

В МИРЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ

Ю. С. ОБИДИНА

ГРЕЧЕСКИЙ МИР И ХРИСТИАНСТВО, ИЛИ ЕЩЕ РАЗ О РЕЛИГИОЗНОСТИ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ

Автор статьи обращается к традиционной религии древних греков как предтече христианских представлений. Рассматривая наиболее показательные в данном плане исторические феномены, автор предлагает пересмотреть традиционную полярность в отношении греческой телесности и христианской духовности, акцентируя внимание на нетипичности античных и христианских ментальных установок в данном вопросе. Показано, что современные подходы к изучению взаимовлияния античности и христианства носят однонаправленный характер и не затрагивают сути самого явления.

Ключевые слова: *греческая религия, христианство, мистицизм, тело, мировоззрение, ментальность, душа.*

Сегодня в исторической науке сложилась противоречивая ситуация, истоки которой можно обнаружить еще в глубокой древности, а ее суть сводится к трактовке соотношения античной полисной религии и христианства. Одна версия предполагает резкую враждебность двух направлений духовной жизни греков. Вторая называет греческую религию и философию истоками христианства и настаивает на их безусловной преемственности¹. В данной статье предпринята попытка еще раз взвесить все аргументы за и против.

Действительно, сложно игнорировать близость целого ряда основополагающих характеристик этих двух феноменов древнегреческой духовной культуры. Значение обоих слишком велико для всей европейской культуры, чтобы полностью избегать эмоций и оценочных суждений. Примером может служить идея Ф.Ф. Зелинского, который был убежден, «что только религиозно настроенный человек может понять античную религию»². В античных религиозных идеях мы встречаем много, казалось бы, исконно христианских понятий: понятия Богочеловека-Логоса, идея о троичности божества, однако утверждение Зелинского о том, что христианство – это та же античная религия, долгое время неверно трактовалось, поскольку акценты данного суждения были смещены, ибо для Зелинского отнесение христианства к античной религии было «не унижением христианства, а, наоборот, возвышением античной религии»³.

¹ Андреев 1998. С. 127.

² Зелинский 1995. С. 350.

³ Там же. С. 352.

С другой стороны, осмыслить античную цивилизацию категориями современными, особенно с позиций религиозности / не религиозности, духовности / светскости, сакрального / профанного, вряд ли представляется возможным. Во-первых, по утверждению многочисленных исследователей, в древнегреческом языке не было слова, которое можно было бы использовать для объяснения понятия «религия». Точнее, существовал целый ряд терминов, которые по смыслу близки современному значению данного понятия. Да и сама концепция религии древних греков, имеющая в своей основе полисную систему, далека от наших представлений о религиозности. Хотя бы по той причине, что «строгое разграничение сакрального и “светского” было вообще немислимо»⁴.

Греческая религия никогда не существовала обособленно, она была тесно вплетена в общественную жизнь греческих полисов. Отсутствие духовенства как отдельного социального слоя позволило религии греков оставаться живой и развиваться вместе с обществом, с его культурной и политической жизнью, и не превратиться в религию догматическую. Мало того, эволюция религиозных взглядов привела к зарождению философии и науки как абсолютно новых, рациональных форм познания окружающей действительности.

Яркий пример отсутствия догматизма у греков – культ Диониса. Орфики, занявшись ценностно-эпистемологической разработкой этого культа и создав свои сообщества, так и не стали народными религиозными учреждениями, в чем состоит их существенное отличие от Элевсинских мистерий. Как отмечает И. Чистович, «если Элевсинские мистерии были охраняемы народом и законодательством, как народная святыня, орфические нигде, ни в Аттике, ни в других областях, не пользовались покровительством законов, а только были терпимы правительством, как религиозные учреждения. Кроме того, Элевсинские мистерии были религиозным институтом, который имел вид замкнутого общества, святыня которого – литургические формы, священные обряды, песни и молитвы – не была открыта непосвященным. Напротив, культ орфических мистерий был доступен и для непосвященных в эти таинства, и проникал в массу непосвященных различными способами»⁶. Кроме того, благодаря обширной литературе, не только религиозного, но и теокосмогонического характера, которая появлялась в кругу орфических мистерий, в Греции развилось мировоззрение, которое в теоретическом отношении имело дуалистический, а в нравственно-религиозном – аскетический характер.

⁴ Суриков 2007. С. 97.

⁶ Чистович 1871. С. 88.

Примечательно, что в греческой религиозной практике не сложилось понятия греха в религиозно-этическом смысле, а бытовало представление о нечистоте, скверне, (*miasma, agos, mysos*). Это понятие было детально разработано в книге Р. Паркера «*Miasma*»: Осквернение и очищение в раннегреческой религии»⁸. Чаще всего, представление о скверне проявлялось в связи с обрядами перехода (рождение, свадьба, смерть). Р. Гарлан даже считает, что «это была навязчивая идея греческой культуры»⁹. Согласно многим традиционным верованиям, осквернение представлялось чем-то материальным и вполне осязаемым, что проявилось в стремлении отделить мир мертвых от мира живых. Однако четкое разграничение жизненного пространства живых и умерших прослеживается в греческой культуре только с VI в. до н.э. Именно орфики вносят в древнегреческую ментальность понятие «греха» в христианском понимании. Им же принадлежит и концепция страдающего бога, теперь не только в космологическом смысле, но также и в этическом, орфики разрабатывают и учение о бессмертии и переселении душ, о нравственных устоях мироздания, о боготождестве человеческого духа.

Таким образом, до орфического учения этические и религиозные ценности лежали как бы в разных плоскостях. Нужна была некая сила, которая смогла бы органично соединить эти два направления духовной жизни греков. Такой силой, по мнению М. Нильссона, стало сразу два религиозных течения архаического периода – «легализм» и «мистицизм»¹⁰. Легализм был обусловлен практикой религиозных очищений и развивался преимущественно под патронатом Дельф и культа Аполлона Пифийского. Второе течение было представлено, главным образом, орфиками и пифагорейцами, которые свели воедино учения о наказаниях за гробом с идеей воздаяния и учением о переселении душ. Слившись воедино, легализм и мистицизм составили платформу для разработки дальнейших представлений о посмертном воздаянии и воскресении.

Распространенность орфической концепции – вопрос дискуссионный¹¹. Безусловно, в древних обществах воздаяние за гробом было обусловлено не столько моральными, сколько ритуальными принципами. Серьезных изменений в раздаче наказаний и поощрений не приносило даже вмешательство богов. Однако уже поэты (в особенности Орфей и

⁸ Parker 1985.

⁹ Garlan 1985. P. 41.

¹⁰ Nilsson 1948.

¹¹ В частности, И.Е. Суриков не поддерживает идею М. Нильссона. Он отмечает, что не стоит считать данное явление широко распространенным за пределами элиты греческого общества. Суриков. 2007. С. 108.

Мусей) в своей эсхатологии (учении о конечных судьбах человеческого существования) привносят иные представления в идею посмертного воздаяния. Несмотря на то, что любая душа бессмертна, обрести счастье за гробом уготовано не каждому, его нужно заслужить. Еще при жизни человек должен очистить себя от скверны, освободиться от привязанностей и соблазнов, изжить из себя греховную природу¹². Способ очищения видели в образе жизни, который предписывался сторонникам данного учения: участие в посвящениях и таинствах, символических жертвоприношениях, приверженность аскезе – вот лишь то немногое, что наставляло их на праведный путь. Итогом этого пути становилась обещанная блаженная жизнь после смерти.

Напомним, что Элевсин также обещал своим поклонникам благоприятную посмертную судьбу, довольно рано, насколько это возможно проследить, уже с VII в. до н.э. Е.Р. Доддз подчеркивает, что вопреки распространенному мнению, «великие грешники» в «Одиссее» появились не под влиянием орфизма и не являются «орфической интерполяцией», а Элевсинские мистерии не были следствием «орфической реформы»¹³. Кроме того, у Эхила¹⁴ посмертное наказание за некоторые преступления столь тесно смыкаются с традиционным древним «неписанным законом» и традиционными представлениями о функциях Эриний, что Доддз «не ощущает никакой необходимости даже пытаться отыскивать в них некий “орфический” элемент»¹⁵. То, что в классическую эпоху страх посмертного наказания не ограничивался только представлениями, распространенными в орфических или пифагорейских кругах, а зависел от общего чувства вины, распространенного в данную эпоху, по мнению Доддза, подтверждает Демокрит¹⁶ и Платон¹⁷.

Безусловно, религия эллинов была религией «мира посюстороннего», а не «мира потустороннего». Греки жили «здесь и сейчас», а не «там и потом». Но это не дает оснований принять точку зрения И.Е. Сурикова о том, что «вопросы, связанные с посмертным существованием, ...отнюдь не так волновали греков, как, скажем, древних египтян или индийцев, не говоря уже о христианах. Конечно, сказать, что греки совсем об этом не задумывались, было бы грубым преувеличением»¹⁸.

¹² Семушкин 1996. С. 113.

¹³ Доддз 2000. С. 142.

¹⁴ Эхил. Эвмениды, 267 сл., 339 сл.

¹⁵ Доддз 2000. С. 143.

¹⁶ Демокрит. Фр. 199, 297.

¹⁷ Платон. Государство, 330 d.

¹⁸ Суриков 2007. С. 89.

Традиционным представлениям о существовании в Аиде противостоят чрезвычайно распространенные в античной ментальности мотивы безотчетного страха перед смертью. Они пронизывают не только религиозные и философские учения, но также проникают в литературу и искусство. Истерию усиливали не только стоики и эпикурейцы, но и поэты, как греческие, так и римские. При этом любопытна и показательна эволюция их взглядов на вопросы посмертного существования. Действительно, греки боялись смерти не всегда. В «Илиаде» люди подобны листьям дуба, каждый год они опадают, а дерево продолжает расти. Для Тиртея смерть в бою, защищая Родину, является лучшей долей¹⁹. Пока ты – частичка коллектива, и без этого коллектива твоя самость не является таковой по определению, смерть для тебя действительно не кажется чем-то ужасным. Вспомним слова К. Юнга: пока человек не ощущает своей индивидуальности, инаковости, у него нет собственной души, она ему просто без надобности. Как только человек осознает свое «Я», душа уже не обходится привычными методами²¹. Как только грек осознал, что смерть – это его собственное, а не чье-то небытие, ситуация изменилась коренным образом. Размышление о смерти вывело древнегреческую мысль на почву рациональности, заставило ее философствовать. Именно страх смерти стал гением-вдохновителем, мусagetом древнегреческой философии. К. Ламонт считает, что античная философия «родилась как размышление о смерти и бессмертии»²³. Вспомним слова Сократа в «Федоне», где он называет философию размышлением о смерти.

Проблема заключается в другом. Во-первых, определенности в представлениях о посмертном существовании не было не только в греческих религиозных представлениях, но и в философских. Вопрос о том, что душа переживает тело, решился как-то сразу и практически сам собой, а вот дальше вопросов было гораздо больше, чем ответов. Ф. Зелинский указывал, что одновременно в греческом сознании уживались представления о душе как незримом духе, витающем в доме потомков, о душе, живущей рядом с могилой или гробницей, о душе, которая требует пищи и жертвоприношений, и о душе, которая обитает вместе с другими душами в обители Аида²⁴. И это все одна душа. То есть говорить о каких-то устоявшихся верованиях, а тем более о стройной разработанной концепции, в данном случае вряд ли приходится²⁵.

¹⁹ Цит по: Античная литература. 1989. С. 93.

²¹ Юнг 1991. С. 203.

²³ Ламонт 1984. С. 13.

²⁴ Зелинский 1993. С. 83.

²⁵ Обидина 2001.

Сложно говорить о взглядах на посмертное существование даже у одного автора. Гомеровские «Илиада» и «Одиссея» для греков – это, по сути, как Библия для христиан. Но ведь даже у Гомера, у которого герои «Илиады» только и знают, что убивают друг друга, нет стройной картины посмертного существования²⁶. Многие исследователи считают, что причина тому – ужас перед смертью, который свойственен как гомеровским героям, так и автору (или авторам) поэм. Не случайно говорится об особой роли света в эпическом мировосприятии²⁷. Данная точка зрения действительно находит подтверждение при обращении к тексту поэм. Гомер предвзято относится к Аиду, не жалея для него самых нелюбимых эпитетов, хотя именно из текстов Гомера видно, что Аид – такой же бог, как Зевс, Гермес или Афродита. Законы эпического повествования не могли быть независимыми от общего мировоззрения, которое воспринимало владыку подземного царства как царя ужаса. Эпическое мировоззрение выработало даже определенную градацию смерти – гомеровским героям было совсем не безразлично, какой смертью умереть. Умереть, пораженным стрелой или копьем на поле битвы, заслужив посмертную славу, или тихо скончаться от старости или длительной болезни – но итог все равно один: вход в обитель мертвых представляется столь страшным, что самые отважные герои теряют всякое мужество. Самым ярким примером тому является всем известное знаменитое изречение Ахилла, обращенное к сошедшему в преисподнюю Одиссею:

«О Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся.
 Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
 Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
 Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать мертвый!»²⁸.

В чем же причина столь тягостных раздумий о посмертной участи? Ведь со смертью не прекращается бытие, не прекращается сознание, но... прекращается *жизнь* (курсив мой. – Ю.О.), а она в гомеровском мировоззрении тесно связана с телесным, чувственно-осязаемым. Это показано уже в первых стихах Илиады, где говорится, что гнев Ахиллеса послал души героев в Аид, но сами они стали добычей хищных птиц и зверей. Следовательно, то, что составляет самих героев, есть их телесность, и ее-то и разрушает смерть. «Лучшая сторона человека – тело – мгновенно и невозвратно исчезает в смерти; какие же надежды могут оставаться для слабой части его – души?»²⁹

²⁶ Обидина 2007; 2010.

²⁷ См., например, Лосев 1960. С. 127; Семушкин 1996. С. 65.

²⁸ Гомер. Од., XI, 172; 488-491.

²⁹ Чистович. 1871.

Освобождение личности от родовых традиций и складывание индивидуальных представлений изменило и отношение к посмертному существованию. Продолжение рода и вечной жизни в сменяемых поколениях не удовлетворяло ищущей бессмертия творческой греческой личности. Она жаждала личного, своего собственного бессмертия. И именно такое бессмертие предложили ей мистерии.

Некоторые исследователи игнорируют роль иррациональных элементов в древнегреческой религии, подчеркивая рациональные элементы. Так, Ю.В. Андреев считает, что «и орфизм, и пифагорейство, и даже грандиозная система платоновского объективного идеализма воспринимаются на фоне магистрального пути развития греческой культуры скорее как маргинальные и нетипичные явления, как некие отклонения от общепринятых норм религиозного сознания»³⁰. Возможно, такая точка зрения сложилась под воздействием представлений о религиях мистического толка как сугубо авторитарных, в первую очередь, в духовном плане. Действительно, духовный авторитаризм был чужд грекам, как и всякого рода догматизм, в силу специфики античной цивилизации, о чем уже упоминалось выше. Однако в реальности рациональные и мистические элементы органично уживались в греческом сознании, свидетельством чему может служить «сожителство» в пантеоне греков Аполлона и Диониса. При этом культ того же Диониса трудно назвать авторитарным, его можно назвать скорее «бродячим», поскольку отправлялся он там, где для этого складывались благоприятные условия. Сосуществование мистики и рационализма, «двуединство» Аполлона и Диониса, стало основным принципом космоса у Пифагора, что позволило ему соединить несоединимое: день и ночь, иррациональное и разум, Олимп и Хтонос³¹.

Ю.В. Андреев считает, что христианство и прочие спиритуалистические религии, в отличие от религии греков, имевшей стихийно-материалистический характер, недостаточно внимания уделяют телесной стороне личности и считают тело «темницей или могилой» души»³³. С этим нельзя в полной мере согласиться. Так, А. Кураев неоднократно подчеркивал, что и в Ветхом, и в Новом Завете материальный мир освящен изначально как творение Божье³⁴. В той же мере это можно отнести к человеческому телу, не случайно, все христианские авторы говорят именно о воскресении тела. И для греков-язычников слова христианских проповедников о телесном воскресении мертвых были не просто непо-

³⁰ Андреев 1998. С. 128.

³¹ Обидина 2008; 2013.

³³ Андреев 1998. С. 128.

³⁴ Кураев. 1998.

няты, а выступали в качестве отталкивающего фактора, ярким примером чему может служить проповедь апостола Павла в Ареопаге. Начало этой проповеди было следующим: «Афиняне! По всему вижу, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая то, что вы читаете, я нашел и жертвенник, на котором написано: неведомому Богу. Сего-то, которого вы не зная читаете, я проповедую вам»³⁵. Как метко заметил по этому поводу И.Е. Суриков: «Вот ведь как обернулась первая встреча греческой и христианской религий: в роли «материалистов» оказались как раз христиане, а в роли «спиритуалистов» – греки»³⁶.

Раннехристианские авторы дают многочисленные подтверждения предпочтениям телесной составляющей человеческой личности. Ведя полемику с гностиками, отрицавшими телесное воскресение, они утверждали: «...Спаситель во всем Евангелии показывает сохранение новой плоти... Это и прежде познания истины слышали мы от Пифагора и Платона... Если бы то же говорил Спаситель и возвещал спасение одной только души, что нового принес бы нам сверх Пифагора и Платона?»³⁷. Противопоставляя веру христиан в воскресение мертвых традиционным античным верованиям, Тертуллиан считал, что телесная составляющая личности не была чужда греческим авторам. Говоря о философии Эмпедокла и Платона, а также учении неоплатоников, он отмечал приближение античной мудрости к христианской истине, поскольку те объявляли именно телесное воскресение души, пусть пока еще не в том же самом, и даже не всегда в человеческом теле³⁸. Представление же о теле как могиле души и вовсе принадлежит орфикам, которые не только обыгрывали его в своих сочинениях, но и использовали в ритуальной практике. Греческий парадокс и здесь сыграл свою роль. Греки со свойственной им телесностью и пластичностью одухотворили религию Христа. Христиане, возвестив миру благовест, духовностью «опредметили» человеческую душу. Орфическое выражение «тело – темница души» было доведено до логического завершения уже совсем на других основаниях.

Таким образом, не следует отрицать историческую преемственность греческой религии и религиозной философии с христианскими идеями. На сегодняшний день необходим объективный, непредвзятый анализ исторических феноменов, который позволит добиться новых, интересных результатов, проливающих свет на ментальные установки европейской цивилизации.

³⁵ Деяния апостолов. 17. 31-32.

³⁶ Суриков 2007. С. 93.

³⁷ Тертуллиан. О воскресении плоти, 10.

³⁸ Тертуллиан. О воскресении плоти, 1.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Античная литература. Греция. Антология / Сост. Н.А. Федоров. М.: Высшая школа, 1989. 899 с.
- Гомер. Одиссея / пер. В. А. Жуковского; под ред. И. М. Тронского. М.: Правда, 1985. 350 с.
- Деяния апостолов // Мецгер Б. Текстология Нового Завета. М.: ББИ, 1999. 405 с.
- Платон. Диалоги / пер. с древнегр. С.Я. Шейнман-Топштейн; под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1986. 605 с.
- Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А. В. Лебедев. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.
- Тертуллиан. Избр. соч. / пер. с лат. и общ. ред. А.А. Столярова. М.: Прогресс-культура, 1994. 443 с.
- Эсхил. Трагедии; пер. с древнегреч. С. Апта; вступит. статья Н. Сахарного; коммент. Н. Сахарного и С. Апта. М.: Художественная литература, 1971. 383 с.

Литература

- Андреев Ю. В. Апология язычества, или о религиозности древних греков // Вестник древней истории. 1998. № 1. С. 127-135.
- Доддз Е.Р. Греки и иррациональное. М-СПб.: Университетская книга, 2000. 316 с.
- Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей: В 4 т. М.: Ладомир, 1995. Т. 1-2. 897 с.
- Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. Общий очерк. Киев: Синто, 1993. 128 с.
- Кураев А. Раннее христианство и переселение душ. М.: Б. и., 1998. 336 с.
- Ламонт К. Иллюзия бессмертия. 2-е изд. М.: Политиздат, 1984. 286 с.
- Лосев А.Ф. Гомер. 2-е изд., испр. М.: Молодая гвардия, 2006. 400 с.
- Мецгер Б. Текстология Нового Завета. М.: ББИ, 1999. 405 с.
- Обидина Ю.С. Мир смерти в культурных представлениях греков эпохи архаики и классики. Дисс... канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2001.
- Обидина Ю.С. Представления о бессмертии души в культуре древней Греции: становление, эволюция, трансформация в христианское воскресение. Йошкар-Ола: Изд-во МарГУ, 2007. 288 с.
- Обидина Ю.С. Пифагор и его школа: соотношение религиозной мистики и математического рационализма // Личность. Культура. Общество. 2008. Т. 10. № 5-6. С. 353-459.
- Обидина Ю.С. Феномен Номо Immortalis в системе культуры. Дисс... докт. филос. наук. Нижний Новгород, 2010.
- Обидина Ю.С. Культ Диониса в социокультурном пространстве античного полиса: воображаемое, символическое и реальное // Диалог со временем. 2013. № 44. С. 280-295.
- Ретина Л.П. Историческая наука на рубеже XX-XXI вв. М.: Круг, 2011. 560 с.
- Суриков И.Е. Архаическая и классическая Греция: проблемы истории и источниковедения. М.: КДУ, 2007. 236 с.
- Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. М.: Интерпракс, 1996. 192 с.
- Чистович И. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб.: Б. и., 1871. 211 с.
- Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. М.: Логос, 1991. 632 с.

- Garland R. The Greek way of death. N. Y.: Cornell University Press, 1985. 192 p.
 Nilsson M. P. Greek Piety. Oxford: Clarendon Press, 1948. 200 p.
 Parker R. Miasma: Pollution and purification in early Greek religion. Oxford: Clarendon Press, 1985. 413 p.

REFERENCES

Istochniki

- Antichnaya literatura. Gretsiya. Antologiya / Sost. N.A. Fedorov. M.: Vysshaya shkola, 1989. 899 s.
 Gomer. Odissey / per. V. A. Zhukovskogo; pod red. I. M. Tronskogo. M.: Pravda, 1985. 350 s.
 Deyaniya apostolov // Metsger B. Tekstologiya Novogo Zaveta. M.: BBI, 1999. 405 s.
 Platon. Dialogi / per. s drevnegr. S.Ya. Sheinman-Topshtein; pod red. A.F. Loseva. M.: Mysl', 1986. 605 s.
 Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov / Izd. podg. A. V. Lebedev. Ch. 1. Ot epicheski-kh teokosmogonii do vozniknoveniya atomistiki. M.: Nauka, 1989. 576 s.
 Tertullian. Izbr. soch. / per. s lat. i obshch. red. A.A. Stolyarova. M.: Progress-kul'tura, 1994. 443 s.
 Eshkil. Tragedii; per. s drevnegrech. S. Apta; vstupit. stat'ya N. Sakharnogo; komment. N. Sakharnogo i S. Apta. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1971. 383 s.

Literatura

- Andreev Yu. V. Apologiya yazychestva, ili o religioznosti drevnikh grekov // Vestnik drevnei istorii. 1998. № 1. S. 127-135.
 Doddz E.R. Greki i irratsional'noe. M–SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. 316 s.
 Zelinskii F. F. Iz zhizni idei: V 4 t. M.: Ladimir, 1995. T. 1–2. 897 s.
 Zelinskii F.F. Drevnegrecheskaya religiya. Obshchii ocherk. Kiev: Sinto, 1993. 128 s.
 Kurayev A. Rannee khristianstvo i pereselenie dush. M.: B. i., 1998. 336 s.
 Lamont K. Illyuziya bessmertiya. 2–e izd. M.: Politizdat, 1984. 286 s.
 Losev A.F. Gomer. 2–e izd., ispr. M.: Molodaya gvardiya, 2006. 400 s.
 Metsger B. Tekstologiya Novogo Zaveta. M.: BBI, 1999. 405 s.
 Obidina Yu.S. Mir smerti v kul'turnykh predstavleniyakh grekov epokhi arkhaiski i klassiki. Diss... kand. filos. nauk. Nizhnii Novgorod, 2001.
 Obidina Yu.S. Predstavleniya o bessmertii dushi v kul'ture drevnei Gretsii: sta-novlenie, evolyutsiya, transformatsiya v khristianskoe voskresenie. Ioshkar–Ola: Izd-vo MarGU, 2007. 288 s.
 Obidina Yu.S. Pifagor i ego shkola: sootnoshenie religioznoi mistiki i matema-ticheskogo ratsionalizma // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. 2008. T. 10. № 5–6. S. 353–459.
 Obidina Yu.S. Fenomen Homo Imortalis v sisteme kul'tury. Diss... dokt. filos. nauk. Nizhnii Novgorod, 2010.
 Obidina Yu.S. Kul't Dionisa v sotsiokul'turnom prostranstve antichnogo polisa: voobra-zhaemoe, simvolicheskoe i real'noe // Dialog so vremenem. 2013. № 44. S. 280–295.
 Repina L.P. Istoricheskaya nauka na rubezhe XX–XXI vv. M.: Krug, 2011. 560 s.
 Surikov I.E. Arkhaicheskaya i klassicheskaya Gretsiya: problemy istorii i istochniko-vedeniya. M.: KDU, 2007. 236 s.
 Semushkin A.V. U istokov evropeiskoi ratsional'nosti. Nachalo drevnegrecheskoi filosofii. M.: Interpraks, 1996. 192 s.
 Chistovich I. Drevnegrecheskii mir i khristianstvo v otnoshenii k voprosu o bes-smertii i budushchei zhizni cheloveka. SPb.: B. i., 1871. 211 s.

- Yung K.G. Ob arkhetypakh kollektivnogo bessoznatel'nogo // Arkhetip i simbol. M.: Logos, 1991. 632 s.
- Garland R. The Greek way of death. N. Y.: Cornell University Press, 1985. 192 p.
- Nilsson M. P. Greek Piety. Oxford: Clarendon Press, 1948. 200 r.
- Parker R. Miasma: Pollution and purification in early Greek religion. Oxford: Clarendon Press, 1985. 413 r.

Обидина Юлия Сергеевна, доктор философских наук, профессор кафедры всеобщей истории Марийского государственного университета; basiley@mail.ru

Greek world and Christianity, or Once again on the religion of the ancient Greeks

The author appeals to the traditional religion of the ancient Greeks as a forerunner of Christian ideas. By considering the historical phenomena, most revealing in this respect, the author proposes to revise the traditional polarity of Greek physicality and Christian spirituality, focusing on the atypical ancient and Christian mental attitudes to this issue. It is shown that modern approaches to the study of the mutual influence of antiquity and Christianity are too limited and do not address the essence of the phenomenon.

Keywords: Greek religion, Christianity, mysticism, body, worldview, mentality, soul.

Yulia Obidina, Dr.Sc. (Philosophy), Professor, Department of World History, Mari State University, basiley@mail.ru