

## Ф.Ф. ЗЕЛИНСКИЙ О РОЛИ РИМСКОЙ РЕЛИГИИ В ГЕНЕЗИСЕ ЕВРОПЕЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА

*С.Ю. ДРОЗДОВА*

Резко усилившийся интерес к христианству в современной России заставляет вспомнить ученых конца XIX – начала XX века, первыми в отечественной науке обратившимися к истории христианства и осмыслению его сущности. Это было время расцвета российской философской мысли, в первую очередь связанного с работами В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского и целого ряда других отечественных исследователей, к числу которых, безусловно, принадлежит и достаточно редко вспоминаемый сегодня Фаддей Францевич Зелинский, бывший не только европейски признанным ученым, способствовавшим формированию основ культурологического знания в России, но и активным общественным деятелем и популяризатором собственных научных идей, оказывавшим значительное влияние на умы своих современников. Обращение к позиции Ф.Ф. Зелинского, занятой им по вопросу об особенностях происхождения и развития христианства, на наш взгляд, призвано восполнить те пробелы, которые сохраняются в нашем знании о процессе преемственности идей в отечественной гуманитарной науке.

Обращение к проблеме происхождения и развития христианства явилось одним из генеральных направлений научно-исследовательской деятельности Ф.Ф. Зелинского. Концептуальные построения ученого оказались в известной степени близки взглядам В. Соловьева, примирявшего традиционное понимание христианства как религии богооткровения и научные данные о генезисе и синтетическом характере христианского вероучения. Однако Зелинский предложил собственное видение синтеза религиозных идей, обусловившего появление христианства. Особенно интересным для нас обстоятельством представляется тот факт, что, обращаясь к проблеме происхождения христианства, Зелинский, по сути, проводит культурологическое исследование, центральным объектом которого стали религиозные смыслы, присутствующие в христианстве и рассматриваемые автором сквозь призму их культурно-этнического происхождения. Формирование христианства понимается ученым как процесс взаимодействия и взаимовлияния различных по происхождению смыслов, созданных культурами Древнего Востока и античности. Ученый разделяет христианство, возникшее на территории Палестины – «иудеохристианизм первых десятилетий и в Палестине, и в рассеянии», и христианство, утвердившееся на античных землях Римской империи, которое ученый понимает как европейское хрис-

тианство, или «наше христианство». Согласно мнению Зелинского, с проникновением христианства в римские и греческие земли религиозные идеи, коренящиеся в иудаизме, утрачивают ведущую роль, в результате процесс формирования европейского христианства становится заключительной фазой развития религиозной культуры античности. Ученый утверждает, что христианство III – IV вв. было не просто связано с античной религией, но что оно являлось «античной религией, и притом не только восточное, а все»<sup>1</sup>. Следует признать, что мнение это носит, условно говоря, эксклюзивный характер в рамках как российской, так и европейской науки. В то же время, развивая представления о преимущественном влиянии античности на формирование европейского христианства, Зелинский отмечает двойственность самой античной религиозной традиции, созданной религиями Греции и Рима. За каждой из них он признает собственный характер и самостоятельное влияние на генезис христианства. В данной статье мы ограничимся рассмотрением лишь одного из аспектов этой проблемы<sup>2</sup>, а именно вопроса взаимосвязанности римской религии и христианства, которое понимается ученым также и в качестве завершающего этапа развития римской религии.

В своем интересе к античному наследию Зелинский был не одинок. Конечно, не все представители русской культуры Серебряного века видели в античной культуре безусловный эталон, но как благожелательный, так и критический интерес выступал поводом для исследования общих проблем культуры, современными исследователями отмечается тот факт, что во многом «именно изучение проблем культуры античного мира лежит у истоков формирования культурологии как науки в России»<sup>3</sup>. Таким образом, творчество Зелинского оказывается важным элементом формирования отечественной науки о культуре.

Ф. Ф. Зелинский был убежденным приверженцем античности. Она представлялась ученому основой европейской культуры, истоком единой и веками сохранявшейся традиции. Доказательство этого тезиса, по существу, и стало основной задачей Зелинского.

При этом было бы ошибочно видеть в Зелинском противника христианства. Сам ученый не мыслил свою жизнь вне католического вероисповедания и, обнаруживая скептицизм или критическое отношение к традиционно трактуемой истории христианства, он стремился не к отказу от христианского наследия, а лишь к уточнению знаний о нем. Развитие религиозного сознания представлялось ученому важнейшим элементом, обеспечившим взаимосвязанность собственно античной и европейской культур и Зелинский настаивал на культуросозидающей роли религии и определял ее «как фактор культурной жизни». Исходя из убеждения в преемственности религиозных идей, перешедших из античных

религий в христианство, Зелинский определяет цель исследования римской религии, он желает выяснить, *«какие элементы в языческой религии древнего Рима шли навстречу христианству, подготавливая умы римлян к его восприятию и делая им менее враждебной предлагаемую им новую религию?»*.

Почти на всем протяжении XIX в. римские религиозные верования мало интересовали исследователей и рассматривались ими в качестве бледного подобия религиозных представлений их восточных соседей. Главными достоинствами римской религии признавались задушевность, искренность выраженных в ней религиозных чувств, но даже они блекли в связи с отмечаемой Т. Моммзенем слаборазвитой духовности на фоне отсутствия склонности к художественному восприятию мира и к философствованию<sup>5</sup>. Господство такого рода взглядов не позволяло говорить о влиянии на христианство религиозной мысли римской религии. В лучшем случае за Римом признавали политическое и правовое влияние. Так, авторитетные исследователи раннего христианства Э. Ренан и А. Гарнак были убеждены, что римский прагматизм, приверженность иерархии, мышление в рамках юридического права непосредственно определили характер церковной организации<sup>6</sup>. Подобное мнение можно встретить и сегодня, например у Д. Кармайкла<sup>7</sup>. Зелинский в конце XIX в. одним из первых обратился к специальному исследованию римской религии. Единомышленника, разделявшего его точку зрения по вопросу о самоценности римской религии, Зелинский нашел в ученике Т. Моммзена Георгие Виссове, авторе знаменитого труда *«Религия и культура Рима»*<sup>8</sup>.

На основе проводимых исследований Зелинский разрабатывает собственную теорию, посвященную раскрытию сущности римской религии и ее развитию. Он отводит Риму роль посредника, обеспечившего дальнейшее развитие единой культурной традиции, которая возникла в Греции и продолжила свое существование прежде всего в странах Западной Европы. В то же время эта идея посредничества предполагает, что римской религиозной культурой был осуществлен и собственный вклад в основания общеевропейского религиозного процесса. Не раньше II века до н.э., согласно изложению ученого, возникает определенная близость греческой и римской религий (в современной науке существует мнение, что *«говорить о подобной целостности можно только начиная с I в. до н. э.»*<sup>9</sup>), но и после достижения этой близости римская религия, в равной степени с греческой, создает условия для принятия христианства и его развития<sup>10</sup>.

Отправной точкой исследования римской религии становится факт, воспринимаемый Зелинским как бесспорный и свидетельствующий об изначальной близости собственно римской ре-

лигии и христианства: «Уже давно было замечено, что война, объявленная христианством Риму, касалась не того, что в нем было исконно римского, а позднейших греческих и восточных наслоений». Эта война, по мнению Зелинского, закончилась одновременно с уничтожением чуждых христианству элементов: «Достаточно было этим наслоениям отпасть — и Рим и христианство... друг с другом слились»<sup>11</sup>. На основе этого наблюдения делается вывод, что общими с христианством оказались те элементы римской религии, которые существовали в ней изначально, еще до непосредственного столкновения с новой религиозной традицией. Они и становятся центральным объектом исследований ученого. В поисках таких элементов Зелинский обращается к раннему периоду развития римской религии, границы которого определяются им от «начальной ступени» ее развития и до прихода к власти в Риме первого этрусского царя (конец VII в. до н.э.)<sup>12</sup>.

Первоначальная римская религия еще не вступившая в контакт с какими-либо другими религиями, по убеждению Зелинского, «имеет не один только корень». Первый корень — это *анимизм*, «общий для всех религий»<sup>13</sup>. В римской религии он наиболее ярко проявляется через почитание душ, пребывающих в преисподней, и манов. Но поскольку этот же корень обнаруживается и в греческой религии, ученый сосредотачивает свое внимание на другом истоке, который обозначает термином «*religio*». Исследователь интуитивно чувствует, что именно в этом понятии следует искать разгадку феномена религии: «Рим и религия издревле состоят в таинственном родстве; недаром самое слово «религия», принятое всеми культурными народами и ни в одном не замененное словом самобытного происхождения, создано Римом», — констатирует Зелинский (здесь под «культурными народами», учитывая европоцентризм позиции ученого, мы должны понимать, по видимому, европейские народы, т.е. европейских христиан).

Видя сущность понятия «религия» в выполнении ею роли связывающей (*religans*) человека «с чем-то выше нас, в чем бы оно ни заключалось», ученый делает вывод о том, что не только сам термин, но и его смысл, т.е. содержание обозначаемого им явления, был воспринят европейскими народами у Рима<sup>14</sup>. Интуитивная догадка в дальнейшем была подкреплена филологическим анализом и получила рациональное объяснение. Подобная логика рассуждений приемлема и с современной точки зрения. Действительно, если римское слово, а вместе с ним и его смысл, были восприняты христианами, то естественно предположить проникновение особенностей римской религии, ее отдельных элементов в само христианство, поскольку «проявиться может, безусловно, только то, что изначально *было уже заложено* в самом феномене»<sup>15</sup>.

Необходимо отметить, что, с точки зрения Зелинского, интуитивно открытый Римом смысл религии превосходит по своему содержанию представление о конкретном исповедании<sup>16</sup>. В таком случае, как следует из контекста рассуждений Зелинского, оказывается, что в римской религии содержится наиболее адекватное понимание (или наиболее яркая интуиция) одного из первичных, в соответствии с представлениями ученого, элементов феноменального мира — *религиозного идеала*, который доступен всем верующим и устремление к которому возможно лишь при наличии *религиозного чувства*<sup>17</sup>. Таким образом, «religio»<sup>18</sup> — смысловое и интуитивное открытие религиозного идеала, которое может быть принято в качестве обозначения сущности римской религии, силы, направляющей ее развитие, и цели, выступает в качестве второго важнейшего основания римской религии.

В то же время, анализируя высказывания Зелинского, можно обнаружить в них определенное противоречие. Дело в том, что «religio» признается им отличительным качеством римской религии, однако ученый допускает, что это начало может присутствовать в качестве элемента и в иных религиях. Ученый, вероятно, имеет в виду, так сказать, отдельные, частные проявления понятия «religio» в отдельных религиях, проявления, которые не достигают некоего исключительного уровня осмысления, что характерно для римской религии.

Сущностная близость римской религии к религиозному идеалу, отмечаемая Зелинским, обусловила, по его мнению, ее симбиоз с христианством, который стал «последним фазисом развития римской религии», что обусловлено сохранением в нем этого сакраментального начала «religio»<sup>19</sup>. Таким образом, с одной стороны, «religio», соединившись с христианством, получило новый стимул для своего развития, а с другой — христианство обрело уже «готовую» форму соприкосновения с религиозным идеалом — «religio». И, пытаясь обнаружить причину утверждения христианства на римской почве и сущность утвердившегося христианства, Зелинский отстаивает представление о естественности принятия христианства Римом и о генетической связи христианства с собственно римской религией.

Согласно мнению Зелинского, «religio» объединяет две смысловые группы: первую составляют семь философских смыслов, относящихся к области религиозной философии, а вторую — смыслы, принадлежащие к области религиозной психологии. Обе группы были выявлены ученым через сопоставление культов римских богов с культурами греческих. Центральными в этом сопоставлении стали культы греческой Деметры и римской Цереры. Среди семи философских смыслов, входящих в «religio», оказываются следующие особенности представления о богах: *отсутствие*

*антропоморфизма, имманентность* (т.е. исключительно внутренняя причастность римского божества какому-либо явлению; оно не могло объявиться вне этого явления, быть внешним по отношению к нему. Так, Церера не могла, подобно Деметре, явиться римлянам в образе благородной женщины, шествующей среди полей, только непосредственно в самой ниве; этим обстоятельством, прежде всего, определялось отсутствие антропоморфизма у римских божеств), *актуальность* (при которой божества представлялись внутренней силой не процессов, а актов, т.е. отдельных элементов, в своей сумме образующих процесс. Нагляднейший пример этого — процесс выращивания зерновых, который включает такие акты, как прорастание семян, появление всходов, образование колосков и пр. И каждому акту в римской религии соответствовало свое божество — это и есть римская актуальность, по убеждению ученого), *расплывчатость, дифференциация и интеграция*, становились последствиями имманентности и актуальности<sup>20</sup>. Действительно, если между актами невозможно провести четкое разделение, то как конкретизировать божество определенного акта? Дифференциация развивалась с детализацией процесса, при выявлении все более мелких актов, а интеграция — посредством объединения близких друг другу актов и их божеств.

Все выше установленные особенности римской религии способствовали, по мнению ученого, формированию особенного религиозного сознания, наиболее близко подошедшего к осознанию *мировой Воли*, стоящей за всеми этими сложно постигаемыми внешними проявлениями, которые в этом случае воспринимались в виде *объективаций* мировой Воли. Поэтому «культ мировой Воли — это один корень, создавший специально римскую религию и для нее одной характерный». Принятие же представления о мировой Воле, которая осознавалась по аналогии с волей отдельного человека, обусловило последнюю особенность раннего римского религиозного сознания — представление о *возможности влияния на богов* по аналогии с возможностью влияния на волю людей<sup>21</sup>.

Таким образом, понятие мировой Воли оказывается ключевым в построениях Зелинского, прочие же смыслы группируются вокруг него. Ученый фактически предлагает толковать мировую Волю как сущность «*religio*», сближающую римскую религию с христианством, принимаемую им и находящую в христианстве свое завершение. Раскрытие специфики ранней римской религии через представление о мировой Воле и последовательное почитание ее становится главным тезисом Зелинского.

Однако, при очевидной значимости понятия мировой Воли в концепции Зелинского, оно остается до конца не разъясненным и достаточно запутанным. Определенные основания для введе-

ния этого понятия у Зелинского, по-видимому, были. Известно замечание А.Ф. Лосева о присутствии в римской религии «формальной общности огромного количества наименований разных божеств и демонов», которые восходили «к такой же формальной, но не личной общности первого и основного римского демона Юпитера». Логическим продолжением этой общности выступало представление о всеобщем единстве или некоей мировой субстанции. Другое дело, что эта субстанция не личность, а «попросту самый этот мир, хотя и обожествленный»<sup>22</sup>. Однако Зелинский не замечает (или не хочет замечать?) подмеченных Лосевым нюансов, и его представление о мировой субстанции получает как раз личностное понимание — по аналогии с волей человека.

Дополнительную сложность пониманию мировой Воли придает апелляция Зелинского к идеям А. Шопенгауэра. Как известно, труды этого философа в России приобрели популярность в трех последних десятилетиях XIX в.<sup>23</sup> Вероятно, по этой причине, ссылаясь на этого мыслителя, ученый считает объяснение понятия «мировая Воля» исчерпанным и прямо указывает, что своеобразие римской религии может быть наилучшим образом выражено «языком немецкого философа»<sup>24</sup>. Но здесь как раз и обнаруживаются некоторые противоречия. Если исходить из того, что мировая Воля у Шопенгауэра — «это могучий творческий принцип, порождающий все вещи и процессы, но изначально в ней коренится нечто ущербное, негативное», поскольку это «безличный сверхобъект, совпадающий со свободой как антиморальным полным произволом»<sup>25</sup>, то такое представление далеко не полностью согласуется с рассуждениями Зелинского, по которому осознание мировой Воли (как центральной части «*religio*») связана с постижением (априорного) религиозного идеала. Эта религиозная идея представляется ученому как бы идущей навстречу христианству. В этом случае ни антиморальность, ни способность ко злу, очевидно, не предполагаются ученым, по крайней мере он сам об этом не говорит. В построениях Зелинского, скорее, можно усмотреть определенное влияние идей И. Канта, который, рассуждая о наличии в человеческом разуме морального закона, приходит к выводу, что «основу нравственной обязанности следует искать исключительно априори «в понятиях чистого разума», когда последний через «*добрую*» (моральную) *волю* получает «практическое применение»<sup>26</sup>.

Таким образом, Зелинский в том представлении о мировой Воле, которое он приписывает древним римлянам, сочетает идеи Шопенгауэра и идеи, почерпнутые им из классической немецкой философии, отвергавшей возможность присутствия в рамках волевой самореализации чистого разума злого начала. В этом случае для Зелинского оказывается характерен определенный эклек-

тизм идей, стремление дополнять уже устоявшиеся идеи и представления интересными, на его взгляд, новшествами. Тем не менее, подмеченную ученым особенность римского сознания, связанную с открытием мировой Воли в ранний период римской религии, мы можем принять как зарождающуюся интуицию римской религии.

Вторую составляющую «*religio*» образуют два понятия из области религиозной психологии – это *надежда и страх*. По мнению Зелинского, они оказываются доступны человеку через религиозное чувство. Чувства, а не представления, по убеждению Зелинского, лежат в основе религии, и надежда и страх в этом случае выступают как основные религии<sup>27</sup>. В таком выделении психологических смыслов обнаруживается тенденция, развивавшаяся со второй половины XIX в., когда исследователи через раскрытие законов психологической жизни пытались раскрыть основные принципы религиозного развития. Значительную работу в этой области проделал глубоко уважаемый Зелинским В. Вундт, который в своих исследованиях «обращает большое внимание на волевые, а не на познавательные элементы»<sup>28</sup>. Показательно, что во многом противостоящий В. Вундту З. Фрейд, который уделял большое внимание религиозным представлениям древнего человека с позиций психологии и психоанализа, также отводил важную роль человеческим чувствам, и особенно страху<sup>29</sup>. В этом случае Ф.Ф. Зелинский оказывается близок к авторитетным ученым, выделяя чувства надежды и страха в качестве причины развития религиозной жизни. Эти два смысла из области религиозной психологии завершают в предпринятой нами реконструкции представление Зелинского о «*religio*» римской религии.

Таким образом, сущностные особенности ранней римской религии раскрываются Зелинским через понятие «*religio*», которое предстает как ранний вариант открытия религиозного идеала. Центральным смыслом «*religio*» выступает осознание мировой Воли, объективациями которой предстают римские боги, а чувства надежды и страха выступают катализаторами развития религиозной жизни, в ходе которого углубляется осознание мировой Воли и религиозного идеала.

Однако «*religio*» не исчерпывает содержание ранней римской религии. Параллельно с «*religio*» в ее состав входит *морализм*, который, по убеждению Зелинского, именно отсюда был привнесен в христианство (прежде всего католическое)<sup>30</sup>. Морализм развивался прежде всего под влиянием культа Юпитера, который, как бог Неба, «стал богом клятвы», видевшим все с божественных высот. Он оказался и «блюстителем *договора*» людей между собой. В результате религиозные основания подводились под человеческие взаимоотношения. Тем самым, по мысли Зелинского, закла-



дывались основы *религиозной нравственности*. А благодаря религиозной нравственности развивалось право. «Риму выпало на долю... развить правовой элемент человеческой души; в этом заключается едва ли не наибольшая часть его мирового значения»<sup>31</sup>, — утверждает ученый. В этом мнении, кстати, проявляется убежденность Зелинского в культуросоздающей роли римской религии. Показательно, что и среди самих римлян существовало представление о неразрывной связи религии и государства. Похожее суждение о взаимосвязанности нравственно-правового сознания с культом Юпитера в свое время высказал Гегель. Представление о правовом характере ранней римской религии было характерно и для Т. Моммзена<sup>32</sup>. И в настоящее время существует мнение, что особенности римского религиозного сознания предопределили развитие правового сознания Рима как составляющей римской религии<sup>33</sup>. Отстаивая связь правового и религиозного сознания римлян еще в период ранней римской религии, Зелинский следовал сложившейся традиции, но от констатации факта он перешел к раскрытию сущности этого феномена и к обоснованию значения религии как фактора культурной жизни.

Однако, анализируя культ Юпитера, Зелинский указывает еще на одно направление, ведущее римскую религию навстречу христианству, — это формирование идеи *Юпитера как высшего бога*, пребывавшего в *особых отношениях с римским народом*: «Отдавая себя под личную опеку высшего бога, Рим присваивал себе значение его избранного народа». Подобного представления ученый не усматривает в греческой религии, где верховный Зевс представляется справедливым богом всех народов. Здесь же можно обнаружить сходство с иудаизмом, с идеями близости Бога к евреям и избранности этого народа, что, видимо, и имеет в виду Зелинский, сравнивая этих двух богов. В то же время ученый настаивает на принципиальном различии иудейской и римской религий в вопросах человеческой нравственности: «Иудея свое племенное божество объявила высшим; Рим, напротив, свою судьбу поручил высшему из италийских богов»<sup>34</sup>. Как следует из контекста, ученным проводится мысль именно о переходе римской традиции в христианство.

Морализм, правовой элемент и представление о покровительстве высшего из богов — представления, хоть и не входящие в состав «*religio*», явились важнейшими элементами, обусловившими движение навстречу христианству. *Religio* вместе с этими элементами и анимизмом составило *первоначальную римскую религию* и, по убеждению Зелинского, стало основой всего последующего ее развития, условием ее совместимости с христианством и даже развития самого христианства. Основные усилия ученого оказались направленными, как было показано выше, на доказательство ис-

ключительной связанности римской религии с идеей мировой Воли и религиозным идеалом как сущностью религии.

В дальнейшем своем развитии римская религия, по мнению Зелинского, трансформируется под воздействием двух факторов: эллинизации и восточного влияния, двигаясь при этом также навстречу христианству. Основной результат эллинизации, т.е. проникновения греческого влияния, начавшегося еще при Тарквиниях, ученый усматривает в усвоении римской религией греческих представлений о трансцендентности и субстанциальности богов, а также об их антропоморфности, поскольку «христианское божество предполагается творцом вселенной, а не имманентным, и субстанциональным, а не актуальным»<sup>35</sup>. Эти новшества позволяли римлянам принять возможность объявления богов в человекоподобном образе и в то же время возможность их пребывания вне этого мира и его актов. Но эллинизация не затронула сущности римской религии — ее «*religio*»<sup>36</sup>. Именно этим обстоятельством, по убеждению Зелинского, будет в дальнейшем определено различие христианства в двух частях Римской империи: «у греков оно превратилось в *theologia*, у римлян — в *religio*». Здесь, по-видимому, ученый имеет в виду то, что греческая религиозная мысль обнаруживала стремление к осознанию божества, а римская религия пыталась постичь религиозный идеал<sup>37</sup>. В этом случае можно признать, что Зелинский одним из первых предпринял попытку вскрыть сущность церковного раскола, происшедшего в христианской церкви.

На рубеже III — II вв. до н. э. в Рим проникает восточное религиозное влияние, в частности утверждается культ Матери Богов, поскольку культ великой Матери «был не столько греческим, сколько восточным культом», «была подготовлена почва для ориентализации римской религии»<sup>38</sup>. Но возможность этой ориентализации понимается Зелинским исключительно как следствие предыдущего воздействия на римскую религию греческой. Это вывело римское религиозное сознание на такой уровень, что оно оказалось подготовленным к встрече с восточными культурами, а в конечном счете — с христианством. Эти культы — культ Великой Матери, или Матери богов, Изиды, каппадокийской богини Ма — Беллоны, Сирийской Атаргатиды — Сирийской богини, Митры — «удовлетворяли стремление римской религии к интеграции», к развитию представлений об объединении отдельных божественных сил, о возможной божественной общности. Они, по мнению Зелинского, по двум причинам оказались римлянам ближе греческих: прежде всего, «восточный символизм был много резче и грубее греческого и поэтому более привлекал римскую толпу», и он гораздо больше удовлетворял римской идее интеграции божественных сил<sup>39</sup>. В этих двух моментах ученый видел принципиальное значение ориентализации римской религии.

Еще одним важным фактором продвижения римской религии навстречу христианству Зелинский считает развитие представлений о римском *гении*. Открытие в ранней римской религии мировой Воли, аналогичной воле человека, порождало, согласно изложению Зелинского, возможность предположить родство этих волей: «Римляне так и веровали; индивидуальное божество, пребывавшее в каждом человеке, они называли его *гением*». Представление об индивидуальном гении, по замечанию Ф.Ф. Зелинского, при Августе получает в Риме дальнейшее развитие, и, прежде всего как о гении императора<sup>40</sup> (замечание по этому поводу было сделано и А.Ф. Лосевым<sup>41</sup>). Зелинский отказывается видеть в этом представлении аналогию с восточным обоготворением правителя: «Поклонялись ведь не императору, а его гению»<sup>42</sup>. В современной науке также отмечается, что почитание властителя не обязательно предполагало его обожествление, но выражало почтение к покровительствовавшей ему божественной силе<sup>43</sup>. В этом случае оказывается возможным согласиться с мнением Зелинского: в культе императора скорее почиталась божественная сила, объявляющаяся через императора, нежели сам император мыслился божеством. А поскольку проявление воли божества в человеке понималось как его гений, складывается почитание гения императора. Логическим продолжением почитания гения императора становится обоготворение умершего императора. Когда его человеческая природа перестает существовать, божественная, пребывавшая в нем, почитается под его именем, и возникает культ «так называемых *divorum*, т.е. обоготворенных умерших императоров». Разработанная в Риме процедура обоготворения умершего императора – «консекрация», согласно терминологии Зелинского, подразумевавшая причисление умершего императора к числу богов, затем была, по убеждению ученого, воспринята христианством, также решавшим вопрос о почитании конкретных лиц<sup>44</sup>.

Обоготворение умершего императора стало основанием для появления еще одного новшества – восприятия здравствующего императора как *богочеловека*, а у его приемника возникали основания «называть себя *devi filius*, «сыном бога» – все равно, по крови или по усыновлению». В результате сложилось специфическое представление о «небесном боге-отце и его ждущем обоготворения сыне». Представление о боге-отце и его сыне, пребывающем на земле, самостоятельно сложившееся в Риме, стало «ядром новой религии» и впоследствии вошло в христианство<sup>45</sup>. Ученый специально заостряет внимание на данном представлении, которое понимает как абсолютно чуждое иудаизму<sup>46</sup>.

Последним характерным новшеством Зелинский признает объединение верховной государственной и сакральной властей. Он считает характерным для Рима симбиоз религии и власти<sup>47</sup>,

который дает косвенное объяснение будущих притязаний папства, которые объединяются в фигуре императора, являвшегося «и императором, и верховным понтификом». В имперский период произошло возрождение традиции царского периода: «духовная власть вполне сживается с мыслью, что светская должна находиться в ее распоряжении», констатирует ученый и появлением этого представления объясняет притязания римского епископа быть выше светской власти<sup>48</sup>. Правда, Зелинский не рассматривает обратной возможности, но сам факт объединения религиозной и светской власти раскрывает, по его мнению, одну из причин притязаний на власть папства.

Развитие представлений о гении человека по нескольким направлениям приводит, как мы видим, к принципиально новому осознанию природы светского правителя в Риме, который начинает мыслиться как существо, совмещающее в себе человеческую и божественную природу, и как сын бога, а также средоточие божественных добродетелей. В этом комплексе идей Зелинский видит восстановление на новом уровне индоевропейского представления о богочеловечности, идущего навстречу христианству.

Таким образом, к началу IV века до н.э., т.е. к моменту принятия христианства, римская религия, объединившая в себе три направления – национальное, греческое и восточное, оказалась готова к встрече с христианством. Христианство стало последним фазисом развития римской религии. Интересно, что, не вдаваясь в подробности вероучения, Зелинский подразумевает под христианством «учение римско-католической церкви, каким оно установилось в пределах Римской империи и собственно в Риме»<sup>49</sup>. Но в этом случае было бы правильнее говорить не о христианстве как последнем фазисе римской религии, а о римском христианстве.

Ф.Ф. Зелинский сформулировал в своих трудах оригинальную концепцию римской религии. Сущностную исключительность римской религии ученый видит в объединении ею двух начал – анимистического, характерного для всех религий, и собственно римского ядра (*religio*), главным проявлением которого ученый признает «поклонение мировой Воле». Первоначально эта мировая Воля понималась как имманентная и актуальная, присутствующая внутри мира, проявляющаяся в отдельных актах жизни этого мира, наделяемая при этом проявлении именами конкретных божеств. Греческое влияние позволило римской религии переосмыслить мировую Волю как трансцендентную и субстанциональную. Так в римской религии появилось близкое к христианскому представление о божестве, присутствующем вне мира, создающем его и являющемся единым Богом всего человечества. При этом многочисленные римские божества признавались объективациями мировой Воли, а их способность к дифференциации и интегра-

ции делает возможным принятие сложного христианского догмата о трех лицах Бога. Развитие культа императора, непосредственно связанного с культом гения, сформировало идею воплощения божества в человеке, являющемся носителем двойной природы. Христианское представление о боге совпало с конечным развитием идеи божества в римской религии. Восточное влияние усилило интимный и этический характер римских религиозных представлений. Тем самым римское религиозное сознание было подготовлено к принятию христианства и произошедшему слиянию римской религии и христианства.

По мнению ученого, христианство придало новый импульс римской религиозности, но и римская религия повлияла на оформление христианства, и особенно его западной ветви — католицизма. Католичество унаследовало идею совмещения сакральной и светской властей, правовой характер религиозного сознания, характер организации служителей культа, иерархию и стремление к возрождению в Римской империи Всемирной Церкви.

#### Примечания

- <sup>1</sup> *Зелинский Ф.Ф.* Характер античной религии в сравнении с христианством // *Зелинский Ф.Ф.* Древний мир и мы. СПб., 1997. С. 352.
- <sup>2</sup> Проблема влияния греческой религии на процесс формирования христианства была рассмотрена в ранее опубликованной статье автора (см.: *Дроздова С.Ю.* Ф.Ф. Зелинский об эллинистических корнях христианства // *Философские науки.* 2007. № 10. С. 125 – 138).
- <sup>3</sup> *Иванова О.Ю.* Античность как энтелехия культуры серебряного века: Дисс. на соиск. уч. степени канд. культурологии. М., 1999. С. 182.
- <sup>4</sup> *Зелинский Ф.Ф.* Рим и его религия // *Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства. М., 1996. С. 75.
- <sup>5</sup> См.: *Моммзен Т.* История Рима. СПб., 1993. С. 26 – 27.
- <sup>6</sup> См.: *Гарнак А.* История догматов // *Раннее христианство:* В 2 т. Т. 2. М.; Харьков, 2001. С. 146, 147; *Ренан Э.* Рим и христианство // *Раннее христианство.* Т. 1. С. 32.
- <sup>7</sup> См.: *Кармайкл Д.* Разгадка происхождения христианства. М., 2002. С. 16 – 17, 46.
- <sup>8</sup> См.: *Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. München, 1902.
- <sup>9</sup> *Кнабе Г.С., Протопопова И.А.* Культура античности // *История мировой культуры. Наследие Запада: античность, средневековье, Возрождение: Курс лекций /* Под ред. С.Д. Серебряного. М, 1998. С. 89.
- <sup>10</sup> Взгляды ученого на сущность и характер развития римской религии были последовательно изложены им в очерке «Рим и его религия» (1903), а наиболее общие представления об этом явлении культуры содержатся в таких учебных изданиях, как «История античной культуры» (1914) и «Римская республика», «Римская Империя», опубликованных уже после эмиграции ученого в Польшу.

- <sup>11</sup> Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 13.
- <sup>12</sup> Там же. С. 35.
- <sup>13</sup> Там же. С. 25.
- <sup>14</sup> Там же. С. 11.
- <sup>15</sup> Акоюн К. З. В поисках утраченного смысла. Н. Новгород, 1997. С. 7.
- <sup>16</sup> См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 11.
- <sup>17</sup> См.: Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. С. 13.
- <sup>18</sup> См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 12.
- <sup>19</sup> Там же. С. 13.
- <sup>20</sup> Там же. С. 25.
- <sup>21</sup> См. там же. С. 20 – 22.
- <sup>22</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян М., 1996. С. 107 – 108.
- <sup>23</sup> См.: Нарский И.С. Артур Шопенгауэр – теоретик вселенского пессимизма. М., 1992. С. 3.
- <sup>24</sup> Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 20.
- <sup>25</sup> Нарский И.С. Указ. соч. С. 18.
- <sup>26</sup> Кузнецова В.Н. Немецкая классическая философия. М., 2003. С. 72.
- <sup>27</sup> См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 18.
- <sup>28</sup> Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М., 2004. С. 428.
- <sup>29</sup> См.: Фрейд З. Я и ОНО.
- <sup>30</sup> См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 27.
- <sup>31</sup> Там же. С. 28 – 29.
- <sup>32</sup> Моммзен Т. История Рима. С. 26.
- <sup>33</sup> См.: Кнабе Г.С., Протопопова И.А. Указ. соч. С. 92.
- <sup>34</sup> Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 30 – 31.
- <sup>35</sup> Там же. С. 76.
- <sup>36</sup> Там же. С. 58.
- <sup>37</sup> См.: Зелинский Ф.Ф. Древнее христианство и римская философия. С. 159.
- <sup>38</sup> Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. С. 291.
- <sup>39</sup> Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 72 – 74.
- <sup>40</sup> См. там же. С. 22 – 23, 67.
- <sup>41</sup> См.: Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. С. 73.
- <sup>42</sup> Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 67 – 68.
- <sup>43</sup> См.: Волкова И.Ю. Религиозное обоснование власти и политического лидерства в Риме. С. 48.
- <sup>44</sup> См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 70, 77.
- <sup>45</sup> Там же. С. 69 – 71.
- <sup>46</sup> См.: Зелинский Ф.Ф. Характер античной религии в сравнении с христианством. С. 353 – 354.
- <sup>47</sup> См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 64.
- <sup>48</sup> См. там же. С. 71 – 72.
- <sup>49</sup> См. там же. С. 76 – 77.