

## ИСТОРИЯ

### Античная религиозность в интерпретации Ф. Ф. Зелинского

*М. В. Новиков, Т. Б. Перфилова*

Представлен анализ взглядов Ф. Ф. Зелинского на сущность и эволюцию древнегреческой и древнеримской языческой религии, на взаимосвязь этих религий с иудаизмом и христианством.

**Ключевые слова:** древние греки, древние римляне, языческая религия, иудаизм, раннее христианство, мифология, Древняя Греция, эпоха эллинизма, Римская империя.

### Antique Religiousness in F. F. Zelinsky's Interpretation

*M. V. Novikov, T. B. Perfilova*

The analysis of views of F.F.Zelinsky on the essence and evolution of Ancient Greek and Ancient Roman pagan religion, on interrelation of the given religions with Judaism and Christianity is presented

**Key words:** Ancient Greeks, ancient Romans, pagan religion, Judaism, early Christianity, mythology, Ancient Greece, the epoch of Hellenism, the Roman empire.

Религиозное сознание и религиозное формирование были ведущими направлениями историко-культурологических исследований Ф. Ф. Зелинского [1], имевшими тесную связь с его осмыслением особенностей мировосприятия человека античности. По мнению некоторых исследователей, эти направления научных поисков Ф. Ф. Зелинского были подсказаны ему интеллектуальной средой его эпохи, которую «с некоторыми оговорками» можно назвать «веком неоязычества – веком повального интереса к спиритизму, магии, хиромантии» [2]. К концу XIX в. «неоязычество» было широко представлено в литературе (Г. Ибсен, Ф. Ницше, О. Уальд), живописи (В. Ван Гог, П. Гоген), музыке (Р. Вагнер, И. Стравинский) [3]. В исторической науке также пробудился интерес к изучению языческих верований, во многом определявших характер древних культур. Ф. Ф. Зелинский не избежал модного увлечения «неоязычеством», которое к тому же не шло вразрез с его творческими интенциями, подсказанными ему ощущением того, что «в божестве совмещаются понятия высшей истины, высшей красоты и высшего добра» [4].

Приступая к «тихой работе над излюбленными задачами», связанными с постижением смыслов античной религии [5], он решил не изучать предмет своего интереса «через установленные нашей традицией очки» [6]. Его не устраивали подходы к исследованию древнегреческой религии с позиции мистицизма, предложенные Сент-Кроа и Крейцером, не удовлетворяли выводы Фосса и Лобека, сделанные в русле просветительской философии. Он не считал непроверяемыми методы «исторической школы» и ее осно-

вателя О. Миллера, сводившиеся к рассмотрению эволюции греческих культов в ходе этнокультурных контактов племен Балканского полуострова. Теории происхождения греческих представлений о богах, выдвинутые М. Мюллером и П. Форхаммером, также вызвали его возражения [7].

Придя к убеждению в том, что ни одна языческая религия не является «так хорошо известной и так глубоко неизвестной, как древнегреческая», он решил приступить к своим собственным изысканиям в этой области, отчетливо осознавая предстоявшие трудности. В греческой религии отсутствовало понятие «канон», потому что «право выбора для эллина было неотъемлемым признаком умственной свободы» [8]. Кроме того, в Греции не было канонической литературы, оберегавшей чистоту учения от посторонних вторжений; здесь отсутствовала и богословская литература, наподобие той, которой мог воспользоваться исследователь индийской, египетской или вавилонской религии. Греческая религия была, по мнению Ф. Ф. Зелинского, религией богооткровения, которое являлось лишь пророкам во время таинственных обрядов, доступных только посвященным. И хотя пророков в Греции было немало (Орфей, Мусей, Гесиод, Пифагор и другие), от богатой литературы, прямо или косвенно к ним восходившей, не сохранилось почти ничего [9].

Конечно, о сущности греческой религии ученые уже немало знали из литературного наследия, эпиграфических данных, изобразительной традиции. Однако пестрота и противоречивость информации, извлекаемой из этих сохранившихся до наших дней свидетельств, наряду с необо-

зримым количеством материалов, подлежащих обработке, могли поставить в тупик любого специалиста.

Проблема отбора и систематизации «повествовательной, догматической и обрядовой» сторон религии древних греков вынудила Ф. Ф. Зелинского проводить исследования в двух поперечных разрезах: афинская религия V–IV вв. до н. э. и религия эллинизма I в. до н. э. Первый поперечный разрез, по мнению автора, позволял ему понять сущность всей древнегреческой религии, так как она наиболее ярко и отчетливо проявилась именно в духовной жизни Афин, сыгравших «выдающуюся культурную роль» в «расщепленном» мире эллинов. Второй поперечный разрез давал ему возможность рассмотреть длительный, медленный и постепенный процесс перехода эллинизма в эллинизм [10]. Следовательно, обнаружив в своем исследовании присутствие «элемента эволюционизма», Ф. Ф. Зелинский «вместо сплошного продольного разреза» решил ограничиться «рядом поперечных, но произведенных так, чтобы они, сопоставленные, создавали хотя бы иллюзию продольности» [11].

Стремясь достичь истины в освещении сущности древнегреческой религии, Ф. Ф. Зелинский дал себе установку писать «честное исследование», не затрагивая вопросов, ответы на которые еще скрыты от специалистов завесой непроницаемой тайны, наподобие тайны зарождения жизни. Он боялся прослыть шарлатаном, который фабрикует знание, выдавая его за истину. Вместе с тем свой «трезвый» путь к истине он не мог идентифицировать как «холодный путь науки» [12], потому что предлагал последователям вместе с ним испытать истинное «религиозное чувство» греков, которое считал настоящим «ядром религии» [13]. С этой целью он предлагал своей аудитории «перенести себя в Афины» периода их расцвета, задавшись при этом вопросом о том, какова была бы наша вера, если бы мы со своей душой и ее запросами жили тогда [14]. Ф. Ф. Зелинский гордился тем, что ему удалось сформулировать правило, необходимое для распознавания религиозного чувства эллинов – «подлинного золота народной веры»: «Как не может понять греческого искусства человек, лишенный художественного чувства, так не поймет и греческую религию тот, в ком религиозное чувство отсутствует» [15]. Чтобы проникнуть в «лабиринт сказаний и обрядов Древней Греции», по его убеждению, была нужна не ученость, а «яркий светоч религиозного чувства», заложенного в сердце исследователя [16].

Во введении к своему труду «Соперники христианства» он предлагал каждому исследователю религии использовать метод «вчувствования», заимствованный из психологии [17]. В статье «Иисус Назарянин» он советовал всем, стремящимся понять направленность верующей души к сверхъестественному, погрузиться в супранатуралистические переживания. Другого пути познания «священных явлений и действий» он не признавал, хотя и понимал, что в период расцвета естественных наук выработалась «посюсторонняя точка зрения на явления», которая разрушает «атмосферу чудесного», составлявшую контекст жизни человека античности. Тем, кто сомневался в возможности создания объективного исследования при помощи применения субъективного метода «вчувствования», Ф. Ф. Зелинский уверенно заявлял, что наука не тождественна истине. «Наука – это отражение истины в человеческом уме, не более; вне этого отражающего начала она не существует» [18].

Он не считал нужным обнажать историческое ядро, содержавшееся в «чудесных легендах», путем устранения «чудесных примесей и наслоений», а напротив, предлагал «бережно относиться к преданию», внимая «бесхитрым сердцем верующего» трогательным рассказам на мифологические темы [19].

Таким образом, пытаясь «впитать» в себя религиозный дух классической Греции, вжиться в атмосферу скрытой от глаз исследователя «благочестивой» жизни эллинов, он представлял себя на месте образованного афинянина – современника Перикла и Демосфена и, используя прием перевоплощения, предлагал своим последователям вместе с ним совершить путешествие в глубины духовного мира греков. «Мы, конечно, набожно справляли бы установленные отцами праздники, и наша великодушная заступница там, на акрополе, имела бы в нас своих самых ревностных почитателей; мы приобщились бы отрадных тайн элевсинской Деметры с их глубокомысленным учением и возвышающей душу обрядностью, чтобы уготовить себе лучшую участь в загробном мире; мы еще со школьной скамьи знали бы основательно всего Гомера... мы исправно в Великие Дионисии смотрели бы трагедии наших великих поэтов – Эсхила, Софокла, Еврипида... но мы прислушивались бы также и к вдохновенной проповеди учеников Платона в Академии, к тонким рассуждениям Аристотеля... в Лицее, к словообильным лекциям Зенона... И вот изо всех этих элементов и составила бы наша вера – то, что для нас... является сущностью “древнегреческой религии”» [20].

Похоже, что среди посвященных в таинства религии эллинов было немало представителей «университетской молодежи», составлявшей слой той любознательной и пытливей образованной интеллигенции России, которую Ф. Ф. Зелинский призывал отправиться в виртуальное путешествие. В «своем двухлетнем университетском курсе» он делился с ними фактическими материалами, идеями, соображениями, стремясь «возжечь» в их сердцах «яркий светоч религиозного чувства» [21] и разбудить подлинный интерес, возможный только среди единомышленников.

Из всего разнообразия аспектов, связанных с изучением Ф. Ф. Зелинским религии древних греков, мы выбрали два, наиболее полно, на наш взгляд, отражающих позицию автора при рассмотрении им религиозного сознания этого народа: почему религию Софокла и Платона, Фидия и Праксителя Ф. Ф. Зелинский не причислял к «религиям низшего достоинства, к языческим» [22] и почему он считал античную религию «настоящим Ветхим Заветом нашего христианства» [23].

Ф. Ф. Зелинский понимал под религией «преломление божества в сознании преходящего человека» [24]. Религия, по его представлениям, давала человеку возможность достичь идеалов, «стремление к которым вложено природой в... душу» [25], так как только религиозная вера способна «одновременно наполнять собой наши представления, волновать наши чувства, направлять нашу волю» [26]. Религия мобилизует душу верующего на познание природы божества, в котором совмещаются «понятия высшей истины, высшей красоты и высшего добра» [27].

Религиозный мир человека античности отражал потребности его души [28], поэтому Ф. Ф. Зелинский различал религии примитивизма [29], или, иначе, религии «низшего достоинства» [30], и религии «высшего порядка» [31]. Если «религия примитивизма» не выходит за рамки анимизма и аниматизма, признававших наличие души у человека и одушевленность природы [32], то религии «высшего порядка», к числу которых принадлежала, по его убеждениям, греческая религия периода ее расцвета, состоят из трех частей: «догматической, повествовательной и обрядовой» [33].

Догматическая часть религии, включающая учение о божестве, душе и загробной жизни, составляет религиозную философию народа. Повествовательная часть, или мифология, «примыкает к искусствам» и, обладая свойством вдохновлять поэтов и художников, порождает религиозную поэзию, скульптуру и живопись. Обрядовая часть религии граничит с областью нравов, так как состав-

ляет «значительный фактор как в семейном и корпорационном, так и в государственном быту» [34].

В ходе своего развития религия претерпевает изменения, связанные с «очищением и углублением самого религиозного чувства» верующих, которые, поклоняясь сначала «божкам», постепенно переходят к почитанию богов, затем «от богов – к богу, от бога – к божеству» [35]. Вместе с тем архаические религиозные верования никогда полностью не вытесняются из сознания народа, поэтому анимизм и аниматизм, как и поклонение «божкам», сохраняют свою живучесть и сосуществуют с наиболее сложными религиозно-философскими построениями [36].

Так, «первой греческой религией высшего порядка», по мнению Ф. Ф. Зелинского, была религия Зевса [37], генетически связанная с аниматизмом – одушевлением, одухотворением и обоже- ствлением природы [38]. В сознании древнего грека, где самой глубокой основой религиозного чувства Ф. Ф. Зелинский называл признание наличия «таинственной жизни у окружающей природы» [39], было все одушевлено: и животные, и деревья, и зреющая нива, и горный склон, и родники, и реки, и море, и грозовые тучи – «вплоть до камня, убившего человека, или секиры, послужившей орудием убийства...» [40]. Поначалу, сливаясь с растениями и животными, стихиями и природными объектами, некогда бесформенные души приобретали очертания и судьбу одушевленной ими части пространства. Позже «имманентное представление перешло в трансцендентное... природные души стали представляться живущими и вне одушевленной ими природной среды и, стало быть, не связанными с ней и обладающими каждая своей формой» [41]. Трансцендентные формы существования душ сначала были представлены звероподобными существами (Зевса почитали в облике быка, Деметру – в облике кобылы, Артемиду – или как медведя, или как лань); позже появились миксантропические божества (кентавры, тритоны и т. п.), совместившие человеческие и звериные анатомические характеристики. Наконец, в эпоху Гомера высшие боги обрели антропоморфный характер, и только эпитеты («волоокая», «совоокая») напоминали о долгой эволюции их образов через стадии териоморфизма и микросантропизма. «С особой охотой грек населил всю ласковую природу чарующими образами своих нимф; дерево получило свою дриаду, родник – свою наяду, нагорная поляна – свою ореаду – все это были благодетельные и прекрасные существа, и главным образом благодаря им греческая религия стала настоящим откровением красоты» [42].

Эллины, как и другие древние народы, «привели свое божество через несовершенные стадии силы, устрашения, знаменательности» [43] – им были близки ощущения египтян, видевших своих богов людьми с головами ибиса, шакала, сокола, или индийцев, изображавших своих богов сторукими [44]. Однако, вступив «в душевное общение с этим божеством» и влив в него «живое понимание себя» [45], греки смогли даже самых грозных представителей божественного мира наделить учтивостью и способностью к сопереживанию человеческим проблемам. Преодоление страха перед необузданной, разрушительной силой божества при одновременном развитии эстетических вкусов греков и способствовали, по мнению Ф. Ф. Зелинского, появлению образов богов, отличительными характеристиками которых стали величие и красота [46].

«Всеобщее стремление к красоте» побороло даже художественную традицию изображения Эриний и Горгон, олицетворявших мрачные, вредоносные силы природы. Уверовав в то, что «высшая сила не может быть безобразной» [47], греки нашли «истинно благочестивое успокоение в красоте», идеал которой был достигнут к VI в. до н. э. [48] Таким образом, передавая незримую божественную сущность в осязаемых образах, греки пришли к уверенности в том, что «бог обьвляется в красоте» [49]. Под резцом великих греческих скульпторов – «пророков резца» – боги приобрели свою индивидуальность, выражавшуюся в атрибутах и символах, а их возвышенные и совершенные образы, ставшие каноническими, создавали у населения универсальные представления о формах эманации божественного [50].

Объявление бога в красоте Ф. Ф. Зелинский рассматривал достоянием исключительно религиозной мысли греков. Никакие другие народы древности откровение божества в красоте его образа не знали [51]. Так, в иудаизме, где запрещалось изображение бога, элиминировался и сам путь духовного восхождения человека через зрительно-эмоциональное восприятие идеала совершенства.

Вторым способом приобщения греков к божественному Ф. Ф. Зелинский считал постижение идеала добра, заложенного в политеистической религии эллинов, так как «греческая религия была в высшей степени этической религией». По мнению ученого, боги здесь сами заявляли о своем присутствии, проявляясь через добро, направленное на человека, искренне исполнявшего свой сакральный долг и чтившего нравственные императивы [52].

Однако постижению добра как абсолютной сущности божества предшествовал длительный период богобоязненности греков: зная, что боги карают нарушителей нравственного порядка, люди поклонялись силе божественных сущностей во избежание их гнева. Люди были «нечувственны к общению в любви» [53], поэтому только мысль о божьей каре удерживала их от злодеяний. Божий промысел настаивал прежде всего человека, оскорбившего бога кощунством или клятвopепреступлением. Под воздействием культа Аполлона любая скверна, в том числе прелюбодеяние и особенно убийство, стала вызывать божий гнев и требовать наказания. Кроме того, при господстве «филономического сознания» [54], когда человек ощущал неотделимость «своей породы по восходящей и нисходящей» линиям родственников, каждый грек знал, что он несет на себе бремя ответственности за поступки своих предков и, наоборот, свою вину перед богом и людьми передает потомству. «Потомок отвечает за грехи своих предков – это так же естественно, как и то, что старик отвечает за грехи своей молодости. Если человека постигает несчастье, не заслуженное ничем в его жизни... его первая мысль та, что он искупает грех какого-нибудь предка» [55].

Страх быть наказанным божественным провидением на этом или на том свете останавливал греков от совершения преступлений, а впоследствии стал регулятором нравственного поведения вообще. «Проведенная в правде жизнь» превращалась не только в залог уважения близких, но и в условие посвящения в таинства Деметры и Диониса, гарантировавших бессмертие души [56].

Со временем богобоязненность как могучий стимул нравственного поведения [57] уступила место любви к богу. «Наступили времена... когда боги поселились среди людей, в прекрасных храмах, сами прекрасные и приветливые... гражданский год расцвятился прекрасными праздниками, со все более и более пленительной обрядностью – перед этим морем красоты прежний страх уже не удержался» [58].

Конечно, не только умение видеть и чувствовать красоту преодолело страх в душе грека – «нормально верующий человек» обрел любовь к богам, когда стал заботиться о своей «душевной чистоте» [59]. Обладая только добрыми помыслами и совершая исключительно угодные богу поступки, греку удавалось заполучить божественную поддержку или заручиться божественным покровительством, которые и помогали ему обнаружить в боге добро. Именно таким образом – ценой собственного самосовершенствования –

грек смог избавиться от страха перед богами, отныне воспринимая их как средоточие добра [60].

В классическую эпоху богобоязненность уже стала восприниматься как суеверие. В обращениях к богам появился эпитет «милый», немислимый в гомеровское время, когда страх не давал повода «возникнуть более мягкому чувству» [61]. Человеческие жертвоприношения, служившие цели искупления грехов перед божеством, были заменены жертвенными животными: принесенные в дар во время молебственного ритуала, они демонстрировали «благочестивое настроение приносящего» [62]. Отныне грех страшит человека не возмездием со стороны богов, а разрывом общения с ними. Бог и человек оказываются объединенными чувством взаимной любви, а любовь, в свою очередь, становится продолжением объявления бога в добре [63].

Во время праздничной обрядности люди стали стремиться порадовать сердца богов; в застольных песнях они уже просили у богов не благ, а улыбок, и в знак признательности за помощь в роковое время и обретенное спасение греки награждали бога символическими предметами, благодаря которым между божеством и человеком устанавливалась нерушимая связь [64].

Такого искреннего и душевного отношения к богам не знали другие адепты языческих верований, в том числе и иудеи, считал Ф. Ф. Зелинский. У иудеев страх всегда доминировал над религиозной нравственностью, не случайно поэтому почитателей Яхве в греко-римском мире называли «людьми, боящимися бога». Они были спаяны идеей своего богоизбранничества, а не общим чувством любви к своему небесному владыке [65].

В греческой религии «высшего порядка» Ф. Ф. Зелинский обнаруживал не только эманации божественного начала, объявлявшие себя в красоте и добре. Он считал, что религиозная мысль греков создала и третье проявление идеала божественного – объявление бога в истине. Открытие этой идеи, по мнению ученого, произошло не раньше VII–VI вв. до н. э.

В гомеровскую эпоху эллины верили лишь в то, что «боги все могут», в том числе вводить людей в заблуждение, поэтому понятия «божество» и «ложь» нередко совпадали [66].

Под влиянием религии Аполлона в религиозном сознании греков произошел прорыв. Определения «истина» и «свет», прежде характеризовавшие только сущность Аполлона, стали постоянными и других олимпийцев. Бог стал восприниматься носителем абсолютной истины: «Он и знает, и вещает ее. В боге – истина и в истине – бог» [67].

Следуя этому рассуждению, греки смогли убедить себя в том, что все, связанное с божественным, сакральным, является истинным. Знаменья, предсказания пророков, вещие сны, гадания, воспринимаемые и прежде как выражение божественного провидения, приобрели значение истинного знания. Наряду с этими знаниями – «чудесными» в современном представлении – начала развиваться и подлинная наука. Однако она, причастная к божественному прозрению, также приобрела божественный характер. «От бога и во славу бога всякая наука – ибо бог объявляется в истине» [68].

К примеру, из практики Асклепиевых врачеваний развилась медицинская наука: «отец научной медицины» Гиппократ происходил из рода жрецов – Асклеиадов на Косе, и сам этот остров – центр культа Асклепия – в позднейшее время приобрел значение центра изучения медицины и обучения науке врачевания. Знание целебных трав, дарованное людям «богами скотоводства, Гермесом и Аполлоном», привело к появлению «научной ботаники». Гадания по полету птиц способствовали созданию орнитологии и зоологии. Исследование внутренностей жертвенных животных стимулировало появление науки анатомии [69].

Математика создавалась учеными, вдохновленными силой божественного чувства. Некоторые из математиков, например Пифагор, считали себя пророками Аполлона [70].

Потребность облечь в «ризу слова полноту религиозного чувства» дала начало греческой литературе, блестящими образцами которой явились поэмы Гомера и Гесиода [71].

Философия Платона и Аристотеля, Стои и Эпикура имела своим истоком древнейшую теогонию. Действуя «резцом своего логоса», греческие философы попытались «символически изречь неизреченное»: Платон привел богов в «интимное соприкосновение с человеческим на почве... учения об идеях» [72]; Аристотель, приняв орфическую религию, обнаружил в человеческом разуме ядро человеческой души, единичной божественному разуму, управляющему материей [73]; стоики, впитавшие «греческую народную религию» обоготворения природы, осознали «всю полноту божественного естества в красоте, добре и истине» [74], и даже Эпикур, отрицавший божий промысел, не мог не признать богов бессмертными, блаженными и человекоподобными [75].

Таким образом, уверяет нас Ф. Ф. Зелинский, фокусирование истины на концепте «Бог» превращало все, отождествляемое с божествен-

ным, опосредованное в божественном, прикасающееся к божественному и изливающееся из него в разнообразные формотворчества, в истину, подлинное знание.

Эта идея, сложная для понимания современным человеком, не обремененным религиозной пронизательностью и чувственностью души Ф. Ф. Зелинского, тем не менее, находит в науке наших дней многочисленные подтверждения.

К примеру, К. Хюбнер не сомневается в том, что большинство первых греческих философов прошли опыт инициаций в различных мистериях. Во время обрядовых действий образы языческих богов, наряду с энергией религиозной одержимости, вторгались в души этих людей, производя на них сильное психологическое воздействие. Кроме того, мифические архетипы, широко использовавшиеся в образовательном процессе, подобно ритуалам священнодействий, оказывали огромное влияние на сознание будущих философов, ориентируя их научную любознательность на постижение тайн мифов [76].

А. Ф. Лосев также подчеркивал присутствие на начальных стадиях развития античной философии интуитивных, наглядно-описательных способов познания абстрактных категорий, мало разнившихся с мифической интуицией [77].

Следовательно, религия и мифология создавали парадигму античной науки до тех пор, пока дискурсивное освоение человеком космоса не стало преобладать над переживательно-интуитивным, хотя их плодотворное сосуществование также было возможно. Так, мифологема «Логос», прежде чем стать философемой, зародилась, по мнению Ф. Ф. Зелинского, в дискурсивном мышлении греческих пророков, знакомых с герметизмом [78]. Логос – «божественный сын Гермеса» – стал «внутренней силой» каждой науки, появлявшейся на почве Эллады. Ученые – «все честные труженики Логоса», придавая истине характер божественного откровения, оказались сами пророками бога. Их мудрость, дарованная соприкосновением с божественным и постижением сакрального, превращалась в «ученичество во имя Логоса» [79].

Появление мифологема «Логос» в греческой религии превратило ее, по мнению Ф. Ф. Зелинского, из собрания мифов в религиозно-философское откровение высшего порядка, придало ей «всеобъемлющий характер» [80] и предопределило превращение в наиболее глубокий и концептуально оформленный идейный исток христианства [81].

Рассуждения Ф. Ф. Зелинского о сущности греческой религии, изложенные «серьезно и лю-

бовно» [82], позволили ему прийти к следующему умозаключению: «всеобъемлющая» религия эллинов «первая познала откровение бога и в красоте, и в добре, и в истине... создала тот священный треугольник, в котором для нас покоится недреманное око божества» [83]. Следовательно, именно ее, греческую религию высшего порядка, а не иудаизм, по его мнению, следует считать настоящим «корнем христианства» [84]. «Оплодотворив» религиозное чувство верующих представлениями о трех универсальных качествах Бога-абсолюта: красоте, добре (любви), истине, Эллада – «мудрейшая из всех стран» [85] – подготовила античный мир к принятию христианства. Ф. Ф. Зелинский был убежден в том, что «христианство... вскормлено греческим народом; оно носит поныне его неизгладимую печать» [86], поэтому он «преклонялся перед грандиозными концепциями этой языческой античной религии» [87].

Что касается иудаизма, то с ним Ф. Ф. Зелинский связывал один лишь «отрицательный корень христианства» [88]. Даже монотеизм иудаизма, признававшийся рядом ученых главным доводом в пользу превосходства религии иудеев над греческой, в рассуждениях Ф. Ф. Зелинского оказывался не достоинством, а недостатком: сама мысль о том, что единобожие может трактоваться главным показателем совершенства религиозных представлений народов древности, казалась ему абсурдной. К тому же в религиозно-философских построениях греков он без труда выявлял монотеистические смыслы: «На самом деле, – отмечал он, – греки прекрасно чувствовали, что в области божественности единство и многость сливаются, и это ставит их религиозное сознание не ниже, а выше нашей схоластики. В дискурсивном мышлении соответствующую работу проделала школа элеатов. Она пришла к результату, что единое есть, но как нечто непредсказуемое, лишенное всяких свойств, всякой действительности, а действительным оно становится, лишь преломившись во многоти. Для мыслящего человека этим устранялся вопрос о том, была ли греческая религия монотеистической или политеистической» [89].

Итак, для Ф. Ф. Зелинского вопрос об идейных истоках христианства был решен однозначно: он не сомневался в том, что религиозная философия эллинов была богаче, глубже, оригинальнее плодов религиозной мысли народов Востока, и иудеев в том числе [90], поэтому древнегреческой религии, а не иудаизму он придавал важнейшее значение в подготовке сознания язычников к принятию христианства. В то же время,

хорошо осведомленный о выводах крупнейших европейских ученых – исследователей христианства в XIX в.: Э. Ренана и А. Гарнака [91], Ф. Ф. Зелинский не ограничил свое изучение идейных истоков христианства только анализом греческой религии VII–VI вв. до н. э. Соглашаясь с доводами об интегративном характере религии, связанной с исповеданием веры в Иисуса Христа [92], он предпринял исследование изменений религиозного сознания греков, произошедших в эллинистическую эпоху, а также рассмотрение римских религиозных представлений, претерпевших изменения в ходе развития римского государства. Ф. Ф. Зелинский пытался найти неопровержимые факты, свидетельствующие о том, что именно античная религия сыграла роль Ветхого Завета христианства, то есть подготовила сознание человека греко-римского мира к восприятию основных идей христианства: идеи греховности и идеи спасения.

В религии эпохи эллинизма, которую Ф. Ф. Зелинский считал «дальнейшим этапом в самобытном развитии древнегреческой религии» [93], он отметил «углубление религиозного чувства», что произошло в результате пробуждения новых духовных потребностей верующих [94].

Среди наиболее важных достижений религии эллинистического времени, вплотную приблизивших греков к восприятию христианства, Ф. Ф. Зелинский выделил следующие «догматы»:

- популярность образа богини-Матери, своей самоотверженной любовью спасшей от смерти «святого младенца», что гарантировало ее почитателям торжество бытия над небытием [95];
- появление образа бога-сына, посредника между богом-отцом (Зевсом) и людьми [96];
- распространение религий таинств, подготовивших религиозное мировосприятие верующих к осознанию идеи о возможности спасения человеческой души;
- признание посвящения необходимым условием спасения души;
- выкристаллизовывание представлений о «тройке участи душ на том свете» [97];
- возникновение верования о возможности воплощения божества в человеческом образе.

Нетрудно заметить, что в религии эллинистической эпохи, в ее восприятии Ф. Ф. Зелинским, дальнейшее развитие получила идея анимизма – признание наличия души как «принципа физической жизни и носительницы разума, чувства и воли» человека [98]. Стремление понять судьбу души «за пределами смерти» заставило греков приступить к разработке эсхатологических представлений, выразившихся в почитании Деметры

и Диониса [99]. Мистерии Деметры давали надежду на лучшую участь за пределами жизни всем, отличавшимся благочестием [100]. Таинства Диониса обещали посвященным вечное существование души, которая, пройдя через бесконечный «круг» рождений и смертей, могла обрести вечное блаженство в Дионисе [101]. «Обе мистические религии [Деметры и Диониса. – М. Н., Т. П.] были родственны между собой, – отмечал Ф. Ф. Зелинский, – обе давали ответ на вопрос о судьбе душ на том свете и учили людей обеспечивать себе “лучшую участь” за пределами смерти» [102]. Обе религии, таинства которых оказывались доступны только посвященным, были, по мнению Ф. Ф. Зелинского, от Земли и находились под властью «полных жутких тайн» хтонических богов [103]. «Обаяние их учения заключалось именно в том, что они раскрывали перед смертным покров подземных тайн и не только удовлетворяли его любознательность, давая ему определенный ответ на мучительный вопрос, что с ним будет после смерти, но и учили его обеспечивать себе лучшую участь на том свете» [104].

Боги таинств, заботившиеся о «лучшей участи» душ посвященных, постепенно настолько овладевали сознанием мистов, что они уже не мыслили и своего земного существования без поддержки хтонических по своей природе богов, генетически близких великой богине-Матери [105]. Участливость, поддержка людей в потустороннем мире обеспечили рост популярности женских богинь, в которых видели различные ипостаси богини-Матери. Ей могли поклоняться под именем египетской Исиды, финикийской Астарты, фригийской Кибелы. Каждая из этих богинь «своим самоотвержением спасла любимое божественное существо и дала этим обнадеживающий пример такого же торжества над смертью и своим почитателям» [106]. Следовательно, «прототипический» подвиг во имя любви, поборовшей смерть, стал восприниматься залогом воскрешения мистов, входивших в общину исповедников религиозных таинств, для которых священная трапеза или намащение как символическое причащение к культу Великой богини становились гарантиями уверенности в спасении их душ в потустороннем мире [107]. Само слово «спасение», по мнению ученого, появилось только в эллинистическое время [108]. Оно означало вечное блаженство «для добрых» и противопоставлялось вечным мукам «для неисцелимых грешников», унылому полусознательному прозябанию в потустороннем мире для непосвященных в таинства, дальнейшему «кругу» воплоще-

ний и смертей для нравственно недостойных мистов [109].

Ф. Ф. Зелинский считал, что мистериальные сообщества, покоившиеся на обряде посвящения людей, объединенных одной верой, являлись прообразами института церкви [110]. Обширный аппарат жречества, обеспечивавший «сакральные условия обещанного блаженства», был создан для установления личных, интимных контактов с мистами. При назначении жрецов соблюдался принцип преемственности благодати, берущий свое начало якобы от откровения почитаемой богини. Для христианских апостолов, отметил Ф. Ф. Зелинский, этот принцип станет предметом особой гордости [111]. Мистов связывал особый «религиозный сентиментализм», питавшийся чувством сопричастности к судьбе «страждущего существа» [112].

Образ богини, совершившей подвиг во имя любви, становился все более собирательным, обобщенным, что соответствовало интегративному духу эллинистической эпохи, создававшей благоприятные условия для феокрасии, или «смещения богов» [113]. К примеру, Исида могла быть Деметрой, «она же была Афродитой Морской для коринфского купца... она же Герой-Вершительницей охраняла брачную жизнь замужних женщин, она Артемидой облегчала им родильные муки... Столь же всеобъемлющим был и супруг Исиды Осирис-Сарапис... По своему первоначальному значению он был Гелием-Солнцем... Он же и Посейдоном охраняет пловцов во время их плавания; он Асклепием исцеляет ищущих его помощи; он... превышает всех остальных богов своей силой, будучи Зевсом...» [114].

Феокрасия подготавливала почву для возникновения единобожия, утверждал Ф. Ф. Зелинский. Хотя «основание универсализма было глубоко заложено в греческую душу» поклонением Зевсу – отцу богов и людей, образ которого вобрал в себя все проявления божественной силы, факт появления почитателей различных ипостасей Великой богини по всей греко-восточной ойкумене дал ученому основание отметить новую ступень в религиозном сознании эллинов, постигавших природу единого божества [115]. Однако, как и в классическую эпоху, это божество, синтезировавшее в себе качества и проявления многочисленных представителей сверхъестественного мира, воплощало себя в красоте, добре и истине – главных «религиозных достижениях» эллинов [116].

Следовательно, «догматы» истинно греческой религии в эпоху эллинизма не исчезли. Напротив, они, по мнению Ф. Ф. Зелинского, показали свою

живучесть и способность к адаптации в новой исторической среде [117]. Таким образом, влияние «восточного наркоза» на религию эллинов было скорее внешним, чем внутренним [118]. Конечно, нельзя отрицать того, отмечал ученый, что греки оказались во власти восточного религиозного эротизма, астрологии, магии, но они отвергли «собственно восточные» элементы религии смерти и воскрешения: заупокойную магию, религиозную проституцию, оскопление. Даже оказавшись во власти популярных на Востоке эсхатологических представлений, у себя на родине, в Греции, эллины возвращались к почитанию Деметры и Диониса.

Таким образом, на развалинах империи Александра Македонского самобытность древнегреческой религии была сохранена, утверждает Ф. Ф. Зелинский, а ее новый этап развития вылился преимущественно в «космополитизацию греческой религиозной мысли» [119].

Вместе с тем, старательно сглаживая проявления всех восточных приобретений в религии древних греков, Ф. Ф. Зелинский дает нам понять, что их духовный мир стал более богатым и глубоким. Религиозное сознание греков освоило идею спасения как награду божества, полагающуюся за страдание и любовь; эллины приобрели потребность вступать в личный контакт со сверхъестественными силами и поверили в реально осуществимую возможность слияния своей духовной субстанции с божественной; они признали необходимость нравственного совершенствования во имя достижения блаженства в потустороннем мире. Кроме того, «всеми фибрами своей жаждущей души» греки восприняли образ Сына Божьего, пока еще не Иисуса, а его знаменитых предшественников, божественных отпрысков Зевса [120].

Общинное устройство содружеств единоверцев и разраставшийся аппарат жрецов создавали организационные предпосылки для формирования института церкви.

Таким образом, религия эпохи эллинизма подготавливала греческий, а через него и восточный мир к принятию христианства, так как приучила человечество к тем религиозным воззрениям, которые составили и «источники», и «корни» христианского вероисповедания [121], а также принципы деятельности христианских еkkлесий.

Однако потребовалось еще немало времени, чтобы христианство овладело коллективным сознанием человека античности. Это произошло уже в религиозном пространстве римской державы, оказавшейся под влиянием сначала греческих, а затем и восточных представлений о сущ-



ности и предназначении божественного. Хотя «самые высокие и самые дерзкие мысли о божестве были придуманы в Греции» [122], римляне, обладая особым «религиозным чутьем», смогли освоить все, что было «ярче, сильнее, действеннее» их собственных религиозных представлений [123], поэтому именно историко-культурная среда Древнего Рима стала той почвой, которая произвела главные догматы христианства. Вместе с тем не следует забывать, подчеркивал Ф. Ф. Зелинский, что собственно римское религиозное мировосприятие при всей его самобытности уже достигло той ступени развития, которая оказалась достаточной для улавливания глубоких и оригинальных идей, всецело захватывающих религиозные чувства верующих в космополитических державах.

Ядро истинно римской религии составляли полидемонизм, основанный на поклонении мировой Воле в ее бесчисленных преломлениях, и анимизм, проявлявшийся в почитании душ умерших [124]. Мировая Воля не только руководила миром – обладая способностью проявляться в отдельных актах жизни человека, она представлялась римлянам родственной личной воле людей. Мировая Воля была поэтому актуальной и имманентной. Процессы мироздания, представлявшие собой эманации мировой Воли, допускали ее дробление на более мелкие акты, а также слияние со смежными актами. «Точно так же и актуальные божества допускали дифференциацию и интеграцию вплоть до полного единства», поэтому «божественная Воля была... едина во многом и многа в едином» [125].

Трудно усомниться в том, утверждал Ф. Ф. Зелинский, что римские представления о божестве, всегда готовом к дифференциации и интеграции, могли препятствовать появлению идеи многобожия как естественного основания единобожия [126], однако это было еще пантеистическое единобожие. В отличие от христианского монотеизма, в котором творцом Вселенной выступало трансцендентное и субстанциальное божество, римское единобожие основывалось на принципах имманентности и актуальности. «Вот почему, – объясняет Ф. Ф. Зелинский, – римская религиозная мысль, прежде чем найти себе успокоение в христианстве, должна была перевоспитать себя в духе трансцендентности и субстанциальности» [127].

Эти «прививки», со временем приблизившие Рим к христианству, были сделаны религией эллинов [128]. Греческая трансцендентность «была навязана римской религии, вопреки ее исконному духу и характеру» [129]. Она проявилась в том,

что уже при этрусских царях в Риме появилась Капитолийская троица: Юпитер, Юнона, Минерва, «охраняющая целостность Рима и его державы». Для почитания этой троицы впервые был возведен храм и созданы антропоморфные кумиры с ярко очерченными обликами и характерами, явно упрощавшими те разнообразные качества и акты, которые прежде ассоциировались с их имманентным естеством [130]. Приспосабливая свои духовные интенции к трансцендентной Капитолийской троице, римляне начали почитать эпитеты главных божеств, которые вобрали в себя наиболее значимые для их гражданской общины добродетели: Благоразумие, Доблесть, Благочестие, Верность. Увековеченные в сакральных сооружениях – храмах – олицетворенные добродетели как греческие наслоения в римской религии существовали с имманентными и актуальными латинскими божественными сущностями [131], но «в одну высшую единицу – идею добра» они, в отличие от Греции, не слились [132].

Привычка к дифференциации, присущая римской религиозной мысли, сохранила свою живучесть и после греческих «прививок», отчетливо проявляя себя, например, в обряде консекрации, «посредством которого из числа бессмертных душ выделялись “божественные” души добрых» [133]. Впервые консекрации был удостоен император Август, почитание гения которого превратилось в культ. Гений – это живущая в каждом римлянине и проявляющаяся в его индивидуальной воле частица божества [134]. Гений, будучи богом, требовал особого к себе отношения – поклонения ото всех, кто находился в зависимости от хозяина воли. Следовательно, гений императора должен был стать и стал предметом почитания для всех подданных венценосца, считал Ф. Ф. Зелинский. «Это не было обоготворением человека на восточный манер: поклонялись ведь не императору, а его гению, – отмечал ученый. – Рим настолько был проникнут духом юриспруденции с ее тонкими определениями и дистинкциями, что это различие... было ему вполне понятно» [135].

Так, державная воля императора заменила собой коллективную волю собиравшихся на Марсовом поле квиритов республиканского времени, и гений императора заменил собой гений римского народа. Вокруг гения императора начался процесс централизации обоготворенных добродетелей (о чем свидетельствуют храмы, посвященные *Virtuti Augustae*, *Pietati Augustae*, *Clementiae Augustae*). Поклоняясь им, римляне стремились совместить традиционное чувство привязанности к «поблекшим богам отцов» со все крепнущим

чувством благоговения к новому центральному божеству – гению Августа. Гений императора стал коллективным, всеобъемлющим божеством, которое, в соответствии с религиозными традициями индоевропейских племен, приобрело теантропический характер: все слои населения Римской империи почитали этого высшего бога своей державы как богочеловека [136].

В восточных провинциях поклонялись не просто гению, а самому императору. Здесь он стал «поистине всеримским божеством», пользовавшимся особым расположением у войска [137].

Вторым после культа императора проявлением анимизма в императорскую эпоху стало обоготворение умерших императоров, вылившееся в культ *divorum*. Появление этого культа стало возможным благодаря влиянию греческой философии, которая «поставила учение о бессмертии душ и блаженстве мертвых на прочную научную основу» [138]. Благодаря консекрации своего предшественника каждый новый император получал возможность называть себя *divi filius*. Он превращался, таким образом, в сына бога – либо по крови, либо по обряду усыновления. Распространившееся в этой связи представление о небесном отце, с заоблачных высот следящем за земной жизнью своего сына, ожидавшего вечно блаженства, по мнению Ф. Ф. Зелинского, воскрешало один из древнейших сюжетов греческой мифологии: в мифологические времена, когда сын Зевса Геракл умиротворял землю, глава олимпийцев охранял его с небесных высот, готовя ему место рядом с собой за трапезой богов. Не случайно поэтому сравнение правящего императора с Гераклом как с сыном бога стало довольно распространенным явлением, а само представление о боге-отце и его божественном сыне, пребывающем на земле, пережило падение римской языческой религии [139].

Почитание культа императоров, как и обоготворение умерших правящих особ, было, по мнению Ф. Ф. Зелинского, выражением идеи субстанциальности, которая постепенно вытеснила представления римлян об актуальности сверхъестественного [140], то есть о потребности в визуальной фиксации изменения проявления божественной сущности, присутствующей в поле зрения человека.

Появившиеся вследствие греческого влияния трансцендентность и субстанциальность римских религиозных представлений подвели вплотную римское и провинциальное общество к восприятию главных идей христианства. Важную роль в этом процессе сыграли и восточные мистериальные культы, которые сделали римское

религиозное мышление «менее враждебным» к новой христианской вере.

Факт восточных заимствований, обогативших, наряду с греческим воздействием, религиозное мировосприятие римлян, Ф. Ф. Зелинский считает «несомненным» [141]. «Даром Востока» он называет поклонение Великой матери богов, с появлением культа которой началась «новая эра в римской религии», а также почитание египетской Исиды, каппадокийской Беллоны, Сирийской богини, непобедимого Митры – «самого энергичного и опасного соперника христианства» [142]. Страждущие души, осознавшие свою греховность, искали спасения в символических обрядах, таинственных очищениях, аскезе, самоистязаниях, доходивших до увечий. Восточный символизм, «много резче и грубей греческого», привлекал римскую толпу тем, что «глубже бороздил душу» [143], а подчеркнутая интеграционная сила римской религии находила компенсацию разрушающим ее самобытность греческим религиозным инъекциям в восточных богах и богинях, «единых под многими образами» [144].

Старинные верования и обряды Востока новым наслоением ложились на римскую почву, создавая «плодородный перегиб... в котором суждено было зародиться и вырасти также и цветку христианства» [145].

Изменения в римском религиозном мирозерцании, появившиеся вследствие греческих и восточных заимствований, коснулись и «римской религиозной этики». Она появилась лишь к I в. до н. э. (не без влияния стоицизма), преобразовав древнейший пласт религиозных представлений обитателей Лация, которые во взаимоотношениях с богами руководствовались не «этическим элементом», а договорными отношениями по принципу *do ut des* [146]. Староримская сакральная обстановка отличалась расчетливой простотой: молитвы составлялись не с целью удовлетворения религиозных потребностей души верующего, а с таким прицелом, чтобы, с одной стороны, не оскорбить божество, а с другой – не обязывать адепта культа совершать действия, идущие вразрез с его желаниями [147]. Римские боги не контролировали нравственных аспектов в жизни людей, и только Юпитер, провозглашенный блюстителем договора с римской гражданской общиной, считался мстителем за попранную правду [148]. Стремление римлян сохранить верность договору с их верховным богом породило специфические нормы поведения, обязывавшие Юпитера к выдаче награды за оказанные ему услуги. Называя такую нравственность «договорной» и «юридической», Ф. Ф. Зе-

линский отмечает, что более «сердечные» взаимоотношения римлян с богами появились только в императорский период, когда человек пришел к осознанию своей греховности и, раскаиваясь в ней, ждал избавления от нее, рассчитывая на помощь сверхъестественных сил [149]. Кроме того, нравственное поведение, а не заслуги перед согражданами, как это было прежде, стало восприниматься фактором, ослабляющим или вовсе нейтрализующим греховность [150].

Итак, религия древних римлян, основанная на поклонении мировой божественной Воле и анимизме, усматривала «интимное соприкосновение с божеством» [151], а создававшаяся в эпоху империи религиозная этика подготовила сознание людей с усложнившимися религиозными потребностями к осознанию идей греховности и спасения – основных идей раннего христианства. Именно эти выводы, к которым Ф. Ф. Зелинский пришел в ходе обстоятельного рассмотрения духовного мира римлян, дали ему основание утверждать, что нигде, кроме Рима – «мирового религиозного центра» [152], – христианство не смогло бы найти более «благодарной почвы» [153].

Для цивилизации Древнего Рима принятие христианства было органичным, естественным процессом, особенно после того, как самобытная римская религия приняла в виде последовательных наслоений на свой оригинальный субстрат открытые греческой религиозно-философской мыслью идеи трансцендентности и субстанциальности Бога-абсолюта и позволила «утолять жажду очищения от грехов и спасения» при помощи восточных мистериальных культов, которые в ходе религиозного синкретизма приобрели свойства всебогов и всебогинь [154]. Греко-восточные религиозные приобретения дали возможность сильнее, ярче и действеннее проявляться в римской душе главному элементу религиозности этого народа-завоевателя – *religio* [155]. Именно поэтому, по рассуждениям Ф. Ф. Зелинского, христианство стало закономерным этапом, или «последним фазисом развития римской религии» [156].

Ученый также выявил те элементы римских религиозных представлений, которые сближали римское язычество с христианской теологией. Христианский догмат о триедином Боге, по его мнению, отдаленно напоминает культ Капитолийской троицы, почитание богочеловека в лице умершего императора или его гения имеет сходство с «христианской христологией» [157], поиск аналога сына Божьего и провозглашение им императора Августа подготавливает «жаждущие души» к принятию веры в Иисуса – Сына

Божьего [158], и хотя Ф. Ф. Зелинский не берется утверждать, что христианская мифология и философия имеют своими непосредственными источниками римскую религию, – отрицать возможное воздействие римского язычества на нарождающуюся мировую религию он не собирается [159]. Ему гораздо важнее было осознать, что «Рим и христианство... друг с другом слились» [160], потому что Рим – преемник греческих, эллинистических, восточных религиозных концепций – шел навстречу христианству, подготавливая сознание верующих к восприятию главной для них религии спасения через веру во всемогущество ее Творца [161].

Не проявляя интереса к вопросам сугубо исторического характера: причинам зарождения и распространения христианства, составу христианских общин, организации христианской церкви и т. д., – Ф. Ф. Зелинский завершил свои исследования о влиянии античного мировоззрения на разработку христианских доктрин выводом о предпосылках «победы христианства над окружающим его древним миром». Оно одержало победу над язычеством, потому что было «лучшим средством к обретению душевного мира и к спасению» [162], в то время как другие религии древних народов, в том числе и исконно римская, были неспособны «утешить горящих и поднять малодушных» [163].

Этот вывод, способный разочаровать пытливых слушателей (или читателей) своим простодушием и незатейливостью, конечно, не подвергает сомнению концепцию автора об античной религии как о Ветхом Завете христианства, так как его исследования доказывают, что именно в «греко-римском универсуме... сформировались... христианское мироощущение и миропонимание» [164]. Но вместе с тем этот вывод далек от подведения итогов поставленной научной проблемы о степени оригинальности христианского вероучения, о глубине произведенных христианством заимствований (в том числе из греко-римских религий), о возможности и длительности их сохранения в экклесиях, объединенных верой в Иисуса Христа. Манифестация убеждений, основанных на непогрешимости предложенной Ф. Ф. Зелинским методики «вчувствования», оказалась недостаточной при выяснении влияния античных религиозных представлений на христианство. Те рассуждения, которые профессор рассматривал как новое слово в науке, те выводы, которые он считал своим открытием, сейчас воспринимаются «донаучной интуицией», представляющей интерес лишь с точки зрения рассмотрения идей-

ных истоков христианства в культурологическом ключе [165].

Не разделяя резкости этого заключения, мы, вместе с тем, согласимся с его автором в том, что свои умозаключения об истине Ф. Ф. Зелинский нередко выдавал за истину, привлекая уникальные познания и мастерство рассказчика к тому, чтобы интерпретировать нередко тенденциозно подобранные или односторонне сгруппированные факты для доказательства идеи, целиком захватившей его воображение. В то же время мы не сомневаемся в том, что именно он первым начал прокладывать путь в неизвестные области науки, подсказывая своим последователям перспективные, хотя и не ясные по исследовательским технологиям направления изучения мировоззренческих и социально-психологических проблем античного общества. Сам он был далек от признания своих разысканий в сфере религиозного сознания греков и римлян неоспоримыми или окончательно завершёнными, будучи уверенным в том, что интеграция исторических, филологических и психологических исследований является задачей будущего [166].

### Примечания

1. О Ф. Ф. Зелинском и его вкладе в историческую науку см.: *Новиков, М. В., Перфилова, Т. Б.* Ф. Ф. Зелинский и идея славянского возрождения [Текст] // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2009. – № 3(37); *Перфилова Т. Б.* Эманации «коллективной души» человека античности в научных рефлексиях Ф. Ф. Зелинского [Текст] : монография. – Ярославль, 2009. – 300 с.
2. *Шуман, А.* Эллинское язычество и социальные институты античности [Текст] // *Зелинский Ф. Ф.* Эллинская религия. – Минск, 2003. – С. 3.
3. Там же. – С. 4.
4. *Зелинский, Ф. Ф.* История античной культуры [Текст]. 2-е изд. / ред. и прим. С. П. Заикина. – СПб., 1995. – С. 11.
5. *Зелинский, Ф. Ф.* Религия эллинизма [Текст] // *Зелинский Ф. Ф.* Эллинская религия. – С. 155.
6. Там же. – С. 154.
7. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст] // *Зелинский Ф. Ф.* Эллинская религия. – С. 33, 34.
8. Там же. – С. 35.
9. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 35, 36.
10. *Зелинский, Ф. Ф.* Религия эллинизма [Текст]. – С. 157.
11. Там же. – С. 155.
12. Там же. – С. 165.
13. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 152.
14. Там же. – С. 38.

15. Там же. – С. 39.
16. Там же.
17. *Зелинский, Ф. Ф.* Соперники христианства [Текст] : Статьи по истории античных религий // Из жизни идей: Научно-популярные статьи. – Т. 3. – СПб., 1907. – Предисловие. – С. VI.
18. *Зелинский, Ф. Ф.* Иисус Назарянин [Текст] // *Зелинский Ф. Ф.* Возрожденцы. – СПб., 1997. – С. 11–13.
19. Там же. – С. 19, 20.
20. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 38, 39.
21. *Зелинский, Ф. Ф.* Религия эллинизма [Текст]. – С. 154, 155.
22. Там же. – С. 154.
23. Там же.
24. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 73.
25. *Зелинский, Ф. Ф.* История античной культуры [Текст]. – С. 5.
26. Там же. – С. 11.
27. Там же.
28. *Зелинский, Ф. Ф.* Соперники христианства [Текст]. – Предисловие. – С. V.
29. *Зелинский, Ф. Ф.* История... [Текст]. – С. 46.
30. *Зелинский, Ф. Ф.* Религия эллинизма [Текст]. – С. 154.
31. *Зелинский, Ф. Ф.* История... [Текст]. – С. 12.
32. Там же. – С. 46.
33. Там же. – С. 12.
34. Там же. – С. 12; *Он же.* Античная гуманность [Текст] // *Соперники христианства.* – С. 224, 225.
35. *Зелинский, Ф. Ф.* История... [Текст]. – С. 12, 13.
36. Там же. – С. 13.
37. *Зелинский, Ф. Ф.* История... [Текст]. – С. 51.
38. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 40.
39. Там же.
40. *Зелинский, Ф. Ф.* История... [Текст]. – С. 50.
41. Там же. – С. 51.
42. Там же.
43. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 66.
44. Там же. – С. 65.
45. Там же. – С. 41.
46. Ф. Ф. Зелинский считал, что совершенство эстетических вкусов греков было предопределено самой природой Эллады: «Нет в мире страны, равной по красоте Элладе... Божества, одушевлявшие эту природу, не могли не быть прекрасны сами; надо было только прийти к сознанию ее красоты...». См. : *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 65.
47. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 66.
48. Там же. – С. 67.
49. Там же. – С. 65.
50. Там же. – С. 67.
51. Там же. – С. 78.

Современник Ф. Ф. Зелинского, известный английский историк и искусствовед Г. Б. Коттерилл, пришел к тем же выводам. По его мнению, древняя религия греков основывалась на страхе перед злыми духами. «Это была религия расплаты... заклинания, очищения, избавления», когда суеверное благоговение соединялось с «омерзительным уродством». Однако в течение одного только VI в. до н. э., на удивление быстро, – чего невозможно было достичь в Египте, Ассирии и других древних странах – в результате воздействия каких-то «живительных сил» скульптура избавилась от «всего гротескного, чудовищного и жуткого», уступив место «почитанию идеальной красоты» образов Фидия. Поклонение Зевсу и Афине было не просто почитанием их божественной силы: оно выражалось в преклонении греков перед «величием, безмятежностью и красотой» божественного. См. : *Коттерилл, Г. Б. Древняя Греция* [Текст] : пер. с англ. К. Сошинской; под ред. В. П. Пазиловой. – М. , 2006. – С. 89, 301, 302.

52. *Зелинский, Ф. Ф. Древнегреческая религия* [Текст]. – С. 98.

53. Там же. – С. 107.

54. *Зелинский, Ф. Ф. История...* [Текст]. – С. 34.

55. *Зелинский, Ф. Ф. Древнегреческая религия* [Текст]. – С. 108.

56. Там же. – С. 112.

57. Там же. – С. 100.

Этот вывод разделяют не все ученые. Так, Я. Буркхард – швейцарский историк и теоретик культуры, основоположник культурно-исторического направления в историографии – считал, что нравственность у греков была в значительной степени независима от религии. По его мнению, основными регуляторами нравственности у древних греков были представления об идеальном государстве. См. : *Буркхард, Я. Размышления о всемирной истории* [Текст] : пер. с нем. – М. , 2004. – С. 42.

58. Там же. – С. 101.

59. Там же. – С. 100, 101.

60. Там же. – С. 98.

61. Там же. – С. 101.

62. *Зелинский, Ф. Ф. Древнегреческая религия* [Текст]. – С. 102, 103.

63. *Дроздова, С. Ю. Ф. Ф. Зелинский об эллинских корнях христианства* [Текст] // *Философские науки*. – 2007. – № 10. – С. 131.

64. *Зелинский, Ф. Ф. Древнегреческая религия* [Текст]. – С. 101.

65. Там же. – С. 102.

66. Там же. – С. 133.

67. Там же. – С. 134.

68. *Зелинский, Ф. Ф. Древнегреческая религия* [Текст]. – С. 142.

69. Там же. – С. 142.

70. Там же.

71. Там же. – С. 117–119.

72. Там же. – С. 119, 120.

73. Там же. – С. 126.

74. Там же. – С. 130.

75. *Зелинский, Ф. Ф. Древнегреческая религия* [Текст]. – С. 128.

76. *Хьюбнер, К. Истина мифа* [Текст]. – М. , 1996. – С. 125–132.

77. *Лосев, А. Ф. История античной философии в конспективном изложении* [Текст]. – М. , 1989. – С. 14.

78. *Зелинский, Ф. Ф. Гермес трижды величайший* [Текст] // *Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства*. – С. 113.

79. *Зелинский, Ф. Ф. Древнегреческая религия* [Текст]. – С. 142, 143.

80. Там же. – С. 117.

81. Там же. – С. 143.

82. Там же. – С. 152.

83. Там же.

84. Там же. – С. 146.

85. Там же. – С. 143.

86. Там же.

87. Там же.

88. Там же. – С. 78.

По мнению Ф. Ф. Зелинского, иудаизм не признавал объявления бога в красоте. Придя «чужестранцами» и «завоевателями» в свою «обетованную страну», иудеи не могли испытывать сыновних чувств к земле Ханаана, которая никогда не была им матерью. Отказавшись от обожествления «великой матери-Земли», иудеи лишили тем самым свое религиозное творчество побудительного мотива обнаружить символы божественного присутствия в изобразительном искусстве.

Иудеи также внесли существенные ограничения в осмысление идеи абсолютного добра. Им было чуждо чувство общечеловеческого братства, так как свою гуманность они обратили лишь на ничтожно малую часть человечества, безразлично чуждаясь всех остальных и воздвигнув непреодолимую преграду между собой и ими.

Даже внутри своего народа иудеи умудрились найти «половину... недостойную полной милости Иеговы», – женщин. Кроме того, полагая, что добро – это только «воздержание от дурных действий», иудеи разработали свою особую «законническую мораль», сосредоточенную на запретах, несоблюдение которых порождало религиозную нетерпимость. Это было невысказано в Древней Греции.

Как и греки, иудеи, объявляя своего бога истиной, приняли ведовство и пророков, но они никогда не провозглашали истину богом. В своей религии иудей не мог черпать вдохновения для развития знания; «для науки иудаизм был так же бесполезен, как и для искусств». См. : *Зелинский, Ф. Ф. Древнегреческая религия* [Текст]. – С. 51, 146–148.

Убеждение Ф. Ф. Зелинского в том, что греческая религия привнесла в христианство значительно больше продуктивных идей, чем иудаизм, нередко оспаривается. Так, А. Шуман обвиняет Ф. Ф. Зелинского в «довольно резких выпадах в сторону иудаизма». См. : *Шуман, А. Эллинское язычество и социальные институты античности* [Текст]. – С. 4.

- Отметим, что Ф. Ф. Зелинский старался быть объективным при оценке влияния иудейской религии на сознание и поведение первых христиан. Так, особое значение он придавал Ветхому Завету и сформулированным в нем нравственным императивам. Вместе с тем он, не сомневаясь в историчности Христа, полагал, что не «иудейское законничество», а учение Христа оказало главное влияние на умы иудеев. См. : *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 146, 149; *Он же.* Древний мир и мы [Текст] // *Зелинский, Ф. Ф.* Из жизни идей: Научно-популярные статьи. – Т. 2. – Ср. № 17. – СПб., 1911. – С. 80.
89. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 120.
90. В исследованиях второй половины XX в. среди идейных источников христианства называется не иудаизм, а иудейское сектантство. См., к примеру: *Амусин, И. Д.* Кумранская община [Текст]. – М., 1983.
- Одна из известнейших исследовательниц раннего христианства И. С. Свенцицкая в своей последней монографии «Первые христиане и Римская империя» сообщает следующее: «Многие современные ученые полагают, что кумранское учение оказало огромное влияние на первых христиан. Представление о конце мира, борьбе со Злом, мессианизм, резкие выступления против богатства, своеобразное переплетение представлений о предопределенности Богом всех событий и в то же время о возможности каждого человека выбрать правильный путь для спасения, – все это свойственно и ессеюскому, и христианскому движению... В известной мере можно говорить о совпадении и некоторых образов раннехристианской литературы с писаниями кумранитов... Ученые полагают, что с общиной Кумрана был связан и Иоанн Креститель... Возможно, что влияние Кумрана сказалось в учении не столько самого Иисуса, сколько апостолов, особенно когда они стали создавать первые письменные произведения... Кумранское учение сыграло своего рода “посредническую роль” между ортодоксальным иудаизмом и христианством». См. : *Свенцицкая, И. С.* Первые христиане и Римская империя [Текст]. – М., 2003. – С. 62–64.
91. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 152.
92. *Зелинский, Ф. Ф.* Древний мир и мы [Текст]. – С. 80.
93. *Зелинский, Ф. Ф.* Религия эллинизма [Текст]. – С. 322.
94. Там же. – С. 315.
95. Там же. – С. 316.
96. Ф. Ф. Зелинский отмечал, что греки признавали «Сыном Божьим» Геракла, Аполлона и даже Александра Македонского, объявившего себя богом и сыном Зевса, поэтому он считал, что представление об «Иисусе – Сыне Божьем было подготовлено эллинской религией». См. : *Зелинский, Ф. Ф.* Иисус Назарянин [Текст]. – С. 18.
97. *Зелинский, Ф. Ф.* Религия эллинизма [Текст]. – С. 317.
98. *Зелинский, Ф. Ф.* История... [Текст]. – С. 46.
99. Там же. – С. 113.
100. *Зелинский, Ф. Ф.* История... [Текст]. – С. 115.
101. Там же. – С. 118.
102. *Зелинский, Ф. Ф.* Религия эллинизма [Текст]. – С. 173.
103. Там же. – С. 167.
104. Там же.
105. Там же. – С. 188, 237.
106. Там же. – С. 316.
107. Там же.
108. *Зелинский, Ф. Ф.* Религия эллинизма [Текст]. – С. 315.
109. Там же. – С. 315–317.
110. Там же. – С. 317.
111. Там же. – С. 184, 222, 317.
112. Там же. – С. 316.
113. Там же. – С. 221.
114. Там же. – С. 220, 221.
115. *Зелинский, Ф. Ф.* Религия эллинизма [Текст]. – С. 323.
116. Там же. – С. 321.
117. Там же. – С. 318.
118. Там же. – С. 322.
119. *Зелинский, Ф. Ф.* Елена Прекрасная [Текст] // *Зелинский Ф. Ф.* Соперники христианства. – С. 178.
120. *Зелинский, Ф. Ф.* Иисус Назарянин [Текст]. – С. 18.
121. *Зелинский, Ф. Ф.* Религия эллинизма. – С. 315.
122. *Зелинский, Ф. Ф.* Древнегреческая религия [Текст]. – С. 34; *Он же.* Рим и его религия [Текст] // *Зелинский Ф. Ф.* Соперники христианства. – С. 63, 64.
123. Там же. – С. 5.
124. Там же. – С. 9, 15–18, 82.
125. *Зелинский, Ф. Ф.* Рим и его религия [Текст]. – С. 82, 83.
126. Там же. – С. 80.
127. Там же. – С. 83.
128. Там же.
129. Там же. – С. 32.
130. Там же. – С. 33.
131. Там же. – С. 37.
132. Там же. – С. 72.
133. Там же. – С. 85.
134. Там же. – С. 72.
135. Там же. – С. 82, 83.
136. Там же. – С. 74.
- Мнение Ф. Ф. Зелинского о гении императора разделяет И. С. Свенцицкая. Она сообщает, что гений Августа был особым божеством, высшей силой, вдохновлявшей все его поступки и решения. Гению императора воздвигались святилища; культ императора управляло особое жречество, специально учрежденное с этой целью. Власти требовали поклонения статуям императоров, дни рождения которых обрели статус общегосударственных праздников.
- Однако, по мнению И. С. Свенцицкой, культ императора не удовлетворял религиозных чувств народных масс и служил, главным образом, индикатором проверки политической благонадежности жителей империи. Посвящения «богам-императорам» оставляли

обычно должностные лица, жрецы императорского культа, воины-ветераны. См. : *Свенцицкая, И. С.* Первые христиане и Римская империя [Текст]. – С. 16, 33.

Подробное изучение императорского культа произведено Е. М. Штаерман. Автор считает, что, начиная с правления Августа, императорский культ приобрел большую популярность. В западных провинциях он мог опираться на поклонение населения героизированным вождям и царям, в восточных – на традиционное льстивое прославление царей и полководцев, воспринимавшихся «спасителями» и «благодетелями».

Е. М. Штаерман связывает распространение императорского культа с потребностью первых императоров установить сильную государственную власть в римской державе. Для создания эффективного аппарата подавления и принуждения требовалась сила устрашения, заставлявшая людей ощущать свою зависимость от нее и подчиняться ей. Этой силой стал император, обладавший, подобно Юпитеру и другим римским богам, неподвластным людям сверхъестественным могуществом – *pnumen*. Земная, реальная власть делала императора сверхчеловеком, более грозным, чем боги. Он оказался дальше от простых людей, прежде ощущавших себя равными соучастниками управления государством, чем боги. Его нужно было чтить, умилять, бояться. В то же время власть императора распространялась только на социально-политическое бытие людей, а не на их биологическую жизнь, зависящую от богов и природы, поэтому житейские просьбы, определявшие смысл повседневного существования людей, не следовало обращать к нему. Близости к императорскому культу люди не ощущали. Но он был нужен для цементированья Римской империи. В частности, для провинциалов он был средством приобщения к римской культуре и римскому могуществу. См. : *Штаерман, Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима [Текст]. – М., 1987. – Гл. 4. Принципат Августа. Возникновение императорского культа. – С. 171, 175, 177, 178, 207.

137. *Зелинский, Ф. Ф.* Гермес трижды величайший [Текст] // *Зелинский Ф. Ф.* Соперники христианства. – С. 143.

138. *Зелинский, Ф. Ф.* Античная гуманность [Текст]. – С. 211.

С этим выводом согласна и Е. М. Штаерман. Она считает, что со времени принципата Августа «общеизвестным становится учение о связи строения космоса и проникающего повсюду его духовного, божественного начала, движения звезд с судьбами мира и отдельных людей, с бессмертием души и зависимостью ее посмертной судьбы от добродетелей и пороков человека, в теле которого душа жила на земле». См. : *Штаерман, Е. М.* Указ. соч. [Текст]. – С. 197.

139. *Зелинский, Ф. Ф.* Рим и его религия [Текст]. – С. 77.

140. Там же. – С. 83.

141. Там же. – С. 3.

142. Там же. – С. 56, 79–81.

143. Там же. – С. 55.

144. Там же. – С. 81.

145. Там же. – С. 56.

Заметим, что Е. М. Штаерман считает сильно преувеличенным представление о «подавляющем влиянии восточных культов» в Древнем Риме. Почитание в эпоху империи Юпитера Долихена, Митры, богини Сурии и других богов восточного происхождения она связывает со стремлением представителей ряда социальных слоев угодить религиозным вкусам императоров из династии Северов. Кроме того, Е. М. Штаерман отмечает, что римляне воспринимали Исиду, Осириса и других египетских богов в их греческой интерпретации «сильно эллинизированными». В противном случае, по ее мнению, они не смогли бы «интегрироваться в римскую религию». См. : *Штаерман, Е. М.* Указ. соч. [Текст]. – С. 233, 234; прим. 18.

146. *Зелинский, Ф. Ф.* Рим и его религия [Текст]. – С. 85, 86.

147. Там же. – С. 47.

148. Там же. – С. 24, 25.

149. Там же. – С. 86.

150. Там же. – С. 85, 86.

По соображениям Ф. Ф. Зелинского, «юридический дух древнеримской религии и нравственности» впоследствии определил специфику римской католической церкви, где отношение человека к божеству при помощи таинственной цепи *religio* оставалось главным предметом заботы священнослужителей. В то время как восточная церковь, выросшая из «философско-спекулятивного духа Древней Греции», заботилась о развитии догматов христианской веры, церковь в Западной Римской империи сохраняла «римскую *religio*», осененную крестным знамением. См. : *Зелинский, Ф. Ф.* Рим и его религия [Текст]. – С. 86.

151. *Зелинский, Ф. Ф.* История... [Текст]. – С. 341.

152. *Зелинский, Ф. Ф.* Рим и его религия [Текст]. – С. 13.

153. Там же. – С. 5.

154. *Зелинский, Ф. Ф.* История... [Текст]. – С. 343, 346.

155. *Зелинский, Ф. Ф.* Рим и его религия [Текст]. – С. 5.

156. Там же.

157. Там же. – С. 82.

158. *Зелинский, Ф. Ф.* Иисус Назарянин [Текст]. – С. 18.

159. *Зелинский, Ф. Ф.* Рим и его религия [Текст]. – С. 82.

160. Там же. – С. 5.

161. Там же. – С. 82.

162. *Зелинский, Ф. Ф.* Гермес трижды величайший [Текст]. – С. 88, 89.

163. *Зелинский, Ф. Ф.* Рим и его религия [Текст]. – С. 69.

164. *Фролов, Э. Д.* Русская наука об античности [Текст] : Историографические очерки. Ср. 17, 87. – СПб., 1999. – С. 287.

165. *Дроздова, С. Ю.* Указ. соч. – С. 136.

166. *Зелинский, Ф. Ф.* Рим и его религия [Текст]. – С. 8; *Он же.* Соперники христианства [Текст]. – Т. 3. – Предисловие. – С. VI.