

Ю. С. ОБИДИНА

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГРЕКО-РИМСКОЙ КУЛЬТУРЫ И РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА КАК МЕХАНИЗМ СОХРАНЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ АНТИЧНОГО И ХРИСТИАНСКОГО МИРОВ

Статья посвящена проблемам взаимодействия традиционной греко-римской культуры и христианских идей. Рассматривая наиболее показательные в данном плане заимствования и взаимовлияния, автор предлагает пересмотреть традиционную полярность в отношении античной культуры и христианской духовности, акцентируя внимание на античных и христианских ментальных установках как способе сохранения исторической и культурной идентичности, как для античного мира, так и для христианства. Показано, что современные подходы к изучению взаимовлияния античности и христианства носят однонаправленный характер и не затрагивают сути самого явления, которое нуждается в пересмотре в свете вызовов современности.

Ключевые слова: античная культура, христианство, идентичность, исторический миф, культурный миф, античная философия.

Став достоянием греков и римлян, христианство восприняло многие элементы античной культуры, и это обстоятельство традиционно находилось в центре внимания многих исследователей¹. Однако вызовы современности, требующие новых решений, формирование нового образа исторической науки, заставляют сменить перспективу². Речь в первую очередь идет об адаптации этноса к новым условиям и сохранении своей идентичности в условиях социокультурного кризиса, следствием которого для греков и римлян стало распространение новой религии. Греки и римляне, оказавшись в этих условиях, стремились противостоять размыванию традиционных ценностей, всеми силами сохраняя свои культурные, в первую очередь мифоритуальные, практики. Поскольку именно инокультурное окружение позволяет в большей степени ощутить свою этничность (а греки это уже хорошо ощутили на себе в эпоху эллинизма), воспроизведение архаической модели мировосприятия становится объективным фактом. В основу этой модели положен общий исторический миф, который у греков был неотделим от мифологических представлений. Трансформация культурных форм и практик, происходящая во время распространения христианства на территории Римской империи, позволила в переломные моменты истории не только утвердиться новой религии, но и сохранить свою идентичность традиционной античной культуре, а трансформация этнического сознания стимулировала

¹ Беляев 2000; Вуннер 1954; Егорова 2004; Кураев 1998; Зелинский 1995; Вундт 1916; Целлер 1986; Geerts 1966.

² Ретина 2011. С. 7.

процесс культурных изменений. Все вместе это породило стратегию выживания и саморазвития в контексте социокультурного кризиса. Взаимодействие греко-римской культуры и раннего христианства, таким образом, стало действенным «механизмом» (инструментом) сохранения идентичности, как для эллинского, так и для христианского мира. Поэтому именно эти процессы предлагается рассмотреть подробнее.

Таким образом, задача состоит в том, чтобы, во-первых, попытаться пояснить основные причины, вызвавшие случаи слияния первоначальной евангельской проповеди с элементами античной культуры для самосохранения идентичности всех участников этого процесса. Во-вторых, проследить пути, которыми происходило это слияние.

Стремясь к системной организации и выработывая устойчивые основы религиозной жизни, христианство, приняв в свое лоно множество народов, не могло выступить всецело самостоятельным явлением и охотно делало заимствования отовсюду, где только находило подходящий материал. Но если христианство нуждалось в формах и искало их в области античной культуры, то, с другой стороны, последняя стремилась навязать ему свои приобретения, накопленные веками, запуская механизм адаптации. Сознание греков и римлян не было похоже на *tabula rasa*, на которой можно было написать все, что угодно. Оно было наполнено богатым содержанием, питалось философией, наукой, блестящей литературой, сложными религиозными представлениями. Такая сложная внутренняя жизнь не могла без борьбы уступить свое место новым идеям, принесенным со стороны. В сознании грека и римлянина, заложенном вековым наследием родного прошлого, должна была возникнуть борьба между старым, укоренившимся мирозерцанием, и вновь внедряющимися религиозными элементами, тем самым запуская механизмы трансляции исторического и культурного мифа.

Ко времени распространения христианства философия сделала уже достаточно для миропонимания греков и римлян. Именно она и приняла удар на себя. Каким образом происходило слияние религиозной мысли с философией и какое влияние оказывало оно на чистоту религиозных представлений, к сожалению, ответить нельзя из-за недостаточности исторического материала. Способы сближения между христианством и философией, и характер влияния последней на вероучение были неодинаковы. Иногда инициатива сближения шла со стороны религиозной мысли, и в этом случае философское заимствование лишь точнее выражало и закрепляло в сознании то, что возникло помимо него. Нередко заимствование, сделанное намеренно представителями церкви и вводящее в сознание верующих идею, по-видимому соответствующую данным религиозного опыта, оказывало совершенно непредвиденное воздействие на вероучение силой своих логических последствий³. Кроме

³ Кураев. 1998.

того, можно наблюдать, как философская идея насильственно вторгается в верующее сознание и производит в нем глубокие изменения, причем интенсивность ее влияния сама по себе не определяет его ценности.

Первый способ был делом практической необходимости. Гораздо сложнее – второй процесс. История показывает, что необходимо довольно продолжительное время, чтобы однажды воспринятая или самостоятельно возникшая идея исчерпала до конца свое содержание. Достаточное фактическое оправдание для такого обобщения дает судьба философских школ и направлений. Подобный же, своего рода диалектический, процесс часто совершенно независимый от доброй воли единыц, наблюдается и в истории христианской мысли.

Во II в. христианские апологеты выступают с критикой политеизма⁴, демонстрирующей довольно широкую эрудицию, подбор интересных фактов, доказывающих разнообразие культов, смертность богов, чудовищность их внешнего вида, их безнравственность, списки изобретений, полученных греками от варварских народов, длинные перечисления случаев плагиата философов, поэтов и историков, собрание изречений древних мыслителей. Свой материал апологеты могли бы извлечь из сочинений древних философов, так как борьба против народной религии велась последними издавна. Не меньшую услугу им могли бы оказать ученые труды таких исследователей истории религии, как Аполлодор⁵. Однако проблема в том, что вся эта обширная литература им не была известна непосредственно. Они пользовались материалом уже переработанным и приспособленным к целям религиозной полемики, черпая его из энциклопедий, разного рода компендиумов, составленных позднейшими представителями эпикурейской, скептической, стоической школ и отражающих их споры по вопросам религии. Таким образом, заимствования, сделанные апологетами из сокровищницы древней мысли, были поверхностны, не касались сущности вероучения и давали лишь литературный материал. Но вместе с материалом они не могли не заимствовать и метода религиозной критики. В то время как простой народ, оставаясь в религиозном отношении на одном уровне с творцами древних мифов, не ощущал никакой дисгармонии между идеей божества и теми существами, жизнь которых под именем богов воспевали поэты, начиная с Гомера, передовая часть общества сделала значительные успехи. В ее сознании идея божества, по мере морального и философского развития, очищалась и наполнялась более глубоким нравственным и метафизическим содержанием. Когда с этой точки зрения мыслители взглянули на мифологические образы, то пришли к их отрицанию. В глазах первого критика религиозных преданий Ксенофана⁶, Бог – существо, неизмеримо

⁴ Ранние отцы церкви. 1988.

⁵ Аполлодор. 1993.

⁶ Фрагменты ранних греческих философов. 1989.

превышающее человека своим совершенством, не имеющее органов восприятия, не испытывающее усталости, не передвигающееся с места на место. Исходя из этого представления о Боге, Ксенофан не мог не смотреть с сожалением на смертных, полагающих, что боги, подобно им рождаются, носят такую же одежду, имеют такое же тело и голос. И перед этим голосом, восставшим против традиции, ее защитники располагали единственным средством – аллегорическим толкованием мифов, позволяющим объявить все соблазнительное простым символом моральных и метафизических истин. На эту точку зрения встали стоики, но встретили отпор со стороны другой философской школы – эпикурейцев.

Описанный метод опровержения мифов вполне усвоили христианские апологеты⁷. Для них исходной точкой было стоико-платоническое понятие о Боге, дополненное чертами нравственного совершенства, заимствованными из Евангелия. Прилагая этот критерий к политеизму, они приходили к заключению, что все объекты языческого культа недостойны имени богов. В то же время, признавая достоверность мифических сказаний и не позволяя стирать их прямой смысл при помощи аллегорического толкования, они отождествили богов с демонами. Однако, приняв этот метод религиозной критики, его уже трудно было удержать в первоначальном виде. Очень скоро он получил совершенно неожиданное применение. Подойдя с теми же критериями и приемами к Ветхому Завету, Маркион⁸ сделал вывод, что закон и провозгласившее его существо не имеют ничего общего с Евангелием и Богом, в нем открывшимся. Маркион сохраняет уверенность в полной достоверности повествований Ветхого Завета и решительно выступает против его аллегорического толкования. С понятием о боге, извлеченном из Евангелия, он приступил к критике Ветхого Завета и отверг его. Свое сравнение Ветхого и Нового Заветов он изложил в своем сочинении «Антитезы». Евангелие запрещает месть (Мф. 5, 38-39), Ветхий Завет предписывает ее. Христос любил детей, Бог Ветхого Завета наслал медведиц, которые растерзали 42 ребенка, смеявшихся над лысиной пророка Елисея (4 Ц., 1). Христос порицал учеников, просивших свести огонь с неба на селение, отказавшее им в гостеприимстве, Бог Ветхого Завета по молитве Илии дважды ниспослал на небо огонь и попалил два отряда посланцев царя Охозии (4 Ц., 9-13). Евангелие запрещает красть (Римл. II, 21), а Бог Ветхого Завета сам приказал евреям выманить у египтян золотые сосуды (Исх. XII, 12-35). Бог Евангелия всемогущ и всеведущ, Бог Ветхого Завета нисходит, чтобы посмотреть, что делает Адам и что происходит в Содоме.

К таким же опасным выводам склонило церковную мысль заимствование из философии Филона идеи Логоса, как посредника между Богом и миром. Эта идея у Филона вытекала из совершенно чуждого

⁷ Ранние отцы церкви. 1988.

⁸ Отцы и учителя церкви III в. 1988.

Новому Завету отвлеченного понятия о Боге⁹. Бог, по возвышенности своей природы, не имеет ничего общего с миром. Для него было бы унижительно непосредственно создать мир и управлять им. Поэтому в своей творческой и промыслительной деятельности Бог пользуется Логосом, как орудием и посредником. В религиозном сознании христиан были представления, которые могли способствовать принятию ими филоновского учения о Логосе-посреднике. Спасение, на котором сосредотачивался весь интерес верующего христианина, по существу дела возводилось к личности Христа, возвестившего Евангелие, пострадавшего за грешный мир, воскресшего и, по вознесении на небо, мистически действующего в душе искупленных. Искупление совершено по воле Бога Отца, но через Иисуса Христа. Он – посредник спасения. Эта всецело религиозная идея, которой не чужд был и космологический элемент – представление об участии Сына Божьего в творении мира, – имеет нечто общее с философским понятием Логоса как метафизического посредника между Богом и миром. Христианская мысль перенесла черты филоновского Логоса на божественную природу Христа. Логические выводы из этой философии привнесли в христианскую философию тонкий политеизм. Цепь внутренне связанных между собой тезисов философии Филона вошла в сознание христианских мыслителей со всеми своими предпосылками и логическими выводами. Приняв учение о метафизическом посреднике между Богом и миром, христианская мысль не могла отвергнуть и отвлеченного понятия о Боге как Существо, удаленном от мира и не могущем непосредственно действовать в нем, ведь только это понятие оправдывало бытие Логоса–посредника. А из этого вытекало представление о низшей природе Сына Божьего. Если сам Бог не может открываться и действовать в мире по величию своей природы, а Логос, как посредник, действует в мире, то Божество последнего мыслится менее полным, чем Божество Отца. Так как далее учение о Духе Святом развивалось по аналогии с учением о Логосе, то третье лицо Св. Троицы было естественно поставить в такое же отношение ко второму, как второе к первому. В результате получалось три Бога — один самый высший и два подчиненных Ему, а также и один другому. Как дальнейшее следствие пришлось подменить библейскую идею единства Божьего понятием монархии или единовластия (характерно, что христианские писатели доникейского периода, выступая против языческого политеизма, говорят не о единстве Божьем, а о монархии)¹⁰. Троица едина в том же смысле, в каком нераздельна монархия в государстве, управляемом одним императором через одного или многих подчиненных ему цезарей¹¹.

⁹ Филон. 2000.

¹⁰ Известен целый трактат против многобожия, связанный с именем Иустина мученика, под заглавием *De monarchia*, и сочинение св. Иринея против гностика Флорина с тем же заглавием (*Euseb. Hist. Eccles. V, 20*). *Евсевий*. 1993.

¹¹ Tert. Adv. Prax. 3, 8.

Но это уже не христианский монотеизм, а философский плюрализм Цельса и Порфирия, посредством которого они отвергали упрек в политеизме, обращенный к ним со стороны христиан¹². Такое представление о единстве Божьем – результат увлечения философией Филона – было свойственно главным образом христианским ученым. У писателей, менее затронутых философским влиянием, преобладает строгое понятие о единстве Бога. Особенно показательна в этом отношении малоазийская литература: послания Игнатия Антиохийского и Поликарпа Смирнского, апокрифы апостолов, сочинения св. Иринея¹³. В учении образованных богословов о Логосе–посреднике религиозное чувство верующих инстинктивно ощущало нечто чуждое себе и улавливало в нем политеистический оттенок. Именно в двоебожии обвиняли Тертуллиана и Ипполита их противники, и этот упрек исходил из среды простых христиан, не знавших философии или не желавших считаться с ней¹⁴. Можно проследить исторически, как постепенно все более обнаруживались логические выводы из идеи Логоса–посредника, и как соответственно усиливалось противодействие ей со стороны людей, представлявших интересы веры. У апологетов II в. они лишь слабо намечаются, у Тертуллиана и Ипполита они выражены яснее, но и протесты в лице монархиан, церковного большинства и пап Зеферина и Каллиста становятся громче. Ориген проводит намеченную линию до конца, но в лице своего ученика подвергается горячему осуждению со стороны папы Дионисия¹⁵. Арий впадает в крайность, и в арианстве христианский монотеизм одерживает окончательную победу над философским плюрализмом богословов.

Таким образом, древняя философия оказывала наибольшее воздействие на христианство не частными своими положениями, а общим направлением мышления, привычным способом восприятия и оценки вещей, трансляцией исторического и культурного мифа. Все это, сказываясь в каждом отдельном пункте хорошо продуманной философской системы, приобретает особенную устойчивость силой повторения и глубоко западает в сам механизм мышления. Отрешиться от этой привычки чрезвычайно трудно, а между тем она налагает свою печать на каждое новое впечатление, на всякую вновь полученную идею. Примером такого влияния навыка мышления на религиозные представления может служить изменение первохристианского понятия о Боге, а с ним и формы религиозного настроения, под воздействием философии.

Бог – творец мира и спаситель человека. То и другое связано между собой, но внимание религиозной мысли может останавливаться преимущественно на какой-то одной стороне, причем другая, не исчезая

¹² Origen, *Contra Cels*, VIII, 2.

¹³ Ранние отцы церкви. 1988.

¹⁴ Tert. *Adv. Prax.* 3; Hippolit, *Philosoph.* IX, 11, 12.

¹⁵ Ориген. 2001.

вовсе из поля сознания, остается на его периферии. Это перенесение центра тяжести на тот или иной элемент в понятии о Боге не является изменой христианству, а представляет лишь индивидуальную форму его переживания. Ветхий Завет предполагает, что Бог – творец мира и Господин его, что он владеет всеми стихиями, но традиции и уклад жизни иудея направляли его мысли и чувства к тому, чтобы видеть в Иегове не столько Бога природы, сколько Бога истории, стоящего в совершенно исключительном отношении к своему народу. Иегова избрал его праотцов и выделил из среды других народов, умножил народ свой, освободил от рабства египетского, оказывал ему тысячи благодеяний на пути в землю обетованную, покорил ему все народы, населявшие ее, создал царство под властью Давида и Соломона, воспоминания о котором никогда не исчезали из благодарной памяти Израиля. Легко вообразить характер религиозного настроения, связанного с представлениями такого рода.

Подобными чертами характеризуется религиозное настроение первых христиан и их понятие о Боге. От иудейского оно отличалось лишь своим универсализмом. Первые христиане чувствовали себя особым народом, который составил из всех народов земли. Апологеты разделяют людей на четыре народа: варваров, эллинов, иудеев и христиан.

Но в греческой жизни и религиозном мышлении не было соответствующего опыта, не было традиций и быта, которые соответствовали бы этому новому понятию о Боге и этой форме благочестия. Монотеизм греческого мира – это не плод исторического сознания, а завоевание философской мысли, восходящей от множественности чувственных восприятий к единству принципа и первопричины путем обобщения и абстракции, а это в свою очередь привело к тому, что философское понятие о Боге вылилось в форму абстракта, из которого можно вывести все противоположности, и получило космический характер.

Взаимодействие языческих и христианских элементов в рамках античного культурного пространства способствовало не только утверждению новой религии, но и сохранению традиционных элементов через трансляцию идей нового культа. Этот процесс был чрезвычайно сложным и противоречивым, и никоим образом не может трактоваться в рамках узких концепций. Мы отметили лишь некоторые элементы, принятие или неприятие которых позволило перенести решение насущных мировоззренческих проблем в общее культурное поле, найти общий язык, избежать жесткой конфронтации между традиционными языческими верованиями, религиозными установками, философскими системами и новыми идеями. Однако, на наш взгляд, изучение механизмов адаптации античного мировоззрения и христианского мировосприятия в условиях социокультурного кризиса II–III вв. н.э. позволит другими глазами взглянуть на процесс превращения христианства в мировую религию.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Изд. подг. В.Г. Борухович. М.: «Ладомир», Наука, 1993. 214 с.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2014. 1376 с.
- Деяния апостолов // *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. М.: ББИ, 1999. 405 с.
- Евсевий Памфил*. Церковная история / Богословские труды Московский патриархат. М., 1982-1985. Сб. 23–25 [репр.: М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993].
- Ипполит Римский*. Опровержение всех ересей (отрывок) / Пер. С.Г. Карпука // Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия) / Сост. и примеч. Г.А. Тароняна. М.: Ладомир. 2007. С. 274.
- Клемент Александрийский*. Строматы: Пер. с примечаниями Н. Корсунского. Ярославль: В тип. Губернской земской управы, 1890. 348 с.
- Ориген*. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. 792 с.
- Отцы и учителя церкви III в. Антология. М.: Наука, 1996. 412 с.
- Ранние отцы церкви. Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988. 508 с.
- Татиан*. Увещание к эллинам // Ранние отцы церкви. Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988. 508 с.
- Тертуллиан*. Против Праксея. / Пер. группы студентов Российского Православного ун-та под ред. А. Фокина // Альфа и Омега. М., 2001. № 1–2 (27–28).
- Тертуллиан Квинт Септимий Флорент*. Избранные сочинения / Пер. И. Маханькова, Ю. Панасенко, А. Столярова, Н. Шабурова, Э. Юнца. Сост. и общ. ред. А.А. Столярова. М.: Прогресс-Культура, 1994. 448 с.
- Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. Против Маркиона в пяти книгах / Пер. А.Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. 576 с.
- Тертуллиан*. Избр. соч. / пер. с лат. и общ. ред. А.А. Столярова. М.: Прогресс-культура, 1994. 443 с.
- Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета / Вступ. ст. Е.Д. Матусовой, пер. и комм. А.В. Вдовиченко, М.Г. и В.Е. Витковских, О.Л. Левинской, И.А. Макарова, А.В. Рубана. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. 452 с.
- Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А. В. Лебедев. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.

Литература

- Беляев Л.А.* Христианские древности: введение в сравнительное изучение. СПб.: Алетейя, 2000. 575 с.
- Виппер Р.Ю.* Культура античности и христианство // Вопросы истории. 1954. № 9. С. 35–47.
- Вундт М.* Греческое мировоззрение. Пер. с нем. Ф.Д. Капеллюша / Под ред. М.Н. Шварца. Пг.: «Огни», 1916. 166 с.
- Егорова Л.Е.* Христианство и языческий мир: диалог и антогонизм // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2004. № 3. С. 98–109.
- Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства. СПб.: Алетейя, 1995. 407 с.
- Кураев А.* Раннее христианство и переселение душ. М.: Б. и., 1998. 336 с.
- Капустин М.С.* Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). М.: Мысль, 1984. 222 с.
- Оргии В.П.* Античная философия и происхождение христианства. Минск: Наука и техника, 1986. 182 с.
- Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. М.: ББИ, 1999. 405 с.

- 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.
- Пантелеев А.Д. Религиозная терпимость и нетерпимость в Риме во II–III вв. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Под ред. Э.Д. Фролова. Вып. 5. СПб., 2006. С. 405–418.
- Преображенский П. Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999. 947 с.
- Раннехристианские апологеты II–IV вв. М.: Ладомир, 2000. 189 с.
- Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1950. 479 с.
- Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв. М.: Кругъ, 2011. 560 с.
- Румянцев Н. Языческие Христы. Античные предшественники христианства. М.-Л.: Гос. изд-во. 1-я образцовая типография, 1932. 192 с.
- Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А.Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. 796 с. («Лекции по патрологии. I–IV века»).
- Целлер Э. Очерк истории греческой философии Целлера: пер. с нем. М.: Наука, 1986. 308 с.
- Чистович И. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб.: Б. и., 1871. 211 с.
- The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy / Ed. by A.H. Armstrong. Cambridge, 1970. 603 p.
- Geerts C. Religion as Cultural System // Antropological Approaches to the Study of Religion / Ed. M. Banton. Cambridge, 1966. P. 10–24.
- Harnack Adolf von. Marcion: The Gospel of the Alien God. Trans. John E. Steely and Lyle D. Bierma. Labyrinth Press, 1990. 136 p.

REFERENCES

- Beljaev L.A. Hristianskie drevnosti: vvedenie v sravnitel'noe izuchenie, SPb, Aletejja, 2000, 575 p.
- Vipper R.Ju. Kul'tura antichnosti i hristianstvo, *Voprosy istorii*, 1954, No 9. pp. 35–47.
- Vundt M. Grecheskoe mirovozzrenie, Per. s nem. F.D. Kapelljusha, Pod red. M.N. Shvarca, Pg, «Ogni», 1916, 166 p.
- Egorova L.E. Hristianstvo i jazycheskij mir: dialog i antogonizm, *Vestnik MGU. Serija 7, Filosofija*, 2004, No 3, p. 98–109.
- Zelinskij F.F. Soperniki hristianstva, SPb, Aletejja, 1995, 407 p.
- Kuraev A. Rannee hristianstvo i pereselenie dush, M, B. i., 1998, 336 p.
- Kapustin M.S. Osobennosti jevoljucii religii (na materialah drevnih verovanij i hristianstva), M, Mysl', 1984, 222 p.
- Orgish V.P. Antichnaja filosofija i proishozhdenie hristianstva, Minsk, Nauka i tehnika, 1986, 182 p.
- Meeger B. Tekstologija Novogo Zaveta, M, BBI, 1999, 405 p.
- Obidina Ju.S. Predstavenija o bessmertii dushi v kul'ture drevnej Grecii: stanovlenie, jevoljucija, transformacija v hristianskoe voskresenie, Joshkar–Ola, Izd–vo MarGU, 2007, 288 p.
- Panteleev A.D. Religioznaja terpmimost' i neterpmimost' v Rime vo II–III vv., *Mnemon*, Issledovanija i publikacii po istorii antichnogo mira, Pod red. Je.D. Frolova, Vyp. 5, SPb., 2006, p. 405–418.
- Преображенский П. Сочинения древних християнских апологетов, SPb, Aletejja, 1999, 947 p.
- Раннехристианские апологеты II–IV вв., М., Ладомир, 2000, 189 p.
- Ранович А.В. Первоисточники по истории раннего христианства, Античные критики христианства, М., Политиздат, 1950, 479 p.

- Repina L.P. Istoricheskaja nauka na rubezhe XX–XXI vv., M., Krug#, 2011, 560 p.
- Rumjancev N. Jazycheskie Hristy. Antichnye predshestvenniki hristianstva, M., L., Gos. izd-vo. 1-ja obrazcovaja tipografija, 1932, 192 p.
- Sagarda N. I. Lekcii po patologii. I–IV v., Pod obshh. i nauchn. red. diakona A. Glushhenko i A. G. Dunaeva, M., Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2004, 796 p. («Lekcii po patologii. I–IV veka»).
- Celler Je. Ocherk istorii grecheskoj filosofii Celler, per. s nem., M., Nauka, 1986, 308 p.
- Chistovich I. Drevnegrecheskij mir i hristianstvo v otnoshenii k vo-prosu o bessmertii i budushhej zhizni cheloveka, SPb., B. i., 1871, 211 p.
- The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy, Ed. by A.H. Armstrong, Cambridge, 1970, 603 p.
- Geerts C. Religion as Cultural System, *Antropological Approaches to the Study of Religion*, Ed. M. Banton, Cambridge, 1966, p. 10–24.
- Harnack Adolf von. Marcion: The Gospel of the Alien God, Trans. John E. Steely and Lyle D. Bierma, Labyrinth Press, 1990. 136 p.

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

Interaction of Greco-Roman culture and Early Christianity as a saving mechanism of identity of the Antique and Christian worlds

The author addresses the issues of interaction of the traditional Greco-Roman culture and the Christian ideas. The author considers the most revealing mutual borrowing, proposes to revise the traditional polarity against the culture of antiquity and Christian spirituality, and focuses on ancient and Christian mental facilities as a way of preserving the historical and cultural identity, for both the ancient world and Christianity. It is shown that current approaches to the study of the mutual influence of antiquity and Christianity are unidirectional and do not affect the essence of the phenomenon, which needs to be reviewed in light of the challenges of our time.

Keywords: ancient culture, Christianity, identity, historical myth, cultural myth, ancient philosophy

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