

R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig, 1906, in 8^o, стр. 171.

Настоящей замѣткой хотѣлось бы обратить вниманіе интересующихся ранне-христіанской литературой на книгу, написанную не богословомъ, но филологомъ-классикомъ, страсбургскимъ профессоромъ Рейценштейномъ. Проблема, поставленная авторомъ въ небольшомъ, но образцовомъ, по методу, изслѣдованіи, должна возбудить вниманіе какъ богослововъ, такъ и филологовъ и историковъ, занимающихся изученіемъ поздне-языческихъ вѣрованій. Толчекъ къ разсмотрѣнію поставленной авторомъ задачи далъ христіанскій памятникъ, именно гимны (два), находящіеся въ «Дѣяніяхъ апостола Θомы» (*Acta apostolorum apocrypha* edd. Lipsius et Bonnet, II, 2, p. 219, 20 sq., p. 109, 1 sq.). Вотъ что говоритъ Рейценштейнъ въ краткомъ введеніи къ своей книгѣ: «То изслѣдованіе, которое я недавно долженъ былъ предпринять о двухъ, будто бы гностическихъ, гимнахъ въ христіанскихъ дѣяніяхъ Θомы, привело къ изумившему меня самому результату: не только гимны, но и нераздѣльно связанные съ ними рассказы о чудесахъ, заимствованы, съ незначительными измѣненіями, изъ языческихъ источниковъ. Попытка уяснить для меня самого этотъ процессъ заимствованія побудила меня къ нѣкоторымъ филологическимъ разысканіямъ. . . Я опубликовалъ разборъ перваго гимна въ *Archiv für Religionswissenschaft* (VIII [1905], 167 сл.) и надѣялся во второй статьѣ, вмѣстѣ съ объясненіемъ второго гимна, попытаться рѣшить методологическіе вопросы. Но только во время обработки я уяснилъ себѣ вполнѣ, въ какой степени всякій вопросъ ранне-христіанской литературы ведетъ къ изслѣдованіямъ о происхожденіи и развитіи эллинистической мелкой литературы (*Kleinliteratur*); и то, что должно было быть второстепеннымъ дѣломъ, стало главною цѣлью. Я думаю, что о томъ или другомъ отдѣлѣ «Дѣяній апостольскихъ» нельзя болѣе трактовать, не слѣдя за эллинистическимъ рассказомъ о чудесахъ въ его развитіи, и, въ свою очередь, невозможно изслѣдовать это развитіе, не намѣтивъ, по крайней мѣрѣ, на указанныхъ выше двухъ примѣрахъ методы и цѣль той работы, которая въ данномъ случаѣ должна быть выполнена» (стр. 1).

Сообразно той двойной цѣли, какую ставитъ себѣ Рейценштейнъ, и его изслѣдованіе распадается на двѣ части: бóльшую (стр. 1—99), посвященную языческимъ рассказамъ о чудесахъ, и меньшую (стр. 103—150), гдѣ изслѣдуются два гимна изъ дѣяній Θомы и намѣчаются нѣкоторые методическіе вопросы. При всемъ интересѣ и остроуміи разсужденій Рейценштейна въ первой части, я не считаю себя вправѣ подробно останавливаться на ней, имѣя въ виду спеціальнѣйшій характеръ нашего журнала. Но такъ какъ разсмотрѣніе второй части книги, всецѣло основывающейся на первой, немислимо безъ уясненія основныхъ мыслей, содержащихся въ первой части, то я позволю себѣ вкратцѣ отгѣнить эти основныя мысли, отсылая желающихъ подробно ознакомиться съ ними, прежде всего, конечно, къ самой работѣ Рейценштейна, а затѣмъ хотя

бы къ подробному реферату о ней Вюнша въ 19 № «Deutsche Literaturzeitung» за 1907 годъ.

О великихъ мужахъ-чудотворцахъ, одаренныхъ, по общему мнѣнiю, сверхестественной силой, могущихъ врачевать тѣло и душу, постоянно странствующихъ изъ одного мѣста въ другое, существовала въ древности обширная, на греческомъ языкѣ, литература. Различныя формы этой литературы имѣютъ свою исторiю: то это форма простая, безыскусственная—излагается, какъ чудотворецъ пришелъ туда-то и сотворилъ такое-то чудо, затѣмъ перешелъ въ другое мѣсто и сотворилъ другое чудо,— то эта форма болѣе сложная, такъ сказать монографическая: личность и дѣянiя чудотворца приобрѣтаютъ драматическiй характеръ, тѣсно переплетаются одно съ другимъ. Если при первой формѣ событiе излагалось, какъ *истинное* (ἀληθές), то при второй формѣ ему придавали характеръ *якобы истиннаго* (ὡς ἀληθές); первая основывалась на фактѣ, вторая—на вымыслѣ (πλάσμα), приближаясь до известной степени къ роману по своей формѣ, но отличаясь отъ него по своей основѣ: если основа романа—πλάσμα, то основа повѣствованiя о чудесахъ—μῦθος или ψεύδης; если цѣль романа возбудить въ читателѣ πᾶσι, то цѣлью повѣствованiя является возбудить въ немъ изумленiе. Въ эллинистическую эпоху, когда появилось особенно много повѣствованiй о чудесахъ, этимъ повѣствованiямъ усвоено было и особое названiе ἀρεταλογία, по аналогiи съ наименованiемъ дѣянiй божествъ ἀρεταί: кто объ этихъ дѣянiяхъ повѣствуетъ, тотъ λέγει ἀρετάς того или иного божества. Изъ божескихъ ареталогiй, очевидно, развились людскiя ареталогiи, рассказывающiя о чудесныхъ подвигахъ тѣхъ или иныхъ людей, объ ихъ странствiяхъ по различнымъ мѣстамъ и о связанныхъ съ этими странствiями разнаго рода баснословныхъ приключенiяхъ. На развитiе человѣческихъ ареталогiй, несомнѣнно оказали влiянiе восточныя литературы, особенно литература египетская: въ Египтѣ трудно провести границу между религiозной и свѣтской литературой; тамъ и странствованiя божества проникнуты чертами свѣтской новеллы. Когда же восточныя ареталогiи перешли на западъ, то тамъ ихъ религiозная окраска обусловила ихъ сказочный характеръ.

Эллинистическая свѣтская ареталогiя вошла, въ качествѣ составной части, въ различныя произведенiя греческой и римской словесности, подробно разбираемая Рейценштейномъ. Особенный интересъ представляетъ та литература, которая группируется вокругъ личности Аполлонiя Тианскаго. Биографiя Аполлонiя, изложенная Филостратомъ на основанiи разсказовъ нѣкоего Дамиса, спутника Аполлонiя, соприкасается не только въ общемъ, но и въ деталяхъ съ каноническими и апокрифическими Дѣянiями апостоловъ (стр. 53 сл.). Напримѣръ: въ Дѣянiяхъ апостоловъ (16, 6 сл.) говорится, что апп. Павелъ и Тимофей не были допущены Духомъ Святымъ проповѣдывать въ Азiю; когда они хотѣли идти въ Вифинiю, ихъ Духъ туда не допустилъ; въ Троядѣ было ночью видѣнiе ап. Павлу: представъ нѣкiй мужъ македонянинъ и молилъ его придти въ

Македонію. II Аполлоній (Philostr. V. Aroll. IV, 34) мѣняетъ направление своего путешествія. «такъ какъ ему привидѣлось во снѣ олицетвореніе другой страны и молило его придти къ ней». Когда апп. Павелъ и Варнава были въ Листрѣ, народъ призывалъ ихъ за боговъ, но апостолы съ ужасомъ протестовали противъ этого (Дѣян. ап. 14, 11 сл.). О такомъ же случаѣ рассказываетъ Филостратъ въ IV, 31 біографіи Аполлонія. «Я не сомнѣваюсь, замѣчаетъ Рейценштейнъ, что, сохранись до насъ сочиненіе самого Дамиса, мы нашли бы и въ немъ такого рода личные рассказы (wig—Erzählungen), какіе встрѣчаются въ Дѣянїяхъ апостоловъ». Еще нагляднѣе связь біографіи Аполлонія съ апокрифическими дѣянїями апостоловъ. Въ древнѣйшихъ дѣянїяхъ ап. Петра (Act. Petr. 11) рассказывается, какъ при одной рѣчи апостола засмѣялся одинъ юноша. Петръ, понявъ, что юноша одержимъ злымъ духомъ, приказалъ юношѣ выступить впередъ, показаться всѣмъ присутствующимъ, а затѣмъ повелѣлъ злему духу выйти изъ юноши и не причинять ему вреда; въ тотъ моментъ, когда духъ выходилъ изъ юноши, послѣдній упалъ и разбилъ большую мраморную статую императора, чѣмъ привелъ въ большой испугъ домохозяина: Петръ приказываетъ послѣднему, призвавъ имя Божіе, sprysнуть куски статуи водою—и статуя стала опять цѣлою. У Филострата (IV, 20) рассказъ такого рода: Аполлоній держалъ рѣчь въ Аеннахъ; во время ея смѣялся юноша; Аполлоній постигъ, что юноша одержимъ злымъ духомъ, пристально посмотрѣлъ на юношу; и тогда злой духъ, почувствовавъ смущеніе, обѣщалъ оставить юношу и никому больше не вредить; Аполлоній требуетъ отъ духа гарантіи въ исполненіи его обѣщанія, и тотъ объявляетъ: «я хочу сбросить вонъ ту статую», и статуя низвергается. «Что чудо первоначально было изложено египетскимъ магомъ», замѣчаетъ Рейценштейнъ, «объ этомъ свидѣтельствуется крещеніе статуи. По египетскимъ воззрѣнїямъ, божество умпраетъ каждую ночь, его члены теряютъ связь, его статуя разсыпается на куски. Утромъ жрецъ окропляетъ ихъ святою водою, соединяетъ члены бога и куски статуи снова въ одно цѣлое». «Я думаю, уже теперь можно сказать», заключаетъ Рейценштейнъ, «что ареталогіи пророковъ и философовъ послужили литературнымъ прототипомъ для христіанскихъ дѣянїй апостоловъ».

Вліяніе эллинистической ареталогіи, именно философовъ-книжковъ, сказывается также и на рассказахъ объ образѣ жизни монаховъ. Рейценштейнъ изслѣдуетъ для этой цѣли Аванасіево житіе Антонія и два большихъ сборника «Historia monachorum» и «Historia Lausiaca», а также Іеронимово житіе Павла и Паріона. Филостратъ въ VI, 6 біографіи Аполлонія даетъ описаніе своего рода монастыря (ερημικήσιν): анахореты-книжки, собравшіеся воедино для религіозныхъ цѣлей, живутъ подъ началомъ одного главы; чужеземцы къ нимъ не допускаются, но обитаютъ въ по близости расположенномъ портикѣ; у анахоретовъ есть ученики. Сходство въ рассказахъ о жизни книжковъ и монаховъ объяс-

няется отчасти тѣмъ, что и тѣ и другіе вели одинаковый ея образъ. Но здѣсь чувствуется и внутренняя связь. Въ *Historia Lausiaca* есть рассказъ о Серапіонѣ (с. 37, р. 109 Butler), представляющій собою своего рода подражаніе легендѣ о кппикѣ Діогенѣ: Серапіонъ стремится подавить въ себѣ чувство стыдливости, старается во всемъ поступать ἀπαθῶς καὶ ἀνεπαίσχυντος (стр. 64 сл.). Но рассказы о Серапіонѣ проникнуты не только «кппическимъ духомъ»; въ нихъ сказывается не менѣе того и «духъ христіанскій». Въ отрывкѣ апокрифическаго евангелія, сохранившемся въ оксиринскихъ папрусахъ (655), ученики спрашиваютъ Христа: πότε ἡμῖν ἐμφανῆς ἔσῃ καὶ πότε σε ὀψόμεθα, и Христосъ отвѣчаетъ: ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε; ср. Clem. Alex. Strom. III, 13, 92: πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσῃτε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἐν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ. Упомянутый Серапіонъ едва ли былъ исключительнымъ явленіемъ. Скорѣе мы имѣемъ дѣло въ данномъ случаѣ съ явленіемъ болѣе или менѣе общаго характера, создавшимся подъ вліяніемъ ареталогіи философовъ-кппиковъ. Это вліяніе могло проникнуть въ ранне-христіанскую литературу путемъ устной или письменной традиціи. Авторъ «Исторіи монаховъ» часто, при изложеніи отдѣльныхъ рассказовъ, ссылается на устную традицію. Рейценштейнъ думаетъ, однако, что такого рода ссылки были чисто-формальнаго характера, на самомъ же дѣлѣ эти рассказы существовали болѣею частию уже ранѣе въ литературѣ. Такъ какъ они, по характеру своему, были безличны, то ихъ легко могли относить къ тому или другому изъ монаховъ, съ тѣми или иными несущественными варіаціями въ томъ или иномъ случаѣ. Такъ, напр., объ анахоретѣ Птерумѣ (стр. 75 сл.) рассказывается та же исторія, что и о Серапіонѣ; въ основѣ же обоихъ рассказовъ лежитъ восточная сказка. Такимъ образомъ, сочинители исторіи монаховъ включали въ біографіи послѣднихъ такого рода рассказы, которые уже существовали въ эллинистической литературѣ. Къ числу этихъ рассказовъ относятся повѣствованія о различнаго рода чудесныхъ приключеніяхъ, чудесахъ, снахъ, пророчествахъ. Изъ этихъ повѣствованій создалась цѣлая мелкая литература эллинистическихъ «Wundererzählungen», и неудивительно, что христіанская литература о чудесахъ примкнула къ существовавшей уже аналогичной эллинистической литературѣ. Рейценштейнъ предостерегаетъ, однако, при этомъ отъ слишкомъ общихъ заключеній по аналогіи: необходимо въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ детально изслѣдовать отношеніе христіанскаго «Wundererzählung» къ таковому же эллинистическому. Тутъ можетъ оказаться, что или христіанскій рассказъ заимствовалъ изъ языческаго одну лишь внѣшнюю, литературную, форму, или, напротивъ, языческій рассказъ перенесенъ былъ всецѣло въ рассказъ христіанскій, иногда даже нѣсколько бессмысленно, или христіанскій рассказъ заимствовалъ у языческаго не столько его литературную форму, сколько присущее ему религіозное представленіе, полу-

чающее въ христіанскомъ разсказѣ соотвѣтственную окраску, или, наконецъ, въ христіанскомъ разсказѣ было взаимодѣйствіе и религіозной литературы и религіозныхъ представленій — языческихъ; при этомъ можетъ оказаться, что христіанскій памятникъ происходитъ изъ совершенно иной области, чѣмъ соотвѣтствующее ему эллинистическое представленіе, и тутъ недостаточно бываетъ подчеркнуть сходство, а нужно еще доказать, что это эллинистическое представленіе пользовалось широкимъ распространеніемъ и повлекло за собою созданіе извѣстнаго литературнаго вида.

Оба гимна въ дѣяніяхъ ап. Фомы и представляютъ, по мнѣнію Рейценштейна, примѣръ такого рода взаимодѣйствія между эллинистическими и христіанскими разсказами о чудесахъ. Въ первомъ гимнѣ, «гимнѣ души», который поетъ апостолъ въ темницѣ, куда онъ вверженъ царемъ, узникомъ, онъ называетъ себя царскимъ сыномъ, посланнымъ изъ своей родины на востокъ въ Египетъ съ тѣмъ, чтобы достать изъ моря шипящей змѣи жемчужину. Но онъ отвѣдываетъ пищи египетской и забываетъ о данномъ ему порученіи. Тогда царскому сыну посылаютъ съ родины увѣщательное письмо, онъ достаетъ жемчужину и возвращается домой. Предъ нимъ шествуетъ, блистая, шелковое царское одѣяніе, направляющее его своимъ голосомъ на вѣрный путь; дома ожидаетъ его роскошная одежда, которая должна ему принадлежать по возвращеніи. По словамъ Рейценштейна, основа «пѣсни души» — египетская: аналогію ей представляетъ одинъ демотическій текстъ (Griffith, *The demotic magical Papyrus of London and Leiden* 1904), содержаніе котораго такое: царскій сынъ попадаетъ въ страну миллионъ; тамъ является ему его мать Изида и увѣщаетъ его идти въ Египетъ. Но онъ раненъ, и Изида исцѣляетъ его волшебнымъ масломъ. Въ основѣ этого магическаго разсказа лежатъ старинный *ἱερός λόγος* о Горѣ, наследникѣ Египта; страна миллионъ это подземный міръ, откуда Изида возвращаетъ своего сына (ср. *Diod. I, 25*). И другія черты «гимна души» объясняются легче всего изъ представленій египтянъ: такъ они думали, что герой можетъ получить божественную силу, если онъ спустится въ подземное царство и извлечетъ изъ его мрака большую змѣю. Но герой не можетъ вступать въ общеніе съ мертвыми; они питаются нечистой пищью, и кто вкуситъ ее, тотъ погружается въ подземный міръ. А если умершій обожествленъ, онъ получаетъ особую великолѣпную одежду. Египетская основа «гимна души» испытала, однако, посредствующее эллинистическое вліяніе. Затѣмъ христіанскій авторъ замѣнилъ Изиду увѣщательнымъ письмомъ; та одежда, которая указываетъ путь возвращающемуся на родину царскому сыну, является какъ бы «перезиткомъ» Изиды. Но, спрашивается, какую роль играетъ «гимнъ души» во всемъ разсказѣ? Оказывается, апостолъ вскорѣ былъ освобожденъ изъ темницы, причемъ не говорится о томъ, какимъ образомъ это освобожденіе совершилось, оно послѣдовало чудесно: гимнъ занимаетъ мѣсто какъ бы разрѣшительной формулы; онъ, такимъ обра-

зомъ, примѣненъ совершенно аналогично съ своимъ египетскимъ прототипомъ. Это указываетъ, что христіанскій писатель зналъ не только языческій гимнъ, но и самую обстановку языческаго разсказа, и усвоилъ себѣ то представленіе, что такого рода пѣніе освобождаетъ отъ оковъ. Перенесеніе подобнаго разсказа изъ Египта на востокъ не заключаетъ въ себѣ ничего страннаго, если вспомнить о распространеніи «герметическихъ» сочиненій. Въ качествѣ посредствующаго элемента выступаетъ египетско-эллинистическая ареталогія, изъ которой кое-что перешло и въ Дѣянія апостоловъ (гл. 5. 12. 16). Особенно замѣчателенъ разсказъ объ освобожденіи апп. Павла и Силы изъ темницы въ Филиппахъ: въ полночь, когда Павелъ и Сила молились и воспѣвали пѣсни Богу (ὕμνον τὸν θεόν), узники же слушали ихъ, вдругъ поднялось великое землетрясеніе, отворились всѣ двери и у всѣхъ узы ослабѣли. Въ такомъ же духѣ разсказы объ освобожденіи апп. Петра и Иоанна въ 5 гл. и ап. Петра въ 12-ой. По словамъ Рейценштейна, всѣ три чуда освобожденія апостоловъ соотвѣтствуютъ вполне языческимъ образцамъ; стоитъ припомнить магическую формулу: *λυθήτωσαν οἱ δεσμοὶ τοῦ δαίμονα καὶ ἀνοιγήτωσαν αὐτῷ αἱ θύραι καὶ μηδεὶς αὐτὸν θεασάσθω*. Ср. также слова, влагаемыя Филостратомъ въ уста Аполлонія (VII, 34): *εἰ μὲν γόητά με ἦγῃ, πῶς δήσεις; εἰ δὲ δήσεις, πῶς γόητα φήσεις*. Еще замѣчательнѣе разсказъ Дамиса (VII, 38) о томъ, какъ онъ увѣровалъ въ сверхестественность Аполлонія: послѣдній, чтобы показать, что онъ въ каждый данный моментъ можетъ быть свободнымъ и можетъ, по своей волѣ, оставаться въ узахъ, вынимаетъ свою ногу изъ оковъ и обратно помѣщаетъ ее въ нихъ, не произнося ни особыхъ молитвъ, ни жертвоприношеній, *что всегда встрѣчается въ разсказахъ о γόητες и σοφισταί*. Это, говоритъ Рейценштейнъ, служитъ къ выясненію разсказа объ освобожденіи апп. Павла и Силы и «гимна души» въ Дѣяніяхъ ап. Θомы; сходство обоихъ разсказовъ основывается на сходствѣ ихъ прототиповъ и на сходствѣ основнаго воззрѣнія; въ Дѣяніяхъ Θомы и гимнъ и разсказъ заимствованы изъ одинаковаго языческаго источника. Что же касается чуда въ Дѣяніяхъ апостоловъ, то этотъ примѣръ указываетъ, «какъ безусловно необходимо сравненіе новозавѣтныхъ исторій съ ихъ эллинистическими параллелями» съ методологической точки зрѣнія (стр. 122, прим.).

При изслѣдованіи перваго гимна въ Дѣяніяхъ ап. Θомы, намъ удалось, говоритъ Рейценштейнъ (стр. 123), установить: 1) такъ называемый гимнъ души является древнимъ языческимъ *ιερός λόγος* въ «очень слабой переработкѣ» и стоитъ въ тѣсной связи съ заключающимъ его чудеснымъ разсказомъ; 2) этотъ гимнъ легко и безъ натяжекъ можно возвести къ египетско-эллинистической легендѣ. Между этими двумя положеніями мы должны провести рѣзкую грань. Кто, принимая во вниманіе языческо-сирійское толкованіе, не убѣжденъ во второмъ изъ нихъ, тотъ еще не можетъ отвергать первое. Кто изъ втораго положенія станетъ заключать, что въ основѣ гимна лежитъ опредѣленная египетская ле-

генда, тотъ долженъ еще доказать, что никакая другая восточная религія не могла заключать въ себѣ подобной легенды. Если это окажется невозможнымъ, то, по крайней мѣрѣ, нужно доказать: 1) распространеніе египетскаго культа за границы Египта, 2) существованіе такого литературнаго вида, который, примыкая къ этому культу, легко могъ перенести легенду во внутреннюю Азію. Простое констатированіе сходныхъ чертъ никоимъ образомъ не можетъ быть достаточнымъ для того, чтобы считать доказаннымъ перенесеніе *ἱεροῦ λόγου* отъ одного народа къ другому въ ранне-христіанскую эпоху: здѣсь должно быть взаимодѣйствіе религіозныхъ воззрѣній, съ одной стороны, и религіозной литературы, съ другой; только принимая въ расчетъ обѣ эти точки зрѣнія, и можно объяснить такого рода перенесеніе *ἱεροῦ λόγου* отъ одного народа къ другому. Для уясненія этихъ методологическихъ положеній Рейценштейнъ кратко отмѣчаетъ такого рода примѣры. Сошествіе Христа въ адъ можно сопоставить съ свойственнымъ египетской религіи представленіемъ о странствованіи «второго бога» (Озириса или Гора, Аттиса или Адониса) по царству мертвыхъ. Это представленіе имѣло рѣшающее значеніе для эллинистической вѣры въ безсмертіе: фригійскій жрецъ, возвѣщая о возвращеніи Аттиса изъ царства мертвыхъ, пропозносилъ слова: *Θαρσείτε μίστες, τοῦ θεοῦ σωσμένους* | *ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία* (Dieterich, *Mithrasliturgie*, 174). «Фактъ смерти Христа и самое твердое убѣжденіе въ его воскресеніи должно было само собою привести къ представленію о «побѣдѣ Христа надъ смертью» въ этой эллинистической формѣ и вселить надежду на собственное безсмертіе. Здѣсь рѣшающе дѣйствуетъ не литература, но вѣра и культъ» (стр. 125).

Иначе обстоитъ дѣло съ чудомъ хожденія по водамъ. Въ *Parvulus Berolinensis I*, 120 описывается такимъ образомъ сила *δαίμονος παρέδρου: πῆξι δὲ ποταμοῦ, καὶ θάλασσαν [συν]τέμνωσ(?) καὶ ὅπως ἐνδιαιτρήχης*. Лукіанъ (*Philops.* 13) рассказываетъ объ одномъ волшебникѣ, который могъ летать по воздуху и ходить по водѣ. Здѣсь не можетъ быть рѣчи о такомъ же религіозномъ представленіи или о широко распространенномъ суевѣріи, съ какимъ мы имѣемъ дѣло въ рассказахъ объ изгнаніи злыхъ духовъ. Языческій рассказъ о чудѣ, повидимому, только скопированъ. Въ намѣреніи ап. Петра также ходитъ «по водамъ» можно усматривать попытку «возвеличить» чудо, сдѣлать его болѣе нагляднымъ. Имѣемъ ли мы дѣло въ данномъ случаѣ съ литературнымъ «подражаніемъ», или здѣсь только сказывается общее знакомство съ подобнаго рода языческимъ рассказомъ, это намъ неизвѣстно.

Несомнѣнные египетскіе элементы заключаются въ Дѣянїяхъ ап. Петра, Андрея и Маттея (стр. 130 сл.). Египетскимъ міровоззрѣніемъ проникнутъ и второй гимнъ въ Дѣянїяхъ ап. Фомы, такъ называемая свадебная пѣсня. Исслѣдованіемъ ея Рейценштейнъ заканчиваетъ свою работу. Ап. Фома приглашенъ на брачный пиръ царской дочери. Во время пиря онъ запѣваетъ пѣсню, начинающуюся такъ: «моя невѣста дочь свѣта; ей

присуще величіе царей». Далѣе описывается красота этой невѣсты, равно какъ и тотъ мистическій бракъ, при которомъ брачующіеся получаютъ вѣнецъ безсмертія, и ихъ прославляютъ, жена—какъ отца истины, невѣсту—какъ мать мудрости. Происходитъ чудо: Ома является пирующимъ въ видѣ небснаго вѣстника; царь побуждаетъ его молиться за его дочь. Въ брачную ночь новобрачнымъ является Христосъ и проповѣдуетъ имъ воздержаніе отъ плотскихъ наслажденій, и этой проповѣди внимаютъ новобрачные.—По словамъ Рейценштейна, въ основѣ свадебной пѣсни лежитъ древне-египетское представленіе: для рожденія будущаго царя или пророка божество и человѣкъ должны дѣйствовать вмѣстѣ; земная мать становится при этомъ своего рода божественной мудростью. Изъ пѣсни Омы царь долженъ узнать, что на его дочь снизошла благодать божества. Поэтому и пророкъ долженъ молиться за дочь, чтобы привлечь къ ней божество. Божество является, но вмѣсто того, чтобы совокупиться съ невѣстою, оно проповѣдуетъ духовный бракъ.—Такого рода воздержаніе, по своему характеру, является первоначально не христіанскимъ, но языческимъ: его проповѣдывали нѣкоторыя іудейскія секты въ эллинистическую эпоху, оно встрѣчается въ культѣ Сераписа, у новопитагорейцевъ, наконецъ, среди различныхъ гностическихъ сектъ. Къ совершенному аскетизму относятся: воздержанія отъ мяса, вина и плотскихъ наслажденій. Бракъ разсматривается какъ блудъ, ибо христіане получили уже воскресеніе; сожителство называется *κοινωνία φθοράς*. Широкіе круги общества были твердо убѣждены въ томъ, что для нихъ не будетъ воскресенія, если они не останутся чистыми и будутъ осквернять свою «плоть» (*Acta Pauli et Theclae*, 12, ср. *Aposcal. Ioh.* 14, 4), что «блаженны тѣла (*σώματα*) дѣвцы, ибо они нравятся богу и они не погубятъ мзды своей за чистоту свою» (*Acta Pauli et Theclae*, 6). Ср. *Athenag.* (*Leg.* 33, р. 43, 27 *Schwartz*): εὐροις δ' ἄν πολλοὺς... κατατηράσκοντας ἀγάμους ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μένει μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ и пр.

На основаніи нѣкоторыхъ данныхъ можно заключать, что проповѣдь къ указанному выше аскетизму представлена была уже въ языческой литературѣ (см. примѣры, приводимые Рейценштейномъ на стр. 146 сл.). Такъ Климентъ Александрійскій (*Strom.* III, 3, 22 сл.) приводитъ изъ одного языческаго флорилегія рядъ стиховъ на тему о горестяхъ, связанныхъ съ рожденіемъ и воспитаніемъ дѣтей, и заключаетъ: *ταύτη οὖν ὄξει καὶ τοὺς Πυθαγορείους ἀπέχεσθαι ἀρροδισίων*. Или у Стобея (67, 17) говорится: *Πιπταχὸς ἐπιθέτο τινος διότι οὐ βούλεται γῆμι· τοῦ δὲ φήσαντος ἐὰν μὲν καλήν γῆμι· ἔξω κοινήν, ἐὰν δὲ αἰσχράν, ἔξω ποιήν* и пр. Все это ведетъ Рейценштейна къ заключенію, что брачная пѣсня въ Дѣяніяхъ Омы — языческаго происхожденія, что та обстановка, въ которой она представлена, также языческая; ходъ развитія могъ быть такой: первоначально существовала языческая новелла о бракѣ царской дочери, причемъ посланникъ неба является какъ бы сватомъ со стороны же-

ниха-бога; появляется богъ и чудеснымъ образомъ даруетъ благодать невѣстѣ. Затѣмъ, еще въ языческой литературѣ, новелла принимаетъ аскетическій характеръ, и въ такой формѣ она воспринимается христіанствомъ, съ тѣми или иными незначительными видоизмѣненіями.

Въ своей замѣткѣ я далеко не исчерпалъ богатаго содержаніемъ и остроуміемъ изслѣдованія Рейценштейна. Да и самъ авторъ, повидимому, не склоненъ считать его за нѣчто вполне законченное. Этой законченности не могло получиться и въ силу чисто внѣшнихъ обстоятельствъ съ которыми Рейценштейнъ постоянно проситъ считаться своихъ читателей: онъ не ученый богословъ по профессіи, онъ принужденъ пользоваться источниками на восточныхъ языкахъ изъ вторыхъ, хотя бы и очень надежныхъ, рукъ. Какъ филолога-классика Рейценштейна не могъ не заинтересовать чисто формальный параллелизмъ въ эллинистическихъ и ранне-христіанскихъ рассказахъ о чудесахъ. Параллелизмъ формы повлекъ за собою интересъ и къ параллелизму содержанія, а это укрѣпило въ немъ сознаніе, какъ неправиленъ методологическій путь тѣхъ изслѣдователей произведеній ранне-христіанской литературы, которые оставляютъ безъ вниманія ихъ языческія параллели. Когда согласятся въ томъ, что нѣтъ ни одного произведенія ранне-христіанской литературы, которое не имѣло бы своихъ предшественниковъ въ эллинистической «мелкой» литературѣ, тогда станетъ само собою понятно, что и богословы и филологи должны работать вмѣстѣ, чтобы прежде всего возможно точнѣе выдѣлить отдѣльные литературные виды и установить управляющіе ими законы. И только когда такая работа будетъ произведена, можно будетъ установить, насколько каждое христіанское произведеніе стоитъ подъ вліяніемъ языческихъ образцовъ, насколько оно независимо отъ нихъ» (стр. 99). Но, конечно, одного чисто-литературнаго изслѣдованія въ данномъ случаѣ недостаточно; оно только «ставитъ» вопросы, но не «рѣшаетъ» ихъ. Послѣдній отвѣтъ дастъ исторія религіи и богословіе. «Я позавидую тому богослову», заканчиваетъ Рейценштейнъ свою книгу, «который, во всеоружіи знанія обоихъ литературъ [языческой и ранне-христіанской] изслѣдуетъ всю область рассказовъ о чудесахъ; онъ не только, безъ труда, преодолѣетъ при этомъ массу попытокъ ложныхъ толкованій, но онъ, и себѣ и намъ, совершенно ясно опредѣлитъ, какъ могуче христіанство и какъ могуче вліяніе, оказанное на насъ эллинизмомъ».

С. Жебелевъ.

Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη Κατήχησις. Βιβλίον δεύτερον, ἐκδοθέν ὑπὸ τῆς Αὐτοκρατορικῆς Ἀρχαιογραφικῆς Ἐπιτροπῆς (παρὰ Ἄ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως). Ἐν Πετροπόλει 1904. ρά' — 991 στρ.

Св. Θεόδωρὸς Στудитὴς (+ 826) всего болѣе извѣстенъ въ литературѣ какъ катихизаторъ и проповѣдникъ. Свое собраніе въ 134 проповѣди онъ самъ назвалъ «Малымъ оглашеніемъ» (Μικρὰ Κατήχησις), другое болѣе обширное собраніе названо имъ «Великимъ оглашеніемъ»; кромѣ того