижимым.

Все это мы знаем только частично и понимаем тоже лишь отчасти. Кто из нас обладает правильным представлением о том, что происходит в сознании среднего человека, усердно посещающего церковь? А в какой степени он сам знает себя? И если так обстоит дело с настоящим, в насколько большей степени это касается прошлого! Если мы не можем оценить точную меру честности лидеров некоторых религиозных течений в наше собственное время, как мы можем решать, в какой степени Александр Абонотихийский был в своих собственных глазах шарлатаном, а в какой — пророком? Остатки периода, в котором мы попробовали немного пожить, дают нам кое-где яркие пятна света, но это лишь отдельные проблески, чтобы провести нас от одного к другому. Один из величайших ученых сказал:

Традиция оставила нам только руины. Чем ближе мы изучаем и исследуем их, тем четче мы видим, до какой степени это руины, а из руин невозможно выстроить целое. Традиция мертва; наша задача — возродить уже ушедшую жизнь. Мы знаем, что призраки не могут говорить до тех пор, пока не выпьют крови, и духи, которых мы вызываем, требуют крови наших сердец. Мы с радостью даем ее им; но если они принимают во внимание наши вопросы, в них входит часть нашего сознания⁴.

Каждый, кто пытался понять подлинную сущность античной мысли и веры, знает, до какой степени сказанное выше

⁴ Wilamowitz-Möllendorff U. Greek Historical Writing and Apollo. Oxford, 1928. P. 26.

правда. Наша интерпретация должна в значительной степени ориентироваться на то время и основываться на балансе вероятностей, но она наполнена тем духом, который мы привносим в нее. Когда-нибудь наши данные умножатся и какой-нибудь беспристрастный наблюдатель, который будет сравнивать картину, ставшую доступной, благодаря последним исследованиям, с картиной, созданной двадцать или тридцать лет назад, сможет более уверенно сказать, что из этого мы изобразили близко к истине. Но мы должны продолжать заниматься своим делом. Мы не можем не думать, что даже часть истины о центральном периоде человеческой мысли имеет цену; мы не можем не надеяться на то, что последующие поколения увидят немного больше, чем мы, и что ошибки и попытки нащупать верный путь в настоящем приведут к более глубокому пониманию вопроса. Мы не можем так не думать и не надеяться на это. Конечно, в нашей интерпретации всегда будет чего-то не хватать, всегда будут не оправдываться надежды на полноту — мы знаем это. «Здесь мы не получим последнего откровения истины», — сказал Джон Инглсент, и это применимо к любой нашей попытке проследить историю поиска человеком последней истины в той же степени, что и к самому предмету поиска.

СТАТЬИ

Дух митраизма*

Так как сэр Генри Стюарт Джонс включил митраизм в круг своих многочисленных интересов¹, кажется уместным по этому поводу предложить ему несколько наблюдений об общем значении митраизма. Ни одно из проявлений язычества времен Империи не привлекало столько внимания, и это естественно.

Virtus, Albine, est pretium persolvere verum
Quis in versamur, quis vivimus, rebus potesse**.

Давайте попробуем предпринять еще одну предварительную попытку *pretium verum* митраизма.

Мы рассматриваем его как что-то вроде восточного культа, вырванного из родного контекста и развивавшегося в новом окружении; по-видимому, он не обладал вселенской организацией; несомненно, он был толерантен по отношению к другим богам и существовал во множестве местных вариантов². Во всех этих отношениях он был, по существу, в одинаковом положении с другими «восточными религиями в римском язычестве». Тем не менее он отличался от них во многих важных деталях. Как правило, часто отмечают исключение женщин и моральные требования, которые предъявлялись к посвященным, но это не все.

* The Genius of Mithraism // JRS. Vol. 27. 1937. P. 108–113.

² Mithraism // Encyclopaedia of religion and ethics / Ed. J. Hastings. Vol. VIII. New York, 1915. P. 752 ff. и статья в «Quarterly Review» (Vol. 221. 1914. P. 103 ff.).

** «Доблесть, Альбин, состоит в способности верной оценки
Нашего быта, всего, что в жизни нас окружает».

(Lucilius, fr. 1196 Marx. Пер. Ф. Пиотровского).

² Ср. Wust E. Mithras // RE. Bd. XV. Sp. 2145 f.; Nock A. D. Rec. in: F. Behn. Das Mithrasheiligtum zu Dieburg. 1928 // Gnomon. Bd. 6. 1930. S. 33 ff.

Во-первых, своеобразна была социальная база митраизма. Обычно сирийские и египетские культы распространялись переселенцами из Сирии и Египта. С течением времени эти ритуалы начинали совершаться людьми других национальностей, но первоначальный характер культов сохранялся, и в западной части Империи управление ритуалами оставалось в руках жречества, которое, если не было восточным по происхождению, то по крайней мере сохраняло внешность выходцев с Востока, и, подобно ближневосточному жречеству, кажется, было профессиональным, существуя за счет исполнения религиозных обрядов³. Культ Кибелы отличался от них, так как он был введен в Риме официально, по римскому обычаю, и находился под контролем коллегии квиндецимвиров. Победы Кибелы в западных провинциях были победами римской богини. Митра же никогда не получал гражданского статуса или места среди *sacra publica* (государственных культов)⁴. Но его и не распространяли группы эмигрировавших иранцев. Культ Митры появился в греческом мире на национальном основании, начавшись, должно быть, с группы персов, которые остались в Малой Азии после побед Александра; указание на это осталось в использовании термина «Персы» как названия для пятой степени посвящения⁵. Тем не менее митраизм, который распространился в западном мире, был новым явлением, синтезированным в Малой Азии; митраизм, который пришел в Дура Европос, был принесен сначала пальмирскими лучниками⁶, а затем римскими воинами, а не пар-

³ Жрецы культовых сообществ сирийских божеств не обязательно были профессионалами.

⁴ Юлиан говорит от первого лица, когда пишет о римлянах: εἴ σοι μετὰ τοῦτο φαίην ὡς καὶ τὸν Μίθραν τιμῶμεν καὶ ἄγομεν Ἡλίῳ τετραετηρικοὺς ἄνῳνας, ἐρῶ νεώτερα («Сообщу тебе последние новости, если после этого скажу, что и Митру мы почитаем, и Солнцу четырехлетние игры проводим». — А. П.) (Orat., IV, 155 b).

⁵ Ле Рой Кэмпбэлл из Йельского университета, который любезно прочел гранки этой статьи, сделал альтернативное предположение, которое вполне может оказаться правильным, о том, что «Персы» являются искусственным архаизмом для создания необходимой атмосферы.

⁶ Rostovtzeff M. Das Mithraeum von Dura // MDAI (R). Bd. 49. 1934. S. 194 ff.; Ф. Кюмон (Cumont F. Rapport sur une mission archéologique

фьянами⁷. Обычно этот культ распространялся пиратами, солдатами, чиновниками, торговцами и рабами, которые его усвоили, а не на национальной основе. Распространение религиозных идей, иудейских по происхождению, но являющихся христианскими, происходило, по сути, так же; и *pata* в митраизме соответствует *aten*.

Более того, Митра в западном мире, кажется, не имел жреческой касты или профессионального жречества. Мы не встречаемся с какой-то особой терминологией кроме обозначения степеней посвящения: ни разу *magus* (маг), и ничего, сопоставимого с *propheta* (пророком), *pastophorus* (пастофором), *gallus* (галлом), *fanaticus* (неистовым); но вместо этого: *sacerdos* (жрец), *antistes* (старшина), *hieroceryx* (глашатай), а обычным словом для людей, исполнявших эти обязанности, было *collegium* (товарищество). Тексты надписей, которыми мы располагаем, упоминают *pater* (посвященного высшей степени), *sacerdos* (жреца) или *antistes* (старшину) как людей, стоящих во главе общины⁸. Кюмон оставляет открытым вопрос о том, существовала ли вообще в митраизме какая-то жреческая организация⁹.

à Douro-Europos // CRAI. 1934. P. 90 ff.) полагает, что жители Дура Европос могли усвоить митраизм от адриановского гарнизона в Пальмире. Это возможно, но нам известны пальмирцы в Дакии, несомненно, поклонявшиеся Митре (см. ниже).

⁷ Мы очень немного знаем о религии, распространенной в Парфии в то время. Ф. Кюмон показал возможность того, что Тиридату, который посетил Нерона, было известно нечто, похожее на наш митраизм (*Cumont F. L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate* // Riv. fil. Vol. 61. 1933. P. 145 ff.); но мы можем считать, что в целом там доминировали те же ритуальные практики, что и в Ахеменидский период.

⁸ *Cumont F. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Vol. II. Bruxelles, 1899. P. 535–536 (далее — Textes. — А. П.). (*Vermaseren M. Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*. Vol. I. P. 352; vol. II. P. 427. — Здесь и далее даются ссылки на более новое собрание Вермасерена, ставшее стандартным (далее — CIMRM). — А. П.); к этому нужно добавить надпись из храма Митры в Гиммельдингене: *...fanus consacra(tus) per Potentianum patrem* («...освящен отцом Потенцианом». — А. П.) (325 г. н.э.: *Leipoldt J. Die Religion des Mithra*. Leipzig, 1930. S. xix) (CIMRM. Vol. II. № 1315).

⁹ *Cumont F. Les mystères de Mithra*. Bruxelles, 1913. P. 170.

Свидетельств, которыми мы располагаем, для ответа на этот вопрос явно недостаточно. В позднеримских посвящениях мы встречаемся с *ordo sacerdotum* (сословием священников), почитающих *pater patrum* (отца отцов)¹⁰. Не можем ли мы предположить, что иногда жреческие обязанности исполнялись в течение года, и что *ordo sacerdotum*, подобно *ordo Augustalium* (сословию августалов), было составлено из людей, которые исполняли их? Это было бы ясно, если бы мы могли быть уверены в чтении *sac(erdote) it(erum)* («снова жрец») в посвяtitельной надписи, обнаруженной в Митреуме в Альтенбурге: Моммзен и Кюмон считают это сомнительным¹¹, в то время как Кубичек, который сверял текст позже, никак ее не комментирует¹².

Второе свидетельство, к сожалению, также оставляющее вопрос открытым, дает текст из Дорштадта в Дакии: [*Invic]to S[oli deo ge]nitori [P. Ael. Art]emidorus de [c(?) ...] sacer(dos) creatus a Pal[myre]nis do(mo) Macedonia et adve[n]tor huius templi pro se et suis fecit*¹³. Кюмон склонен восстанавливать *de[orum] sacerdos* («священник богов») и считает, что этот человек был сделан священником Пальмирских богов¹⁴. Но *deorum sacerdos* — очень странная фраза¹⁵, и проще предположить, что пальмирцы сделали выходца из Македонии жрецом Митры, чей культ имел интернациональную основу, чем представить себе, что они сделали его жрецом Малахбела и подобных ему божеств. Следовательно, мы можем предпочесть более раннее дополнение, сделанное Кюмоном,

¹⁰ CIL. VI. 2151 = Textes. Vol. II. P. 96. № 18 (CIMRM. Vol. I. № 521); см. p. 118. № 141 (CIMRM. Vol. I. № 235): ...*sacerdoti* ... *sacerdotes*.

¹¹ CIL. III. 4417 = Textes. Vol. II. P. 147. № 372 (CIMRM. Vol. II. № 1675).

¹² CIL. III. 1770.

¹³ «Непобедимому Солнцу богу-творцу Публий Элий Артемидор из Македонии, сделанный священником пальмирцами и пришелец в этом храме, сделал посвящение за себя и своих близких». CIL. III. 7728 (Textes. Vol. II. № 257; CIMRM. Vol. II. № 2008).

¹⁴ Cumont F. Les Religions orientales dans le paganisme romain. Paris, 1929. P. 276, n. 39.

¹⁵ Я могу назвать только надпись из ПUTEОЛ (CIL. X. 1560) — *servitor deorum* («служитель богов». — А. П.), но это словосочетание не претендует на обозначение официального титула, и CIL. VI. 377: *pater deoru omniu(m)* («отец всех богов». — А. П.).

*de[curio (?)...]*¹⁶, и интерпретировать *sacerdos* как *sacerdos Mithrae*. Если это верно, то мы обладаем еще одним указанием, опровергающим существование чего-то, подобного жреческому классу или касте, так как *creatus* подразумевает избрание обычного человека для исполнения жреческих обязанностей либо на год, либо на больший срок. Если тогда существовали люди, от рождения предназначенные для исполнения жреческих обязанностей, и если община по доброй воле избрала их из прочих, как, в сущности, избирается епископальное жречество в Соединенных Штатах, мы могли бы рассчитывать обнаружить термины, подобные *adscitus* (одобренный).

У нас нет какой-то большой уверенности в истолковании этих и других данных¹⁷, и мы должны полагать, что обычаи варьировались в зависимости от времени и места¹⁸, но можно сделать условный вывод, что митраистская *collegium* (коллегия) выбирала своих жрецов на манер других *collegia* (коллегий), и что μάγοι (маги) и μαγουσάιοι (ставшие магами) не имели эквивалента на западе. Если это так, то в развитии митраизма должно быть как минимум два важных этапа. О первом свидетельствует слово ἐμάγευσε («стал магом») в надписи из Ариарамнейи в Каппадокии, так как ἐμάγευσε означает, что человек, не являющийся *magos* по рождению, смог стать им посредством некоей церемонии и, таким образом, получил возможность исполнять митраистские ритуалы¹⁹. Второй этап — это отказ от внешних признаков религии магов. В любом случае, какими бы не были функции,

¹⁶ Textes. Vol. II. P. 134. № 257.

¹⁷ Термин *privati* (частным образом. — А. П.) на одном из посвящений в храме Митры в Бингене (опубликован в: *Finke H. Neue Inschriften // BRGK. Bd. XVII. 1927. S. 75 (CIMRM. Vol. II. № 1242))*, кажется, контрастирует с высокой степенью посвящения в мистерии; другой текст из Бингена (*ibid.*, 74 (CIMRM. Vol. II. № 1243)) упоминает *pater sacrorum* и *matricarius* (отца таинств и дражайшую мать. — А. П.)

¹⁸ Так, в Риме мы обнаруживаем *antistes* (верховного жреца. — А. П.), который был *leo* (львом. — А. П.) и еще не достиг высшей степени посвящения (Textes. Vol. II. P. 101. № 45 (CIMRM. Vol. I. № 367)).

¹⁹ Ср. *Nock A. D. Paul and the Magus // The Beginnings of Christianity / Ed. by F. J. Foakes Jackson and K. Lake. Pt. I. Vol. 5. London, 1933. P. 177.*

исполняемые *sacerdos* или *antistes*²⁰, посвящения, которые были самой важной частью митраистской жизни, находились в руках *pater*²¹. Кроме того, все сообщество посвященных были *sacrati*.

Второй особенностью митраизма являлось то, что другие восточные религии в римском язычестве обладали двумя основными выражениями в культе: а) культовой драмой, в которой ежегодно перед теми, кого это заинтересовало, представлялся священный рассказ об освобождении человека; б) мистериями, где люди, считавшие это ценным, шаг за шагом проходили церемонии, которые либо сразу, либо постепенно создавали новое духовное состояние и новые взаимоотношения человека с богами. Представление было обычной и неотъемлемой частью культа, и хотя к божеству можно было обратиться при помощи обычных способов — процессий, жертв, вотивных приношений, гимнов и молитв, это представление исполнялось везде, где были большие храмы; посвящения же предназначались для немногих, и нет причин полагать, что они существовали в каждом храме Исиды, Кибелы или сирийских божеств²².

Митраизм, насколько нам известно, никак не соотносился с культовой драмой. В самом деле, обязательная мистериальная идея о каком-то ежегодном действии божества или о его страдании в нем отсутствовала. Митра не рождался и не умирал каждый год: он возник *однажды*; в настоящем он помогал и спасал; в конце мира он торжественно введет новый порядок, который будет существовать всегда. Хотя митраизм мог усвоить греческую идею циклов, его изначально иранская основа предполагала концепцию истории, сходную с иудейской; *semel Christus natus est**. С другой стороны, в митраизме за пределами Малой Азии всегда существовали посвящения. Таким образом, хотя это и ограничивало широкое поклонение Митре, его культ имел более интровертный и острый характер. То, что он остался частным культом, не было случайностью.

²⁰ Здесь эти два термина, очевидно, синонимичны.

²¹ Cumont F. Un Fragment de Rituel D'Initiation aux Mystères // HTR. Vol. XXVI. 1933. P. 155.

²² Ср. Нок А. Д. Обращение. Главы III, IV.

* «Иисус рожден раз и навсегда».

В-третьих, в митраизме существовала собственная космогония и эсхатология, и на барельефе, который встречается в каждом храме Митры, эта космогония помещается в центре²³. Эта черта вполне могла стать ценным качеством во времена Империи, когда из до конца не оформившегося, но широко распространенного любопытства и духовного беспокойства возник новый интерес к космогонии²⁴, а тенденция ценить негреческую мудрость как относящуюся к легендарной древности была очень сильна. Так, мы наблюдаем увеличение количества «варварских» космогоний: четыре в дошедшей до нас герметической литературе, пятую «герметическую» космогонию предполагает Санхуниатон, как он цитируется Филоном Библским, финикийская космогония самого Санхуниатона — всех их цитирует Дамаский (*Dub. et sol. I, 321 ff.*) со ссылкой на вавилонян, магов, сидонян и египтян. Митраизм был уникален в том, что он говорил как о начале, так и о конце. Затем, другие мистериальные религии могли интерпретироваться с помощью понятий греческой философии, но в митраизме, как в иудаизме и христианстве, присутствовало что-то, что само по себе могло казаться сущностью философии²⁵.

В-четвертых, миф о Митре полностью отличается от мифов о других восточных богах, привлекавших внимание в то время. Верующий в Аттиса и Адониса имел дело только со смертью бога и с последующим превращением печали в радость; также существовало предание о земном правлении Осириса и о том, как он привнес цивилизацию в человеческую жизнь. Каждый из этих богов имел свою историю рождения, и рождение Осириса в Египте торжественно праздновалось в Памии. Но ни у кого из этих богов не было «Жития», подобного тому, которым обладал Митра — собрания поступков, каждый

²³ М. П. Нильссон указал на притягательную силу митраистской космогонии (*Deutsche Literaturzeitung*. 1933. Col. 253).

²⁴ Cp. Nock A. D. Rec. in: H. Jonas. *Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. I. 1934 // *Gnomon*. Bd. 12. 1936. S. 610 ff. (Перевод этой рецензии приведен в настоящем издании под названием «Окружение гностицизма». — А. П.)

²⁵ В то же самое время мы должны отделять митраизм как религию, с одной стороны, и литературное распространение иранских идей — с другой; я надеюсь позже вернуться к этой теме.

из которых был событием в мировой драме. Это «Житие» изображает героические подвиги. В искусстве и предании у Аттиса и Адониса был слишком отчетливо выражен женственный аспект, а Осирис пропах древностью. Все трое были на время побеждены, хотя в конечном счете и победили; Митра же был *invictus* (непобедимым)²⁶. Так что в то время как культ Митры мог дать определенное удовлетворение тревожно-любопытствующему духу времени, он говорил также на языке другого, в большей степени римского, духа — врожденной способности преодолевать опасные препятствия. Это могло способствовать популярности божества у высших армейских чинов. Я подозреваю, что эта энергичность была даже более важной, чем откровение. Юлиан был страстным митраистом, и он рассматривал Митру как моральный ориентир, руководителя и избавителя, но для понимания Вселенной он обращался к своим учителям-философам и к учениям, содержащимся в новых синтетических мистериях, которые были связаны с «Халдейскими Оракулами»²⁷.

Митра обладал своим индивидуальным характером. Человек мог надеяться, что его спасут, как были спасены Аттис, Адонис и Осирис; он мог надеяться, что они спасут его, но едва ли у людей возникало желание уподобиться этим богам. С другой стороны, он мог следовать за Митрой не только как за вождем, но и как за идеалом. Остийское посвящение содержит достопримечательную фразу: *antistes dei iubenis (sic) inconrupti Solis invicti Mithra[e]* («главный жрец по приказанию бога непорочного Солнца непобедимого Митры»)²⁸.

²⁶ Об этом эпитете см.: *Berlinger L. Beiträge zur inoffiziellen Titulatur der Römischen Kaiser. Breslau, 1935. S. 20 ff.*, где содержится несколько очень ценных замечаний и справедливо подчеркивается важность Геракла. Круг произведений, изображающих подвиги Митры, имеет несомненную аналогию с Ἡρακλέος Πράξεις (подвигами Геракла. — *А. П.*), как они называются в *Tabula Iliaca (Jahn O. Griechische Bilderchroniken. Bonn, 1873. S. 43)*.

²⁷ Варварские космогонии, о которых рассказывают философы во время Империи (как раньше это делал Аристотель), приводятся в качестве интересных иллюстраций; на низшем интеллектуальном уровне «Герметического свода» как догма появляется лишь одна из них.

²⁸ *CIL. XIV. 55 (Textes. Vol. II. № 139; CIMRM. Vol. I. № 315)*; о термине ἀκέραιοι (непорочные. — *А. П.*), примененном к посвященным

Митра с древних времен был богом справедливости и правды, а кроме того, богом света. В греко-римском мире одна особенность его мифологии, как кажется, приобрела новое значение: в отличие от богов Греции и Рима, рассматриваемых с позиций греческих идей, и от богов Сирии и Египта, которые были вписаны в эту картину, у Митры не было никакой эротической мифологии. Может быть, бог таким образом привлек к себе кое-кого из тех, кто восторгался воздержанием, описанным в греческих романах (прежде всего у Гелиодора) и в «Historia Augusta»²⁹.

В-пятых, изображение сверхъестественных персонажей в искусстве оказывало глубокое впечатление на древних, точно так же, как и на людей Средневековья; поучительный пример этого — мать Франсуа Вийона. Артемидор рассказывает, как люди видели богов во сне: те являлись в облике своих статуй и изображений. Так вот, митраизм обладал иконографией, которая, несмотря на некоторые варианты, в целом весьма последовательна³⁰. Само по себе это не уникально: есть типы изображений Сабазия, Немезиды и Исиды, которые обнаруживаются повсеместно; изображения богини между двумя

в Дупе, см.: Cumont F. Rapport sur une mission archéologique à Doura-Europos. P. 106.

²⁹ См., напр.: SHA. Opil. Macr. 12 (жесткое наказание преступлений в сексуальной сфере); SHA. Pesc. 6.6: *rei veneriae nisi ad creandos liberos prorsus ignarus* («любовные утехи признавал только для рождения детей»), что забавно контрастирует с рассказом о любовнице Марка Аврелия. О греческих романах и их этической сентиментальности см.: Braun M. Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung. Frankfurt-am-Main, 1934. S. 35 Anm. 1; 62 ff. и указатель к слову «Gewissen»; о народной морали см.: Reinach S. "Ἀσροὶ βίαιονθάνοντο // ARW. Bd. IX. 1906. S. 312 ff. Я думаю, что определенные сомнения среди простого народа в какой-то мере объединились с надеждой на спасение, которая со временем была усвоена от пифагорейских и платонических кругов (ср.: Nock A. D. Rec. in: H. Jonas. Gnosis und spätantiker Geist. S. 610 f.).

³⁰ Ср.: Saxl F. Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen. Berlin, 1931; Deubner L. Rec. in: F. Saxl. Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen // Gnomon. Bd. IX. 1933. S. 372 ff.; отметим также фразу из храма Митры в Остии: *deum vetusta religione in velo formatum* («бога, изображенного на занавесе древним благочестием». — А. П.) (Урана) (Calza G. Scoperla di una iscrizione e di un santuario a Jupiter-Caelus (Ahoura-Mazda) // Not. 1924. P. 73 (CIMRM. Vol. I. № 233)).

всадниками встречаются во всей восточной части империи и время от времени на западе. Митраистская иконография имеет очень большое значение, так как она подчеркивает и космогонический, и героический аспекты священной истории. Помимо изображения Фазтона из дибургского храма Митры, в его иконографии не было прогрессирующей эллинизации, а была, скорее, стабильность, которая всегда вызывает доверие. В этом, как и в случае с двумя ступенями организации, которые были рассмотрены выше, мы должны видеть работу конкретного человека или группы людей.

В-шестых, Митра был изначально богом света, а не богом-Солнцем, и хотя в мифологии и искусстве Гелиос отличается от него и по сути носит характер подчиненного божества, все-таки Митра являлся в глазах народа солярным богом, и в посвящениях он очень часто приравнивается к Солнцу. Так было и с Сераписом, но у него связь с Солнцем была менее сильной. Вследствие этого привлекательность митраизма была усилена широко распространенными и мощными тенденциями: философским гелиоцентрическим благочестием, которое признавалось многими людьми, всеобщим признанием солнечного календаря³¹, сирийскими солярными культами и естественным поклонением Солнцу как источнику света и жизни³². Митраизм взял от этих тенденций больше, чем вложил в них. Культ *Sol invictus* (Непобедимого Солнца), появившийся в Риме вместе с Аврелианом, был сирийским, а не иранским. Это был бог, принятый предшественниками Константина, которые поддерживали фракийские верования.

Таким образом, митраизм обладал идеями, силой, глубиной и достоинствами, которые отличали его от естественных соперников. Без иерархии, вне контроля, осуществляемого квиндецивирами, он сохранил свою индивидуальность во многих областях. Но митраизм демонстрировал свою силу лишь в течение периода империи. Мы можем быть легко сбиты с толку рвением, которое последние кружки язычников в Риме демонстрировали по отношению к Митре; его культ и тавроболии были формами язычества, которые, как им ка-

³¹ Cp. Nilsson M. P. Sonnenkalender und Sonnenreligion // ARW. Bd. XXX. 1933. S. 141 ff.

³² Cp. Nock A. D. Rec. in: F. J. Dolger. Antike und Christentum. Bd. V. 1. 1936 // JTS. Vol. 37. 1936. P. 305.

залось, несли самую большую эмоциональную нагрузку; возможно, так же полагал и Юлиан³³.

Предположим, что христианство либо исчезло в результате последовательных гонений, либо растворилось в общей религиозной и культурной атмосфере того времени. В результате мы все равно не получили бы митраистского мира. Мы могли бы получить мир, в котором сам митраизм был особым культом для немногих, но в других отношениях был бы поглощен поклонением Солнцу, привычным для «обычных» язычников, возможно, с какими-то редкими вкраплениями высокой морали. Как бы то ни было, шансы на обращение Римской империи в митраизм были меньше, чем шансы англичан XVII в. поголовно стать квакерами. Сказать это — не значит недооценивать митраизм или квакерство.

³³ О новом памятнике того же периода, обнаруженном в Риме, см. работу Р. Парибени (Not. 1933, 478 ff. (CIMRM. Vol. I. № 411–412)); он должен быть митраистским, но солнечный бог, как отмечает Парибени, имеет больше сходства с Юпитером Гелиополитанским, чем с Митрой.

Греко-египетская религиозная пропаганда*

Рихард Хардер, которому этот журнал обязан столь многим, опубликовал в своей книге очень важную надпись из Халкиды, которую он относит ко второй половине III в. н. э.¹ Окончания строк, производящих впечатление своей длиной, утрачены, но характер текста ясен. Посвященное Гарпократу, Серапису, ушам Исиды, Осирису, который слушает молящегося, Гестии Куротрофос и другим божествам, чьи имена утрачены, это обращение от имени Гарпократа, здесь называемому Карпокротом, относится к обычным текстам в честь Исиды (которые для удобства я назвал «Восхвалениями Исиды»), известным в различных вариантах из надписей, Диодора Сицилийского (I, 27) и «Девы Мира».

Я — Карпокрот, сын Сераписа и Исиды... Деметры и Коры, и Диониса и Иакха... брат Сна и Эхо. Я — все времена года и думаю о каждом времени года, изобретатель... Я сделал... Я был первым, кто создал *adyta*** и храмы для богов; я определил меры и числа... Я сделал сistr для Исиды; я определил способы охоты на всех зверей... Я установил правил для городов на все времена; я руковожу воспитанием детей, я установил гимны... и танцы мужчин и женщин, Музы помогают мне; я придумал смешивать воду с вином; <...> флейт и свирелей; в суде я всегда на стороне тех, кто поступает справедливо; я всегда участвую в *thiasoi**** Вакха и вакханок; я причина... роста; я очистил всю землю;

* Rec. in: R. Harder. Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda. 1944 // Gnomon. Bd. 21. 1949. S. 221–228.

¹ Robert J. and L. Bulletin epigraphique // REG. Vol. 59/60. 1946–1947. P. 345. После реконструкции и обсуждения текста они датируют эту надпись самым концом III или даже IV в. н. э.

** Святая святых.

*** Культовых союзах.

живущий в горах, живущий в морях, живущий в реках, обожествляемый престолом, обожествляемый звездами; <...> в форме рога, Агизей, Бассарей, высокий, разящий индийцев, тирсосотрясатель*, ассирийский охотник, приходящий во снах, дающий сон... одобряющий... мстящий тем, кто нечестен в любви. Я ненавижу проклятых; <...> все знание лекарств врачам для лечения, Титанийский, Эпидаврийский. Да здравствует Халкида, моя мать и кормилица.

Далее следует имя посвятившего, который был, вероятно (думаю, что это возможно), и автором, — Лигирис².

Таким образом, Карпократ наделяется атрибутами Диониса, Аполлона, Асклепия и, вероятно, Адониса, и его родина — Халкида, а не Египет. Все это изложено стилем, наполненным неологизмами и напоминающим гимны Нонна и орфиков, хотя похожая тщательная обработка текста встречается и раньше, например, в Андросской версии «Восхвалений», Сне Нектанеба и OGIS 383³.

Хардер блестяще проанализировал этот текст и различные варианты «Восхвалений»⁴, и мое восхищение его трудом не умаляется тем фактом, что я не согласен с ним относительно оригинального языка «Восхвалений». Хардер допускает, что изложение в надписи из Кум было скопировано со стелы, стоящей в мемфисском храме Гефеста (т. е. Птаха), и заключает, что это был, как говорит Диодор, перевод текста, созданного на египетском. Также он считает переводом с египетского эпитафию Осириса, которую передает Диодор и которая похожа на эпитафию Исида, предположительно поставленную у сказочной Нисы в Аравии и написанную иероглифами на стелах, сильно поврежденных временем. Хардер считает, что версия

* Тирс — жезл, увитый плющом и виноградными листьями. Атрибут бога Диониса.

² Возможно, это не женское имя, а, как полагают Дж. и Л. Роберт, форма от «лигуриец». Женщина, похожая на Клею Плутарха, вполне могла бы создать этот текст (см. о ней: *Jannoray J. Inscriptions delphiques d'époque tardive. Inscriptions de Lébadée* // BCH. Vol. 70. 1946. P. 256 ff.).

³ Ср.: *Nock A. D. Word-Coinage in the Hermetic Writings* // *Coniectanea Neotestamentica*. Vol. II. Uppsala, 1947. P. 163 ff.

⁴ Он почти наверняка прав, восстанавливая скорее <Ὁσεῖρ> ἰδ., чем <Σεράπ> ἰδ. в начале копии с Иоса. Хардером дается и верное чтение *H. Orph. 86,8: μέλλων* вместо μᾶλλον (S. 14; Anm. 14).

текста об Исиде у Диодора появилась в результате использования им другого перевода.

Сейчас у традиции есть право быть услышанной, не нужно сразу же ее отвергать из-за Нисы и из-за обилия явных выдумок⁵. Хардер подчеркивает беспорядочность «Восхвалений», утверждая, что многое здесь было странным для греческого уха, и показывает, что различные особенности этих текстов, ранее считавшиеся несовместимыми с предположением об их египетском происхождении, не являются таковыми. Словосочетание «для греков и варваров» могло, конечно, быть очень приблизительным эквивалентом одного из тех выражений универсализма, которые существовали в Египте как до, так и после времен Эхнатона⁶. Хардер не обсуждает трудное: «Я побеждаю предопределение (τὸ ἰαορμένον), и предопределение повинуется мне». Я склоняюсь ко взгляду Фестюжера, что это добавление к первоначальному документу, который, с точки зрения Фестюжера, и я к ней присоединяюсь, был написан на греческом. Для египтянина естественно говорить, что добрая и злая судьба — от бога; скорее, воля божеств, чем абстрактный порядок, определяет события, и боги и люди могут изменять их ход с помощью *hike*, магии. Но возможно, эта фраза появилась как эквивалент идеи, что Исида могла или изменять определенное Семейю Хатхорами для человека⁷, или санкционировать рождение человека в тот или иной день (Hdt., II, 82), или что она

⁵ Напр., предполагаемая эпитафия Диониса в Дельфах (*Ferguson W. S., Nock A. D. The Attic Orgeones and the Cult of Heroes // HTR. Vol. 37. 1944. P. 144, n. 16*).

⁶ Ср.: *Erman A. Die Literatur der Ägypter. Leipzig, 1923. S. 189, 354, 363 (142, 285, 293 — в английском переводе Блэкмена); Gardiner A. H. Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series. London, 1935. P. 36. К обсуждению Хардером слова «истина» (S. 27) можно добавить: Ringgren H. Word and Wisdom. Studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the ancient Near East. Lund, 1947. P. 45 ff. и Gardiner A. H. Hieratic Papyri in the British Museum. P. 2 ff.*

⁷ О семи хатхорах см.: *Vandier J. La religion égyptienne. Paris, 1949. P. 205. О власти бога над сроком жизни см.: Sander-Hansen C. Der Begriff des Todes bei den Ägyptern // Danske Selskab. Medd. 29, 2. 1942. S. 27; Meyer Ed. Göttesstaat, Militärherrschaft und Standewesen in Ägypten. Zur Geschichte der 21. und 22. Dynastie // SB Berlin. 1928. S. 508 (Амон Ра увеличил вдвое срок жизни человека, который ему угодил); SEG 8, 548. 29 ff. — Сонник косвенно выражает предсказание будущего.*

контролировала бога судьбы Шаи и т.д.⁸ Конечно, в мысли о том, что Исида и Осирис правят на земле, нет ничего чуждого Египту: местная традиция всегда предполагала, что божественные династии предшествовали династиям человеческим, которые таким образом получали божественное происхождение. Что же касается идеи благодеяний богов, то Амон Ра фигурирует в тексте, который относится к беспокойным временам после конца Нового Царства, как «wohltätiger König» (благодетельный владыка). Затем, можно вспомнить легенду о Тefнут в Лондонском папирусе (вольное изложение демотического текста на греческом), и переведенную Евфантом с египетского формулу отречения от грехов, которую произносит покойник (Porph. De abst., IV, 10). Также у нас есть двуязычное посвящение Осирису Мосхиона, сделанное на демотическом и высокохудожественном греческом: как он говорит, он писал для греков и своих земляков. Можно добавить, что храм Исиды в Мемфисе был основан саисцами (Hdt., II, 176) и принадлежит, следовательно, к периоду, когда египтяне

⁸ См.: Chabas F. Lettre à M. le directeur de la Zeitschrift für ägyptische Sprache, etc., de Berlin a propos des textes hieroglyphiques recemment publies par Ludwig Stern // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd. II. 1873. S. 137 f. (об Амоне Pa); Erman A. Die Literatur der Ägypter. S. 377 (P. 305 — в переводе Блэкмана, о Tote); Spiegelberg W. Der Ägyptische Mythos vom Sonnenauge. Strassburg, 1917. S. 10 (о боре-Солнце); Budge E. A. W. Book of the Dead. London, 1898. P. 193 (о Рамзесе II); Hall H. R. Fate (Egyptian) // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 5. P. 785 f.; Gardiner A. H. Hieratic Papyri in the British Museum. Vol. 9. P. 790 f.

Гораполлон (I, 13) истолковывает один иероглиф как обозначающий εἰμαρμένην, а другой (II, 29) — как обозначающий Моῦσα и Моῖρα; для первого не предлагается никаких египтологических параллелей (Van de Waale B., Vergote J. Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon // Chronique d'Egypte. Vol. 18. 1943. P. 55); о втором см.: Ibid. P. 209 и Janssen J. Complements au commentaire des Hieroglyphica d'Horapollon // Chronique d'Egypte. Vol. 22. 1947. P. 258 f. Ср.: Volten A. Das demotische Weisheitsbuch // Analecta Aegyptiaca. Vol. 2. Copenhagen, 1941. S. 165, 188 — об идее рока в демотических «книгах мудрости»; в общем, дело человека получать то, чего он достоин, и это теистично: все в мире зависит от бора (Volten A. Das demotische Weisheitsbuch. S. 196). Каждый раздел текста заканчивается утверждением этого принципа. См.: Capart J. Une sagesse égyptienne, d'après le livre recent d'Aksel Volten // Bull. acad. roy. Belg. 1942. P. 56 f.; о воздаянии см.: Reitzenstein R. Die griechische Tefnutlegende. Bd. 6. Heidelberg, 1923. S. 29.

дружески смотрели на греков (Геродот рассказывает о том, как он общался со жрецами в Мемфисе (II, 3)).

Как бы то ни было, аргументы в пользу того, что оригинальным языком этих «Восхвалений» был греческий, кажутся мне весьма убедительными. Большинство из них приведено в важной статье А.-Ж. Фестюжьера (*A Propos des Aretalogies d'Isis* // *HTR*. Vol. 42. 1949. P. 209 ff.). Мне же позвольте добавить к этому еще три момента.

1) Как заметил Руссель (*REG*. Vol. 42. 1929. P. 167), в «Восхвалениях» нет упоминаний о загробном мире (фраза из Андросской версии, утверждающая, что Исида преследует грешников вплоть до логова Аида, — уточнение, которое не вводит нового акцента). Всеобъемлющий рассказ об Исиде на египетском языке, скорее всего, касался бы загробного мира, и конечно, там должно было упоминаться то, что особенно беспокоило египтянина⁹, — забота Исиды о теле покойного; человек ожидал такой же опеки, какой богиня удостоила остатки Осириса (в «Деве Мира» (67) это добавлено, но Осирис здесь достаточно забавно делит почести с Исидой). Для постоянно же занятого делами грека или македонянина раннего эллинистического времени большей привлекательностью обладала богиня — основательница цивилизации, защитница справедливости, покровительница женственности¹⁰ и брака, чем защитница мертвых.

2) В тексте из Ким и у Диодора Исида говорит об открытии зерна в самом начале своих притязаний; в тексте с Андроса зерно появляется, но позже (82 сл.), а то, что оно упущено в тексте «Восхвалений» с Иоса, может быть случайностью. Похожий акцент виден в «Сне Нектанеба»: «Славнейшая подательница урожая и царица богов, Исида»¹¹, и в *Р. Оху. 1380, 170*. Обра-

⁹ См.: *Roeder G. Isis* // *RE*. Bd. 9. Sp. 2090. Даже Амон Ра со временем стал восприниматься как защитник в загробном мире (*Meyer Ed. Göttesstaat, Militarherrschaft und Standewesen in Ägypten*. S. 502, 510).

¹⁰ *Ovid. Met.*, IX, 687 ff.; *Tarn W. W. Hellenistic Civilisation*. London, 1930. P. 323 f. Он отмечает (*ibid.* P. 320), что Исида — единственное иноземное божество, проникшее в Урук.

¹¹ *Wilcken U. Urkunden der Ptolemäerzeit*. Bd. I. Berlin-Leipzig 1927. S. 370; *Manteuffel G. De opusculis Graecis, Aegypti e papyris, ostracis, lapidibusque collectis*. Warszawa, 1930. P. 113. Это также продукт смешения культур, ср.: *Hermann A. Die ägyptische Königsnovelle* // *Leipzig ägyptologische Studien*. Bd. 10. S. 41. Anm. 68; S. 42.

титесь к местным египетским текстам, и вы обнаружите, что, несмотря на их тенденцию приписывать восхваляемому боже-ству все, что придет на ум, никаких параллелей этому привести нельзя. Исида отождествлялась с египетской землей, она, так сказать, приносила плоды и зеленела (подробнее см. статью Дрекслера об Исиде в словаре Рошера (II, 442)), но между открытием зерна и отождествлением с землей есть разница. За неимением новых данных мы должны согласиться с Гардинером в том, что присвоение Исиде дома и за границей роли дарительницы зерна (функции, связывающейся с древнейших времен с Осирисом) берет начало из ее соотнесения с Деметрой¹². Исида была, как и Деметра, «первооткрывателем» зерна, и она взяла от Деметры дополнительные функции *thesmophoros* (законодательницы) — так этот эпитет понимался греками в исторические времена. Это соотнесение, вероятно, произошло на основании того, что обе они были богинями, пережившими большую утрату, и в честь обеих богинь проводились ежегодные праздники, посвященные этой большой утрате. Соотнесение Икиды и Деметры содействовало *Verallgemeinerung des Wesens* (обобщению сущности), которое Редер заметил в эволюции образа Икиды (RE. IX, 2113 сл.; ср. 2098).

3) Наиболее замечательная черта «Восхвалений» — длинная серия притязаний, которые делаются Исидой от первого лица. Такое самоутверждение часто считается типично египетским, но, насколько я знаю, не приводится ни одного подлинно египетского примера, того, что хоть сколько-нибудь похоже на слова, которые Яхве сказал Моисею, или Ис. 43:11, 15; 44:6, 24. Мы находим: «Я — Хека, который...» в тексте, относящемся к фигуре в сцене на храмовой стене (*Ringgren H. Word and Wisdom. P. 32*), но эта фраза как и формула, сопровождающая Хнума¹³, похожа на короткие самообозначения, сопутствующие фигурам в похоронных сценах*. Обычное «Я —

¹² Gardiner A. H. The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story. London, 1931. P. 25, n. 1. Дальнейшее предположение о том, что Карпократ в нашем тексте возникает из Гарпократа см.: *Perdrizet P. Les terres cuites grecques d'Egypte de la collection Fouquet. Vol. 1. Nancy, 1921. P. 28 f.*

¹³ Roeder G. Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena, 1923. S. 178.

* Erman A. Reden, Rufe und Lieder in den Grabdarstellungen des Alten Reiches. Abh. Berl. 1918. Bd. 15. S. 47–51.

Исида и т. д.» в похоронных или магических текстах — заявление, сделанное *ad hoc* действующим лицом или покойником, которые на самом деле не являются Исидой и т. д. Даже монолог владыки Вселенной доходит до нас в подобном контексте, хотя (как мне сообщил профессор Вильям Ф. Эджертон) он может относиться к более раннему времени¹⁴. Бывает, мы находим божество, обращающееся к другому божеству в мистических рассказах и ритуальных и драматических текстах¹⁵; встречается божество, обращающееся к царю¹⁶; но нет божества, обращающегося *urbi et orbi*. (Только что упомянутый монолог мог изначально появиться в подобном контексте.)

С другой стороны, восхваление царями своих деяний было хорошо известно как в Египте, так и на Ближнем Востоке, и греки знали подобные высказывания — действительные и вымышленные. В Египте простые люди также говорят о своих добродетелях и отсутствии пороков в эпитафиях — или в традиционных заявлениях¹⁷, или как Петосирис в своей искренней автобиографии¹⁸. Часто изображают, как умерший требует для себя божественности перед властями подземного мира¹⁹. Вообще говоря, самовосхваление естественно для

¹⁴ Roeder G. Urkunden zur Religion des alten Ägypten. S. 108 ff.; Lexa F. La magie dans l'Égypte antique. Vol. 2. Paris, 1925. P. 92 ff. Ср. использование монолога Атума в «Книге мертвых», 17 (Roeder G. Urkunden zur Religion. S. 239). Могли ли оригинальные тексты быть от третьего лица? О такой возможности см.: Drioton E. Une scene des Mystères d'Horus // Revue de l'Égypte ancienne. Vol. 2. 1929. P. 199, n. 1.

¹⁵ Drioton E. 1) Une scene des Mystères d'Horus. P. 172 ff.; 2) Le theatre égyptien. Cairo. 1942. P. 25 f.

¹⁶ См.: Gressmann H. Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament. Berlin, 1926. S. 18 ff.; Roeder G. Urkunden zur Religion. S. 157.

¹⁷ Spiegel J. Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion // Leipziger Ägyptologische Studien. Bd. 2. S. 25 ff.; Save-Soderbergh T. Einige ägyptische Denkmäler in Schweden. Uppsala, 1945. S. 5 ff.

¹⁸ См.: Suys E. Vie de Petosiris. Grand Pretre de Thot A Hermopolis-La-Grande. Brussel, 1927. P. 67, 102; Dunham D. The biographical inscriptions of Nekhebu in Boston and Cairo // JEA. Vol. 24. 1938. P. 1 ff. Об автобиографических надписях, сопровождающих статуи в храмах, см.: Capart J. Personnalites égyptiennes // Chronique d'Égypte. Bulletin periodique de la Fondation égyptologique Reine Elisabeth. Vol. 20. 1945. P. 64 ff.

¹⁹ Roeder G. Urkunden zur Religion. S. 226 f., 255, 262, 266.

эпитафий (напр., *Carm. lat. epig.* 427) и молитв (ср. *Лк. 18:11* с замечанием Клостермана и статью Мовинкля*).

«Я — Хнум» встречается в сообщении о видении, которое явилось царю, совершившему жертвоприношение богам Элефантины**. Эти тексты, где местное божество повторяет от первого лица то, что верующий рассказывал о нем в третьем²⁰ (или говорил в монологе или речи от его лица), могли когда-нибудь быть созданы в Египте. Но не похоже, что мы найдем египетский текст, полностью подобный «Восхвалениям», поскольку коренной египтянин полагал, что его божества не требуют таких деклараций.

Касательно же того, что герои сами представляются в прологах греческих драм, стоит отметить, что у зрителей не имелось списка действующих лиц или театральных программ, а было нужно, чтобы по ходу пьесы каждый персонаж был узнаваем²¹. Аналогична этому обычаю распространенная греческая практика надписывать на изображениях то, что они обозначают²² (речь идет, скажем, о надписях на амфорах). Если более серьезно, для греков было необходимо, чтобы им рассказали, кто такая Исида и в чем состоит ее сила. «Восхваления» — это способ решения данной проблемы; в этом смысле мы можем сравнить их с эпикурейским *tetrapharmakos*, пифагорейскими *symbola*, дельфийскими наставлениями и различными собраниями *gnomai*. Эту мысль иллюстрирует и ответ оракула, который Серапис, как считается, дал Никокреонту²³.

* *Mowinkel S.* Die vorderasiatischen Königs und Fürsteninschriften // *Eucharisterion* Gunkel. Bd. I. Göttingen, 1923. S. 314.

** *Roeder G.* Urkunden zur Religion des alten Ägypten. S. 181.

²⁷ Как в Вавилоне (*Ungnad A.* Die Religion der Babylonier und Assyrier. Giessen, 1905. S. 200 ff. Текст, приведенный в: *Jastrow M.* Die Religion Babyloniens und Assyriens. Bd. 1. Giessen, 1902. S. 458, может быть монологом в чистом виде, но может быть взят и из диалога).

²¹ Это особенно относится к Арктуру в «Канате» Плавта и другим персонажам, которые обсуждаются в: *Fraenkel Ed.* The Stars in the Prologue of the 'Rudens' // *CQ.* Vol. 36. 1942. P. 10 f.

²² Эти способы сочетаются в одном тексте Артемидора о Фере (*Herter H.* De Priapo. Giessen, 1932. S. 233 ff.). О разнообразных возможностях повествования от первого лица см.: *Bultmann R.* Das Evangelium des Johannes. Göttingen, 1941. S. 167. Anm. 2.

²³ *Macrob. Sat.*, I, 20, 17; ср.: *Wilcken U.* Zur Propositio libellorum // *Archiv für Papyrusforschung.* Bd. 9. 1930. S. 225. О «Я» в вавилонских

Подведем итог: хотя мы и можем представить себе египетский текст, в котором присутствовало бы самопрославление Исида, включающее что-то подобное «Восхвалениям», но только — с совершенно другой мотивацией; стиль изложения от первого лица говорит скорее в пользу мнения о написании «Восхвалений» на греческом языке, чем в пользу гипотезы о переводе. Еще один аргумент в пользу этого взгляда — прямота и быстрое движение мысли: в египетской литературе не существовало неторопливых осьмигласников. Стоит вспомнить, как Эрман переложил в египетском стиле один из фрагментов Гомера²⁴. У нас есть современные «Восхвалениям» образцы египетского слога в тяжеловесной фразеологии постановлений египетского жречества времен Птолемеев. (Даже *Р. Оху. 1380*, явно написанный на греческом, более «египетский» по стилю, чем «Восхваления».)

В «Восхвалениях» мы имеем дело с чем-то греко-египетским, или, скорее, с египетско-греческим. Хардер полностью сознает, что черты этого текста, включая отсутствие мифологии, показывают, что он был адресован греческому миру и предназначался для пропаганды²⁵. Хардер допускает, что автор предполагаемого египетского оригинала мог сам написать его греческую версию. Мы расходимся только в вопросе о том, был ли он на египетской стеле, понятной только для египтян — тех, кому не было нужды интересоваться этим.

Единственной причиной для веры в существование такой стелы может быть то, что автор не мог сказать освященную ложь. Но в Египте были благочестивые выдумки и до начала греческого влияния²⁶, ибо иностранцы там обитали и до греков, да и сами египтяне не чуждались этого — в Мемфисе и в других местах. Поэтому я полагаю, что текст был написан на греческом и сокращен Диодором или его источ-

опракулах см.: *Gressmann H. Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament. S. 281.*

²⁴ *Erman A. Die Literatur der Ägypter. S. 12.*

²⁵ Гимн Амону Ра, упоминавшийся ранее, почти лишен мифологии и обычно уравнивает Амона с другими божествами (*Meyer Ed. Gottesstaat, Militärherrschaft und Standewesen. S. 508*). Но в нем заметно обычное египетское буйство фантазии.

²⁶ *Roeder G. Urkunden zur Religion. S. XXXV.* Геродот (II, 141) цитирует надпись, которая не могла существовать.

ником²⁷ точно так же, как он был расширен на Андросе или изменен в других местах. Автор был, по-видимому, грекоговорящим египтянином; может быть, им был сделан первоначальный набросок на демотическом, но это необязательно²⁸. Вполне возможно, хотя менее вероятно, что автор был греком от рождения, который воспринял или притворился воспринявшим египетскую точку зрения; в конце концов, нам не известно, что было в пеане, который Деметрий Фалерский написал в честь Сераписа. Но здесь, я полагаю, мы имеем дело скорее с Мемфисом, чем с Александрией.

В любом случае вымысел был одним из отличительных знаков иудейских псевдоэпиграфов, а не Эвгемера. Это влечет за собой старый ответ в новой ситуации. Чем бы Египет не был, он оставался собой, его земля была центром жизни и божественности. Для египтянина было очевидно, что все деяния, приписываемые Деметре, принадлежали Исиде. Многие истории из «Египетских рассказов и сказок» Редера подтверждают существование ностальгического национализма. В «Демотической Хронике» фигурируют такие же жрецы, как и вдохновлявшие собеседников Гекатея, чьи сведения повторяет Диодор (I, 70–72)²⁹. В каком-то смысле это отношение было стихийным — выражение единственного пути, которым египтянин из мира храмов мог смотреть жизни в лицо. Так, постановления жреческих собраний в честь Птолемеев утверждают, что правитель выполняет ту же роль, что Осирис завещал Гору.

«Восхваления», написанные на греческом языке, содержат осознанное желание обратиться ко всему миру и дух пропаганды, следствием которой стало утверждение египетского

²⁷ Из вариантов «Восхвалений», которые обсуждаются Хардером (S. 37 ff.), заслуживает внимания только описание Кронаса как самого молодого бога; это может использоваться для риторического контраста (ср.: Catull. 66, 38) с генеалогией, которую воспроизводит Диодор (I, 13). Текст об Осирисе, кроме того, что он отражает эллинистические представления о Дионисе, не имеет специфических особенностей текста об Исиде.

²⁸ Против этого см.: Wilcken U. Urkunden der Ptolemäerzeit. Bd. I. S. 366. Anm. 3 (ср.: Winter J. G. Life and Letters in the Papyri. Michigan, 1933. P. 63).

²⁹ Египет произвел на Гекатея совершенно особое впечатление, которое отдаленно напоминает впечатление, произведенное на Полибия республиканским Римом.

культа — иногда, разумеется, не без корысти — отдельными персонажами на Делосе и в Лаодикее-на-море³⁰. «Восхваления» имели успех³¹ и отразились в веках даже больше, чем за-

³⁰ О последнем см.: Roussel P. Decret des peliganes de Laodicee-sur-Mer // Syria. Vol. 23. 1942–1943. P. 21–32. Это было частное святилище, но в нем находились и статуи, поставленные за общественный счет в честь заслуг отдельных людей. Возможно, это было обусловлено неким смешением собственных интересов и благочестия. Ср.: Hdt., VII, 153 о ἱρά (жертвах) как финансовых активах и письмо Зоила, которое я рассмотрел в «Обращении» (см. с. 69 наст. изд.).

³¹ Отметим адаптацию этого мотива Тибуллом (Делия могла сообщить Тибуллу об Исиде (I, 7, 29 ff.)) и в PGM. Vol. V. P. 101 ff. (как замечает Хардер — S. 25). А Хофлер задается вопросом, нет ли у Элия Аристиды аллюзии на Исиду как Софию (Ael. Arist. 45, 17; Hofler A. Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides. Stuttgart, 1935. S. 53). Я в этом сомневаюсь. Пожалуй, несмотря на примечательную фразу о том, что мы научены различать истину и ложь, мы не должны рассматривать этот пассаж как вторящий «Восхвалениям».

Я скептически отношусь к утверждению В. Нокса о том, что прославление Мудрости в *Прит. 8* и *Сир. 24* — контрмера или противостояние против такого представления Исиды (Knox W. L. 1) The Divine Wisdom // JTS. Vol. 38. 1937. P. 230 ff.; 2) St. Paul and the Church of the gentiles. Cambridge, 1939. P. 56 ff.). Могла ли греческая формулировка оказать влияние на ту среду, где создавались Притчи? И не является ли *Прит. 8*, как и *1:20* слл. гомилетическими персонификациями, подобными тем, что нам известны из греческих диатриб и других источников (см.: Nock A. D. Prolegomena // Sallustius. Concerning the gods and the universe. P. XXIX; кроме того, фигуры Ремесла и Образованности в «Сновидении» Лукиана). Мудрость — свойство Бога и даже Его ипостась; но кроме того, она является свойством человека и нравственным принципом (ср. похожий двойной смысл зороастрийских абстракций в: Duchesne-Guillemin J. Zoroastre. Paris, 1948. P. 151 f.). В любом случае утверждения «Я есмь» чаще встречаются в Ветхом Завете, чем в других текстах, и они связаны с самооткровением Яхве. Это не похоже на банальное обирание египтян Артапаном и приписывание их предполагаемых достижений Аврааму и Моисею. Женмер отмечает подобное влияние только в *Сир. 24* и видит здесь результат работы переводчика или более позднего редактора (Jeanmaire H. La Sibylle et le retour de l'âge d'or. Paris, 1939. P. 29 ff.). Конечно, это уже ближе к «Восхвалениям», но я склоняюсь к тому, чтобы не признавать здесь влияния (см.: Nock A. D. Rec. in: W. L. Knox. St. Paul and the Church of the Gentiles. 1939 // AJP. Vol. 63. 1942. P. 478 f.). Более того, у речи Мудрости здесь есть особый мотив: она обращена к церкви Всевышнего. С другой стороны, определенные притязания, которые делались от имени сирийской Богини, могут

мечательная надпись, которая, как говорят, находилась на основании статуи Исиды в Саисе³².

Копирование или адаптация такого текста была актом благочестия, «разумным жертвоприношением», как преамбула в *Р. Оху. 1381**. Культ Исиды обладал жизненной силой и энергией; их можно увидеть в одиннадцатой книге «Метаморфоз» Апулея, а кроме того, в нем было и душевное тепло, схожее с тем, что чувствуется в более ранней молитве о близнецах в мемфисском Серапеуме**, а позже — в граффити, недавно найденных в Риме: *Laus Isidis**** и *Crede et noli deficere; si modo conscius non es, ita animo bono*****³³. Язык надписи вызывает мысли об искусственности Нонна, в чьих «Деяниях Диониса» я не увидел убедительных признаков язычества; но для автора «Восхвалений» эта тщательность и этимологические аллюзии — проявление его веры. Автор делает для божества, которому служит, все, что может³⁴. Кроме того, явно дионисийский тон, отмеченный Хардером, привносит то, что было, возможно, самой сильной формой личного благочестия в восточной части Империи.

Пятью веками раньше Гераклид Критик говорил о литературной развитости жителей Халкиды³⁵. Что-то от нее осталось,

свидетельствовать о соперничестве (Plut. Crass., 17, 10; Hygin. Fab. Exc., 4, 11; ср.: Carm. lat. epig. 24).

³² Nock A. D. Word-Coinage in the Hermetic Writings. P. 174, n. 40 (о другом теологумене, связанном с Саисой, см.: Plut. De Is., 32). Кроме того, ср. этимологию имени Афины как «я сама пришла» (Plut. De Is., 62) и папирус, изданный в: Adler M. Der Arkesilaos-Papyrus // Charisteria Alois Rzach zum achtzigsten Geburtstag dargebracht. Reichenberg, 1930. S. 5 ff.

* См. «Обращение», глава VI (см. с. 110–111 наст. изд.).

** Wilcken U. Urkunden der Ptolemäerzeit. Bd. I. Berlin, 1927. S. 360.

*** «Хвала Исиде».

**** «Верь и не отчаивайся; если ты ни в чем не виноват, иди с добрым духом» (Cumont F. Rapport sur une mission à Rome // CRAI 1945, 398 = Ann. Épig. 1946 № 117).

³³ Ср.: Nock A. D. Rec. in: RAC / Hrsg. T. Klauser. Lief. 1–7. 1941–1944 // JBL. Vol. 67. 1948. P. 259. Со вторым граффити ср.: Р. Оху. 1380. 152.

³⁴ Nock A. D. Word-Coinage in the Hermetic Writings. P. 174.

³⁵ Geogr. gr. min., I, 105; Duke W. H. Three Fragments of Heracleides the Critic // Essays and studies presented to William Ridgeway on his sixtieth birthday. Cambridge, 1913. P. 232.

как и от древнего патриотизма, заявлявшего, что Гор является уроженцем Халкидики³⁶. Легко недооценить значение местных сообществ при Империи; с нашей точки зрения, они занимались каким-то банальными делами и мы можем забыть, что человек, которому Плутарх адресовал свой трактат «Об изгнании», был, кажется, изгнан своим городом по древнему обычаю и, возможно, чувствовал то же, что и Феогнид. У жителя Халкиды имелась гордость, несмотря на непреодолимый ход событий³⁷.

Хардер значительно расширил наши познания в подобных вещах, и благодарность читателей соединяется с нетерпеливым ожиданием обещанной последующей работы о Халкиде, а кроме того, о месте Плотина среди интеллектуалов и эстетов третьего века³⁸.

³⁶ Возможно, Карпократ — сын Сераписа (в древнем варианте написания), а не Осириса, так как Серапис проще мог бы превратиться во вселенского бога, чем в египетского.

³⁷ Профессор Кэмпбелл Боннер напомнил мне о ярком изображении оживленного города где-то на Эвбее, данном в VII речи Диона Хризостома (24); ср. гражданские чувства в VII, 49.

³⁸ Что касается деталей, то, вопреки мнению Хардера (S. 16), я сомневаюсь, что термин ὑπνοδότης (усыпляющий) должен подразумевать инкубацию. Во времена империи мы сталкиваемся с возрастанием числа благодарностей за счастливый сон (см.: *Latte K. Rec. in: Inscriptiones Graecae consilio et auctoritate academiae litterarum Borussiae editae. Voluminis IV editio minor fasciculus primus: Inscriptiones Epidauri* by Fr. Hiller de Gaertringen // *Gnomon*. Bd. 7. 1931. S. 130; *Dio Prus. XII*, 51; *Skutsch F. Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie* // *Kleine Schriften*. Berlin, 1914. S. 428 f.; *Scott W. Hermetica*. Vol. 1. P. 408 (Stob., I, 291); *H. Orph.* 85; посвящение врача, обсуждаемое в: *Graeven H. Heidnische Diptychen* // *Rheinisches Museum*. Bd. 28. 1913. S. 213 f.; *Nock A. D. Rec. in: J. Carcopino. Aspects mystiques de la Rome païenne*. 1941 // *JRS*. Vol. 38. 1948. P. 158. Я бы склонился интерпретировать ὀνειρόφοιτος (блуждание во сне) как общее указание на явление во сне: см. *H. Orph.* 86 и цитату из папируса Инсингера (*Chronique d'Égypte. Bulletin periodique de la Fondation égyptologique Reine Elisabeth*. Vol. 18. 1943. P. 262): «Бог... создал сновидения, чтобы те, кто их увидит, если они слепы, увидели бы дорогу, по которой они должны идти».

Против идеи Хардера о том, что ὑποχείριος (подвластный) имеет восточное происхождение (S. 27), см.: *Eur. Bacch.*, 879 f.

Позднеегипетская религиозность*

В религии, как и в политике, Египет демонстрирует местные особенности, о которых говорил профессор Вестерманн: деревни, поклонявшиеся различным священным животным, несомненно, имели серьезные столкновения друг с другом; но все-таки «дар Нила» был един. Египтяне обычно считались древнейшими, а иногда даже мудрейшими из людей: на своем древнем языке они одни именовались «людьми», представители же других народов назывались «сирийцы», «ливанцы», «нубийцы» и так далее. По крайней мере для некоторых из чужеземцев Египет был священной страной; например, это видно в следующем пророчестве:

Знаешь ли ты, Асклепий, что на самом деле Египет — подобие неба?.. Действительно, если выразиться более точно, наша земля — храм всей Вселенной. Однако, так как мудрец должен иметь предвидение всех вещей, ты должен узнать и это. Настанет время, когда будет казаться, что напрасно египтяне лелеяли с постоянным благочестием и набожностью божество, и все святое уважение к богам исчезнет и не возымеет действия. Божество уйдет обратно с земли на небо. Египет будет покинут, и земля, которая была домом богослужений, будет лишена присутствия богов и оставлена нагой. Чужеземцы заполнят эту область и землю, и возникнет не только небрежение посвящениями, но и более того — всей религией, благочестием, и божественное богослужение будет запрещено законом как государственное преступление. Тогда эта самая святая земля, земля святилищ и храмов, будет заполнена могилами и мертвецами¹.

* Later Egyptian Piety // Coptic Egypt: Papers Read At a Symposium Held under the Joint Auspices of New York University and the Brooklyn Museum, February 15, 1941. N. Y., 1944. P. 21–29.

¹² [Apul.] Ascl. 24.

Хотя упоминание о законодательстве против религии — позднейшая вставка, но сам текст — сочинение неизвестного египтянина, написанное незадолго до официального признания христианства, которое очень быстро стало его официальным принятием. Без сомнения, автор остро чувствовал, что «мир очень зол, и настали последние времена»; в пророчестве используется множество эсхатологических идиом, в целом, оно — вариация на возникшую в древности тему, в Египте с заведомой регулярностью возвращающуюся.

Подобное возвращение характерно. С Египтом произошло очень много событий, которые, однако, не вызвали его глубокой внутренней трансформации. Много раз Египет был захвачен вражескими армиями, и все же сохранил свою индивидуальность; вплоть до недавнего момента он управлялся хорошо организованной централизованной бюрократией и все же был способен на пассивное сопротивление. Между Древним Царством и приходом ислама Египет испытал только два сильных влияния извне — эллинизм и христианство. Эллинизм, принесенный Александром и Птолемеями, вызвал наплыв многочисленных македонян и греков, появление греческого языка, возникновение Александрии, которая играла важную роль, хоть и была на периферии египетского мира, и новый большой приток иудеев. У Египта появился величественный культурный фасад. Греческая литература и язык сохранили и расширили свой престиж не только среди греков по рождению — мы повсюду видим множество проявлений греческого образа жизни. Изнутри и снаружи интеллектуальная жизнь Александрии оставалась греческой: папирусы свидетельствуют об обширном круге чтения на греческом языке, особенно в III в. н. э. Египетские крестьяне носили «такие литературные имена, как Гектор, Пилад, Лаэрт или Мелеагр»², а сюжеты из канонической греческой мифологии преобладали в коптском искусстве VI в., не имевшем отношения к погребениям. Такие проявления образованности, подобно использованию классических тем в средневековой литературе, относились к сфере культуры, а не религии, и, очевидно, не являлись преступлением (пережитки язычества в коптской магии связаны с местными богами). Несмотря на то что смешение народов не достигло здесь масштабов Сирии или

² *Bell H. I. Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest // САН. Vol. 10. 1934. P. 313.*

Малой Азии, эллинизм был широко распространен, но он касался рассудка и языка больше, чем сердца. С самого начала переселенцы жили в условиях, отличных от привычных им *poleis* (городов) с *poliouchoi theoi* («богами, которые охраняют город»), исключая Александрию, Навкратис, Птолемаиду и позже Антинополис. Греки, которые пришли в Фаюм, построили небольшие молельни для своих божеств, но главным храмом каждого поселка был храм местного бога, часто — одного из различных типов бога-крокодила. С годами египетские боги приобретали территорию, а греческие ее теряли, — кроме сферы литературы и художественных условностей.

Римская империя принесла новую культурную эпоху для части мира, так как научила ее говорить на латыни: это касалось Африки, Испании, Галлии, Британии, мира Рейна и Дуная и многих областей Балканского региона. В этом ареале распространилась латинская цивилизация. Оставались сильны отдельные местные традиции, но старые римские культы пустили здесь корни; нашли себе место и различные новые религиозные веяния: тавроболии, или кровавые омовения, связанные с культом Кибелы, которые сначала воспринимались как способствующие общественному благополучию, а затем — как дарующие человеку особую духовность; культ Митры с его таинствами и идеализмом; новые сирийские культы, которые легионы принесли из пограничных областей. Что касается Ближнего Востока, то Рим не передал ему свою культуру — лишь легкие религиозные новшества; Египту же, который жил своей особой жизнью, Рим дал еще меньше.

Одно следствие изменения политической ситуации волновало сердца людей не только в латиноязычных областях, но и в греческом мире, одно явление, которое не было, подобно митраизму и его аналогам, дополнительным экзотическим увлечением, но являлось большой эмоциональной силой: чувства по поводу богини Ромы, богини «вечного города» и императора, который был воплощением величия и справедливости Рима. Само название Рима, прочитанное по-гречески, было словом «сила» (Ῥώμη), и везде, особенно на границах, жило ощущение величия державы, которое Киплинг так хорошо уловил в своей «Британско-римской песне» и которое оставило Ближнему Востоку концепцию Византии как нового Рима. Будет тяжело найти какие-нибудь ясные признаки этого чувства в Египте.

Латинизированному Западу Рим дал новое начало; Малой Азии он дал мир и порядок после предшествующих смут и зверств; Египту он дал только более упорядоченную эксплуатацию. К последнему правителю, Клеопатре, одинаково лояльны были и греки, и местные жители; там не могло широко распространиться чувство «освобождения» от Клеопатры. Мы обнаруживаем в Египте обилие формальных проявлений императорского культа и несколько свидетельств почитания Капитолийской триады*, но по-настоящему серьезных проявлений поклонения императору или Империи нет. В других местах Рим разрешал и поощрял создание провинциальной или надпровинциальной организации культа императора, но в Египте этого, кажется, не было. Разумно предположить, что Рим не желал и не допускал здесь самовыражения даже в такой скромной степени. Не были восстановлены даже обычные собрания жрецов, организованные только для того, чтобы провозгласить хвалу правящему дому Птолемеев. Египет был хозяйством, которое должно было давать деньги; египтянам было не положено думать, в самом крайнем случае они могли думать как все.

Местные египетские культы пользовались уважением и защитой Рима, но имущество храмов было объектом налогообложения, как и дополнительные заработки жречества всевозможных категорий, которые тщательно регистрировались и контролировались. Составлялись списки жрецов и имущества, находившегося в храмах, а затем они проверялись инспекторами. Письмо II в. н. э. говорит об одном из них: «Он очень строгий товарищ»³. Римские власти интересовались всем, что могло повлечь за собой налоги или штрафы. «Жрецы (египетских храмов) не могут принимать участия ни в чем, кроме служения богам, не имеют права носить шерстяную одежду, не иметь длинных волос, даже если они из-за этого отстраняются от процессий в честь бога» (ношение шерстяной одежды стоило жрецу 200 драхм, а позволение отрастить длинные волосы — 1000!). «Запрещается приносить в жертву волов, которые не были заклеимены. Те, кто принесут жертвы вопреки этому закону, будут оштрафованы на 500 драхм». «*Stolistes* (жрец, занимавшийся облачением статуй божеств), который оставил

* Юпитер, Юнона и Минерва.

¹⁴ *Johnson A. C. Roman Egypt to the Reign of Diocletian (An Economic Survey of Ancient Rome)*. Baltimore, 1936. P. 661.

свои обязанности, был наказан потерей своего годового дохода и дополнительным штрафом в 300 драхм». И так далее⁴.

Храмы осуществляли свою деятельность под контролем иностранцев. Как это сказалось на них? Египетские святилища были великолепны, и все, кто их видел, были подавлены их величием. Географ сказал около 350 г. н.э. об Александрии: «Богов тут почитают выдающимся образом, и здесь есть храм Сераписа. Этот храм — одна-единственная достопримечательность во всем мире»⁵. В рассказах христианских авторов о разрушении Серапеума заметно некое благоговейное очарование, которое, хоть и исходило от дьявола, было прекрасно и велико. Руфин сообщает, что когда был прочитан указ императора*, нашлись христиане, готовые уничтожить источник греха.

Но сами язычники везде (в заблуждении) распространяли убеждение, что если рука человека коснется этого идола, то земля немедля разверзнется и исчезнет в бесформии, а небо внезапно упадет на нее. До тех пор это держало народ парализованным, пока кто-то из солдат, крепкий более своей верой, нежели оружием, схватил секиру, и, замахнувшись со всей силой, низверг ее на уста обманщика. Христиане и язычники кричали одинаково громко, но ни небо не упало на землю, ни земля не опустилась⁶.

Кроме того, здесь присутствует элемент защиты Александрией своего символа от приказов властей извне; возможно, это была реакция греков на то, что воспринималось ими как культурная опасность. На эту мысль наводит и то, что Птолемида не приветствовала христианство. Для этого конфликта будет трудно подобрать параллель из истории сирийских святилищ. Как это не похоже на джентльменскую дискуссию об удалении алтаря Победы из здания Сената в Риме!

У храма Сераписа были греческие черты, но Серапеум и местные храмы сильно отличались от обычных греческих храмов. Они были не просто святилищами, созданными для того, чтобы на их территории находились изображения бога, алтарь (или алтари) и вотивные приношения. Каждый храм

⁴ Johnson A. C. Roman Egypt to the Reign of Diocletian. P. 648.

⁵ Exp. tot. mundi, 35 (Geogr. Gr. Min. Vol. 2. P. 520).

* Указ Феодосия о запрете отправления языческих культов.

⁶ Ruf. HE., XI, 23.

был комплексом зданий с помещениями для жительства, трапез, стрижки волос и других нужд, с аналогом наших современных административно-технических служб; там жили самые разные люди — жертвователи, те, кто скрывался от суда, и другие. В этих храмах профессиональное жречество исполняло разнообразные ритуалы, о которых нам кое-что известно из календарей праздников. Вы можете представить себе такой храм как большой католический собор — здание, в котором постоянно происходит та или иная церемония, и в котором, так же как в средневековом соборе, постоянно находились люди, вершили светские дела и искали убежища беглецы.

В александрийском Серапеуме и, возможно, в большинстве храмов Сераписа в Египте языком богослужения был греческий; есть доказательства и того, что жречество активно занималось пропагандой. Считалось, что бог Серапис может совершать чудеса и охотно это делает: спасает от бурь и болезней, и даже от смерти, дает питьевую воду в пустыне или в море и так далее. Сообщения об этих чудесах записывались и сохранялись — мы имеем образцы таких записей в Оксиринских папирусах⁷. Также Исида превозносилась как божество великой силы, готовое помогать тем, кто обратится к ней в истине, благочестии и, кроме того, в чистоте. Она прославлялась как божество, в которое под тем или иным именем верят все люди; Исида и Осирис были дарителями культуры, основателями законов, брака и возделывания земли; они положили конец зверскому каннибализму древних людей. Подобные верования не были чужды для Египта, но за пределами Александрии религиозность была менее подвержена влиянию эллинистической культуры, жители этих областей не были заинтересованы в обращении ко всему человечеству.

При Птолемах жрецы храмов, расположенных вдоль Нила, совершали богослужение на древнем языке и продолжали редактировать и адаптировать религиозные тексты, особенно относившиеся к погребальным ритуалам и описанию загробного мира. Обычный человек не мог присутствовать при этих ритуалах, но знал, что они собой представляли. Он мог с удовольствием размышлять о мудрости жрецов и тайных книгах, которые, как считалось, хранятся в сокровенных тайниках святилищ. Но на практике его главным делом, связанным с хра-

⁷ См.: Нок А. Д. Обращение. С. 106 сл. наст. изд.

мами, было посещать их в дни больших праздников, когда туда отовсюду приходили и греки и египтяне (это касалось не только местных, но и александрийских храмов). С другой стороны, простой человек носил амулеты, совершал votивные приношения, покупал небольшие терракотовые изображения богов, обращался к советам оракулов в своих повседневных делах и поклонялся божествам, египетским или иным, в своем маленьком домашнем святилище. Он мог, кроме того, принадлежать к религиозному союзу, проводившему раз в месяц застолья, и участвовать в специальных религиозных процессиях.

Многое из этого покажется нам (а возможно, и было на самом деле) скорее показным; в самом деле, древние египтяне демонстрировали сильный элемент циничного следования букве закона. Если ты сказал, что вещь такова, то она такова; если ты сказал богам в подземном мире, что твое брюхо, а не ты, ответственно за твои прегрешения, они должны поверить тебе; если ты сказал им, что ты не совершил ничего из установленного списка грехов, они должны поверить тебе на слово; если ты хотел получить определенную вещь, было ли это лекарство для больной печени, или развод, ты покупал заклинание, которое заставляло богов дать тебе это. (Разве сами они не пользовались магическими средствами?) Кроме того, ты без конца переживал о сохранности собственных останков после смерти, но не очень беспокоился об останках других людей. Египет был страной, в которой, с одной стороны, не брезговали грабить могилы, а с другой — старательно возводили надгробные монументы.

Несмотря на сопротивление, оказываемое зажатым в угол язычеством, христианство быстро наступало, и около 320 г. около сотни епископов из Египта и Ливии собрались на встречу. Так же быстро приобретало сторонников манихейство, как мы узнаем из обширного собрания их писаний (в переводе) и из дошедших до нас полемических сочинений против манихеев. Прежде всего это вызывает мысль об известной слабости язычества, недостатке и духовных, и материальных ресурсов. Но есть и другой момент: в римское время, как и в эпоху эллинизма, отдельные люди, и группы, и города жертвовали на строительство и поддержку храмов в таком масштабе, что это не имеет параллелей во всей предыдущей истории Египта.

Это не все. Редко в мире религиозные строения были так велики и значительны по сравнению с жилищами людей; воз-

можно, что-то подобное сохранилось только в Индии и на полуострове Гаспе. Маленький египетский городок был засло-нен местным храмом, как Шартр своим собором; запутанность и непостижимость ритуала придавала храму некую безгранич-ность, которая очень сильно отличалась от освещенной солн-цем ясности Парфенона. Даже сегодня вы не почувствуете же-лание закурить в Карнаке. В античности вы бы стояли перед древними изображениями богов в *mysterium tremendum* (свя-щенном трепете) — ведь это были не гомеровские олимпийцы: за этими изображениями таился образ божества, который про-являлся только в торжественных случаях.

Система Плотина не имела в себе ничего очевидно восточ-ного, и ее автор был, кажется, чужд народных верований. Его ученик Порфирий передает его слова: «Боги должны придти ко мне, а не я к богам» (Vita Plot., 10). Несмотря на это, когда он искал образ для нахождения души в первичной (предель-ной) реальности, последний был взят из этих самых храмов:

Тот, кто вошел во внутреннее святилище, оставляет позади себя статуи, стоящие в храме; они — первое, что он снова увидит, как только выйдет из святилища, после того как он узрел то, что внутри, и общался с ним — не с образом или изваянием, но с истиной (Enn., VI, 9, 11).

Это высшая точка мистицизма в античной религиозности; но есть свидетельства, оставленные и более скромными верую-щими. Люди приходили в египетские храмы — и не только во время праздников — и оставляли там нацарапанные просьбы о благословении для них самих и для тех, кто был им близок и дорог. Им снились сны, и они видели видения. Задумайтесь на минутку о неизвестном богомольце, который оставил в Тал-мисе, далеко в глубине Нубии, запись о своем посещении:

О лучезарный господь Мандулис! Увидев несколько твоих сияющих знаков, я размышлял о них и был занят этим, же-лая узнать наверняка, ты ли солнечный бог. Я стал чужд всякого зла и всякого безбожия, был чист в течение долго-го времени и в святом благочестии совершал воскурение ладана. Я увидел тебя и обрел покой. Ты вознаградил мою молитву и показался мне, пройдя в твоей золотой ладье че-рез небеса, затем, после омовения в святой воде бессмер-тия, ты явился снова. Ты пришел в подобающее время, дав дыхание жизни и великую силу своему образу и своему свя-

тилищу. Затем я узнал тебя, Мандулис, который Солнце, всевидящий господин, царь всего, всемогущая Вечность! О счастлив народ, который живет в городе, возлюбленном Солнцем-Мандулисом так же, как Талмис, что под скипетром белокурой Исиды, у которой неисчислимое множество имен⁸.

Вам известно что-нибудь подобное из греко-римской античности?

В то время существовало чувство, похожее на индуистское *bhakti*, понимание ценности аскетизма, желания откровения; некоторые люди полюбили святое уединение и часто посещали не только роскошные храмы с культом, отправлявшимся всегда, но также и разрушенные святилища древности. Наши магические тексты, при всей их своекорыстной вульгарности, включают в себя методы достижения прямого единства с божеством, временного ухода в бессмертное из смертного. Кроме того, существовали *katochoi* — люди, полагавшие, что сверхъестественные силы заставляют их жить в храмах. Это могло длиться годами, до тех пор, пока божество не освободит их. Астрологические сочинения, восходящие к египетским оригиналам, говорят об «удержании богом» как о жизненном пути человека, рожденного при особой констелляции.

Не было недостатка и в интересе к морали и рефлексии. Сказка о Сетне — египетская копия притчи о богаче и Лазаре, возможно, ее копия. Благочестие бедняка вознаграждается, злоба богача наказывается. Отчасти это был сказочный мотив (ненадежность удачи), и опасно делать теологические выводы на таком основании; но рассказ подчеркивает преимущество добрых дел над плохими. Для автора этой сказки заслуги, а не совершение погребального ритуала определяют судьбу человека в загробном мире; и в этом решении нет места юридической фикции. Кроме того, были люди, которые сохраняли интерес к древней литературе мудрости, в то время как другие интересовались сочинениями, представленными герметическим корпусом и сходными трудами; такие люди находили покой души в непосредственном приближении к божеству, как они мыслили его, в свете болезненного платонизма и элементов иудейской религиозности: они отвернулись от мира и его реальных благ, от людей и заполняющих храмы толп к рели-

⁸ Nock A. D. A Vision of Mandulis Aion // HTR. Vol. 37. 1934. P. 53–104.

гии самоутрубления. Они смотрели мрачно в мир и видели сами себя; они были твердо уверены в том, что большинство людей себя даже не видело.

В обычной повседневной жизни вы отметите курьезную набожность писем, отправленных египтянами или египтянам, особенно в римское время; отчасти это дань обычаю, но дело не только в этом. Вот письмо Апиона, который поступил на службу в римский флот в Мизенах: «Прежде всего я молюсь, чтобы ты был в добром здравии и долгом благополучии и процветании вместе с моей сестрой, ее дочерью и моим братом. Я благодарю Господа Сераписа за то, что он спас меня сразу же, как только я упал в море за ограждение»⁹. Это не классический стиль; здесь в большей степени чувствуется прямая зависимость от божества.

Тем не менее христианство одержало победу, вызвав в людских душах еще большее пламя, и изменило Египет настолько, насколько он мог быть изменен. Нам мало известно о первых шагах нового движения, но мы можем предположить, что оно не сталкивалось на местах с сильным противодействием. У александрийцев не было собственной единой позиции за исключением противостояния центральной власти и иудеям. Христиане, до тех пор пока они не совершали демонстративных враждебных актов по отношению к народным культам, не считались уж очень асоциальными: их не обвиняли в недостатке лояльности, а иудейская враждебность к ним не имела особых последствий.

На самом деле, александрийский иудаизм невольно оказал первостепенное содействие возвышению не только египетского христианства, но и христианства вообще. Иудейская община в городе рано стала многочисленной и значительной; Александрия была эллинистическим иудейским городом, богатым и обладающим своей собственной культурой. Там был сделан перевод Ветхого Завета на греческий язык, который мы знаем под названием Септуагинта. Не будь этого, христианская церковь вряд ли смогла бы сохранить свое иудейское наследство после отделения от иудаизма и опасно рисковала бы потерять свою сущность, сплоченность и силу к жизни. Александрийские иудеи передали христианам этот перевод, а также

⁹ *Hunt A. S., Edgar C. C. Select Papyri (Loeb. Class. Lib.). Vol. I. London, 1934. P. 304, № 112.*

способы объяснения явных трудностей Ветхого Завета, защиты монотеизма и морали, свои идеи о божественном действии Слова или Премудрости в мире, и, кажется, что-то похожее на учение о воздаянии. Корни христианской веры были в Палестине; христианской же теологии, и прежде всего христологии, — в Александрии. Это положение нуждается в оговорках, но в первом приближении оно верно. То, что характеризовало александрийский иудаизм, выжило и принесло плоды скорее в христианстве, чем в иудаизме.

Ученый иудаизм в Александрии не был обязательно неортодоксальным, но он содержал в себе семена неортодоксии. Филон, несмотря на заявление о том, что он понял внутреннее значение предписаний Закона, был верен его требованиям. Но среди его современников были те, кто считал, что, поняв первое, они свободны от второго. Иудейская община оставалась многочисленной, несмотря на свои беды при Нероне и Траяне, но для этих людей и, без сомнения, для некоторых, подобных Филону, община была мала. Мы можем предположить, что многие из них нашли прибежище в христианском движении. Несомненно, их идеи проявлялись у Пантена, Климента и Оригена. Мы обязаны Александрии идеалом христианского ученого, который знал и брал лучшее от языческих заблуждений, а не сбрасывал за борт это прошлое.

Александрия создала церковную ученость, а после — церковную иерархию. Сельская местность также приняла христианство и создала монашество. Новое духовное воздействие извне высвободило скрытую энергию и силу выразительности; старая любовь к уединению, очарование пустыни как убежища и жар религиозного индивидуализма принесли плоды в чем-то новом и всеобщем.

Признанной главой этого христианского Египта была Александрия, которая, примкнув к христианскому миру так, как никогда не примыкала к греко-римскому, сохранила свою индивидуальность: нелюбовь к властям, находившимся за морем (на этот раз — к константинопольскому престолу), концентрацию власти в руках александрийского патриарха, особенности местной литургии, размах монашеского движения, культ своих местных святых и старую силу гнева.

Quand il n'y en aura plus, il y en aura encore.*

* «Если этого больше не будет, это будет еще».

Окружение гностицизма*

Доктор Йонас энергично приступил к изучению обширной темы религиозного развития времен Империи, занеся в раздел «гнозис» не только христианский гностицизм, но и герметизм, литературу мистерий, магическую литературу, неопифагореизм, несколько поздних частей Авесты и неоплатонизм; не было сделано исключения и для Плотина — Йонас пообещал обосновать эту точку зрения во втором томе, который вскоре выйдет. Он нашел у этой массы течений определенные общие черты: идея о космосе как о несовершенстве, являющемся видимым выражением злого мироустройства, от которого человек должен освободиться; рассказ об этом зле идет при помощи астрологических понятий или фигуры бога-творца, который отличен от Бога-Отца и враждебен по отношению к нему и к нам; спасение от зла при помощи благодати и гнозиса (то есть осознание истины не разумом, а озарением); мифическая фигура небесного человека, погрузившегося в плен сна материи, которому, однако, предопределено спастись благодаря своей прошлой славе; и определенные новые этические теории, связанные с этой общей точкой зрения.

Все это изложено в детальном аналитическом исследовании, которое содержит несколько неплохих наблюдений¹. Все же по-настоящему Йонас заинтересован в синтезе, который он проводит на основании концепций Шпенглера и Хайдеггера. Откровенно говоря, я не могу понять того, что он делает в этом направлении. Он — метафизик, пытающийся избавиться от

* Rec. in: H. Jonas. Gnosis und spätantiker Geist. Bd. I. 1934 // Gnomon. Bd. 12. 1936. S. 605–612.

¹ Напр., на с. 25 сл. — об Анце и Буссе; на с. 64 сл. — против представления о том, что за расцвет гностицизма ответственны тяжелые времена; на с. 182 — о ἑναρμόνιος δοῦλος (рабе гармонии. — А. П.) в *СН. I*, 15; на с. 218 сл. — о гностической «вывернутой аллегории» как приложении к мифу.

ярма истории и привести нас к высшему уровню постижения; я запутался в терминологическом тумане и знаю, что я не один оказался в таком положении. Разве его книга не очевидная иллюстрация общей неудовлетворенности медлительностью прогресса и манифест ограниченности лингвистов и историков? Не является ли она в некотором смысле параллелью к рассматриваемым им движениям в настоящем?

Книга Йонаса — характерное выражение нашего века. Процесс изучения явлений никогда не был и не может быть полностью отделен от условий жизни и от основных направлений мысли мира, в котором живет исследователь; кроме того, все виды гуманитарного исследования включают эмоциональный элемент. Те из нас, кто сильнее всего держатся консервативного образа мыслей, могут допустить, что наша борьба за приближение к максимальной объективности усиливается эскапистскими желаниями. *Num sucht man aber an dem Arbeiter nicht mehr, denn daß er treu gefunden werde* («От работника не требуют ничего, кроме верности». — А. П.). Историк религии не может разгадывать загадки Вселенной — его дело более прозаично, оно хорошо и разумно определено Нильссоном в этом же журнале* (II, 1935, 177 сл.).

Перейдем к деталям. Что имеет в виду автор, когда говорит, что «столь спиритуализированное выражение, как "Ев у Плотина в совершенно определенном смысле восходит к основному гностическому мифу десекуляризации и лежит в его же основании»? Нам обещано доказательство во втором томе; оно будет философским, «которое полностью отлично от филологического и литературно-исторического»; между тем мы продолжаем считать, что Единое пришло из платоновского «Парменида», и учение о нем вполне могло быть заимствовано у Модерата². Или что такое «Бог мандеев, Маркиона, Плотина и других»? Или догматическое утверждение, красиво оформленное с помощью «может быть» (*wohl*), о том, что многие гностические школы заимствовали индийскую доктрину кармы?

Как бы то ни было, мы не можем ограничиться отбрасыванием всего этого в сторону как современного синкретизма

* Nilsson M. P. Rec. in: W. F. Otto. *Dionysos. Mythos und Kultus* // Gnomon. Bd. 11. 1935. S. 177 ff.

² Dodds E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One" // CQ. Vol. 22. 1928. P. 129–142.

и четко разделить эти различные течения религиозной жизни. Я должен попросить позволения оставить детальную критику Йонаса и попытаться сформулировать широкий подход к этой проблеме так, как мне кажется необходимым. Положение дел может быть представлено при помощи трех концентрических кругов вокруг христианского гностицизма: внутренний представлен некоторыми герметическими трактатами, «Халдейскими оракулами», Нумением и отдельными частями магических папирусов; следующий — определенными направлениями популярной философии и неоплатонизма; наиболее удаленный — стереотипами мышления и широко распространенными стремлениями образованных людей.

1) Феномены, находящиеся во внутреннем круге, имеют одну важную общую черту — иудаистский элемент. Первый трактат «Герметического свода» ссылается на Книгу Бытия как на священную литературу, влияние Септуагинты видно повсюду: и в этом трактате, и в III, также заметно в XIII, возможно в V, вероятно, во II, IV, X, XI, XII, XIV, и, между прочим, в «Асклепии» и «Деве Мира»³. Нумений уделял особое внимание иудейским писаниям и знал кое-что об Иисусе, а его схема космоса (хотя и не столь запутанная) — параллель к некоторым христианским гностическим доктринам⁴. Магические папирусы имеют ярко выраженные иудейские черты: в то время как их знакомство с религиями (помимо греческой, египетской и иудейской) ограничивается практически только священными именами, знание Ветхого Завета, которое они показывают, внушает мысль скорее об эллинизированных иудеях, чем о иудаизированных язычниках⁵. Случай с «Халдейскими

³ *Dodd C. H. The Bible and the Greeks. London, 1935. P. 99 ff.; Scott W. Hermetica. Vol. I. London, 1924. P. 54.* Р. Пайценштайн (*Reitzenstein R. Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Leipzig — Berlin, 1926. S. 31*) полагает, что *CH. I* написан неортодоксальным иудеем.

⁴ Для меня не очевидно, что он должен был быть знаком с сочинениями христианских гностиков.

⁵ Так как а) ссылки на Библию распространяются на различные части Ветхого Завета, в то время как интерес язычников, кажется, ограничивался космогонией; б) в тексте *PGM. IV. 3019 ff.* (о папирусах см. статью Вендланда (*Fleck. Jb. Suppl. Bd. 22. S. 752*)) особо подчеркиваются пересечение Красного моря и пожар, который только что был в Иерусалиме, наводящие на мысль об иудейском мессианизме. Ссылка на Христа не была помехой для иудейских заклинателей в *Деян. 19:13*.

оракулами» менее очевиден, но там, кажется, есть признаки, которые указывают на контакты с иудаизмом⁶. Более того, хотя редактировавшие магические папирусы используют термины не только христианского гнозиса, но и герметическую молитву, в них содержится очень немногое для того, чтобы предположить (не говоря уже о доказательствах) родство между этими нехристианскими феноменами⁷.

Важнейшим по значимости фактором был неортодоксальный иудаизм. Филон знал и не одобрял своих свободомыслящих современников, которые, чувствуя (как и он), что поняли

⁶ Ср. Kroll W. De oraculis Chaldaicis. Breslau, 1894. P. 61; об οὐδε τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῷ καταλείψεις, ἀλλὰ καὶ εἰδῶλε μέρῃς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα («не только останки тела ты оставишь вечности, но и их подобие в месте, открытом с обеих сторон». — А. П.) (касательно σκύβαλον (останков. — А. П.) см. Julian. Ep. 179d) и ἐκτείνας πύριον νοῦν ἔργον ἐπ' εὐσεβείας ῥευστὸν καὶ σῶμα σαώσεις («направив метущийся огненный разум на дело благочестия, и тело спасешь. — А. П.), которые, кажется, отсылают к некоторым видам телесного воскрешения праведников; возможно, второе подразумевает учение, подобие которой мы находим у Филона: *si uero miseratus deus auertat uitiorum illuuiem et aridam reddat animam, incipiet uiuificare atque animare corpus mundiori anima* («но если воистину милосердный Бог отвратит поток пороков и сделает сухой душу, то Он начнет оживлять и одушевлять тело с более чистой душой». — А. П.) (Philo. Qu. Gen., II, 12), что Э. Гуденаф сравнивает с Рим. 8:11 (Goodenough E. By Light, Light. The mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Heaven, 1935. P. 134, n. 68; ср. там же, 149 f.; 179, 372, 407 f. — со ссылкой на Архита у Stob., III, 1, 112 — о человеке не только как о душе, но и как о теле). Хотя вряд ли можно быть твердо уверенным в значении чего бы то ни было в «Оракулах».

⁷ Я буду рад замечаниям, но только у Нумения я отметил 53 фрагмент (Porph. ap. Stob., I, 49, 25a), где говорится, что у человека есть две души; это — параллель к доктрине, которую Ямвлих называет герметической (De myst., 8, 6: «Быть способным знать, желать знать, надеяться знать — это верный способ достигнуть Блага путем прямым и легким» (ср. СН. XI. 21), что имеет некоторое сходство с тремя великими добродетелями «Оракулов» — верой, истиной, любовью (Kroll W. De oraculis Chaldaicis. P. 26; Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig, 1927. S. 383 ff.); я подозреваю, что и Павел (1 Кор. 13), и «Оракулы» обращались к эллинистическому иудаизму. Метафора νήψατε («отрезвитесь». — А. П.) (Kroll W. De oraculis Chaldaicis. P. 15), хотя и имеет параллель в СН. I, 27; VII, 1, не доказывает этого родства (см. Liddel-Scott-Jones, s.v.).

сокровенное значение Закона, решили, что они освобождены от обязанности следовать Писанию (чего Филон не сделал). Они пожелали выйти из жизни своей общины. Эта тенденция должна была значительно усилиться укреплением религиозного ригоризма после того, как римская армия сокрушила национальную надежду⁸. Таким образом, эти не связанные с общиной иудеи неизбежно все более и более отдалялись от веры отцов. Вместо иудаизма, истолкованного через Х, у них был иудаизм + Х или Х + иудаизм, где Х — греческая философия или иранский миф и теория, созданная вокруг них⁹. Если Х включал в себя христианское учение, эти люди могли рассматривать его с той же свободой и индивидуализмом, с которой они раньше рассматривали иудаизм.

Вначале между иудаизмом и христианством не было высокой неразрушимой стены; существовал широкий спектр мнений, отличавшихся от первоначальной основы, их число было даже больше, чем во время протестантской Реформации. Мы мало знаем о эвионитах и элкасаитах, но за поздним романом «Клементины» мы можем, пожалуй, разглядеть некоторые отголоски этих переходных условий¹⁰. Послания Павла, особенно Колоссянам, показывают широкий спектр экспериментирования и варьирования; четвертое евангелие — очевидное последствие какого-то раннего гностического движения и реакция против него. Не может ли быть так, что отдельные христианские гностические школы обязаны своей значительной независимостью тому, что они были результатом приближения либеральных образованных иудеев к христианству и незначительных и неглубоких контактов с христианскими группами (вроде того, что Деяния рассказывают о Симоне Маге)? Пока расцветало разнообразие идей, ранняя история христианской организации и догмы, как и литургии, — это по большей части история их постепенного сближения.

⁸ Некоторые из таких евреев продолжали держаться иудейской традиции.

⁹ Иудаизм был одним из источников распространения иранских идей.

¹⁰ Аллегория одежд первосвященника и церемонии у Климента Александрийского именно такая, какую мы ожидаем от человека, чьи предшественники были носителями того же умонастроения, что и Филон (Clem. Alex. Exc. Theod., 27).

2) Мы переходим к нашему следующему кругу — философским движениям, которые кажутся противоположными гностицизму, но на самом деле сходны с ним. То, что философия во времена Империи во многом концентрировалась на духовном прогрессе личности и использовала термин *soteria*, — общее место. Такой подход мог создать этику повседневной жизни для народа вроде той, что выработали киники. Но он также вел к усилению давнего контраста между философом и теми, кто мог усвоить его учение, с одной стороны, и толпой — с другой. Результатом этого стало особое настроение общества. Для многих мыслителей Вселенная не была, как для гностиков, несомненно порочной и сотворенной враждебным божеством; но она была хороша только умозрительно, лишь в той степени, в какой Становление отражало Бытие. И в то же время, не будучи дурной по природе, Вселенная была похожа на воплощение зла: она олицетворяла постоянный источник беспорядков и соблазнов. К тому же для массы язычников не существовало спасителя ни в прошлом, ни в будущем, но человек (или некоторые люди) сам по себе обладал той божественной частицей, которая потенциально была и спасаемой, и спасающей.

Возьмем валентинианское определение содержания гнозиса: «Кем мы были и кем мы стали; где мы были или куда мы помещены; куда мы идем, из какого места мы будем спасены, что есть рождение, что есть воскресение»¹¹. Отнимите концепцию воскресения и сильно сказанное *ἐνεβλήθημεν* (помещены), возложите бремя спасения на индивидуума — и результат будет неотличим от того различия, которое проводится Порфирием между обычным человеком и «тем, кто понял, кто он, и откуда он пришел, и куда должен спешить» (*De abst.*, I, 28)¹². Порфирий продолжает говорить о пробуждении ото сна¹³ — так же как *СН*, I и VII и гностический миф; чуть позже (I, 28) мы читаем: «Говоря с тем, кто однажды осознал призрачность нашего здешнего существования и того мира, в котором мы

¹¹ Clem. Alex. Exc. Theod., 78.

¹² *De abst.*, I, 27. Возрождение, в менее специальных формулировках вставшее на место «цели жизни», рассмотрено в кн.: Norden E. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig, 1913. S. 102 ff.

¹³ Так же поступает Плотин (IV, 8, 1; III, 6, 6), прецедент был в платоновском «Тимее» (52 b).

живем, кто догадывается и понимает, что сотворен природой для бодрствования, и ощущает усыпляющее воздействие того мира, в котором он живет, — обращаемся мы к нему с речью, рекомендуя пищу, соответствующую призрачному характеру мира и уровню понимания этого обстоятельства. Мы советуем ему оставить спящих спать в их постелях». Τὸ γοῆτευμα τῆς ἐναυθ' ἡμῶν διατριβῆς («призрачность нашего здешнего существования») сразу напоминает *СН, XIII, 1: ἀπὸ ἀλλοτρίωσα*¹⁴ τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης («когда я буду готов отстраниться от мира») (ср. *СН, I, 43, 55*). Τῇ αὐτοῦ γνώσει (кто понимает себя) (ср. *I, 43, 55*) напоминает ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν («тот, кто познал самого себя, достиг совершенного блага») (*СН, I, 19*). Единственное отличие труда Порфирия от герметических сочинений (и это значимо) — отсутствие у Порфирия миссионерского рвения *СН, I* (нет этого и в *СН, XIII*).

Это сближение заслуживает внимания, так как Порфирий начинает с платонизма, а не с особого дуализма двух процитированных герметических трактатов. Близость их восприятия более важна, чем различие в теоретических взглядах. Буссе выделяет в герметическом корпусе две группы сочинений. В одной из них судьба и космос злы, Бог — не от мира сего, и этот нижний мир, в котором мы живем, значительно отличается от высшего мира света и жизни, и злые демоны в нем терзают людей. Во второй группе космос благ, его создатель — Вседержитель, все время пребывающий и действующий в нем, и эта главная точка зрения — основной пункт стоического пантеизма¹⁵. Вместе с тем обе группы претендуют на одно и то же основание, откровение, и в *СН IX, 4* мы читаем: «те, кто в знании», несмотря на то, что почти сразу после этого находим общераспространенную идею о том, что дом греха — земля, а не космос, «как некоторые будут богохульно говорить»¹⁶. Ф. Бра-

¹⁴ Ср.: Philo. De ebr. 69: πάντων ὅσα γένεσιν εἴληχεν ἀλλοτρίοῦσθαι («подобает стать чужими всему, что имело возникновение». — А. II.).

¹⁵ Bousset W., Kroll J. Die Lehren des Hermes Trismegistos // GGA. 1914. S. 697–755.

¹⁶ Предположение Буссе, что это замечание — редакторская вставка, кажется мне опровергнутым параллелью со *Stob. Exc., II, p. 428 Scott.*, которую приводит он сам. *Ascl., 22* и *Stob. Exc., II, p. 432 Scott.* и показывают малое число благочестивых людей в мире, но оба пассажи «пантеистичны».

унингер показал, что использование слова γνῶσις (знание) и его производных в техническом и полутехническом плане встречается главным образом в первой группе, выделенной Буссе, но он отмечает пассаж в XIV, 1: ἄρτι παρελθὼν ἐπὶ τὴν γνῶσιν («только что достигший знания») и XI, 21 (не указывая менее ясные случаи)*. Отрывок из XIV сочинения особенно важен, так как этот трактат полемизирует с идеей, что Высший Бог не сотворил все вещи. Более того, очевидно, что СН, V принадлежит к стоической группе и, весьма вероятно, демонстрирует влияние Септуагинты¹⁷.

3) Теперь мы подошли ко внешнему кругу. Философия со времен Платона¹⁸ учила необходимости некоего выхода из мира. В рассматриваемый период это настроение распространилось. Это не столько бегство от чего-то конкретного или от человеческих желаний, это было просто бегство от мира. Веттию Валенту осознание и признание абсолютной предопределенности давало некое эмоциональное удовлетворение, чувство свободы, которое другие его современники получали от мистерий, обещавших им божественное спасение от законов детерминизма. Для него это был путь спасения¹⁹.

Сегодня мы, как правило, склонны считать приверженность учению о спасении характерным для не очень начитанных персонажей. Однако во II–III вв. н. э. поиск спасения был чертой

* Bräuninger F. Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistus. Berlin, 1926.

¹⁷ Dodd C. H. The Bible and the Greeks. P. 237 ff. Насколько в дошедших до нас герметических сочинениях присутствует полемика (а я не считаю таковой I, 21–22), она всегда направлена против «гностических» элементов; вполне может быть, что эта часть — более ранняя, чем философский и пантеистический элементы в таком типе литературы. Подобно тому как Филон реагировал против резкой эллинизации иудаизма, Плотин скрыто полемизирует с Нумением, несмотря на преклонение перед ним, и я думаю, четвертое евангелие направлено против раннего христианского гнозиса. М. Дибелиус заметил, что Филон и Павел показывают в разное время взгляды обеих групп на человеческое познание Бога.

¹⁸ Theat., 176.

¹⁹ Vett. Val., V, 9; VI, praef.; ср. IX, praef. Для Филона (De somn., II, 253) избавление — это избавление от πόλεμος, ἀνάγκη, γένεσις, φθορά (войны, рока, рождения, гибели. — А. П.). В Quis heres, 85 — это спасение от самого себя. В данной связи важны колебания в значении слова κόσμος (мир) в четвертом евангелии.

образованных и утонченных людей, и это стремление распространялось от них к менее культурным слоям. Люди прибегали к помощи культов и мистерий, но когда их учениям давалась интерпретация, она заимствовалась из философии. Орфизм уже оставил отпечаток в сознании людей, но этот отпечаток держался только потому, что его поддерживала Библия, которую «подтверждали» сочинения Платона²⁰. Мне кажется совершенно неверным полагать, что мистериальные религии или *Orientalische Religiosität* (восточная религиозность) — главная действующая сила рассматриваемого процесса. Насколько мы можем видеть, гностики не заимствовали и не копировали языческие ритуалы. Например, они не учредили драматическое представление страстей Иисуса, и кажется, что они и не могли этого сделать. Вместо этого гностики заимствовали идеи и интерпретации или, как наассены, они *создавали* интерпретации, показывающие, что им известно истинное, скрытое, значение как язычества, так и иудаизма и христианства. Практика гностических таинств была специфична; эта специфичность заключалась в изменениях в ритуалах с целью дать точное выражение сотериологических идей и размышлений и сделать эти таинства более захватывающими, и в создании индивидуальных *μυστήρια* (посвящений), которые временами выглядят как перевод в символические действия «мистерий» Филона²¹. Когда мы переходим от христианских гностиков к рассматриваемой периферии, мы обнаруживаем, что путь избавления и приближения к божеству зависит от воздержания, очищения, знания, добродетели. В общем, не считая нового ритуала «Халдейских оракулов», обряды были второсортным средством для второсортных людей, — до тех пор пока мы не дошли до Ям-

²⁰ Не считая использования эпитета Диониса Ὀρφεαῖος (*Kern O. Orphicorum Fragmenta. Berlin, 1922. № 103*) и Φάνης как эпитета Митры (*Cumont F. Mithra et l'Orphisme // Revue de l'histoire des religions. Vol. 109. 1934. P. 63 ff.*). То, что пришло от низших слоев, состояло главным образом из особых запретов.

²¹ Евхаристия офитов, описанная Елифанием (37, 5), вероятно, испытала частичное влияние древних ритуалов кормления змей или даже просто их изображений в произведениях искусства. Г. Анрих полагает, что источником здесь мог быть культ Сабазия (*Anrich G. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen, 1894. S. 76*). Это вполне возможно: как нам известно из изображений в катакомбах Винкентия, культ Сабазия был весьма распространен.

влиха, да и он в основном был занят новой теургией и не занимался старыми народными верованиями²².

Основная нота во всем этом, фактор, обостряющий любопытство, — страх об *animula uagula blandula* («нежной непостоянной душе»). Новые мистические космогонии более психологичны; и они вращаются вокруг души и ее предполагаемых частей, вокруг желаний и падения, противоположности души телу, вокруг эманаций²³, созданных как мост над разломом между вещественным и невещественным. Гностическая мысль может показаться нам пародией на интеллектуальный процесс, но это — форма мысли в атмосфере религиозных эмоций, а не в рационализации благочестия; отсюда возникает новый искусственный миф.

Та же самая тенденция прослеживается и в искусстве. Нам известен индивидуализм, проявившийся при Адриане²⁴; заметно одухотворение человеческого лица в искусстве Дуры Парфянос и поздней Империи²⁵; психологические тенденции в римском искусстве третьего столетия (обособленно от греческого возрождения при Галиене)²⁶; саркофаги, на которых душа изображается входящей в тело человека с отвращением²⁷.

²² Для Саллюстия таинства — только одна из многих вещей, которые боги дали человеку в помощь, и стоят они не на первом месте (12).

²³ В этом вопросе из-за представлений о трансцендентности божества иудаизм был предшественником гностицизма.

²⁴ *Toynbee J. M. C. The Hadrianic School: A Chapter in the history of Greek art. Cambridge, 1936. P. 161 ff.*

²⁵ *Rostovtzeff M. Dura and the problem of Parthian Art // Yale Classical Studies. Vol. 5. 1935. P. 257 n. 131*; кроме того, можно вспомнить изображение на мумии II в. н.э. и распространение с того времени «психологизма в выражении лица» (*Pfuhl E. Griechisch-ägyptische Mumienbildnisse // Die Ernte. 1935*).

²⁶ *L'Orange H. P. L. Studien zur Geschichte des spätantiken Portrats. Oslo, 1933; Snijder G. A. S. Ein Römisches bronzeportrait aus Aphrodisias // La critica d'arte. Vol. 1. 1935. P. 31.* Лоранж отмечает стилистическую близость этих тенденций с портретами эпохи Флавиев, но д-р Г. Ханфманн указал мне на различие в их идеалах: в широко известном бюсте Веспасиана мы не замечаем энергии, а вместо этого видим интровертность и потусторонний взгляд. Можно быть уверенным, что у людей того времени была масса проблем помимо их души.

²⁷ Ср. *Robert C. Die antiken Sarkophagreliefs. Vol. III, 3, 431*; на одном из таких саркофагов мы видим бюсты Платона и какого-то другого философа.

Искусство соответствует настроению творца и его заказчика. По-настоящему бедные люди не имели времени для такого самокопания; оно было делом более высоких социальных слоев.

Это один аспект времени. Традиции стоиков, киников и эпикурейцев сохраняли силу и продолжали придавать особое значение мысли и этике, в которой нет пустяков. Древние идеалы самодостаточности и общественного духа были в радикальной оппозиции ко всему, что отдаленно напоминало гностические; служба человечеству здесь и сейчас обычно не давала места концентрации на ином мире. Поддерживались обычные местные культы, обращенные к реальным нуждам; иногда внимание к ним даже усиливалось. Но с течением времени народ перенял многое из свойственного элите²⁸. Самосозерцание требовало *otium*'а (досуга). Так вот, возможно, в древнем мире было больше *otium*'а, чем в нашем, и этот *otium* находился на более низком финансовом уровне, чем сегодняшний прожиточный минимум; *otium* в большей степени рассматривался как идеал. Это наблюдение неприменимо для определения социальных слоев, среди которых христианство распространилось шире всего, но таковы были круги, в которых могли взять начало направления мысли, близкие к гностицизму.

Такой феномен, как гностицизм, может быть изучаем в вертикальном или горизонтальном срезе. Работа Йонаса должна быть ценна для тех, кто рассматривает гнозис вторым образом и хочет исследовать тему в различных родственных движениях. Но они не должны рассматривать его книгу как полностью заменившую труды Гарнака, де Файе или Буркитта. Эти имена представляют различные подходы, но все они ценны. *Uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum**.

²⁸ Ср. перечисление Порфирием тех, к кому он не обращает свое сочинение (De abst., I, 27).

* «Следуя одной дорогой, невозможно достичь столь великой тайны».

Список трудов Артура Дарби Нока*

1922

1. Rec. in: G. Norwood. The Art of Terence. 1923 // JRS. Vol. 12. 1922. P. 312–313.

1923

2. Ὁ μέγας Πάν τέθνηκε // CR. Vol. 37. 1923. P. 164–165.
3. Latin Literature // The Years Work in Classical Studies. Vol. 16. P. 11–20.

1924

4. A Traditional Form in Religious Language // CQ. Vol. 18. 1924. P. 185–188.
5. The Christian Sacramentum in Pliny and a Pagan Counterpart // CR. Vol. 38. 1924. P. 58–59.
6. The Historical Importance of Cult-Associations // CR. Vol. 38. 1924. P. 105–109.
7. Eros the Child // CR. Vol. 38. 1924. P. 152–155.
8. Latices Simulatos Fontis Averni // CR. Vol. 38. 1924. P. 169–170.
9. Rec. in: T. Whittaker. Macrobius. 1923 // CR. Vol. 38. 1924. P. 37–38.
10. Rec. in: O. Kern. Orphicorum fragmenta. 1922 // CR. Vol. 38. 1924. P. 89.
11. Rec. in: H. Behrens. Untersuchungen über das anonyme Buch *De viris illustribus*. 1923 // CR. Vol. 38. 1924. P. 89.
12. Rec. in: V. de Falco. L'Epicureo Demetrio Lacone. 1923 // CR. Vol. 38. 1924. P. 89–90.
13. Rec. in: R. P. Robinson. De fragmenti Suetoniani De gratnmaticis et rhetoribus codicum nexu et fide. 1922 // CR. Vol. 38. 1924. P. 90.
14. Rec. in: B. Lavagnini. Eroticorum fragmenta papyracea. 1922 // CR. Vol. 38. 1924. P. 90.
15. Rec. in: J. C. Austin. The Significant Name in Terence. 1921 // CR. Vol. 38. 1924. P. 90.

* Список заимствован из посмертного собрания статей А. Д. Нока: *Nock A. D. Essays on Religion and the Ancient World / Ed. by Z. Stewart. Vol. 2. Oxford, 1972. P. 966–986.* В том случае если нумерация томов журнала не совпадает с календарным годом, издания идут под годом первого выпуска.

16. Rec. in: R. Pettazzoni. *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*. 1923 // JHS. Vol. 44. 1924. P. 289–290.
17. Rec. in: J. E. Harrison. *Mythology*. 1925 // JRS. Vol. 14. 1924. P. 264.
18. Rec. in: A. M. Wenley. *Stoicism and Its Influence*. 1925 // JRS. Vol. 14. 1924. P. 264.
19. *Latin Literature // The Year's Work in Classical Studies*. Vol. 17. 1924. P. 11–20.

1925

20. *Eunuchs in Ancient Religion // ARW*. Bd. 23. 1925. S. 25–33.
21. *Theocritus II*. 38 // CR. Vol. 39. 1925. P. 18.
22. *The Augustan Restoration // CR*. Vol. 39. 1925. P. 60–67.
23. *The Mother Goddess // CR*. Vol. 39. 1925. P. 173–174.
24. *Some Latin Spells // Folk-Lore*. Vol. 36. 1925. P. 93–96.
25. *A New Edition of the Hermetic Writings // JEA*. Vol. 11. 1925. P. 126–137.
26. *Magical Notes // JEA*. Vol. 11. 1925. P. 154–158.
27. *Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire // JHS*. Vol. 45. 1925. P. 84–101.
28. *Two Notes on the Asclepius // JTS*. Vol. 26. 1925. P. 173–176 (with S. C. Neil).
29. *P. Leid. J 395 VII 11 // JTS*. Vol. 26. 1925. P. 176–177.
30. *Ἄπατον // JTS*. Vol. 26. 1925. P. 407–408.
31. Rec. in: E. Diehl. *Inscriptiones latinae christianae veteres*. Fasc. 1–5. 1924–1925 // CR. Vol. 39. 1925. P. 206–207.
32. Rec. in: F. Dornseiff. *Pindars Stil*. 1921 // CR. Vol. 39. 1925. P. 209.
33. Rec. in: A. Burk. *Die Pädagogik des Isokrates*. 1923 // CR. Vol. 39. 1925. P. 210.
34. Rec. in: F. Boulenger. 1) *Essai critique sur la syntaxe de l'empereur Julien*. 1922; 2) *Remarques critiques sur le texte de l'empereur Julien*. 1922 // CR. Vol. 39. 1925. P. 211.
35. Rec. in: J. Bidez et al. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*. Vol. I, III. 1924 // JHS. Vol. 45. 1925. P. 136.
36. *Latin Literature // The Year's Work in Classical Studies*. Vol. 18. 1925. P. 11–20.

1926

37. *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe, edited with Prolegomena and Translation*. Cambridge, 1926. P. CXXIII + 48.
38. *Greek Religion // Encyclopedia Britannica*. 13 Ed. Supp. Vol. 2. P. 289–290.
39. *A Curse from Cyrene // ARW*. Bd. 24. 1926. S. 172–173.
40. *Korybas of the Haemonians // CQ*. Vol. 20. 1926. P. 41–42.
41. *Intrare Sub iugum // CQ*. Vol. 20. 1926. P. 107–109.
42. *The Proem of Lucan // CR*. Vol. 40. 1926. P. 17–18.
43. *The End of the Rhesus // CR*. Vol. 40. 1926. P. 184–186.

44. Two Attic Epitaphs // JHS. Vol. 46. 1926. P. 44–46.
45. Notes on Beliefs and Myths // JHS. Vol. 46. 1926. P. 47–53.
46. Rec. in: S. Eitrem. Papyri Osloenses. Fasc. I. 1925 // CR. Vol. 40. 1926. P. 26–27.
47. Rec. in: E. Tidner. De particulis copulativis apud Scriptores Historiae Augustae. 1922 // CR. Vol. 40. 1926. P. 43.
48. Rec. in: A. Delatte. Catalogus codicum astrologorum graecorum. Vol. X. 1924 // CR. Vol. 40. 1926. P. 217–218.
49. Rec. in: J. Bidez et al. Catalogue des manuscrits alchimiques grecs. Vol. I, III. 1924 // CR. Vol. 40. 1926. P. 218.
50. Rec. in: T. Hopfner. Orient und griechische Philosophie. 1925 // JEA. Vol. 12. 1926. P. 316.
51. Rec. in: E. de Faye. Gnostiques et gnosticisme². 1925 // JEA. Vol. 12. 1926. P. 316.
52. Rec. in: W. R. Halliday. The Pagan Background of Early Christianity. 1925 // JHS. Vol. 46. 1926. P. 130–131.
53. Rec. in: W. Scott. Hermetica. Vol. II. 1925 // JHS. Vol. 46. 1926. P. 131.
54. Rec. in: S. Eitrem. Papyri Osloenses. Fasc. I. 1925 // JHS. Vol. 46. 1926. P. 131.
55. Rec. in: C. Schmidt. Coptica II: Pistis Sophia. 1925 // JHS. Vol. 46. 1926. P. 154.
56. Rec. in: W. Fairweather. Jesus and the Greeks. 1924 // JTS. Vol. 27. 1926. P. 307.
57. Latin Literature // The Year's Work in Classical Studies. Vol. 19. 1926. P. 11–20.

1927

58. Magic Spears // CQ. Vol. 21. 1927. P. 122–127 (with M. Gary).
59. Torture by Vinegar // CR. Vol. 41. 1927. P. 58.
60. The Lyra of Orpheus // CR. Vol. 41. 1927. P. 169–171.
61. Pagan Baptisms in Tertullian // JTS. Vol. 28. 1927. P. 289–290.
62. Hagiographica // JTS. Vol. 28. 1927. P. 409–417.
63. Rec. in: A. E. Geden. Select Passages Illustrating Mithraism. 1925 // CR. Vol. 41. 1927. P. 36–37.
64. Rec. in: K. Reinhardt. 1) Poseidonios. 1921; 2) Kosmos und Sympathie. 1926 // CR. Vol. 41. 1927. P. 87.
65. Rec. in: R. P. Robinson. C. Suetoni Tranquilli De gramtnaticis et rhetoribus. 1925 // CR. Vol. 41. 1927. P. 89.
66. Rec. in: E. Diehl. Inscriptiones latinae christianae veteres. Vol. I, fasc. 6; Vol. II, fasc. 1–5. 1925–1926 // CR. Vol. 41. 1927. P. 191–192.
67. Rec. in: R. Reitzenstein. Die hellenistischen Mysterienreligionen. 1927 // Gnomon. Bd. 3. 1927. S. 643–646.
68. Rec. in: W. Scott. Hermetica. Vol. II. 1925 // JEA. Vol. 13. 1927. P. 268.

69. Rec. in: H. J. Rose. *Primitive Culture in Greece*. 1925 // JHS. Vol. 47. 1927. P. 149.
70. Rec. in: F. Drexler. *Achmes Oneirocriton*. 1925 // JHS. Vol. 47. 1927. P. 149–51.
71. Rec. in: W. Scott. *Hermetica*. Vol. III. 1926 // JHS. Vol. 47. 1927. P. 151.
72. Rec. in: E. F. Bruck. *Totenteil und Seelgerat im griechischen Recht*. 1926 // JHS. Vol. 47. 1927. P. 151–152.
73. Rec. in: *Commentationes philologicae in honorem professori emeriti I. A. Heikel*. 1926 // JHS. Vol. 47. 1927. P. 152.
74. Rec. in: *Epitymbion Heinrich Swoboda dargebracht*. 1927 // JHS. Vol. 47. 1927. P. 289–290.
75. Rec. in: F. Jacoby. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Bd. II A, C. 1926 // JHS. Vol. 47. 1927. P. 290.
76. Rec. in: M. P. Nilsson. *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*. 1927 // JHS. Vol. 47. 1927. P. 297–298.
77. Rec. in: P. Styger. *Die altchristliche Grabeskunst*. 1927 // JRS. Vol. 17. 1927. P. 126.
78. *Latin Literature // The Year's Work in Classical Studies*. Vol. 20. P. 11–20.
79. *Bibliography: Graeco-Roman Egypt (1924–1926). Religion, Magic, Astrology* // JEA. Vol. 13. 1927. P. 87–94.

1928

80. *Note on the Resurrection // Essays on the Trinity and the Incarnation* / Ed. A. E. J. Rawlinson. London — New York, 1928. P. 47–50.
81. *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background // Essays on the Trinity and the Incarnation* / Ed. A. E. J. Rawlinson. London — New York, 1928. P. 51–156.
82. *Alexander of Abonuteichos* // CQ. Vol. 22. 1928. P. 160–162.
83. *Notes on Ruler-Cult I–IV* // JHS. Vol. 48. 1928. P. 21–43.
84. *A Note on Ep. ad Diognetum X § 1* // JTS. Vol. 29. 1928. P. 40.
85. *Hermetica* // JTS. Vol. 29. 1928. P. 41–43.
86. *Oracles theologiques* // REA. Vol. 30. 1928. P. 280–290.
87. *Religious Development from Vespasian to Trajan* // *Theology*. Vol. 16. 1928. P. 152–160.
88. Rec. in: J. Bidez et al. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*. Vol. II. 1927 // CR. Vol. 42. 1928. P. 89.
89. Rec. in: P. Collart. *Les Papyrus Bouriant*. 1926 // CR. Vol. 42. 1928. P. 149.
90. Rec. in: E. Bevan. *Later Greek Religion*. 1927 // CR. Vol. 42. 1928. P. 194.
91. Rec. in: K. Kerényi. *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. 1927 // *Gnomon*. Bd. 4. 1928. S. 485–492.

92. Rec. in: Vortrage der Bibliothek Warburg / Ed. by F. Saxl. Bd. I–III. 1921–1924 // JHS. Vol. 48. 1928. P. 99–100.
93. Latin Literature // The Year's Work in Classical Studies. Vol. 21. 1928. P. 11–22.
94. Bibliography: Graeco-Roman Egypt (1926–1927), Religion, Magic, Astrology // JEA. Vol. 14. 1928. P. 134–140.

1929

95. Varro and Orpheus // CR. Vol. 43. 1929. P. 60–61.
96. Hyperborean Offerings // CR. Vol. 43. 1929. P. 126.
97. Clarian Apollo // CR. Vol. 43. 1929. P. 126.
98. Propertius II.12 // CR. Vol. 43. 1929. P. 126–127.
99. Greek Magical Papyri // JEA. Vol. 15. 1929. P. 219–35.
100. Liturgical Notes // JTS. Vol. 30. 1929. P. 381–95.
101. Rec. in: E. Bevan. Sibyls and Seers. 1928 // CR. Vol. 43. 1929. P. 141–142.
102. Rec. in: R. Eisler. Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας. 1928–1929 // CR. Vol. 43. 1929. P. 224–225.
103. Rec. in: A. S. Hunt. A Greek Cryptogram. 1929 // CR. Vol. 43. 1929. P. 238.
104. Rec. in: A. Delatte. Anecdota Atheniensia. Vol. I. 1927 // CR. Vol. 43. 1929. P. 238–239.
105. Rec. in: J. Bidez et al. Catalogue des manuscrits alchimiques grecs. Vol. V 1, 2, VI. 1928 // CR. Vol. 43. 1929. P. 239.
106. Rec. in: R. Reitzenstein, H. H. Schaeder. Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. 1926 // JHS. Vol. 49. 1929. P. 111–116.
107. Rec. in: Vortrage der Bibliothek Warburg / Ed. by F. Saxl. Bd. IV–V. 1924–1926 // JHS. Vol. 49. 1929. P. 116.
108. Rec. in: F. Jacoby. Die Fragmente der griechischen Historiker. Bd. II B, Lief. 1, D, Lief. 1 1927 // JHS. Vol. 49. 1929. P. 116.
- 108a. Rec. in: J. Bidez et al. Catalogue des manuscrits alchimiques grecs. Vol. V, 1, 2; VI. 1928 // JHS. Vol. 49. 1929. P. 117.
109. Rec. in: K. Preisendanz. Papyri graecae magicae. Vol. I. 1928 // JHS. Vol. 49. 1929. P. 124.
110. Rec. in: E. Bevan. Sibyls and Seers. 1928 // JHS. Vol. 49. 1929. P. 124.
111. Rec. in: H. J. Rose. A Handbook of Greek Mythology. 1928 // JHS. Vol. 49. 1929. P. 124–125.
112. Rec. in: W. R. Halliday. The Greek Questions of Plutarch. 1928 // JHS. Vol. 49. 1929. P. 125–126.
113. Rec. in: H. R. Willoughby. Pagan Regeneration. 1929 // JRS. Vol. 19. 1929. P. 251–252.
114. Rec. in: C. Singer. From Magic to Science. 1928 // JTS. Vol. 30. 1929. P. 215–216.
115. Rec. in: M. Beza. Paganism in Roumanian Folklore. 1928 // JTS. Vol. 30. 1929. P. 216.

116. Rec. in: V. Burch. Myth and Constantine the Great. 1927 // JTS. Vol. 30. 1929. P. 217.
117. Rec. in: 1) T. Klauser. Die Cathedra im Totenkult. 1927; 2) E. Freistedt. Altchristliche Totengedächtnistage. 1928 // JTS. Vol. 30 1929. P. 413–418.
118. Latin literature // The Year's Work in Classical Studies. Vol. 22. 1929. P. 11–19.
119. Bibliography: Graeco-Roman Egypt (1927–1928), Religion, Magic, Astrology // JEA. Vol. 15. 1929. P. 113–117.

1930

120. The Rhesus // CR. Vol. 44. 1930. P. 173–174.
121. Σύμμαχος θεός // HSCP. Vol. 41. 1930. P. 1–62.
122. A Diis Electa: A Chapter in the Religious History of the Third Century // HTR. Vol. 23. 1930. P. 251–274.
123. Le religioni di mistero // Ricerche religiose. Vol. 6. 1930. P. 392–403.
124. Rec. in: F. Behn. Das Mithrasheiligtum zu Dieburg. 1928 // Gnomon. Bd.6. 1930. S. 30–35.
125. Rec. in: F. Cumont. Les Religions orientales dans le paganisme romain. 4 ed. 1929 // JHS. Vol. 50. 1930. P. 169–170.
126. Rec. in: H. R. Willoughby. Pagan Regeneration. 1929 // JHS. Vol. 50. 1930. P. 170.
127. Rec. in: 1) H. Lewy. Sobria Ebrietas. 1929; 2) H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen. 1929 // JTS. Vol. 31. 1930. P. 308–313.
128. Rec. in: F. J. Dolger. Antike und Christentum I, 1. 1929 // JTS. Vol. 31. 1930. P. 313–314.
129. Rec. in: Symbolae Osloenses / Ed. by S. Eitrem and G. Rudberg. Vol. 5. 1927 // JTS. Vol. 31. 1930. P. 314.
130. Latin Literature // The Year's Work in Classical Studies. Vol. 23. 1930. P. 13–20.
131. Bibliography: Graeco-Roman Egypt (1928–1929), Religion, Magic, Astrology // JEA. Vol. 6. 1930. P. 123–126.

1931

132. Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum, edited with translations, commentary and facsimiles by H. I. Bell, A. D. Nock, Herbert Thompson // Proc. Brit. Acad. Vol. 17. 1931. P. 235–288.
133. Kornutos // RE Supp. Bd. V. 1931. Sp. 995–1005.
134. Bibliography: Graeco-Roman Egypt (1929–1930), Religion, Magic, Astrology // JEA. Vol. 17. 1931. P. 120–124.

1932

135. Herodotus II, 81 // Studies Presented to F. L. Griffith. London, 1932. P. 248.

136. *Cremation and Burial in the Roman Empire* // HTR. Vol. 25. 1932. P. 321–359.
137. Rec. in: T. Reinach, L. Blum. *Flavius Josephus: Contre Apion*. 1930 // CR. Vol. 46. 1932. P. 39.
138. Rec. in: 1) F. H. Colson, G. H. Whitaker. *Philo*. Vol. I–III. Loeb Class. Lib. 1929–1930; 2) M. Adler. *Studien zu Philon von Alexandria*. 1929 // CR. Vol. 46. 1932. P. 173.
139. Rec. in: V. Kappler. *De memoria alterius libri Maccabaeorum*. 1929 // CR. Vol. 46. 1932. P. 186 f.
140. Rec. in: W. Kroll. *Die Kosmologie des Plinius*. 1930 // CR. Vol. 46. 1932. P. 187.
141. Rec. in: E. Diehl. *Inscriptiones latinae christianae veteres*. Vol. II, fasc. 6, 7; Vol. III (1927–1931) // CR. Vol. 46. 1932. P. 187.
142. Rec. in: L. R. Taylor. *The Divinity of the Roman Emperor*. 1931 // *Gnomon*. Bd. 8. 1932. S. 513–518.
143. Rec. in: H. St. J. Thackeray. *A Lexicon to Josephus*. Pt. I. 1931 // HTR. Vol. 25. 1932. P. 361–362.
144. Rec. in: H. J. Rose. *Modern Methods in Classical Mythology*. 1930 // JRS. Vol. 22. 1932. P. 246.
145. Rec. in: F. X. Kugler. *Sibyllinischer Sternenkampf und Phaethon in naturgeschichtlicher Beleuchtung*. 1927 // JTS. Vol. 33. 1932. P. 77–78.
146. Rec. in: K. Prumm. *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur*. 1929 // JTS. Vol. 33. 1932. P. 78–79.
147. Rec. in: K. Prumm. *Herrscherkult und Neues Testament*. 1928 // JTS. Vol. 33. 1932. P. 79.
148. Rec. in: H. R. Willoughby. *Pagan Regeneration*. 1929 // JTS. Vol. 33. 1932. P. 79–80.
149. Rec. in: M. P. Nilsson. *The Mycenaean Origins of Greek Mythology*. 1932 // *Saturday Rec. of Literature*. 9 April 1932. № 654.
150. *Bibliography: Graeco-Roman Egypt (1930–1931), Religion, Magic, Astrology* // JEA. Vol. 18. 1932. P. 80–83.

1933

151. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford, 1933. P. XII + 309.
152. *Paul and the Magus* // *The Beginnings of Christianity* / Ed. by F. J. Foakes Jackson and K. Lake. Pt. I. Vol. 5. London, 1933. P. 164–188.
153. *Mysteries* // *Encyclopaedia of the Social Science*. Vol. XI. London, 1933. P. 172–175.
154. *The Study of the History of Religion* // *Hibbert Journal*. Vol. 31. 1933. P. 605–615.
155. *The Vocabulary of the New Testament* // JBL. Vol. 52. 1933. P. 131–139.
156. Rec. in: N. H. Baynes. *Constantine the Great and the Christian Church*. 1929 // *AJP*. Vol. 54. 1933. P. 197–198.

157. Rec. in: F. Saxl. *Mithras*. 1931 // JRS. Vol. 23. 1933. P. 243.
158. Rec. in: J. Golega. *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*. 1930 // JTS. Vol. 34. 1933. P. 195–196.
159. Rec. in: F. J. Dolger. *Antike und Christentum*. Bd. II 4, III 1, 2, 3. 1930 // JTS. Vol. 34. 1933. P. 196 f.
160. Rec. in: M. Rudwin. *The Devil in Legend and Literature*. 1931 // JTS. Vol. 34. 1933. P. 197–198.
161. Rec. in: H. P. Cooke. *Osiris*. 1931 // JTS. Vol. 34. 1933. P. 198.
162. Rec. in: F. C. Burkitt. *Church and Gnosis*. 1932 // JTS. Vol. 34. 1933. P. 198–200.
163. Bibliography: *Graeco-Roman Egypt (1931–1932), Religion, Magic, Astrology* // JEA. Vol. 19. 1933. P. 70–73.
164. *Memoir of George Foot Moore (1851–1931)* // *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*. Vol. 68. 1933. P. 649–651.

1934

165. *Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero* // *Cambridge Ancient History*. Vol. X. Cambridge, 1934. P. 465–511.
166. *Additional Note // The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report, 5th Season / Ed. by M. I. Rostovtzeff. October 1931 – March 1932*. New Heaven, 1934. P. 283–285 (with C. Hopkins).
167. *Proselytism* // *Encyclopaedia of the Social Science*. Vol. XII. London, 1934. P. 551–553.
168. *Seviri and Augustales* // *L'Annuaire de L'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*. Vol. 2. 1934. P. 627–638.
169. *A Vision of Mandulis Aion* // HTR. Vol. 27. 1934. P. 53–104.
170. Rec. in: J. Kroll. *Gott und Holle*. 1932 // AJP. Vol. 55. 1934. P. 182–185.
171. Rec. in: W. H. Buckler, W. M. Calder, W. K. C. Guthrie. *Monumenta Asiae minoris antiqua*. Vol. IV. 1933 // AJP. Vol. 55. 1934. P. 288–289.
172. Rec. in: E. R. Dodds. *Proclus: The Elements of Theology*. 1933 // CR. Vol. 48. 1934. P. 140–141.
173. Rec. in: F. H. Colson, G. H. Whitaker. *Philo*. Vol. IV. Loeb. Class. Lib. 1932 // CR. Vol. 48. 1934. P. 153.
174. Rec. in: L. Deubner. *Attische Feste*. 1932 // *Gnomon*. Bd. 10. 1934. S. 289–295.
175. Rec. in: E. Ciccotti. *Il problema religioso nel mondo antico*. 1933 // JRS. Vol. 24. 1934. P. 242.
176. Rec. in: 1) B. Botte. *Les origines de la Noel et de l'Epiphanie*. 1932; 2) F. J. Dolger. *Antike und Christentum*. Bd. III 4, IV 1, 2. 1932–1933 // JTS. Vol. 35. 1934. P. 217–219
177. Bibliography: *Graeco-Roman Egypt (1932–1933), Religion, Magic, Astrology* // JEA. Vol. 20. 1934. P. 80–88.

1935

178. Rec. in: C. A. Baynes. *A Coptic Gnostic Treatise*. 1933 // AJP. Vol. 56. 1935. P. 85–86.
179. Rec. in: J. Johnson. *Excavations at Minturnae*. Vol. II 1, *Republican Magistri*. 1933 // AJP. Vol. 56. 1935. P. 86–91.
180. Rec. in: F. H. Colson, G. H. Whitaker. *Philo*. Vol. V. *Loeb Class. Lib.* 1934 // CR. Vol. 49. 1935. P. 154.
181. Rec. in: J. C. A. van Herten. *Θρησκεία εὐλάβεια ἰκέτης*. 1934 // CR. Vol. 49. 1935. P. 155.
182. Rec. in: H. Dieterich, F. von Hiller. *Usener und Wilamowitz, Ein Briefwechsel*. 1934 // CR. Vol. 49. 1935. P. 158.
183. Rec. in: 1) W. Stettner. *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*. 1934; 2) J. R. Watmough. *Orphism*. 1934; 3) L. Herrmann. *Du Golgotha au Palatin*. 1934 // *Gnomon*. Bd. 11. 1935. S. 504–507.
184. Rec. in: 1) E. Tabeling. *Mater Larum*. 1932; 2) C. Koch. *Gestirnverehrung im alten Italien*. 1933; 3) F. Altheim. *Epochen der römischen Geschichte*. 1934 // JRS. Vol. 25. 1935. P. 109–110.
185. Rec. in: F. Sauter. *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius*. 1934 // JRS. Vol. 25. 1935. P. 110–111.
186. Rec. in: F. J. Dolger. *Antike und Christentum*. Bd. IV, 3, 4. 1934 // JTS. Vol. 36. 1935. P. 200–201.
187. *Bibliography: Graeco-Roman Egypt (1934), Religion, Magic, Astrology* // JEA. Vol. 21. 1935. P. 75–83.

1936

188. *The Gild of Zeus Hypsistos* // HTR. Vol. 29. 1936. P. 39–88 (with C. Roberts, T. C. Skeat).
189. *The Art of Wodehouse* // *Saturday Review of Literature*. 14. 1936. № 13 (25 July), 5.
190. Rec. in: H. J. Polotsky. *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*. Vol. I. 1934 // AJP. Vol. 57. 1936. P. 108–109.
191. Rec. in: F. Chapouthier. *Les Dioscures au service d'une deesse*. 1935 // AJP. Vol. 57. 1936. P. 343–347.
192. Rec. in: C. H. Dodd. *The Bible and the Greeks*. 1935 // AJP. Vol. 57. 1936. P. 483–485.
193. Rec. in: C. W. McEwan. *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship*. 1934 // CP. Vol. 31. 1936. P. 371.
194. Rec. in: F. H. Colson. *Philo*. Vol. VI. *Loeb Class. Lib.* 1935 // CR. Vol. 50. 1936. P. 148.
195. Rec. in: H. Jonas. *Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. I. 1934 // *Gnomon*. Bd. 12. 1936. S. 605–612.
196. Rec. in: C. Bailey. *Religion in Virgil*. 1935 // JRS. Vol. 26. 1936. P. 103–104.
197. Rec. in: L. Euing. *Die Saga von Tanaquil*. 1933 // JRS. Vol. 26. 1936. P. 137.
198. Rec. in: E. Massonneau. *La magie dans l'antiquité romaine*. 1934 // JRS. Vol. 26. 1936. P. 137.

199. Rec. in: F. J. Dolger. *Antike und Christentum*. Bd. V 1. 1936 // JTS. Vol. 37 1936. P. 305–306.
200. Bibliography: *Graeco-Roman Egypt (1935)*, Religion, Magic, Astrology // JEA. Vol. 22. 1936. P. 58–67.
201. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 1]. 1936. P. 65–68.

1937

202. *The Genius of Mithraism* // JRS. Vol. 27. 1937. P. 108–113.
203. Rec. in: A. A. Abaecherli. *The Institution of the Imperial Cult in the Western Provinces of the Roman Empire*. 1935 // AJP. Vol. 58. 1937. P. 380.
204. Rec. in: E. R. Goodenough. *By Light, Light*. 1935 // Gnomon. Bd. 13. 1937. S. 156–165.
205. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 2]. 1937. P. 98–100.

1938

206. *St. Paul*. London, 1938. 256 P.
207. Rec. in: W. F. J. Knight. *Cumaean Gates*. 1936 // AJP. Vol. 59. 1938. P. 383.
208. Rec. in: J. C. Bolkestein. "Ὅσιος ἐν εὐσεβείᾳ. 1936 // CR. Vol. 52. 1938. P. 37–38.
209. Rec. in: C. del Grande. *Poesia ermetica nella Grecia antica*. 1937 // CR. Vol. 52. 1938. P. 145.
210. Rec. in: F. H. Colson. *Philo*. Vol. VII. Loeb Class. Lib. 1937 // CR. Vol. 52. 1938. P. 146.
211. Rec. in: H. Markowski. *Diatagma Kaisaros*. 1937 // CR. Vol. 52. 1938. P. 146.
212. Rec. in: C. Marot. *Refrigerium*. 1937 // CR. Vol. 52. 1938. P. 146.
213. Rec. in: 1) C. Bonner. *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas*. 1934; 2) A. V. Strom. *Der Hirt des Hermas*. 1936 // Gnomon. Bd. 14. 1938. S. 268–271.
214. Rec. in: W. F. J. Knight. *Cumaean Gates*. 1936 // JRS. Vol. 28. 1938. P. 110.
215. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 3]. 1938. P. 103–105.

1939

216. *Hellenistic Religion — The Two Phases*. Syllabus of Gifford Lectures. 1st Series. Aberdeen, 1939.
217. *The Development of Paganism in the Roman Empire* // Cambridge Ancient History. Vol. XII. Cambridge, 1939. P. 409–449.
218. *Conversion and Adolescence* // Pisciculi; studien zur religion und kultur des altertums, Franz Joseph Dolger zum sechzigsten geburtstage dargeboten von freunden, verehrern und schulern / Hrsg. T. Klauser and A. Rucker. Munster, 1939. S. 165–177.
219. *Scholarship and Religion* // HDS Bulletin. [4]. 1939. P. 41–48.
220. *A Feature of Roman Religion* // HTR. Vol. 32. 1939. P. 83–96.

221. Rec. in: I. Rosenzweig. Ritual and Cults of Pre-Roman Iguvium. 1937 // AHR. Vol. 44. 1939. P. 426–427.
222. Rec. in: 1) F. Altheim. A History of Roman Religion / Trans. H. Mattingly. 1938; 2) A. Hollard. Les cultes de mysteres. 1938 // AHR. Vol. 44. 1939. P. 683–684.
223. Rec. in: 1) S. Losch. Diatagma Kaisaros. 1936; 2) H. Markowski. Diatagma Kaisaros. 1937 // AJP. Vol. 60. 1939. P. 118–122.
224. Rec. in: S. Ronzevalle. Jupiter heliopolitain. 1937 // AHR. Vol. 44. 1939. P. 395–396.
225. Rec. in: C. Koch. Der römische Juppiter. 1937 // AHR. Vol. 44. 1939. P. 396–397.
226. Rec. in: E. Visser. Cötter und Kulte im ptolemaischen Alexandrien. 1938 // CR. Vol. 53. 1939. P. 90.
227. Rec. in: R. Pettazzoni. La confessione dei peccati. 1929–1936 // Gnomon. Bd. 15. 1939. S. 18–23.
228. Rec. in: W. Gundel. Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. 1936 // Gnomon. Bd. 15. 1939. S. 359–368.
229. Rec. in: W. Scott, A. S. Ferguson. Hermetica. Vol. IV. 1936 // Review of Religions. Vol. 3. 1939. P. 227.
230. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 4]. 1939. P. 83–84.

1940

231. Paulus / Deutsch von H. H. Schaeder. Zurich — Leipzig, 1940. 203 S.
232. Foreword to M. P. Nilsson, Greek Popular Religion. N. Y., 1940. P. V–VII.
233. Orphism or Popular Philosophy? // HTR. Vol. 33. 1940. P. 301–315.
234. Rec. in: F. Altheim. A History of Roman Religion / Trans. H. Mattingly. 1938 // AJP. Vol. 61. 1940. P. 90–96.
235. Rec. in: H. Dorrie. Passio SS. Machabaeorum. 1938 // AJP. Vol. 61. 1940. P. 250.
236. Rec. in: E. R. Goodenough. The Politics of Philo Judaeus. 1938 // CR. Vol. 54. 1940. P. 147–148.
237. Rec. in: H. Box. Philonis Alexandrini In Flaccum. 1939 // CR. Vol. 54. 1940. P. 170.
238. Rec. in: F. H. Colson. Philo. Vol. VIII. Loeb Class. Lib. 1939 // CR. Vol. 54. 1940. P. 170.
239. Rec. in: J. Bidez, F. Cumont. Les Mages hellenises. 1938 // JRS. Vol. 30. 1940. P. 191–198.
240. Rec. in: W. L. Knox. St. Paul and the Church of the Gentiles. 1939 // JTS. Vol. 41. 1940. P. 292–294.
241. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 5]. 1940. P. 52, 56–57, 82–84, 94–95.

1941

242. A Cabiric Rite // AJA. Vol. 45. 1941. P. 577–581.
243. Postscript [to C. B. Welles «The Epitaph of Julius Terentius»] // HTR. Vol. 34. 1941. P. 103–109.

244. Rec. in: 1) H. W. Parke. *A History of the Delphic Oracle*. 1939; 2) C. Lanzani. *L'oracolo delfico*. 1940 // AHR. Vol. 46. 1941. P. 611–613.
245. Rec. in: G. Hermansen. *Studien über den italischen und den römischen Mars*. 1940 // AJA. Vol. 45. 1941. P. 493–494.
246. Rec. in: G. A. Wainwright. *The Sky-Religion in Egypt*. 1938 // Classical Weekly. Vol. 34. P. 51–52.
247. Rec. in: E. Sevan. *Holy Images*. 1940 // The Guardian, 7 Feb., 66.
248. Rec. in: A. Parrot. *Maledictions et violations de tombes*. 1939 // JBL. Vol. 60. 1941. P. 88–95.
249. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 6]. 1941. P. 89–93.

1942

250. *Religious Attitudes of the Ancient Greeks* // Proceedings of the American Philosophical Society. Vol. 85. 1942. P. 472–482.
251. Rec. in: W. Otto, H. Bengtson. *Zur Geschichte des Niederganges des Ptolemaerreiches*. 1938 // AJP. Vol. 63. 1942. P. 217–224.
252. Rec. in: *Anatolian Studies Presented to W. H. Buckler* / Ed. by W. M. Calder, J. Keil. 1939 // AJP. Vol. 63. 1942. P. 349–351.
253. Rec. in: W. L. Knox. *St. Paul and the Church of the Gentiles*. 1939 // AJP. Vol. 63. 1942. P. 476–480.
254. Rec. in: E. Norden. *Aus altrömischen Priesterbüchern*. 1939 // CP. Vol. 37. 1942. P. 88–90.
255. Rec. in: K. Vilhelmson. *Laktanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus*. 1940 // CP. Vol. 37. 1942. P. 448–451.
256. Rec. in: I. M. Linforth. *The Arts of Orpheus*. 1941 // Classical Weekly. Vol. 35. P. 161–163.
257. Rec. in: C. C. Torrey. *Documents of the Primitive Church*. 1941 // Religion in Life. Vol. 11. 1942. P. 462–464.
258. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 7]. 1942. P. 75–74, 103–105.

1943

259. *Faiths and Symbols. An Introduction for an Exhibition held in the Gallery of The Century Association*. N. Y., 1943.
260. *The Society of Fellows* // Harvard Alumni Bulletin. Vol. 45. 1943. P. 391–392.
261. Rec. in: A. W. Persson. *The Religion of Greece in Prehistoric Times*. 1942 // AJA. Vol. 47. 1943. P. 492–496.
262. Rec. in: S. Lieberman. *Greek in Jewish Palestine*. 1942 // Anglican Theological Review. Vol. 25. 1943. P. 223–227.
263. Rec. in: A. B. Cook. *Zeus*. Vol. III. 1940 // CP. Vol. 38. 1943. P. 51–56.
264. Rec. in: F. H. Colson. *Philo*. Vol. IX. Loeb Class. Lib. 1941 // CR. Vol. 57. 1943. P. 77–81.
265. *Memoir of Abbott Lawrence Lowell (1856–1943)* // Yearbook of the American Philosophical Society. 1943. P. 406–408.

1944

266. Later Egyptian Piety // Coptic Egypt: Papers Read At a Symposium Held under the Joint Auspices of New York University and the Brooklyn Museum, February 15, 1941. N. Y., 1944. P. 21–29.
267. The Cult of Heroes // HTR. Vol. 37. P. 141–474.
268. Rec. in: H. Wagenvoort. Imperium. 1941 // AJP. Vol. 65. P. 99–105.
269. Rec. in: D. M. Robinson. Excavations at Olynthus XI, Necrolynthia. 1942 // Class. Weekly. Vol. 37. P. 64–66.
270. Rec. in: J. Klausner. From Jesus to Paul / Trans. W. F. Stinespring. 1943 // JBL. Vol. 63. 1944. P. 55–63.
271. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 8]. 1944. P. 96–99.
- 271a. Notices of books // HDS Bulletin [Vol. 9]. 1944. P. 73, 100–102, 116–117, 129.

1945

272. Corpus Hermeticum, Tome I (Traites 1–12), Tome II (Traites 13–18, Asclepius), texte etabli par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere. Paris, 'Les Belles Lettres'. LIII + 404 P.
273. Rec. in: W. L. Knox. Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity. 1944 // The Guardian, 26 Jan. 1945. № 36.
274. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 10]. P. 84–6, 118–119, 137.
275. Memoir of Edward Kennard Rand (1871–1945) // Yearbook of the American Philosophical Society. 1945. P. 402–404.

1946

276. Sarcophagi and Symbolism // AJA. Vol. 50. 1946. P. 140–170.
277. Rec. in: M. I. Rostovtzeff et al. The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Reports. 9th season (1935–36). Pt. I. The Agora and Bazaar. 1944 // AHR. Vol. 51. 1946. P. 491–492.
278. Rec. in: Traditio. Vol. I / Ed. by J. Quasten, S. Kuttner. 1943 // AJP. Vol. 67. 1946. P. 365–369.
279. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 11]. 1946. P. 142–143, 155–156, 159–160, 163–164.

1947

280. Word-Coinage in the Hermetic Writings // Coniectanea Neotestamentica. Vol. 11. 1947. P. 163–178.
281. The Emperor's Divine Comes // JRS. Vol. 37. 1947. P. 102–116.
282. Rec. in: D. Amand. Fatalisme et liberte dans l'antiquite grecque. 1945 // AHR. Vol. 52. 1947. P. 300–301.
283. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 12]. 1947. P. 97–98, 127–130.
284. Memoir of Franz Valery Marie Cumont (1868–1947) // AJA. Vol. 51. 1951. P. 432–433.

1948

285. Neotera // HTR. Vol. 41. P. 213–215 (with C. Bonner).
286. Rec. in: M. Launey. Etudes thasiennes. Vol. I. 1944 // AJA. Vol. 52. P. 298–301.

287. Rec. in: W. L. Knox. Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity. 1944 // CP. Vol. 43. 1948. P. 122–126.
288. Rec. in: RAC / Hrsg. T. Klauser. Lief. 1–7. 1941–1944 // JBL. Vol. 67. 1948. P. 251–260.
289. Rec. in: F. Cumont. Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains. 1942 // JRS. Vol. 38. 1948. P. 154–156.
290. Rec. in: J. Carcopino. Aspects mystiques de la Rome païenne. 1941 // JRS. Vol. 38. 1948. P. 156–158.
291. Notices of books // HDS Bulletin. Vol. 13. 1948. P. 68–69, 75, 89–90.

1949

292. The Oxford Classical Dictionary, editor for Greek and Roman religion.
293. Notes on Hermetic Excerpts in Stobaeus // Collection Latomus. Vol. 2. Hommage a J. Bidez et a F. Cumont. 1949. P. 227–228.
294. The problem of Zoroaster // AJA. Vol. 53. 1949. P. 272–285.
295. Dwarfs and Giants // The Christian Century. 12. Oct. 1949. № 1202.
296. Two Notes // VC. Vol. 3. 1949. P. 48–56.
297. Rec. in: K. Kerényi. Hermes der Seelenführer. 1944 // Classical Weekly. Vol. 42. P. 61–63.
298. Rec. in: R. Harder. Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda. 1944 // Gnomon. Bd. 21. 1949. S. 221–228.
299. Notices of books // HDS Bulletin. Vol. 14. 1949. P. 112–116.

1950

300. The Necessity of Scholarship // HDS. [Bulletin. Vol. 15]. 1950. P. 37–43.
301. Tertullian and the Ahoi // VC. Vol. 4. 1950. P. 129–141.
302. Rec. in: H. Bengtson. Die Strategie in der hellenistischen Zeit. Bd. I–II. 1937–1944 // AJP. Vol. 71. 1950. P. 106–109.
303. Rec. in: E. J. Edelstein, L. Edelstein. Asclepius. 1945 // CP. Vol. 45. 1950. P. 45–50.
304. Rec. in: H. Bengtson. Einführung in die alte Geschichte. 1949 // CP. Vol. 45. 1950. P. 202–203.
305. Rec. in: H. Soderberg. La religion des Cathares. 1949 // Journal of Religion. Vol. 30. 1950. P. 138–139.
306. Rec. in: F. Cumont. Lux perpetua. 1949 // JRS. Vol. 40. 1950. P. 145–146.
307. Rec. in: H. J. Rose. Ancient Greek Religion. 1948 // Review of Religions. Vol. 14. 1950. P. 205–206.
308. Notices of books // HDS. [Bulletin. Vol. 15]. 1950. P. 85–88.

1951

309. Soter and Euergetes // The Joy of Study: Papers on New Testament and Related Subjects Presented to Honor Frederick Clifton Grant / Ed. by S. E. Johnson. New York, 1951. P. 127–148.

310. Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments // Proceedings of the Seventh Congress for the History of Religions. Amsterdam, 1951. P. 53–66.
311. Mysterion // HSCP. Vol. 60. 1951. P. 201–204.
312. Rec. in: M. Grant. Aspects of the Principate of Tiberius. 1950 // AHR. Vol. 56. 1951. P. 376–377.
313. Rec. in: J. Scherer. Entretien d'Origene avec Heraclide. 1949 // AJA. Vol. 55. 1951. P. 283–284.
314. Rec. in: A. Grenier. Les religions etrusque et romaine; J. Vendryes, E. Tonnelat, B. O. Unbegaun. Les religions des Celtes, des Germains, et des anciens Slaves (Mana series 2: III 1948) // AJP. Vol. 72. 1951. P. 72–74.
315. Rec. in: H. F. van der Meer. Euhemerus van Messene. 1949 // Classical Weekly. Vol. 44. P. 88–89.
316. Rec. in: 1) R. Walzer. Galen on Jews and Christians. 1949; 2) W. den Boer. Scriptorum paganorum I–IV saec. de Christianis testimonia. 1948 // Gnomon. Bd. 23. 1951. P. 48–52.
317. Rec. in: P. Courcelle. Recherches sur les Confessions de Saint Augustin. 1950 // JEH. Vol. 2. 1951. P. 225–228.
318. Rec. in: H. G. Meecham. The Epistle to Diognetus. 1949 // Journal of Religion. Vol. 31. 1951. P. 214–216.
319. Rec. in: R. Bultmann. Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. 1949 // Nuntius. Vol. 5. 1951. P. 35–40.
320. Rec. in: L. Casson and E. L. Hettich. Excavations at Nessana. Vol. II: Literary Papyri. 1950 // Speculum. Vol. 26. 1951. P. 503–506.
321. Notices of books // HDS. [Bulletin. Vol. 16]. 1951. P. 81–84.

1952

322. A. E. Housman on the Letter to Diognetus VII, 2 // HTR. Vol. 45. 1952. P. 1.
323. The Roman Army and the Roman Religious Year // HTR. Vol. 45. 1952. P. 186–252.
324. Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments // Mnemosyne. Vol. 5. 1952. P. 177–213.
325. Rec. in: F. Schachermeyr. Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. 1950 // AJA. Vol. 56. 1952. P. 225.
326. Rec. in: F. Boll. Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums. 1950 // Gnomon. Bd. 24. S. 162–163.
327. Rec. in: RAC / Hrsg. T. Klauser. Lief. 8–9. 1950 // JBL. Vol. 71. 1952. P. 62–63.
328. Notices of books // HDS [Bulletin. Vol. 17]. 1952. P. 99–102.

1953

329. Neotera, Queen or Goddess? // Aegyptus. Vol. 33. 1953. P. 283–296.
330. Rec. in: A Monument to Saint Jerome / Ed. F. X. Murphy. 1952 // AHR. Vol. 58. 1953. P. 592–593.

331. Rec. in: F. M. Cornford. *Principium Sapientiae*. 1952 // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 287. 1953. P. 216–217.
332. Rec. in: M. P. Nilsson. *Opuscula selecta*. Vol. I. 1951 // *CP*. Vol. 48. 1953. P. 134.
333. Rec. in: H. Bonnet. *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*. 1952 // *Gnomon*. Bd. 25. 1953. S. 346–347.
334. Rec. in: K. F. Geldner. *Der Rig-Veda*. Bd. I–III. 1951 // *Gnomon*. Bd. 25. 1953. S. 419–420.
335. Rec. in: M. Dibelius. *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. 1951 // *Gnomon*. Bd. 25. 1953. S. 497–506.
336. Rec. in: D. Sourdel. *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*. 1952 // *JRS*. Vol. 43. 1953. P. 186–187.
337. *Notices of books* // *HDS*. [Bulletin. Vol. 18]. 1953. P. 113–116.

1954

338. *Corpus Hermeticum*, Tome IV (in part: *Fragments divers*), texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Paris, 'Les Belles Lettres'. 1954. P. 101–150.
339. *Bekehrung* // *RAC*. Bd. II. 1954. S. 105–118.
340. *The Praises of Antioch* // *JEA*. Vol. 40. 1954. P. 76–82.
341. Rec. in: H. Bengtson. *Die Strategie in der hellenistischen Zeit*. Bd. III. 1952 // *AJP*. Vol. 75. 1954. P. 213–214.
342. Rec. in: M. P. Nilsson. *Opuscula selecta*. Vol. II. 1952 // *CP*. Vol. 49. 1954. P. 129–130.
343. Rec. in: L. Halkin. *La supplication d'action de grâces chez les Romains*. 1953 // *CP*. Vol. 49. 1954. P. 275–276.
344. Rec. in: J. Leipoldt, S. Morenz. *Heilige Schriften*. 1953 // *Gnomon*. Bd. 26. 1954. S. 420–423.
345. Rec. in: *RAC* / Hrsg. T. Klauser. Lief. 10–13. 1952–1953 // *JBL*. Vol. 73. 1954. P. 43–44.
346. Rec. in: S. Weinstock. *Catalogus codicum astrologorum graecorum*. Vol. IX 1. 1951 // *JHS*. Vol. 74. 1954. P. 205.
347. Rec. in: H. I. Bell. *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*. 1953 // *JTS*. Vol. 5. 1954. P. 248–251.
348. *Notices of books* // *HDS Bulletin*. [Vol. 19]. P. 94–95, 106–108.
349. *Tribute to Odo Casel* // *Numen*. Vol. 1. 1954. P. 84–85.
350. *Memoir of William Scott Ferguson (1875–1954)* // *Yearbook of the American Philosophical Society*. 1954. P. 416–418.
351. *Memoir of Willard Learoyd Sperry (1882–1954)* // *HU Gazette* 50. № 7 (30 Oct. 1954). P. 38–39 (with H. J. Cadbury and G. H. Williams).

1955

352. Rec. in: H. Bengtson. *Einführung in die alte Geschichte*. 2 Aufl. 1953 // *CP*. Vol. 50. 1955. P. 86.

353. Rec. in: R. Marcus. Philo. Supp. Vol. I–II. Loeb. Class. Lib. 1953 // CR. Vol. 5. 1955. P. 107–108.
354. Rec. in: E. F. Brack. Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte. 1954 // Gnomon. Bd. 27. 1955. S. 244–246.
355. Rec. in: E. R. Goodenough. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. I–IV. 1953–1954 // Gnomon. Bd. 27. 1955. S. 558–72.
356. Rec. in: RAC / Hrsg. T. Klauser. Lief. 14–16. 1954 // JBL. Vol. 74. 1955. P. 199–200.
357. Rec. in: A. E. Wilhelm-Hooijbergh. Peccatum. 1954 // JRS. Vol. 45. 1955. Vol. 239.
358. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 20]. 1955. P. 169–171.
359. Memoir of Campbell Bonner (1876–1954) // AJA. Vol. 59. 1955. P. 179.
360. Memoir of Willard Learoyd Sperry (1882–1954) // The American Oxonian. Vol. 42. 1955. P. 20–21.

1956

361. Rec. in: H. Jonas. Gnosis und spätantiker Geist. Bd. II, 1. 1954 // Gnomon. Bd. 28. 1956. S. 124–126.
362. Rec. in: H.-J. Schoeps. Urgemeinde-Judenchristentum-Gnosis. 1956 // Gnomon. Bd. 28. 1956. S. 621–623.
363. Rec. in: RAC / Hrsg. T. Klauser. Lief. 17–19. 1955–1956 // JBL. Vol. 75. 1956. P. 236–237.
364. Rec. in: H. A. Musurillo. The Acts of the Pagan Martyrs. 1954 // JEH. Vol. 7. 1956. P. 72–75.
365. Rec. in: C. Andresen. Logos und Nomos. 1955 // JTS. Vol. 7. 1956. P. 314–317.
366. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 21]. 1956. P. 224–225.

1957

367. Deification and Julian // JRS. Vol. 47. 1957. P. 115–123.
368. Rec. in: E. Pax. Ἐπιφάνεια. 1955 // Gnomon. Bd. 29. 1957. S. 229–230.
369. Rec. in: M. Dibelius. Botschaft und Geschichte. Bd. II. 1956 // Gnomon. Bd. 29. 1957. S. 314–315.
370. Rec. in: E. R. Goodenough. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. V–VI. 1956 // Gnomon. Bd. 29. 1957. S. 524–533.
371. Notices of books // HDS Bulletin. [Vol. 22]. 1957. P. 134.

1958

372. A Cult Ordinance in Verse // HSCP. Vol. 63. 1958. P. 415–421.
373. A Coptic Library of Gnostic Writings // JTS. Vol. 9. 1958. 314–324.
374. Rec. in: L. Jalabert, R. Mousterde, C. Mondesert. Inscriptions grecques et latines de la Syrie. Vol. IV. 1955 // AJA. Vol. 62. 1958. P. 339–341.
375. Rec. in: H. Wagenvoort. Studies in Roman Literature, Culture and Religion. 1956 // CP. Vol. 53. 1958. P. 140–141.

376. Rec. in: M. J. Vermaseren. *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*. Vol. I. 1956 // *Gnomon*. Bd. 30. 1958. S. 291–295.
377. Rec. in: K. F. Geldner, J. Nobel. *Der Rig-Veda*. Bd. IV. 1957 // *Gnomon*. Bd. 30. 1958. S. 478.
378. Rec. in: RAC / Hrsg. T. Klauser. Lief. 20–24. 1956–1957 // *JBL*. Vol. 77. 1958. P. 285–286.
379. Rec. in: W. M. Calder. *Monumenta Asiae minoris antiqua*. Vol. VII. 1956 // *JTS*. Vol. 9. 1958. P. 121–122.
380. Notices of books // *HDS Bulletin*. [Vol. 23]. 1958. P. 169.

1959

381. Posidonius // *JRS*. Vol. 49. 1959. P. 1–15.
382. Rec. in: H. Wey. *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten*. 1957 // *Gnomon*. Bd. 31. 1959. S. 218–221.
383. Rec. in: RAC / Hrsg. T. Klauser. Lief. 25–29. 1957–1959 // *JBL*. Vol. 78. 1959. P. 281.
384. Rec. in: R. Klibansky, C. Labowsky. *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete G. de Moerbeka (Plato Latinus 3)* // *Speculum*. Vol. 34. 1959. P. 472–474.
385. *Memoir of Andre Boulanger (1886–1958)* // *Gnomon*. Bd. 31. 1959. S. 575.
386. *Memoir of Henry Symons Hawkey (1877–1959)* // *The Old Porthmuthian*. № 6 (October 1959). P. 17–18.

1960

387. *Introduction to William James. The Varieties of Religious Experience*. London, 1960. P. 15–21.
388. Rec. in: V. von Gonzenbach. *Untersuchungen zu den Knabenweihen*. 1957 // *AJA*. Vol. 64. 1960. P. 196–197.
389. Rec. in: A. R. Sodano. *Porfrio: Lettera ad Anebo*. 1958 // *CJ*. Vol. 56. 1960. P. 134–136.
390. Rec. in: A. Laumonier. *Les cultes indigenes en Carie*. 1958 // *CP*. Vol. 55. 1960. 121–123.
391. Rec. in: E. R. Goodenough. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Vol. VII–VIII. 1958 // *Gnomon*. Bd. 32. 1960. S. 728–736.
392. Rec. in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3 Aufl. / Hrsg. E. Hennecke, W. Schneemelcher. Bd. I. 1959 // *JTS*. Vol. 11. 1960. S. 63–70.

1961

393. Foreword to M. P. Nilsson. *Greek Folk Religion*. New York, 1961. P. V–VII.
394. *Nymphs and Nereids* // *Mel. Univ. St. Joseph (Beyrouth)*. Vol. 37. 1961. P. 297–308.

395. Rec. in: H.-J. Schoeps. Paulus. 1959 // Gnomon. Bd. 33. 1961. S. 581–590.
396. Rec. in: RAC / Hrsg. T. Klauser. Lief. 30–36. 1959–1961 // JBL. Vol. 80. 1961. P. 286.
397. Notices of books // HD Bulletin. Vol. 26. 1961. P. 27.

1962

398. Sapor I and the Apollo of Bryaxis // AJA. Vol. 66. 1962. P. 307–310.
399. «We Owe a Cock to Aesculapius» // Harvard Medical Alumni Bulletin. Vol. 36. 1962. P. 46–48.
400. The Exegesis of Timaeus 28 c // VC. Vol. 16. P. 79–86.
401. Rec. in: R. Etienne. Le culte imperial dans la peninsule iberique. 1958 // CP. Vol. 57. 1962. P. 115–116.
402. Rec. in: W. Spoerri. Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. 1959 // CR. Vol. 12. 1962. P. 50–51.
403. Notices of books // HD Bulletin. Vol. 26. 1962. P. 26–27.
404. Memoir of Herbert Jennings Rose (1883–1961) // Gnomon. Bd. 34. 1962. S. 424–426.
405. Memoir of Rene Mouterde (1880–1961) // Gnomon. Bd. 34. 1962. S. 843–844.

1963

406. Rec. in: H.-V. Herrmann. Omphalos. 1959 // AJA. Vol. 67. 1963. P. 102.
407. Rec. in: E. Thiemann. Hellenistische Vatergottheiten. 1959 // AJA. Vol. 67. 1963. P. 102.
408. Rec. in: F. H. Colson, W. Earp. Philo. Vol. X. Loeb Class. Lib. 1962 // CR. Vol. 13. 1963. P. 344.
409. Rec. in: A. Wlosok. Laktanz und die philosophische Gnosis. 1961 // JTS. Vol. 14. 1963. P. 177–180.
410. Tribute to Harry Austryn Wolfson // Mosaic. Cambridge, Mass. Vol. 4. 1963. P. 31.

1964

411. Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background. New York, 1964.
412. Gnosticism // HTR. Vol. 57. 1964. P. 255–279.
413. Rec. in: G. Downey. A History of Antioch. 1961 // Greek, Roman and Byzantine Studies. Vol. 4. 1964. P. 49–54.

1965

414. The Synagogue Murals of Dura-Europos // Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume / Ed. by S. Lieberman. Jerusalem, 1965. P. 631–639.

Список сокращений

Сборники источников

- BMC — Hill F. C. Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. London, 1873–1927
- CAF — Kock T. Comicorum Atticorum Fragmenta. Vol. I–III. Leipzig, 1880–1888
- Carm. lat. epig. — Buecheler F. Carmina Latina epigraphica. Leipzig, 1912
- CIL — Mommsen Th. et al. Corpus Inscriptionum Latinarum. Berlin, 1862–...
- CIMRM — Vermaseren M. Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae. Vol. I–II. La Haye, 1956–1960
- Cramer. Anecdota Parisina — Cramer J. A. Anecdota Graeca e codd. MSS Bibl. Reg. Parisiensis. Vol. I–IV. Paris, 1839–1841
- Dess. — Dessau H. Inscriptiones Latinae Selectae. Vol. I–III. Berlin, 1892–1916
- Ditt. Syll. — Dittenberger W. Sylloge Inscriptionum Graecarum. Editio III. Vol. I–IV. Leipzig, 1915–1919
- FHG — Muelleri K. et Th. Fragmenta Historicorum Graecorum. Vol. I–V. Paris, 1841–1872
- Geogr. gr. min. — Müller C. Geographi Graeci minores. Paris, 1855–1861.
- IG — Inscriptiones Graecae. Vol. I–... Berlin, 1873–...
- IGR — Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes. Paris, 1906–1927
- ILCV — Diehl E. Inscriptiones latinae christianae veteres. Berlin, 1925
- Inscr. Ponti. — Latyshev B. Inscriptiones antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae. Vol. I–II, IV. Petropoli, 1885–1890, 1901
- OGIS — Dittenberger W. Orientis Graeci Inscriptiones Selectae. Vol. I–II. Leipzig, 1903–1905
- P. Oxy — Grenfell B. P., Hunt A. S., Lobel E., Turner E. G., Rea J. R., Parsons P., Haslam M. W. et al. The Oxyrhynchus Papyri. Vol. I–LXIII. London, 1898–1997
- PG — Migne J. P. Patrologia Graeca. Vol. I–CLXII. Paris, 1857–1868
- PGM — Preisendanz K. et al. Papyri Graecae Magicae. Vol. I–II. Leipzig, 1928–1931
- Sardis — Buckler W. H., Robinson D. M. Sardis. Publications of the American Society for the Excavation of Sardis. Vol. VII: Greek and Latin Inscriptions. Leiden, 1932

SEG — Hondius J. J. E., Woodhead A. G. et al. Supplementum Epigraphicum Graecum. Vol. I–XXV. Leiden, 1923–1971
SVF — Arnim H., von. Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. I–IV. Leipzig, 1903–1924

Сочинения античных авторов

[Apul.] Ascl. — Псевдо-Апулей. Асклепий
[Plato]. Axioch. — Псевдо-Платон. Аксиох
Achill. Tat. — Ахилл Таций. Левкиппа и Клитонфонт
Ael. Arist. Orat. — Элий Аристид. Речи
Amm. Marc. — Аммиан Марцеллин. Римская история
Ant. Lib. — Антонин Либреал. Превращения
Anth. Pal. — Палатинская Антология
App. Civ. Bell. — Аппиан. Гражданские войны
Apul. Apol. — Апулей. Апология
Apul. Met. — Апулей. Метаморфозы
Arist. Lysistr. — Аристофан. Лисистрата
Aristot. Rhet. — Аристотель. Риторика
Arnob. Adv. nat. — Арнобий. Против язычников
Artemid. Onir. — Артемидор Далдианский. Онейрокритика (Толкование сновидений)
Ath. Vita Ant. — Афанасий Александрийский. Жизнь Антония
Athen. — Афиней. Пирующие софисты
Aug. Civ. Dei — Августин Гиппонский. О Граде Божием
Aug. Conf. — Августин. Исповедь
Aug. De ord. — Августин. О порядке
Aug. Ep. — Августин. Письма
Aug. Retr. — Августин. Краткое изложение «О Граде Божием»
Aug. Serm. — Августин. Проповеди
Beros — Бероз. История Вавилона (сохранилась во фрагментах)
Caes. Bell. Gall. — Цезарь. Записки о галльской войне
Carm. contra pag. — Стихи против язычников
Catull. — Катулл. Стихотворения
CH — Герметический свод
Cic. Cato Mai. — Цицерон. Катон Старший (О старости)
Cic. De divin. — Цицерон. О дивинации
Cic. De nat. — Цицерон. О природе богов
Cic. Ep. ad fam. — Цицерон. Письма к близким
Clem. Alex. Exc. Theod. — Климент Александрийский. Выдержки из Теодота
Clem. Alex. Strom. — Климент Александрийский. Строматы
Constant. Or. ad Sanct. — Император Константин. Речь к святым
Dam. Dub. et sol. — Дамаский. Затруднения и решения (О Началах)
Democr. — Демокрит
Dio Cass. — Дион Кассий. Римская история
Dio Prus. — Дион Хризостом. Речи
Diog. Laert. — Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов

Ер. — Эпикур
 Epict. Dissert. — Эпиктет. Беседы
 Epict. Ench. — Эпиктет. Энхиридион
 Eun. Vitae soph. — Евнапий. Жизни философов и софистов
 Eur. Bacch. — Еврипид. Вакханки
 Eus. Praep. evang. — Евсевий Кесарийский. Приготовление к Евангелию
 Exp. tot. Mundi — Описание всего мира и народов
 Galen. De tranq. anim. — Гален. О волнениях души
 H. Orph. — Орфические гимны
 Hdt. — Геродот. История
 Hor. Ep. — Гораций. Послания
 Hor. Od. — Гораций. Оды
 Hor. Sat. — Гораций. Сатиры
 Hygin. Fab. Exc. — Гигин. Мифы. Выписки Досифея Магистра
 Iambl. De Myst. — Ямвлих. О египетских мистериях
 Iambl. Vita Pyth. — Ямвлих. О жизни пифагорейской
 Iren. Adv. haer. — Иринеи Лионский. Против ересей
 Iust. Apol. I — Юстин Философ. Первая Апология
 Jn. Dam. De haer. — Иоанн Дамаскин. О ересьях
 Joan. Lyd. De Mens. — Иоанн Лидийский. О месяцах
 Jos. AJ. — Иосиф Флавий. Иудейские древности
 Jos. BJ. — Иосиф Флавий. Иудейская война
 Jos. C. Ap. — Иосиф Флавий. Против Апиона
 Julian. Ep. — Император Юлиан. Письма
 Julian. Orat. — Император Юлиан. Речи
 Juv. — Ювенал. Сатиры
 Lact. Inst. div. — Лактанций. О Божественных установлениях
 Lib. Or. — Либаний. Речи
 Liv. — Тит Ливий. История Рима от основания города
 Luc. De Dea Sygia — Лукиан. О Сирийской богине
 Luc. Dem. — Лукиан. Демонакт
 Luc. Hermot. — Лукиан. Гермотим
 Luc. Nigrin. — Лукиан. Нигрин
 Lucan. Phars. — Лукан. Фарсалия
 Lucr. De rer. nat. — Лукреций. О природе вещей
 M. Aur. Med. — Марк Аврелий. Размышления
 Macrob. Sat. — Макробий. Сатурналии
 Mart. — Марциал. Эпиграммы
 Mart. Pionii — Мученичество Пиония
 Math. — Фирмик Матерн. О заблуждениях языческих религий
 Orac. Sibyll. — Сивиллины оракулы
 Orig. C. Cels. — Ориген. Против Цельса
 Ovid. Amor. — Овидий. Искусство любви
 Ovid. Ex Pont. — Овидий. Письма с Понта
 Paus. — Павсаний. Описание Эллады
 Pers. — Персий. Сатиры
 Phil. V. A. — Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского
 Phil. Vit. Soph. — Флавий Филострат. Жизнеописания софистов

Philo. De congr. — Филон Александрийский. О соитии ради предва-
 рительного обучения
 Philo. De ebr. — Филон Александрийский. О пьянстве
 Philo. De plant. — Филон Александрийский. О насаждении
 Philo. De sacrif. — Филон Александрийский. О жертвах Авеля и Каина
 Philo. De somn. — Филон Александрийский. О сновидениях
 Philo. De spec. leg. — Филон Александрийский. Об особых законах
 Philo. De vit. Moys. — Филон Александрийский. О жизни Моисея
 Philo. Qu. Gen. — Филон Александрийский. Вопросы на книгу Бытия
 Philo. Qu. Ex. — Филон Александрийский. Вопросы на книгу Исхода
 Philo. Quis heres — Филон Александрийский. О том, кто наследует
 божественное
 Philo. Quod omn. — Филон Александрийский. О том, что каждый
 добродетельный свободен
 Plato. Soph. — Платон. Софист
 Plato. Apol. — Платон. Апология
 Plato. Gorg. — Платон. Горгий
 Plato. Leg. — Платон. Законы
 Plato. Rep. — Платон. Государство
 Plato. Symp. — Платон. Пир
 Plato. Thaet. — Платон. Тезет
 Plin. NH — Плиний. Естественная история
 Plin. Sec. Ep. — Плиний Младший. Письма
 Plut. Cato min. — Плутарх. Жизнеописание Катона Младшего
 Plut. Crass. — Плутарх. Жизнеописание Красса
 Plut. De Is. — Плутарх. Об Исиде и Осирисе
 Plut. De ser. — Плутарх. Почему божество медлит с воздаянием
 Plut. De superst. — Плутарх. О суеверии
 Plut. De tranq. an. — Плутарх. О волнениях души
 Plut. Lys. — Плутарх. Жизнеописание Лисандра
 Plut. Marc. — Плутарх. Жизнеописание Марцелла
 Plut. Pomp. — Плутарх. Жизнеописание Помпея
 Plut. Quaest. conv. — Плутарх. Застольные вопросы
 Plut. Quaest. gr. — Плутарх. Греческие вопросы
 Plut. Sulla — Плутарх. Жизнеописание Суллы
 Pollux. — Юлий Поллукс. Ономастикон
 Polyb. — Полибий. Всеобщая история
 Porph. Ad Marc. — Порфирий. Письмо к Марцелле
 Porph. Adv. Chr. — Порфирий. Против христиан
 Porph. Vita Plot. — Порфирий. Жизнеописание Плотина
 Porphy. De abst. — Порфирий. О воздержании от мясной пищи
 [Quint]. Decl. mai. — Квинтиллиан. Большие декламации
 Ruf. HE — Руфин. Церковная история
 Sallust. — Саллюстий Философ. Книга о богах и мире
 Sen. Contr. — Сенека Старший. Контroversии
 Sen. De benef. — Сенека. О благодеяниях
 Sen. De brev. vitae — Сенека. О скоротечности жизни
 Sen. De Prov. — Сенека. О промысле

Sen. Ep. — Сенека. Нравственные письма Луциллию
 Serv. Comm. in Georg. — Сервий. Комментарий к «Георгикам» Вергилия
 SHA. Opil. Macr. — Писатели Истории Августов. Жизнь Макрина
 SHA. Pesc. — Писатели Истории Августов. Жизнь Песциния Нигра
 SHA. Vita M. Ant. — Писатели Истории Августов. Жизнь Марка
 Антонина
 SHA. Vita Sev. — Писатели Истории Августов. Жизнь Септимия Севера
 Stat. Silvae — Стаций. Сильвы
 Stat. Thebaid. — Стаций. Фиваида
 Stob. — Стобей. Антология
 Stob. Exc. — Стобей. Герметические фрагменты из «Антологии»
 Suet. Aug. — Светоний. Жизнеописание Августа
 Suet. Domit. — Светоний. Жизнеописание Домициана
 Suet. Nero — Светоний. Жизнеописание Нерона
 Suet. Tib. — Светоний. Жизнеописание Тиберия
 Suet. Vesp. — Светоний. Жизнеописание Веспасиана
 Sym. Relat. — Симмах. Реляция об алтаре Мира
 Tac. Agr. — Тацит. Агрикола
 Tac. Ann. — Тацит. Анналы
 Tac. Germ. — Тацит. Германия
 Tac. Hist. — Тацит. История
 Tat. Orat. — Татиан. Слово к эллинам
 Ter. Adel. — Теренций. Братья
 Ter. Andr. — Теренций. Девушка с Андроса
 Tert. Ad nat. — Тертуллиан. К язычникам
 Tert. Apol. — Тертуллиан. Апологетик
 Tert. De cor. — Тертуллиан. О венке
 Tert. De spect. — Тертуллиан. О зрелищах
 Vett. Val. — Веттий Валент
 Virg. Aen. — Вергилий. Энеида
 Virg. Catal. — Вергилий. Смесь
 Xen. Cyr. — Ксенофонт. Киропедия
 Xen. Mem. — Ксенофонт. Воспоминания о Сократе
 Xen. Oecon. — Ксенофонт. Экономик
 Zachar. Scholast. Vita Sever. — Захария Схоластик. Жизнь св. Северина

Периодические издания

Abh. Berlin. — Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissen-
 schaften zu Berlin
 AHR — The American Historical Review
 AJA — American Journal of Archaeology
 Ann. Épigr. — L'Annee Épigraphique
 Ann. soc. arch. Bruxelles — Annuaire de la Societe archeologique de Bru-
 xelles
 Arch. Delt. — Archailogikon Deltion
 Archaeologisches Jahrbuch — Jahrbuch des Deutschen Archaeologischen
 Instituts

ARW — Archiv für Religionswissenschaft
 BCH — Bulletin de correspondance hellénique
 Berichte d. sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften — Berichte über die
 Verhandlungen der Königlich sächsischen Gesellschaft der Wissen-
 schaften zu Leipzig
 BRGK — Bericht der Römisch-Germanischen Kommission
 Bull. acad. roy. Belg. — Académie Royale de Belgique: Bulletins de la Classe
 des Lettres et des Sciences Morales et Politiques
 Bull. soc. arch. d'Alexandrie — Bulletin de la Société Royale d'Archéologie
 d'Alexandrie
 CQ — Classical Quarterly
 CR — Classical Review
 CRAI — Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
 Danske Selskab. Medd. — Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs
 Historiske og Philosophiske Afhandlinger
 Fleck. Jb. — Fleckeisen's Jahrbücher
 GGA — Göttingische gelehrte Anzeigen
 HTR — Harvard Theological Review
 Jahrb. für Liturgiewissenschaft — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
 JBL — Journal of Biblical Literature
 JEA — Journal of Egyptian Archaeology
 JHS — Journal of Hellenic Studies
 JRS — Journal of Roman Studies
 JTS — Journal of Theological Studies
 MDAI (A) — Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Athe-
 nische Abteilung
 MDAI (R) — Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts,
 Römische Abteilung
 Mel. d'archeol. et d'hist. — Melanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole
 française de Rome. Antiquité
 Monatschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums — Monatsschrift für Geschi-
 chte und Wissenschaft des Judentums
 Not. — Notizie degli scavi di antichità
 Proc. Brit. Acad. — Proceedings of the British Academy
 REG — Revue des études grecques
 Revue Belge de philol. et d'hist. — Revue Belge de philologie et d'histoire
 RHR — Revue de l'histoire des religions
 Riv. fil. — Rivista di Filologia e di Istruzione Classica
 SB Berlin — Sitzungsberichte der (Preussischen) Akademie der Wissen-
 schaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse
 SB Heidelberg — Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissen-
 schaften
 TAPA — Transactions and Proceedings of the American Philological Asso-
 ciation
 Theol. Stud. u. Krit. — Theologische Studien und Kritiken
 VC — Vigiliae Christianae

Научное издание

Артур Дарби Нок

ОБРАЩЕНИЕ

Старое и новое в религии
от Александра Великого до Блаженного Августина

Директор издательства *Ю. С. Довженко*

Лицензия ЛП № 000333 от 15.12.1999

Издательский Центр «Гуманитарная Академия»,
197183, Санкт-Петербург, ул. Сестрорецкая, д. 8.

Тел. (812) 430-99-21

E-mail: gumak@mail.ru

www.humak.ru

Редактор *Ю. С. Довженко*

Художник *П. П. Лосев*

Оригинал-макет *А. Б. Левкина*

Подписано в печать 30.11.2010. Формат 84×108¹/₃₂.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,5.

Тираж 1000 экз. Заказ № 3474.

Отпечатано в ГУП «Типография “Наука”»,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия В. О., д. 12

Классический труд знаменитого исследователя античной религии Артура Дарби Нока (1902-1963), посвященный психологии и условиям принятия той или иной религии в древности, давно уже входит в золотой фонд мирового антиковедения. В поле зрения Нока находятся не только раннее христианство и обращение язычников, но и другие религии, и даже философские школы: их способы привлечения сторонников, факторы, которые способствовали или, наоборот, препятствовали распространению этих учений в окружающем мире, наконец, запросы, которые они удовлетворяли. Эта книга, актуальная и по сей день, положила начало целому направлению в современном религиоведении – так называемым Conversion Studies. Она будет интересна не только историкам-антиковедам, но и философам, психологам, религиоведам.

Издание «Обращения» дополнено переводом ряда статей А. Д. Нока, снабжено вступительной статьей, комментарием и полной библиографией работ английского ученого.

ISBN 9 785937 620576



9 785937 620576