

## РАЗМЫШЛЕНИЯ О СХОДСТВАХ ЯЗЫКА МИСТЕРИЙ И ПАТРИСТИКИ

М. Г. КОЖЕВНИКОВ  
Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
mihailkosh@mail.ru

---

Mikhail Kozhevnikov  
I. Kant Baltic Federal University  
REFLECTIONS ON THE SIMILARITIES BETWEEN THE LANGUAGE OF THE MYSTERIES  
AND PATRISTIC LITERATURE

**ABSTRACT.** The article analyzes similarities between the core terms of Christian apologetic and patristic literature as well as those found in texts related to ancient mystery cults. First, we examine the examples of common vocabulary (common to the Mysteries, Hellenistic Judaism and Christianity) which cannot be convincingly designated as borrowings – words with the meaning of “secrecy” or “concealment” (μυστήριον). However, we then find examples of the use of mystery vocabulary by Christians accompanied by their metaphorical meaning found in the mysteries context – for example, the likening of the Easter Vigil to the Eleusinian torchlight procession, δαδουχία (both rites are held at night and precede the culmination – the celebration of the Resurrection of Christ and the epopteia in Eleusis). In other cases, the use of some “common” words by Christian authors in a rarely encountered meaning proves difficult to explain without admitting borrowing from mystery usage (this primarily concerns the word σύμβολον in the Creed). Finally, examples of similar imagery associated with light and fear are examined, the similarity of which lies not only in the lexicological plane, but also in the assumed universal features of religious experience.

**KEYWORDS:** patristics, apologetics, mystery cults, comparative studies, history of religion.

\* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда № 22-18-00025, БФУ им. И. Канта. The research is funded by the Russian Science Foundation № 22-18-00025 at IKBFU.

---

Сравнения христианской и языческой инициации мы находим уже у раннехристианских апологетов – в первую очередь сравнения крещения и языческих обрядов, связанных с омовением или погружением в воду. Иустин Философ утверждает, что языческие демоны научили своих последователей

подражать христианам, «прослышав» об их таинствах, – совершать омовения перед входом в святилища («Апология» 1.62). Любопытно, что Иустин сравнивает крещение, которое он ранее описывает как новое рождение и просвещение (Там же, 1.61), с обыденными приготовительными обрядами. Тертуллиан говорит уже об использовании язычниками омовений в посвящениях в мистерии Изиды и Митры, и об окроплении водой во время Аполлинарий и Пелусий<sup>1</sup> для возрождения и очищения от грехов клятвопреступлений («О Крещении» 5.1; Тертуллиан использует слово «regeneratio», типичное для описания крещения, рождения к новой жизни и отпущения грехов), то есть о безуспешных попытках язычников имитировать и содержательную сторону крещения омовением «пустыми водами» («вдовствующими водами»), в чем он видит «стремление дьявола подражать делам Божиим, когда и сам он вводит крещение среди своих» (пер. еп. Василия (Богдашевского)). Однако в обоих этих случаях апологеты не обращают внимания на уникальность опыта крещения в жизни посвящаемого и его преобразующий характер с одной стороны, и на многократность и приготовительный характер ритуалов омовения язычников – с другой, возможно, отвечая таким образом на уже существовавшие замечания о сходстве со стороны язычников<sup>2</sup>.

Также широко известно, что раннехристианские авторы использовали лексику, связанную с мистериями, как до них – представители эллинистиче-

---

<sup>1</sup> В русских переводах вслед за *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* мы находим здесь «Элевзинии» или «Элевсинские мистерии». Замена на “*et Eleusiniis*” была предложена Фульвио Орсини, хотя в более ранних изданиях Меснарта (Париж 1545) и Геления (Базель 1550) мы находим “*et Pelusiis*” (римский праздник в честь Исиды и Гарпократа), равно как и в единственном сохранившемся на сегодняшний день списке XII века *Codex Trecentis-523* из Клерво, найденном в 1916 году. Подробнее см.: Nock 1927; Graf 2011, 106.

<sup>2</sup> Омывения в мистерияльных культах явно носили прелиминарный характер и никак не составляли суть инициации и не были кульминацией «экстраординарного опыта мистерий», по выражению Вальтера Буркерта (Burkert 1987, 89–114). В своей работе о ритуалах очищения Фриц Граф упоминает редкие случаи, когда ритуальное очищение в мистериях несло не просто приготовительную, но преобразующую функцию, или даже непосредственно предшествовало встрече с божественным: мистерии корибантов в ионических Эрифрах; частный, семейный культ, упомянутый Демосфеном («О венке» 259), в котором очищение грязью сопровождалось возгласом «я избег зла и обрел благо»; а также ряд примеров из изобразительного искусства имперской эпохи, в которых за очищением огнем или воздухом (например, обдувание веялкой на урне Лователли) во время тронизиса следовала встреча с

ского иудаизма, прежде всего составители Септуагинты и Филон Александрийский с его аллегорическим подходом к толкованию Писания. Филон полагал, что подлинный смысл Священного Писания (и в особенности – Пятикнижия) может быть понят через аллегорическую экзегезу, поэтому его склонность к метафорическому использованию ярких мистериальных образов не означает непосредственного знакомства с практикой мистерий. Так, Филон называет Моисея и Иеремию иерофантами («О херувимах» 42–49), Иосифа – мистагогом сновидений («О снах» кн. 2, 78), а Пятикнижие Моисеево – *hieros logos*, термином, которым Геродот и орфики называют связанные с мистериями тексты (Vremmer 2014, 73, 105–108)<sup>3</sup>.

Мистерии как культы, связанные с рождением к новой жизни и духовным преображением (с духовной жизнью вообще<sup>4</sup>, а не только с благочестивым

---

Деметрой. Подробнее см.: Graf 2011, 11–113. Свидетельства об упомянутых замечаниях мы находим у Оригена в его обширных цитатах «Истинного слова» Цельса, трактата, написанного против христиан («Против Цельса», кн. 6. 24). Подробнее см.: Alvar 2008, 385–387; Graf 2011, 105.

<sup>3</sup> Самый известный из ранних примеров метафорического использования языка мистерий для донесения трудно уловимых смыслов, для разговоров о сокровенном познании, принадлежат Платону: истинное познание уподобляется общению с богами (Федон 81a), видение истинной красоты душой до помещения в тюрьму плоти уподобляется инициации в мистерии (Федр 250b–c), иносказательно говорится о недоступности познания истины для «непосвященных» в «мистерии» (Теэтет 155e), страх перед судьбоносным решением принять истинное знание сравнивается с серьёзностью шага посвящения в мистерии (Менон 76e). Подробнее см.: Harvey 1980, 321–324. Разбирая типовые метафорические значения мистериальной лексики в Септуагинте и у античных авторов, Энтони Харви показывает, что метафорическое использование языка мистерий Филоном не выбивается из предшествующей эллинистической традиции (Там же, 325).

<sup>4</sup> Появление культов, в принципе заинтересованных судьбой души, само по себе примечательно, поскольку необходимым для этого условием было радикальное изменение отношения к душе и к смерти. Гомеровское представление о бесцельно скитающихся в Аиде душах, «оживающих» только в предвкушении жертвенной крови, должно было уступить место представлению о душе как о «бессмертной сущности, достойной лучшей жизни после», по выражению Михаила Космопулоса (см. Cosmopoulos 2015, 165, Афонасин 2025, в этом выпуске). Смерть гомеровского времени потому и окружена таким ореолом героизма, что кроме общественного почитания и памяти, мертвых не ждет ничего хорошего (см. Morris 1989). В эпоху полиса вслед за временем политической нестабильности (см. Бровкин 2022, 27–31) и осознанием сепарированности индивидуума смерть перестает быть социальным явлением и вы-

внешним соблюдением обрядов), могли выступать наиболее очевидной отправной точкой для сравнения с христианством – своего рода матрицей для осмысления христианской духовной жизни. Так, Климент Александрийский не находит иных слов для описания вершины духовных переживаний христианина, кроме иносказательного пересказа элевсинских мистерий:

О поистине святые мистерии, о чистый свет! Я несу факел<sup>5</sup>, чтобы узреть небеса и Бога; посвящаясь, становлюсь безгрешным, священнодействует же Господь<sup>6</sup> и, выводя к свету, отмечает посвященного печатью и отдает уверовавшего Отцу под защиту на веки вечные. Это и есть мои «вакхические» мистерии. Если хочешь, прими и ты посвящение, – и будешь кружиться в хороводе<sup>7</sup> вместе с ангелами вокруг нерожденного и непреходящего и воистину единственного Бога, а Логос Его будет петь гимны вместе с нами (Увещание к язычникам 12.120; пер. А. Ю. Братухина).

Как замечал Роберт Паркер, в «элевсинском символизме пламя порождает пламя»: начиная с факела Деметры в ее поисках дочери, что отразилось в факельной процессии посвящаемых «во главе с Иакхом» и последующем поиске богини в темноте<sup>8</sup>, и заканчивая великий огнем, светящим из «святая святых» анакторона (Parker 1998, 353). Роль огня, света и «хоровода», о которых столь красочно говорит Климент Александрийский, в образности Элевсина мы рассмотрим подробнее позднее.

Вместе с тем в своем обличении языческих практик Климент называет именно мистерии корнем зла – «семенами порока и смерти» (Там же, 2.13), и как будто целенаправленно пытается сильнее уязвить посвященных, не

---

тесняется за пределы огражденного полисного мира – «нечистое», мертвое тело выносится за городскую черту, что отражается и в практике погребения за городом, и в законодательных ограничениях погребальных обрядов архаического периода (см. Cole 2003, 193, а также Garland 1989). Смерть становится явлением индивидуальным – и в мистериях раскрывается роль индивидуального выбора человека в определении посмертной судьбы своей души. Подробнее об эволюции представлений о душе и об отношении к смерти см.: Bremmer 1983; Bremmer 2010, а также Sourvinou-Inwood 1995; Sourvinou-Inwood 1997.

<sup>5</sup> Дословно: «мой путь освещен факелами».

<sup>6</sup> «И Господь – иерофант» (ἱεροφάντης δὲ ὁ κύριος), ср.: *Clem. Alex. Protr.* 12.120.1–2, tr. W. Wilson, а также Butterworth, G. W (1919) *Clement of Alexandria*, London, 256.

<sup>7</sup> Ср. Иакх-Дионис как руководитель хора-хоровода звезд (Seaford 2005, 603).

<sup>8</sup> Примечательно, что в иконографии именно Персефона чаще встречается изображенной с факелом, а не Деметра, являя таким образом классический пример обретения божествами атрибутов из посвященных им ритуалов.

только высмеивая, но и подчеркивая нарушение тайны мистерий: «Я открыто поведаю о сокровенном, не стыдясь говорить о том, чему вы не стыдитесь поклоняться» (Там же, 2.14). Такое противоречивое и эмоциональное отношение к мистериям может объясняться как замечаниями язычников о сходстве мистерияльных культов и христианства, так и внутренним осознанием такого сходства<sup>9</sup>: в отличие от классической олимпийской религии, не знавшей личного бессмертия людей<sup>10</sup>, мистерии предлагали какую-то форму индивидуального «спасения», и их сотериология не исчерпывалась «сдельными» отношениями с богами и внешним обрядовым благочестием, но подразумевала духовное перерождение и «внутреннее духовное делание»<sup>11</sup>. «Спасение» без крестной жертвы Спасителя могло представляться не просто опасным заблуждением, но кощунством. Однако «Протрептик» как полемическое сочинение – это особый случай. Вернемся к неполемическому использованию общей лексики.

---

<sup>9</sup> В попытке объяснить отношение Климента Александрийского к мистериям Ян Бреммер прибегнул к идее Фрейда о «нарциссизме малых различий» (Bremmer 2014, 160).

<sup>10</sup> Хотя душа и не исчезала вместе со смертью тела, она теряла память, а вместе с ней и личность – такой взгляд на посмертное существование не делал различий между посвященными (или «теми, кто спасется») и непосвященными, между праведными и грешными. Впрочем, Гесиод все-таки помещает чудовищ в мрачные места на границе мира («Теогония» 617–620, 729–731), а героев – на Острова Блаженных («Труды и дни» 167–173), но простым смертным уготовано одинаково безрадостное существование, вне зависимости от их земных деяний. По-видимому, Пиндар был первым из поэтов, кто обещал посмертное воздаяние и награду за прижизненные дела в «Олимпийский одах» 2.57–66 (см. Cole 2003, 196). Любопытно, что у него же мы находим обещание удачи в будущих реинкарнациях тем, «с кого Персефона примет пеню за давящую давность» (фрагмент 133, скорее всего речь идет о «первородном грехе» человечества, сотворенного из праха поглотивших Загрея-Диониса титанов), напоминающее оплаченную мистом «пеню» из орфических золотых табличек из Турии (OF 490, Graf, Johnston 2007, 14–15) и фессалийских Фер (OF 493, Graf, Johnston 2007, 38–39).

<sup>11</sup> Впрочем, здесь мы скорее уходим в область домыслов, хоть и домыслов обоснованных. Речь идет о проживании смятения и горя потерявшей дочь Деметры в мистерияльной драме поиска Керы с факелами в ночи – с последующим кульминационным явлением статуи богини (см. Parker 1998, 354–355); о схожей роли ритуала тронозис (см. Burkert 1983, 268); о сидящих на земле (на στῖβάδες – подстилках из трав, подавляющих либидо) женщинах во второй, постный день Тесмофорий – предположительно в память о скорбящей постящейся Деметре (Роберт Паркер приводит подробную библиографию обсуждения этого вопроса – см. Parker 1998, 274).

Само по себе использование лексем со значением «закрытости» и «тайны» (μυστήριον)<sup>12</sup>, которые мы находим в Септуагинте<sup>13</sup>, в посланиях апостола Павла<sup>14</sup> или в Евангелии от Марка<sup>15</sup>, нельзя с уверенностью назвать влиянием и тем более принять как один из аргументов в пользу гипотезы о происхождении христианских обрядов из мистериальных практик, популярной на рубеже XIX–XX веков, наряду с возведением христианства к культам «умирающих и воскресающих богов», прежде всего – в геттингенской Школе истории религий с характерным для нее перенесением логики дарвинистского эволюционизма на историю культуры и, как следствие, релятивизацией христианства<sup>16</sup>.

Однако у христианских авторов IV–V веков мы все чаще находим не просто использование схожей лексики, но заимствование мистериальной лексики вместе со стоящей за ней метафорикой.

---

<sup>12</sup> Сам термин «μυστήριον» в значении мистериального культа впервые встречается в VII веке до н. э. в 14 фрагменте Гераклита (см. Harvey 1980, 321).

<sup>13</sup> Используется для перевода арамейского слова «Raz» в апокалиптических сценах Септуагинты (появляется в Книге пророка Даниила) – божественных «секретов», тайн, открываемых только избранным, – но также и в Соломоновых книгах: как наименование обличаемых языческих практик или любого эзотерического учения, для описания аскетизма и дисциплины праведного мужа, наконец, сама Премудрость нарекается «мистом» в познании Бога («Книга Премудрости Соломона» 8:4). Подробнее см.: Harvey 1980, 327.

<sup>14</sup> В 1 Кор. 2: 1 «свидетельство божие», которое апостол принес возвестить, в оригинале дается как «мистерия божия», «μυστήριον τοῦ θεοῦ» (совр. русском переводе находим «тайна божия»), а в Кор 4:1 об апостолах говорится как о «домостроителях тайн божиих» (в оригинале: о «домоправителях мистерий божиих», «οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ»).

<sup>15</sup> В Евангелии от Марка особенно явно прослеживается разделение посвященных и непосвященных в познании божественных тайн: «Вам дано знать тайны Царствия Божия (μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ), а тем внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не разумеют» (Мк. 4:11).

<sup>16</sup> Нельзя не упомянуть также и «Золотую ветвь» Джеймса Фрэзера, в которой высказывались схожие соображения.

Так, Кирилл Иерусалимский называет свои поучения, знакомящие оглашенных с таинствами («мистериями») крещения, рукоположения и причастия, не иначе как *Katêchêses mystagôgikai*<sup>17</sup>, Катехизис мистагогический<sup>18</sup>. Исихий Иерусалимский в первом «Слове на святую Пасху» называет ночное пасхальное богослужение «факельным шествием», «*δαδουχία*»<sup>19</sup>, очевидно используя метафору ожидания в ночи перед торжеством Воскресения Христова по аналогии с явлением света из анакторона<sup>20</sup>, «святая святых» Телестериона, прошедшим в темноте с факелами посвящаемым<sup>21</sup> в кульминации мистерий Элевсина – эпоптеи.

<sup>17</sup> На русском языке встречаются переводы названия «Почтения огласительные» или почти дословный перевод «Тайноводственные поучения».

<sup>18</sup> Мистагог (*μυσταγωγός* – «ведущий в мистерии», «ведущий в таинство») – жрец, посвящающий в мистериальные культы.

<sup>19</sup> Дословно «освещение факелами». Факельная процессия была значимой частью Элевсинских мистерий, а *δαδουχός* («факельщик») – важной должностью в священнодействии, вторым после иерофанта жреческим рангом (также эпитет Деметры, ищущей похищенную дочь Персефону).

<sup>20</sup> Любопытно, что говоря о становлении философа Плутарх прибегает к сравнению с мистериями в момент откровения – видения света из открывшейся святая святых: «тот же, кто вступает внутрь, видя величайший свет из открывшейся святыни («анактора»), по иному себя уже ведёт, пребывая в молчании и изумлении и смиренно и в строгом порядке» («Об успехах в добродетели», *Moralia* 81e).

<sup>21</sup> Также возможно, что посвящаемым завязывали или закрывали вуалью глаза, что несомненно усиливало бы психологический эффект перехода от тьмы неведения непосвященных (и тьмы забвения в Аиде – ср. гомеровский гимн «К Деметре» 480–482) к свету эпоптеи. Термин «мистерии», вероятно, происходит от глагола *μύω* – «закрывать» (глаза), что может относиться как к закрытости ритуалов, так и к метафорической или же буквальной «слепоте» посвящаемых (см. *Dinkelaar* 2020, 38), вслед за которой должно было произойти прозрение. Откровение в Элевсине было в первую очередь зрительным, тайны мистерий показывались, а не рассказывались, в отличие от, к примеру, орфических мистерий, в большей мере зависящих от текстов (ср. концепцию Харви Уайтхауса о двух модусах религиозности, о доктринальных религиях и религиях образа: *Whitehouse* 2002), поэтому зрительные метафоры в терминологии неудивительны. Кевин Клинтон, впрочем, высказывался за буквальную трактовку этимологии, предполагая, что во время Великих мистерий *μύστα* проходили посвящение в Телестерионе с завязанными глазами, тогда как прошедшие предшествующую стадию инициации годом ранее *ἐπόπται* могли видеть кульминацию мистерий (см. *Clinton* 2003, 50–52, 66–67; а также *Bowden* 2010, 44). Однако последнее уводит нас в полемику о хронологическом порядке стадий инициации, что никак не связано с общей для христианства и мистерий образностью.

Рассмотрим подробнее термин «эпоптея». Ἐποπτεία («видение», «лицезрение») – наивысшая ступень инициации в Элевсине, наблюдение за священными ритуалами или же лицезрение священных объектов и статуй в Телестерионе (см. Farrel 1999, 126). О демонстрации священных объектов (например, срезанного колоса пшеницы, который «у Афинян считается великим, совершенным светочем, произошедшим от Неописуемого») при ярком свете огня и провозглашении иерофантом рождения богиней священного ребенка («"Священное дитя родила Госпожа, Бримо (ж.р. им.п.) – Брима (м.р, в.п.) (ἱερὸν ἔτεχε πότνια κοῦρον Βριμῶ Βριμόν)", то есть Могучая – Могучего (ἰσχυρὰ ἰσχυρόν)») во время эпоптеи сообщает неизвестный гностический автор, на которого ссылается Ипполит Римский в «Опровержении всех ересей» 5.8.39–41. Любопытно, что о схожих элементах кульминации мистерий (рождение ребенка, несказанный огонь, урожай Кроноса, анакторон) говорит и Мезомед Критский в 5 гимне Исиде. Что не так удивительно, как могло бы показаться на первый взгляд: мистерии Исиды были во многом смоделированы по своему аналогу в Элевсине, поскольку были основаны элевсинским иерофантом Тимофеем, приглашенным Птолемеем Сотером в Александрию около 300 г. до н. э.. Подробнее о роли огня и света в эпоптее см.: Seaford 2005; Burkert 1983, 276–277. Свидетельства о явлении «видений» или «образов» в ярком свете, равно как и о мимолетном видении душой «истинной природы красоты, стоящей на чистом пьедестале» мы находим уже у Платона (Федр 250c, 254b). Подробнее о статуях или φάσματα, явленных в ярком свете, см.: Parker 1998, 353; Burkert 1983, 288. Также ср. фрагмент 178 Плутарха: «священная музыка и святые видения (φάσματων ἀγίων)».

Словом «эпоптея» Псевдо-Дионисий Ареопагит называет Евхаристию в своем трактате «О церковной иерархии». Евхаристия и крещение становятся синонимичны «участию в мистериях» в огласительных словах и беседах Иоанна Златоуста и у других Отцов Церкви<sup>22</sup>.

Неудивительно, что и наименование посвященных «мистами» (μύστης) тоже становится обыденным в патристике в это время – либо для обозначения христиан, глубоко постигших суть христианского учения, либо для всех, кто принимает участие в таинствах («мистериях»). Характерно, что вместе с этим возрастает и закрытость богослужения: Кирилл Иерусалимский («По-

---

Также мы находим посвящаемого с закрытыми вуалью глазами в иконографии ритуала «тронозис» (наподобие того, что мы наблюдаем на урне Лователли). Впрочем, само наличие этого ритуала в Элевсине оспаривается (см. Edmonds 2006).

<sup>22</sup> Подробнее см.: Bremmer 2014, 162.

учения огласительные» 6.29) и Афанасий Александрийский («Апология против ариан» 1.11) различают, о чем можно говорить и что можно показывать язычникам, «оглашенным» и «верным», что заметно контрастирует с открытостью христианства, о которой говорили Ириной Лионский и Тертуллиан<sup>23</sup>. Однако мистами называли посвященных христиан и ранее – в осужденном Церковью харизматическом движении монтанистов<sup>24</sup>, в котором «мистами» называли отшельников, а также «посвящающих в мистерии»<sup>25</sup>. Будучи мистиками и харизматами, монтанисты стремились к живому общению с Богом и непосредственному получению особых даров Святого Духа, что диктовало определенный элитизм. Так, монтанисты, подобно гностикам (диктат разума которых они категорически отвергали), различали пневматиков, к которым относили себя, и психиков – всех остальных христиан (см. Tabbernee 2009, 110). Неудивительно, потому, использование ими лексики, позволяющей подчеркнуть разные уровни инициации и посвященности. Вернемся, однако, к каноническому христианству.

Другой пример использования общей лексики касается столь значимого понятия как Символ веры. Вернее – использования лексико-семантического варианта, характерного именно для религиозного узуса и значительно отличающегося от своего основного, профанного значения, что практически полностью исключает возможность случайного использования одного и того же слова из обыденного языка христианами и участниками мистерий для наименования схожих явлений.

Словом *σύμβολον* мог обозначаться условный знак или сигнал, внешний знак или признак, примета, намек, знак взаимной дружбы или договора (как половинка разломленного пополам предмета), жетон участника официального процесса, пароль и т.д.

---

<sup>23</sup> Подробнее см.: Bremmer 2014, 163.

<sup>24</sup> В основанном бывшим языческим жрецом Монтаном движении часто видят сильное влияние языческих культов Фригии – в первую очередь культов Аполлона и Кибелы (которые, к тому же, могли совмещаться, как во фригийском Иераполисе – см.: Tabbernee 2006, 537), с характерным для них экстатическим профетизмом (Там же, 538). Однако пророчества играли важную роль и в жизни ранних христиан, о чем свидетельствуют инструкции о том, как различить пророка от лжепророка в «Дидахе», возможно самом раннем христианском катехизическом сочинении. Монтанизм стал предельным выражением тенденции, «вершиной профетического движения» раннего христианства (см. Светлов, Игнатъев 2018, 276).

<sup>25</sup> Можно сказать, что «mystes» и «koinonos» были основными «должностями» священнослужителей монтанистов (см. Tabbernee 1993, 271).

Апостольский, Никейский и Никео-Цареградский символы веры не используют этого слова. Впрочем, уже с III века<sup>26</sup> мы находим *σύμβολον* (лат. *symbolum*) в контексте «исповедания веры»: в уже упомянутом трактате Оригена «Против Цельса» словом называется скорее само крещение, но именно в контексте постепенного усвоения христианского вероучения оглашенными: «совершенно особую группу составляют начинающие и только что допущенные (*τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰσαγομένων*), не успевшие еще принять символа очищения (*τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι*)»<sup>27</sup>; в «Апостольском предании» Ипполит Римский<sup>28</sup> уже использует это слово в контексте литургической и катехизической формулы, в которой систематизированы основы христианского вероучения (иногда называемой «Символом Ипполита», который мы находим в главе 21<sup>29</sup>). Киприан Карфагенский говорит о «крещении символом», и по контексту становится ясно, что под «символом» понимаются вопросы и ответы при крещении, которые, в сущности, представляют собой декларацию основ вероучения<sup>30</sup>. В этом же значении мы находим его в «Послании епископам Африканским» Афанасия Александрийского, в трактате «О Святом Духе» Василия Великого и в уже упомянутых катехизических лекциях Кирилла Иерусалимского<sup>31</sup>. Наконец, в тексте, принятом на Халкидонском соборе 451 года, *σύμβολον* используется для обозначения предыдущих соборных Символов веры. С V века н. э. слово начинает активно использоваться в привычном нам значении для обозначения задокументированного перечня догматов Церкви.

<sup>26</sup> Любопытно, что до III века, «несмотря на долгую историю символизма в древнегреческой культуре», примеров теоретического взгляда на символ и символизм не встречается – до Климента Александрийского и Порфирия в христианской и языческой традициях соответственно (Д. С. Курдыбайло особенно выделяет пятую книгу «Стромат» и трактаты Порфирия «О пещере нимф» и «Об изваяниях»). Подробнее см.: Kurdybaylo 2025, 179.

<sup>27</sup> «Против Цельса», Кн. 3, 51 (пер. с греч. Л. И. Писарева).

<sup>28</sup> Авторство «Апостольского предания» традиционно приписывалось Ипполиту Римскому, однако сегодня высказываются предположения о псевдоэпиграфическом характере работы – довольно типичном для жанра церковных правил своего времени. Однако это остается маргинальной гипотезой.

<sup>29</sup> В некоторых изданиях встречается более «дробная» рубрикация – в таких случаях в «символ» следует включать и 22 или даже 23 главы.

<sup>30</sup> Ep. 69.7: «quod si aliquis opponit ut dicat eandem nouatianum legem tenere quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare... sciat quisque hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem» (CChr. SL III C, 480). Подробнее см.: Westra 2010, 90–91.

<sup>31</sup> Подробнее см.: Carpenter 1942.

Апостольский Символ веры возник как декларативное перечисление основных положений христианского вероучения перед принятием крещения или же как ответ «верую» на такое перечисление. То есть в каком-то смысле вполне соответствовал вполне мирскому, хотя и не основному, значению слова – «пароля» или опознавательного знака для различения своих и чужих, а в диалогической вопросно-ответной форме и вовсе – значению символа как половинки разломленного предмета, служившей своего рода паспортом одной из заключивших союз гостеприимства сторон. Однако здесь мы в любом случае наблюдаем метафорический перенос, поэтому нельзя не обратить внимания на значительно более раннее использование слова в значении *ритуального* пароля, опознавательного знака посвященного, прошедшего (или готовящегося принять) инициацию, пароля в обрядах (и не только *обрядах*) перехода.

Речь, разумеется, идет об орфике с повсеместно встречающимися «паспортами мертвых», Totenpässe (см. Kotansky 1991, 116). «Орфические»<sup>32</sup> золотые таблички, которые находят в местах последнего упокоения посвященных с 1835 года, предназначались в качестве инструкции для усопшего в переходе в иной мир и потому содержат множество паролей, устойчивых фраз, которыми должно отвечать встречающим умершего стражам подземного мира<sup>33</sup>. Впрочем, также существует мнение, что они предназначались для устной декламации во время инициации будущего владельца «паспорта мертвых», таким образом выступая и в качестве пароля для перехода в иной мир, и пароля для обряда перехода – инициации в мистерии, которые должны были подготовить к загробной жизни (см. Graf, Johnston 2007, 137–141, 164]. Интересующее нас слово *σύμβολον* в искомом значении встречается в трех золотых табличках: уже упомянутой орфической золотой табличке IV века до н. э. из фессалийских Фер (OF 493), золотого листка III века из Энтеллы на Сицилии

---

<sup>32</sup> Наименование во многом условно. Нужно отметить, что орфика существовала скорее как литературный фон для других мистерий, испытавших влияние орфизма (орфико-вакхические, орфико-пифагорейские), но не как самостоятельная ритуальная практика. Об ошибочном наименовании обрядов «орфическими», а не «египетскими» или «пифагорейскими» сообщает ещё Геродот во второй книге своей «Истории» (2.81).

<sup>33</sup> Сьюзан Коул приводит полезный список паролей, собранных с разных золотых табличек (Cole 2003, 207–208), а также таблицу известных на момент публикации табличек с ключевыми фразами пароля, наименованием посвященного (*mystai, bakchoi, mystes eusebes* и т.д.), упоминаемым божеством и связанными мистерияльными культами: элевсинскими, дионисийскими, самофракийскими и т.д. (Там же, 202–205).

(OF 475), а также в папирусе III века из фаюмского Гуроба (OF 578)<sup>34</sup>. Примечательно, что в первом и последнем случае слово *σύμβολα* деловито-инвентарно поставлено перед перечислением паролей: «Пароли: мужчина-и-ребенок-тирс. <...> Бримо, Бримо» (OF 493).

В более широком контексте в значении ритуального пароля слово используется Плутархом для описания ритуальной формулы в орфико-дионисических мистериях (*Consolatio ad Uxorem, Moralia* 611d)<sup>35</sup>, а также неоднократно используется Климентом Александрийским во второй главе «Увещания к язычникам» при описании орфической интерпретации<sup>36</sup> мистерий Деметры.

Таким образом, использование *σύμβολον* в значении пароля при крещении, при инициации, а затем и для обозначения исповедания веры, что отразилось в важнейших документах Вселенских соборов, с высокой долей вероятности могло иметь прецедент в орфических мистериях<sup>37</sup>.

Далее мы бы хотели разобрать параллели, скорее связанные с общей образностью и эмоциями, стоящими за общей лексикой – словами, связанными с ужасом непосредственной встречи с божественным (*φρικτός*) и видением божественного света, просвещением-преображением (*φωτισμός*), причем в контексте мистерий обе составляющие преобразующего опыта непосредственно соседствуют друг с другом.

Переживание страха, парализующего ужаса, трепета при контакте с божественным часто встречается в истории религии, причем зачастую речь идет не о страхе перед какой-то угрозой или последствиями, но о трепете переживания чего-то принципиально отличного от обыденной реальности, чего-то неопишуемого и необъятного человеческим разумом. Сама необъятность вызывает ужас. Рудольф Отто назвал такое переживание нуминозным<sup>38</sup> момен-

<sup>34</sup> Текст и перевод см. Graf, Johnston 2007, 38–39, 16–17, 188–189.

<sup>35</sup> В этом пассаже «Слова утешения к жене» Плутарх говорит о том, что его супруга, конечно же, не разделяет ложно равнодушного отношения эпикурейцев к смерти и посмертному существованию, благодаря «наставлениям наших отцов» и «таинственным формулам дионисийских обрядов», знания о которых они, «как участники», разделяют.

<sup>36</sup> В предыдущем разделе Климент говорит о Баубо, задирающей юбку, чтобы развеселить Деметру (анасирма), как в орфических фрагментах об Элевсинском мифе, а не о шутящей Ямбе, как в Гомеровском гимне. Об орфическом характере предмета критики Климента см.: Burkert 1983, 270, 285.

<sup>37</sup> Также см.: Bremmer 2014, 151).

<sup>38</sup> То есть имеющим отношение к надчеловеческому миру, безотносительно инферальной или сакральной окраски.

том *Mysterium tremendum* (ужасная тайна, повергающая в дрожь) или *mysterium tremendum et fascinans*, то есть явление нуминозного, которое одновременно притягивает и ужасает, ошеломляет и повергает в дрожь и трепет своим величием, славой и красотой. Страх, по-видимому, играл важную роль в мистериях – перед рождением к новой жизни посвящаемый должен был пройти пугающий опыт (по аналогии с переходом от тьмы к свету, о чем было сказано ранее), что отмечает Ориген в трактате «Против Цельса» (4.10) применительно к вакхическим мистериям<sup>39</sup>, Элий Аристид в «Священных речах» (49.48) об инициации в культе Сераписа, Идоменей из Лампсака (Фрагменты древнегреческих историков (FGI), Том. 2, фр. 338) и Демосфен о мистериях Сабазия («О венке», *Orationes* 18.130), Ямвлих («О мистериях» 3.31, 178.8–16) об элевсинских мистериях<sup>40</sup>.

Примечательно, однако, использование слова *φρίκτός*<sup>41</sup>, в котором чувство страха и трепета передается через метонимический перенос, обозначается через внешние физиологические проявления этого чувства (*φρίκη* – дрожь, тремор). В 178м фрагменте Плутарха «О душе» состояние души после смерти сравнивается с переживаниями посвящаемого в элевсинских мистериях: сперва посвящаемый проходит через блуждания, изнурительные метания и тревожный путь через темноту; затем, перед вершиной церемонии, приходят все ужасы – трепет, тремор, пот и смятение (*φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος*)<sup>42</sup>. Но затем посвященный встречается с чудесным светом, чистыми открытыми лугами, наполненными голосами и танцами и приводящим в восторг величием священных звуков и святых видений (*ἀχουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων*)<sup>43</sup>.

Физиологичность лексики здесь как нельзя лучше подходит для описания околосмертных переживаний, видение света в которых непосредственно

<sup>39</sup> В случае с Дионисом ужас зачастую становится связанным и со священным безумием, как в истории растерзавших своих детей Минаид или Агавы и Пенфея.

<sup>40</sup> Перед кульминацией церемонии после танцев и пения гимнов посвящаемых целенаправленно проводили через пугающий опыт, возможно связанный с уже упомянутыми *φάσματα* – например, явлением фигуры женщины со змеевидными волосами (см. Bremmer 2014, 13). Кристоф Ридвег также говорит о намеренном устрешении посвящаемых в ритуале *θρονισμός* (Riedweg 1987, 65).

<sup>41</sup> Ср. Кристоф Ридвег о *φρίκη* и *δείματα* (Там же, 60–65).

<sup>42</sup> Такие же симптомы (также добавляя жар) перечисляет и Платон, говоря о видении истинной красоты, «божественного лика» (Федр 251a)

<sup>43</sup> Цитирование по изданию Plutarch, *Moralia*, Volume XV: Fragments. Tr. F. H. Sandbach. Loeb Classical Library 429. Cambridge, MA, 1969.

знаменует спасение. В своей статье о мистическом свете в «Бассаридах» Эсхила Ричард Сиффорд отмечал универсальность видений света в околосмертных переживаниях, подчеркивая что «уже в классический период появление мистического света в темноте ассоциируется с небесным светом и с божеством» (Seaford 2005, 605). Оставив за скобками возможные далекоидущие выводы о природе экстатического религиозного опыта, тем не менее отметим достаточно широко распространенный взгляд на мистерии как на репетицию смерти, а не просто подготовку к смерти<sup>44</sup>.

Любопытно, что это же слово используется и в патристике в контексте Евхаристии: в 23й и 25й беседах Иоанна Златоуста на Послание к Ефесянам и в «Огласительных поучениях» Кирилла Иерусалимского. В статье, посвященной употреблению φρῖξωδης в религиозном контексте, только у Златоуста исследователи зафиксировали 84 примера употребления слов с этим корнем<sup>45</sup> (см. Cairns 2013, 92).

Божественный свет играет важнейшую роль и в христианском искусстве, и в богословии. Самым ярким примером, пожалуй, может быть понимание света в исихазме – особенно в его паламистском изводе. Можно сказать, что видение света в момент наивысшего озарения в познании Бога является общим местом. Интересно, однако, что и во II веке, когда мистерии ещё были живой составляющей религиозной жизни, христианские авторы, такие как Климент Александрийский<sup>46</sup> и Иустин Философ уже говорили о свете и просвещении в кульминационном моменте преобразующего опыта инициации – крещении, в чем исследователи видят в том числе и влияние языка мистерий (см. Bremmer 2014, 151; Riedweg 1987, 168)<sup>47</sup>. Однако скорее всего в

---

<sup>44</sup> Роберт Паркер отмечает, что в XIX веке была особенно популярна версия о проведении в Элевсине целой мистерияльной драмы, разыгрывающей опыт души после смерти. Археологические данные показали невозможность развертывания такого масштабного действия, что побудило многих исследователей (по мнению Паркера – ошибочно) отвергнуть возможность любого драматизированного действия, включая воссоздание истории о поиске Персефоны Деметрой, которое по-видимому имело место (Parker 1998, 354–355).

<sup>45</sup> 2 примера употребления φρῖξη, 3 φρῖξω, 19 φρῖξωδης и 59 φρῖξτός.

<sup>46</sup> Акт крещения именуется «просвещением – потому, потому что в нем усматриваем мы небесный спасительный свет, т.е. Бога познаем» («Педагог» 1.6; пер. А. Ю. Братухина).

<sup>47</sup> В особенности, относительно «Апологии» Иустина Философа (1.61.12), «Увещевания к язычникам» (12.120.1) и «Педагога» (1.26.1–2) Климента Александрийского.

случае с ужасом и светом мы имеем дело не с заимствованием лексики, но с типологическим сходством экстатических моментов религиозного опыта<sup>48</sup>.

В завершение разберем несколько примеров, в которых световая образность не связана напрямую с прозрением и преображением, но тем не менее нарочито выделяется, когда речь заходит именно об «элевсинском» Дионисе. В «Антигоне» Софокла (1145–49) элевсинский (что подчеркивается) Дионис-Иакх назван «Лидером танца (или хора) звезд, пересекающих ночь, дышащих огнем, пастухом темных голосов». Причем согласно схолии, он именуется лидером хора звезд «в соответствии с мистериальной формулой» (*μυστικὸν λόγον*)<sup>49</sup>. «В Лягушках» Аристофана элевсинская процессия в Аиде обращается к Иакху-Дионису: «светоносная звезда ночного ритуала, луга пылают светом» (343–344). Факельное шествие ночной процессии в Элевсине воспринималось как свет звезд (Seaford 2005, 603), отождествляемый с Иакхом-Дионисом (согласно Диодору Сицилийскому 1.11.3), и только у процессии посвященных элевсинцев Аристофана во тьме Аида есть «святой свет» факелов, которые они несут, как когда-то несли при жизни. С мистериальным факелом отождествлял солнце (а солнце – и с Аполлоном, и с Дионисом) Клеанф (Stoicorum veterum fragmenta 1.540–546). Об отождествлении солнца с Дионисом в подземном мире сообщает и Макробий: «Ведь в священнодействиях сохраняется то соблюдение благочестивого таинства, что солнце, когда оно пребывает в верхней, то есть в дневной, полусфере, зовется Аполлоном, когда – в нижней, то есть ночной, считается Дионисом, который есть Либеротец» (Сатурналии, Кн. 1, 18.8; пер. В. Т. Звиревича). Отметим, что с подземным миром Дионис связывается именно в «благочестивом таинстве священнодействий»<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Большое количество сравнительных исследований сакральной образности было выполнено в рамках иеротопии, направления исследований, в которых создание сакральных пространств рассматривается как особый тип творчества. См. С. С. Хоружего «Свет Плотинов и Свет Фаворский», «Chorography (*chōra*, *chorós*) a performative paradigm of creation of sacred space in Byzantium» Николетты Исар, а также сборники «Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств» и «Иеротопия огня и света в культуре византийского мира».

<sup>49</sup> См.: Mackenzie 2022, 43.

<sup>50</sup> По свидетельству Гераклита (фр. В 15 DK) Дионис и вовсе «тождественен Аиду». Подробнее о переплетении фигуры Диониса с подземными богами см.: Афонасина 2022, 235–240. Впрочем, и сам Плутон по-видимому был частью элевсинского пантеона (подробнее про реконструкцию пантеона см.: Parker 1998, 334–342). Любопытно, что это имя-эвфемизм (по трактовке Платона в диалоге Кратил 403a) впервые встре-

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2025) «Иудео-христианская эсхатология и позднеантичная мистериальная практика», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 274–304.
- Афонасина, А. А. (2022) «Как Дионис попал в диалоги Платона и занял в них важное место», в Петрова, М. С., ред.-сост. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Москва, 233–252.
- Бровкин, В. В. (2022) «Ранняя греческая философия и традиционные религиозные представления», *Respublica Literaria* 3(3), 19–33.
- Светлов, Р. В., Игнатъев, Д. Ю (2018) «Знание скрытое и знание профанное: социальные границы интеллектуальных сообществ в поздней античности», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 19(4), 271–284.
- Alvar Ezquerro, J (2008) *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Leiden / Boston.
- Bremmer, J. (2014) *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin / Boston.
- Bremmer, J. (1983) *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bremmer, J. (2010) «The Rise of the Unitary Soul and Its Opposition to the Body. From Homer to Socrates», in L. Jansen & C. Jedan, eds. *Philosophische Anthropologie in der Antike*. Frankfurt, 11–29.
- Bowden, H. (2010) *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton.
- Burkert, W. (1987) *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass. / London.
- Burkert, W. (1983) *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley / Los Angeles / London.
- Cairns, D. (2013) «A Short History of Shudders», in A. Chaniotis, P. Ducrey, eds. *Unveiling Emotions II – Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Stuttgart, 85–107.
- Carpenter, H. J. (1942) «Symbolism as a Title of the Creed», *The Journal of Theological Studies* 43(169), 1–11.
- Clinton, K. (1992) *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Stockholm.
- Clinton, K. (2003) «Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries», in M. Cosmopoulos, ed. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London, 50–78.

---

чается именно в элевсинском контексте (подробнее см.: Clinton 1992, 21) и ассоциируется прежде всего с положительной составляющей хтонической амбивалентности – с богатствами земли, а не с ужасами подземного царства, что отражается и в вазописи, где он изображен как пожилой бородатый мужчина с аграрными атрибутами, рогом изобилия и колосками пшеницы, а иногда и в не-потустороннем контексте, наблюдающим за отъездом Триптолема (Parker 337). В свете этих примеров Кевин Клинтон осторожно предположил существование отдельного мифа, в котором Плутон мог перемещаться между мирами, подобно Коре [Clinton 1992, 105–113].

- Cole, S. (2003) "Landscapes of Dionysos and Elysian Fields," in M. B. Cosmopoulos, ed. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London / New York, 193–217.
- Dinkelaar, B. (2020) "Plato and the Language of Mysteries," *Mnemosyne* 73(1), 36–62.
- Edmonds, R. G. III (2006) "To Sit in Solemn Silence? "Thronosis" in Ritual, Myth, and Iconography," *The American Journal of Philology* 127(3), 347–366.
- Farrell, A. (1999) *Plato's Use of Eleusinian Mystery Motifs, Dissertation*. Austin: University of Texas.
- Garland, R. (1989) "The Well-Ordered Corpse: an Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36, 1–15.
- Graf, F. (2011) "Baptism and Graeco-Roman Mystery Cults," in D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval and C. Hellholm, eds. *Ablution, initiation, and baptism: late antiquity, early Judaism, and early Christianity*. Berlin / Boston, 101–118.
- Graf, F., Johnston, S. (2007) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London / New York.
- Harvey, A. E. (1980) "The Use of Mystery Language in the Bible," *The Journal of Theological Studies* 31(2), 320–336.
- Kotansky, Roy (1991) "Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets: The Magic Lamellae," in C. A. Faraone, D. Obbink, eds. *Magika Hiera*. Oxford, 107–137.
- Kurdybaylo, D. (2025) "On the Meaning of the Term *Symbol* in the Writings of Plutarch of Chaeronea," *ΣΧΟΛΗ* 19(1), 185–204.
- Mackenzie, T. (2022) "Rationality and Presocratic Cosmology in Sophocles' *Antigone*," *The Journal of Hellenic Studies* 142, 30–48.
- Morris, I. (1989) "Attitudes toward Death in Archaic Greece," *Classical Antiquity* 8(2), 296–320.
- Nock, A. D. (1927) "Pagan Baptisms in Tertullian," *Journal of Theological Studies* 28, 289–290.
- Parker, R. (1998) *Polytheism and Society at Athens*. New York.
- Riedweg, C. (1987) *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin, New York.
- Seaford, R. (2005) "Mystic Light in Aeschylus' *Bassarai*," *Classical Quarterly* 55(2), 602–606.
- Sourvinou-Inwood, C. (1995) *Reading Greek Death*. Oxford.
- Sourvinou-Inwood, C. (1997) "Reconstructing Change: Ideology and the Eleusinian Mysteries," in M. Golden, & P. Toohey, eds. *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World*. London, 132–164.
- Tabbernee, W. (2006) "Horrenda Secta: Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens (review)," *Journal of Early Christian Studies* 14(4), 537–538.
- Tabbernee, W. (1993) "Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptions," *Journal of Early Christian Studies* 1(3), 224–280.
- Tabbernee, W. (2009) *Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*. Peabody, MA.
- Westra, L. (2010) "How Did Symbolum Come to Mean 'Creed'?" *Studia Patristica* 45, 85–91.

Whitehouse, H. (2002) "Modes of Religiosity: towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion," *Method & Theory in the Study of Religion* 14(3/4), 293–315.

*References in Russian:*

Afonasina, A. S. (2022) "Kak Dionis popal v dialogi Platona i zanyal v nikh vazhnoe mesto", *Intelektual'nye traditsii v proshlom i nastoyashchem*. Red.–sost. V. S. Petrova. Moscow, 233–252.

Afonasin, E. V. (2025) "Judeo-Christian eschatology and late antique mystery praxis," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1, 274–304.

Brovkin, V. V. (2022) "Rannyyaya grecheskaya filosofiya i traditsionnye religioznye predstavleniya", *Respublica Literaria* 3(3), 19–33.

Svetlov, R. V., Ignatyev, D. Yu (2018) "Znanie skrytoe i znanie profanno: sotsial'nye granitsy intellektual'nykh soobshchestv v pozdnei antichnosti", *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 19(4), 271–284.