

292  
3-49

# СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА



ИЗЪ ≡  
ЖИЗНИ  
≡ ИДЕЙ  
ТОМЪ III

Издательство  
Восточной литературы  
и искусства  
С. ПЕТЕРБУРГЪ

Изд. 2-ое

ПРОФ. В. ЗПЬЛИНСКАГО

ИЗЪ  
ЖИЗНИ ИДЕЙ.

---

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЯ СТАТЬИ

ПРОФ. С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

Ө. ЗЪДИНСКАГО

---

ТОМЪ ТРЕТІЙ

СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА



С.-ПЕТЕРБУРГЪ

Типографія М. М. Стасюлевича. Вас. остр., 5 л., 28

1910

СОПЕРНИКИ  
ХРИСТИАНСТВА

---

СТАТЬИ  
ПО ИСТОРИИ АНТИЧНЫХЪ РЕЛИГИЙ

ПРОФЕССОРА С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

Ө. ЗЪЛИНСКАГО

---

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ

---



С.-ПЕТЕРБУРГЪ

Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. остр., 5 л., 28

1910

524156



4016



## Предисловіе къ первому изданію.

---

Подъ «соперниками христіанства» здѣсь разумѣются тѣ теченія античной религіозной и міросозерцательной мысли, которыя въ большей или меньшей степени удовлетворяли тѣмъ же потребностямъ человѣческой души, какъ и христіанство, и поэтому должны были вступить съ нимъ въ борьбу. Въ этомъ томѣ изслѣдованы тѣ изъ нихъ, которыя, будучи исконно греческаго происхожденія, подверглись болѣе или менѣе значительному вліянію либо римскаго, либо восточнаго генія: къ первой группѣ относятся статьи: «Римъ и его религія» (I), «Древнее христіанство и римская философія» (IV) и «Античная гуманность» (V); ко второй—«Гермесъ Трижды-Величайшій» (II), «Елена Прекрасная» (III) и «Умершая наука» (VI). Особнякомъ стоитъ послѣдняя, синтетическая статья «Трагедія вѣры» (VII), представляющая античную религію въ борьбѣ съ различными теченіями христіанской.

Не вошли въ настоящій томъ двѣ рѣзко обособленныя группы «соперниковъ христіанства». Это, во-первыхъ, восточныя религіи, проникшія въ предѣлы римской имперіи около времени зарожденія христіанства и получившія въ ней широкое распространеніе—религіи Исиды, Митры, Беллоны и др.; и, во-вторыхъ, исконные типы чистой эллинской религіи, вѣра

въ которые не исчезла и понынѣ и врядъ ли исчезнетъ когда-либо—Зевсъ съ Аѳиной и Геракломъ, Деметра и Аѳродита, Аполлонъ и Діонисъ. Относительно первой группы могу отослать читателя къ прекрасной книгѣ Ревилля о римской религіи при Северахъ, тѣмъ болѣе, что она имѣется и въ русскомъ переводѣ; что касается второй, то ея воссозданіе было бы вѣнцомъ нашихъ работъ по античной религіи, а о немъ я пока еще не смѣю мечтать. Въ основѣ всякой религіи лежитъ чувство—въ этомъ не сомнѣваются. Но если такъ, то главной задачей изслѣдователя какой-нибудь религіи должно быть то, что въ современной психологіи называется «вчувствованіемъ»; безъ него мы получимъ лишь эрудицію, древесину религіи—но не религію. Въ этомъ затрудненіе. Матерьялы читатель найдетъ въ серьезныхъ руководствахъ греческой миѳологіи: результаты вчувствованія я попытался набросать въ своемъ символическомъ этюдѣ «*vince Sol!*», которымъ кончается второй томъ моей «Жизни идей». Сліяніе тѣхъ и другихъ—задача будущаго.

Предлагаемые въ настоящемъ томѣ вниманію публики семь очерковъ были напечатаны раньше: I «Римъ и его религія» — въ Вѣстн. Евр. 1903, янв.—февр.; II «Гермесъ Трижды-Величайшій» — тамъ же, 1905, февр.—мартъ; III «Елена Прекрасная» — въ Вопросахъ жизни, 1905, дек.; IV «Древнее христіанство и римская философія» — въ Вопросахъ философіи, 1903, янв.; V «Античная гуманность» — въ Вѣстн. Евр., 1898, янв.; VI «Умершая наука» — тамъ же, 1901, окт. и ноябрь; VII «Трагедія вѣры» — тамъ же, 1899, ноябрь. Наиболѣе серьезной переработкѣ подверглись при переизданіи обѣ послѣднія статьи. «Умершая наука» была значительно сокращена, снабжена чертежами и, главное, во многихъ мѣстахъ передѣлана въ зависимости отъ новыхъ открытій и изслѣдованій въ области древней астрологіи. Что касается «Трагедіи вѣры»,

то вскорѣ послѣ ея появленія въ Вѣстн. Евр. нѣмецкими друзьями Иммермана было выражено желаніе видѣть ее также и въ нѣмецкомъ переводѣ; переведенная моей женой, статья появилась въ 1901 г. въ Лейпцигѣ подъ заглавіемъ Die Tragödie des Glaubens. По этому случаю мною были сдѣланы значительныя дополненія, главнымъ образомъ, въ видахъ установленія связи между нѣкоторыми типами Иммермана и философіей «новѣйшаго Мерлина», Фр. Ницше. Эти дополненія вошли также и въ настоящее русское изданіе; но это не все. Цѣлью перваго изданія было, между прочимъ, возбудить въ русской публикѣ интересъ къ глубокой философской драмѣ Иммермана; эта цѣль была достигнута лишь въ очень скромной степени, причемъ главнымъ препятствіемъ — по отзыву многихъ — было то, что отрывки поэмы были приведены въ расхолаживающемъ прозаическомъ переводѣ. Въ виду этого переводъ нынѣ данъ стихотворный: конечно, задача — при своеобразномъ характерѣ поэмы — была не изъ легкихъ, и я далеко не увѣренъ, что рѣшилъ ее удовлетворительно. Все же я надѣюсь, что въ настоящемъ видѣ статья скорѣе дастъ читателю представленіе о томъ, что такое — «Мерлинъ» Иммермана.

Обложка украшена снимкомъ со статуи моего дорогого сподвижника и друга, проф. В. А. Беклемишева, — статуи, названной имъ «Въ защиту божества». Приношу ему и здѣсь свою сердечную благодарность за его любезное разрѣшеніе воспользоваться его трудомъ и этимъ еще разъ засвидѣтельствовать общность нашихъ идеаловъ при различности путей, по которымъ мы стремимся къ ихъ достиженію.

С.-Петербургъ.  
Декабрь 1906 г.

Θ. Зѣлинскій.

## Предисловіе ко второму изданію.

---

Печатая новое изданіе своей книги всего черезъ три года послѣ выхода перваго, я не имѣлъ основанія вводить въ нее сколько-нибудь крупныя измѣненія. Читая за этотъ промежутокъ времени курсъ по исторіи античныхъ религій и въ Университетѣ, и на Высшихъ Женскихъ Курсахъ, я имѣлъ случай провѣрить высказанныя въ этой книгѣ соображенія и нашель ихъ правильными и въ общемъ и въ частностяхъ; это даетъ мнѣ возможность съ еще болѣе спокойной совѣстью предложить ихъ вниманію читателей.

С.-Петербургъ.  
Январь 1910 г.

*Ө. Зѣлинскій.*

---



## РИМЪ и ЕГО РЕЛИГІЯ.

### I.

Современный Римъ представляетъ взору наблюдателя любопытное и въ извѣстныхъ отношеніяхъ трагическое зрѣлище: зрѣлище борьбы живого и жаждущаго жизни существа со своимъ чрезмѣрно великимъ прошлымъ. Достаточно вдуматься въ значеніе происшедшей съ нимъ метаморфозы, когда бывшая столица міра превратилась въ столицу второстепеннаго европейскаго государства, значеніе этой — если можно такъ выразиться — девальваціи Вѣчнаго Города, чтобы понять ту жгучую боль, которую исконные обитатели испытываютъ отъ сознанія этой несоразмѣрности между прошлымъ и настоящимъ, между символомъ и дѣйствительностью. Противъ этой боли есть только одно средство — мечта, утопія: „Римъ дважды продиктовалъ міру свои законы — онъ продиктуетъ ихъ ему и въ третій разъ“... Отсюда тѣ порывы, тѣ болѣзненные и изнуряющія потуги, о плачевныхъ послѣдствіяхъ которыхъ мы слышимъ иногда; это — не что иное, какъ почти патологическія явленія въ сознаніи города, чувствующаго себя наслѣдникомъ великаго имени и тяготящагося своимъ положеніемъ, какъ столицы средней руки и «космополиса» сомнительнаго достоинства.

И нѣтъ сомнѣнія, что эти потуги еще не разъ заставятъ говорить о себѣ; все же, пока онѣ не увѣнчаются успѣхомъ — а успѣхъ въ предѣлахъ ближайшаго будущаго неправдоподобенъ — Римъ останется для цивилизованнаго міра тѣмъ, чѣмъ

былъ до сихъ поръ: громаднымъ городомъ-памятникомъ, свидѣтелемъ и символомъ культурныхъ стремленій европейскаго человѣчества. И можно сказать поистинѣ: такимъ городомъ-памятникомъ онъ былъ во всѣ времена, о которыхъ помнитъ исторія. Цѣпь памяти растягивается тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе къ ней прибавляется звеньевъ; но мы не можемъ указать времени, когда бы взоры людей не были обращены къ прошлому, когда бы принадлежащія прошлому звенья не казались больше и лучше тѣхъ, которыя нарастали въ настоящемъ. Не только современные римляне любятъ твореніями эпохъ Сикста Четвертаго или Юлія Второго, не только гибеллины папской эпохи мечтали о міровой власти цезарей, не только оппозиція императорскаго времени вздыхала, при видѣ фोरума, о свободномъ словѣ республиканскихъ ораторовъ — и они, эти республиканскіе ораторы, видѣли въ прошломъ величіе своего Рима: какъ горы надъ холмами, такъ надъ Цицеронами и Помпеями возвышались Сципіоны и Павлы эпохи великихъ войнъ. А тамъ поднимались Регулы и Фабриціи, а за ними — Деціи и Папиріи, далѣе — Коріоланы и Камиллы, вплоть до исполиновъ сказочной старины, сыновей и собесѣдниковъ безсмертныхъ боговъ, Ромуловъ и Нумъ. Всегда римлянинъ видѣлъ свое прошлое окруженнымъ ослѣпительной зарей, при свѣтѣ которой всѣ лица и предметы выросли до предѣловъ неземного и чудеснаго; причину этой иллюзіи объясняетъ намъ историкъ Рима, Ливій, который самъ ей подчинялся сознательно и охотно — сознательно какъ историкъ, охотно какъ римлянинъ — «*miscendo humana divinis*»... Всѣ или почти всѣ памятники древняго и новаго Рима прямо или косвенно — памятники религиозные. Римъ и религія издревле состоятъ въ таинственномъ родствѣ; недаромъ самое слово «религія», принятое всѣми культурными народами и нигдѣ не замѣненное словомъ самобытнаго происхожденія — создано Римомъ. «Религія» — это не то, что вѣра, или исповѣданіе, или благочестіе; это — таинственная цѣпь, «связывающая» (*religans*) насъ съ чѣмъ-то выше насъ, въ чемъ бы оно ни заключалось. Мы можемъ прекратить всѣ практики благочестія, можемъ отказаться отъ всѣхъ догматовъ, составляющихъ какое-нибудь исповѣданіе, можемъ даже потерять всякую вѣру — но мы остаемся религиозны до

тѣхъ поръ, пока отводимъ въ своемъ міросозерцаніи извѣстную область великому Непознаваемому и чувствуемъ нашу относимость къ нему.

Такъ понималъ самъ Римъ свою религію; такъ отъ него научились понимать ее всѣ религіозные люди всего культурнаго міра. Религія Рима, такимъ образомъ, не то же, что христіанство или католицизмъ, хотя она и можетъ, конечно, заключаться и въ томъ, и въ другомъ. И въ этомъ состоитъ всемірное значеніе Рима также и въ нынѣшнія времена, далеко выходящее за предѣлы той области земного шара, которая объединена съ нимъ единствомъ исповѣданія. Можно даже сказать: чѣмъ менѣе міросозерцаніе человѣка укладывается въ рамки опредѣленнаго исповѣданія, тѣмъ болѣе будетъ онъ чувствовать притягательную силу Рима, какъ мірового религіознаго центра. Примѣръ этому мы видѣли и у насъ въ очень недавнемъ прошломъ: его величіе не умалется тѣмъ превратнымъ и изменнымъ толкованіемъ, которому онъ подвергся и подвергается, благодаря убожеству и узости взглядовъ толкователей.

Въ виду этого, и исторія развитія *римской религіи* представляетъ особый интересъ: изслѣдуя ее, мы изслѣдуемъ исторію развитія религіи на ея родной почвѣ. Это положеніе можетъ показаться парадоксальнымъ: мы такъ свыклись, со словъ нѣкоторыхъ филологовъ и историковъ послѣдняго столѣтія, съ представленіемъ о Римѣ какъ о какой-то культурной Харибдѣ, которая поглотила Грецію и Востокъ и, украсивъ себя ихъ доспѣхами, ничего своего цивилизованному міру не дала! И въ матеріальномъ отношеніи это представленіе — съ нѣкоторыми оговорками — остается справедливымъ, какъ мы это увидимъ и въ настоящемъ очеркѣ. Но въ томъ-то и заключается ошибка упомянутыхъ ученыхъ, что они слишкомъ подчеркиваютъ матеріальную сторону и забываютъ о томъ, что при всѣхъ неоспоримыхъ заимствованіяхъ составляетъ исконное достояніе Рима. И нигдѣ важность этой ошибки не сказывается такъ сильно, какъ въ затронутомъ нами здѣсь вопросѣ. Фактъ греческихъ и восточныхъ заимствованій несомнѣненъ; ихъ объемъ таковъ, что никакое представленіе о немъ нельзя будетъ называть преувеличеннымъ; и все-таки, если насъ спросятъ: „да что же останется отъ римской религіи, если устранить изъ нея

всѣ греческіе и восточные элементы?“ — мы въ правѣ будемъ отвѣтить: „останется — religio“.

И всѣ эти заимствованія, не лишая римскую религію ея характера, какъ самобытнаго достоянія римской почвы, придаютъ въ то же время изученію ея развитія особую прелесть: значеніе Рима, какъ города памятника, выступаетъ здѣсь съ особенной силой. Произведите, освоившись съ Римомъ и его музеями, хронологическій смотръ его археологическимъ сокровищамъ: грубые и безвкусные, но таинственные въ своей добровольной простотѣ остатки первобытной эпохи смѣняются грубыми же, но заносчивыми произведеніями этрусскаго искусства, наводнившими Римъ во времена Тарквиніевъ; за ними идутъ, уже съ первыхъ годовъ республики, творенія греческихъ художниковъ въ послѣдовательномъ чередованіи стилей — отъ первоначальной строгости современниковъ Коріолана до пышности александрійской эпохи, за которой послѣдовала реакція. Въ одно время съ ней состоялось вторженіе восточныхъ мотивовъ, преимущественно египетскихъ; вскорѣ за нимъ послѣдовалъ упадокъ, а затѣмъ и перерожденіе подъ вліяніемъ христіанства. Всѣ эти метаморфозы римскаго искусства сопровождались соотвѣтственными метаморфозами римской религіи; мало того, онѣ были ими вызываемы. И современный изслѣдователь римской археологіи очень поверхностно отнесется къ своей задачѣ, если онъ, изучая преемство и чередованіе художественныхъ стилей, обойдетъ своимъ вниманіемъ внутреннюю сторону изучаемыхъ явленій — развитіе римской религіи.

Такимъ образомъ, эта религія представляетъ намъ совершенно своеобразное, нигдѣ, кромѣ Рима, не наблюдаемое зрѣлище. Въ Индіи старинная религія Ведъ порождаетъ брахманизмъ, который въ дальнѣйшемъ органическомъ развитіи выдѣляетъ изъ себя буддизмъ — именно выдѣляетъ, такъ какъ новая религія, будучи прямымъ отрицаніемъ старой, не могла ужиться съ ней и, вытѣсненная силой, должна была искать себѣ послѣдователей внѣ предѣловъ своей первоначальной родины. Въ Иранѣ равнымъ образомъ новая религія — религія Заратустры — органически вырастаетъ изъ стариннаго многобожія, но, продолжая жить и дѣйствовать на первоначальной почвѣ, мало-по-малу опять подчиняется ея вліянію и принимаетъ въ себя

нѣкоторые ея элементы. На берегахъ Иордана чудесно зародившаяся религія любви, послѣ кратковременнаго бурнаго сожительства съ іудаизмомъ, окончательно выдѣляется изъ него, оставляя іудаизмъ въ его прежней самобытной чистотѣ. Въ Греціи религіи Аполлона, будучи — быть можетъ и даже вѣроятно — не-греческаго происхожденія, тысячью нитей срастается съ первобытной религіей Зевса и становится, благодаря этому, самымъ яркимъ показателемъ греческаго генія. Вездѣ мы имѣемъ органическое развитіе, процессъ естественной эволюціи и ассимиляціи; въ Римѣ — не то. Эволюція римской религіи состояла въ цѣломъ рядѣ послѣдовательныхъ наслоеній, которыя не ассимилировались съ первоначальной почвой религіозныхъ представленій: чужое такъ и оставалось чужимъ и сознавалось какъ таковое. Его вліяніе на сердца римлянъ объясняется только тѣмъ, что они въ этомъ чужомъ узнавали элементъ родственныи тому, что было для нихъ роднымъ, и въ то же время сознавали, что тамъ онъ воплощенъ ярче, сильнѣе, дѣйстви- тельнѣе; имя этому элементу — religio. И вотъ причина, почему христіанство нашло именно въ Римѣ такую благодарную почву: будучи отрицаніемъ всѣхъ прочихъ религій тогдашняго цивилизованнаго міра, съ іудаизмомъ включительно, оно было только послѣднимъ фазисомъ развитія римской религіи. Уже давно было замѣчено, что война, объявленная христіанствомъ Риму, касалась не того, что въ немъ было исконно римскаго, а позднѣйшихъ греческихъ и восточныхъ наслоеній; достаточно было этимъ наслоеніямъ отпасть — и Римъ и христіанство познали другъ друга и другъ съ другомъ слились. Греческій великій Панъ умеръ, когда надъ его міромъ возсіялъ Крестъ; но римская religio не только продолжала жить, — она еще сильнѣе вспылала подъ новымъ знаменемъ.

## II.

Все же должно признать, что не развитія только-что соображенія были причиной изученія того, что мы нынѣ называемъ римской религіей: когда оно началось, — ни своеобразный характеръ ея эволюціи, ни ея гармонія съ христіанствомъ не сознавались. Объ эволюціи и рѣчи не было; всѣ явленія изучае-

маго предмета понимались какъ сосуществующія, внѣ категоріи времени—въ чемъ, впрочемъ, заключалась доля истины. Равнымъ образомъ, и гармоніи съ христіанствомъ не находили и не искали; совершенно напротивъ: именно антагонизмъ воскрешаемаго великаго языческаго Рима съ папскимъ и послужилъ стимуломъ къ изученію «древностей» перваго, съ его религіей включительно. Торжество Возрожденія при папскомъ дворѣ не измѣнило этого положенія дѣль: гуманисты, дававшіе папамъ Николаю V и Юлію II языческій титулъ Pontifex maximus, даже не подозрѣвали, до какой степени они были правы; они просто угождали своему гуманистическому стремленію—перенести, вмѣстѣ съ чистой и звучной латынью Цицерона, также и всю обстановку древняго Рима въ новый.

Когда, затѣмъ, центромъ изученія и воспроизведенія античности стала Франція, римская религія пріобрѣла въ глазахъ ученыхъ и общества новый интересъ, но все же не тотъ, о которомъ выше говорили мы. Древній Олимпъ окружалъ образованнаго человѣка повсюду: онъ глядѣлъ на него съ перекрестковъ чинныхъ аллей королевскихъ парковъ; онъ улыбался ему съ разукрашенныхъ потолоковъ золоченыхъ залъ; онъ разговаривалъ съ нимъ съ подмостковъ театровъ; онъ то-и-дѣло мелькалъ передъ нимъ на страницахъ его любимыхъ книгъ. Олимпъ же этотъ безразлично обнималъ и греческихъ, и римскихъ боговъ; всѣ они одинаково подходили подъ общее понятіе: «древняя мифологія». И въ этомъ была доля правды: въ сущности, и Горацій и Овидій понимали своихъ боговъ немного иначе.

Затѣмъ, англо-германскій неогуманизмъ объявилъ войну французскому классицизму; но его побѣда была въ значительной степени побѣдой эллинизма надъ романизмомъ, интересъ къ которому сильно понизился, пока его не воскресилъ Нибуръ; воскресилъ же онъ его подъ знаменемъ критики. Критика была третьей пѣстуньей римской религіи; въ ея вѣдѣніи она пребываетъ и понынѣ. Нельзя сказать, чтобы она баловала свою питомицу; вѣрная своему имени, означаящему по-гречески «выдѣленіе», она главнымъ образомъ старалась «выдѣлить» изъ римской религіи все то, что принадлежало другимъ народамъ и специально Греціи. «Древняя мифологія» была забра-

кована; на ея мѣстѣ появилась «греческая миѳологія» и, рядомъ съ нею, гораздо болѣе блѣдная и убогая «римская миѳологія». Всѣ миѳы до троянской войны включительно поступали въ первую; скитанія Энея на пути изъ Трои въ Италію образовали пограничную область; ну, а Латинъ съ Аматою, альбанскіе цари, сказаніе о Ромулѣ и Ремѣ — это уже «римская миѳологія». Но, какъ ни была блѣдна область этой послѣдней — и ея не оставляли неприкосновенною; во имя той же критики ее то-и-дѣло урѣзывали, доказывая, что тотъ или другой римскій миѳ — не что иное, какъ перелицовка такого-то греческаго, произведенная не то услужливымъ грекомъ, не то римскимъ поэтомъ ради вящей славы его родины. Подъ конецъ «римская миѳологія» улетучилась.

Къ счастью, этотъ отрицательный результатъ былъ не единственнымъ плодомъ научной дѣятельности въ «критическую» эпоху: параллельно съ выдѣленіемъ чужеземнаго шло пріобщеніе родного, оставившаго слѣды какъ въ литературѣ, такъ и въ непосредственныхъ памятникахъ жизни древняго Рима, въ произведеніяхъ искусства — преимущественно строительнаго — и особенно въ надписяхъ. Расширеніе и изученіе этого матеріала составляло вторую, зиждительную сторону дѣятельности новой науки: что теряла римская миѳологія, то выигрывала римская религія. Всѣмъ извѣстно имя геніальнаго ученаго, навсегда связанное съ исторіей этой дѣятельности — имя Теодора Моммзена; его работы уже съ давнихъ поръ лежали въ основѣ всѣхъ изложеній римской религіи, поскольку эти послѣднія претендовали на научность, но своего изложенія онъ, занятый другими капитальными трудами, дать не могъ.

Зато мы знали, что одинъ изъ его талантливѣйшихъ учениковъ, Георгій Виссова, уже цѣлый рядъ лѣтъ работаетъ надъ тѣмъ, чтобы самостоятельно, хотя и въ духѣ своего учителя, восполнить этотъ пробѣлъ и дать намъ стоящее на высотѣ науки изложеніе римской религіи. Доказательство своей компетентности онъ представилъ въ довольно почтенномъ числѣ изслѣдованій, изъ которыхъ нѣкоторыя были прямо образцовы и озаряли совершенно новымъ свѣтомъ темную область первоначальной римской религіи; къ нимъ принадлежитъ и рядъ статей, которыя этотъ неутомимый ученый обнародовалъ

въ издаваемой имъ же огромной «Реальной энциклопедіи классической древности». Теперь его труды, поскольку они касаются римской религіи, закончены: весной настоящаго года появилась его книга о ней, озаглавленная: *Religion und Kultus der Römer* (Мюнхень, 1902). Это сочиненіе знаменуетъ собой новую ступень въ развитіи нашей науки: данъ сводъ всему, что было сдѣлано до сихъ поръ — притомъ сводъ до того солидный и полный, что даже въ терпѣливой и усидчивой нѣмецкой филологіи найдется немного равныхъ ему — и вмѣстѣ съ тѣмъ положено основаніе дальнѣйшимъ изысканіямъ. Автору настоящаго очерка, вложившему въ свое время и свою лепту въ науку о римской религіи, пріятно было убѣдиться, что и его работы приняты во вниманіе и вошли въ составъ научной системы нѣмецкаго филолога; но, разумѣется, не это чисто личное побужденіе, не то маловажное для науки обстоятельство, что нѣсколько кирпичей въ обширномъ зданіи Виссова обозначены его именемъ, заставило его взяться за перо. Нѣтъ; какъ человѣкъ, съ давнихъ поръ занимающійся римской религіей, но не ею исключительно, я съ особымъ интересомъ и, можно сказать, волненіемъ, прочелъ ученое и талантливое изложеніе автора и, при чтеніи, невольно приобщалъ къ нему элементы, сознательно устраненные авторомъ, какъ несоотвѣтствующіе строго-филологической фізіономіи его книги — элементы общерелигіознаго, историко-філософскаго характера... Спѣшу тутъ оговориться: словами «сознательно устраненные» я не хочу сказать, что авторъ не придавалъ имъ значенія — въ этой узости взглядовъ, свойственной нѣкоторымъ филологамъ-ремесленникамъ, Виссову никакъ упрекнуть нельзя. Совершенно наоборотъ: именно потому, что онъ сознавалъ ихъ важность, онъ не желалъ допускать ихъ съ дилеттантскимъ произволомъ, полагая въ то же время, что для строго научнаго ихъ сліянія съ его матеріаломъ время еще не созрѣло. Но то, что еще неосуществимо для крупнаго руководства, скорѣе можетъ удался въ предѣлахъ небольшого очерка, въ которомъ мы въ правѣ ограничиться изображеніемъ руководящихъ идей и иллюстрацій къ нимъ и не обязаны освѣщать каждую частность въ духѣ теории и указывать мельчайшимъ фактамъ ихъ мѣсто въ общей системѣ. Во всякомъ случаѣ, мы имѣемъ шансы получить кар-



тину интересную и, если не во всемъ тождественную съ истинной, то гораздо болѣе къ ней приближающуюся, чѣмъ ходячія представленія.

Эта картина и будетъ содержаніемъ слѣдующихъ главъ.

### III.

На своей начальной ступени римская религія представляетъ намъ довольно туманный «полидемонизмъ», съ нѣкоторыми примѣсями «анимизма» и «тотемизма»... Это положеніе вполне справедливо—все же оно, даже со всѣми иллюстраціями, которыя могутъ быть приведены, даетъ намъ не болѣе чѣмъ внѣшнюю рамку, въ которую была заключена римская религія на искомой ступени ея развитія. Если же мы желаемъ проникнуть въ ея душу, мы должны выразиться такъ: въ началѣ была *religio*. И прежде, чѣмъ идти дальше, мы должны спросить себя, въ чемъ же состояла она, эта *religio*.

Для этого лучше всего будетъ сравнить между собою два божества, позднѣе отождествленные одно съ другимъ—греческую Деметру и римскую Цереру; здѣсь, къ счастью, процессъ чувствованія и мышленія у обоихъ народовъ вполне ясенъ. Что такое Деметра? Это прежде всего, употребляя выраженіе д'Аннунціо, символъ «возрожденія хлѣба»; въ этомъ отношеніи она отчасти совпадаетъ съ римской Церерой, почему и была отождествлена съ нею. Но это далеко не все. Присущая греческому духу трансцендентность заставила его выдѣлить силу, производящую это возрожденіе, въ особое божество, живущее особой, личной жизнью. Деметра «изобрѣла» хлѣбопашество и земледѣліе вообще; она въ древнія времена отправила къ людямъ своего посла и предтечу Триптолема—его прозрачное имя представляетъ его символомъ трижды вспаханной нивы—для того, чтобы онъ научилъ ихъ воздѣлывать землю; художники любили изображать этотъ великій моментъ, когда благодатная богиня съ лицомъ, дышащимъ добротой и любовью, вручила послушному юношѣ-ученику драгоценные колосья и передала ему, для болѣе быстрого передвиженія, свою колесницу, запряженную крылатыми драконами. Но это только одна сторона дѣятельности и значенія Деметры: ея дары положили конецъ ко-

чевой жизни человечества, она сдѣлала его осѣдлымъ, заставила его основать общину и повиноваться ея законамъ: элинь любилъ Деметру и поклонялся ей какъ «Деметрѣ-законодательницѣ» — *Dēmêter thesmophoros*. И это еще не все: погружаясь въ великое таинство возрожденія хлѣба, элинь поражался чудесной идеей чередованія смерти и рожденія, бытія и небытія. Зерно, извлеченное изъ колоса и преданное землѣ, благодаря ея силѣ вновь всходитъ на поверхность, вновь превращается въ колось. Значить, нѣтъ гибели, нѣтъ исчезновенія, есть только временное пріостановленіе жизни; такъ, вѣрно, и насъ послѣ смерти ждетъ новая жизнь и послѣ недолговременнаго пребыванія въ подземномъ мракѣ мы снова увидимъ солнечный свѣтъ. Въ религію Деметры вошелъ догматъ о продолженіи жизни за предѣлами смерти, выраженный въ миѣѣ о Деметрѣ и ея «дочери» (*Korê*), похищенной у нея богомъ смерти, и затѣмъ возвращенной матери, которая здѣсь только, на этой ступени своего развитія, явилась дѣйствительно «матерью» (*Dê-mêtêr*). Затѣмъ, самый миѣѣ о потерявшей свое дѣтище матери занялъ фантазію элиновъ: вся прелесть человеческой материнской любви была перелита въ образъ этой богини, ставшей настоящею *Mater dolorosa* древности. Все это сдѣлалось содержаніемъ элевсинскаго культа Деметры — знаменитыхъ на всѣ времена «элевсинскихъ мистерій». Какъ видно изъ этой краткой характеристики, греческая религія Деметры имѣла въ своемъ ядрѣ чувство — религіозное чувство, вызываемое таинственнымъ событіемъ «возрожденія хлѣба» — но это ядро отовсюду обросло другими чувствами и представленіями, продуктами размышленія и фантазіи.

Если мы теперь желаемъ понять римскую Цереру, то мы должны откинуть все то, что въ греческой Деметрѣ было продуктомъ размышленія и фантазіи. Мало того: мы должны отрѣшиться отъ того трансцендентнаго метода чувствованія, который повелъ въ Греціи къ представленію о Деметрѣ какъ о свѣтлоликой, ласковой богинѣ: никакого антропоморфизма римская религія первоначально не знала. Мы должны воскресить передъ собой по возможности конкретно и полно картину волнуемой нивы, какою ее видѣлъ римскій земледѣлецъ — человекъ, живущій настоящимъ и совершенно забывшій о томъ,

что его предки были кочующими скотоводами или охотниками. Пшеница уже выколосилась, но еще не зацвѣла; любо смотрѣть, какъ при каждомъ дуновеніи вѣтра наклоняются ея сочные, упругіе стебли, любо слушать таинственный рокотъ этихъ зеленыхъ волнъ. И вотъ, то, что онъ видитъ, что онъ слышитъ—это и есть Церера... или, вѣрнѣе, то, что ему любо въ томъ, что онъ видитъ и слышитъ; не представленіе, а чувство лежитъ въ основаніи религіи. Церера—это та сокровенная сила, которая объявляется въ ростѣ хлѣба; она сулитъ крестьянину богатый урожай и наполняетъ его сердце сладкимъ чувствомъ обеспеченности, но она же можетъ и обмануть навѣянная ею надежды: ростъ можетъ остановиться, колосья, не успѣвъ налиться, стануть блѣднѣть и сохнуть, зеленая нива преждевременно зажелтѣетъ болѣзненной желтизной—къ сладкому чувству надежды примѣшивается страхъ... Это еще не все, religio складывается не только изъ этихъ двухъ чувствъ; а впрочемъ, прежде чѣмъ продолжать, остановимся на нихъ.

Тутъ прежде всего бросается въ глаза контрастъ между греческой и римской религіей: насколько та трансцендентна, настолько эта *имманентна*. Вѣрующій грекъ насколько бы не удивился, если бы ему гдѣ-нибудь на дорогѣ встрѣтилась его Деметра въ видѣ высокой и полной женщины, съ ласковой улыбкой на лицѣ; римлянинъ никогда въ такой женщинѣ не призналъ бы своей Цереры,—она объявляется ему исключительно въ растущемъ хлѣбѣ. Затѣмъ, я нарочно сказалъ: въ *растущемъ* хлѣбѣ: пока хлѣбъ еще не возшелъ, а посѣянный покоится въ землѣ, его вѣдаетъ не Церера, а Сатурнъ; когда онъ уже выросъ и цвѣтетъ—Флора; когда онъ готовъ къ жатвѣ—Консъ (Consus). Какъ видно отсюда, божество обитаетъ не въ предметѣ, а въ актѣ; чувство надежды и страха вездѣ одинаково, но оно различно окрашивается, смотря по тому, въ какомъ фазисѣ находится вызывающій его предметъ, а съ измѣненіемъ этой окраски измѣняется и соотвѣтствующее ей божество. Мы только-что назвали римскую религію имманентною; теперь мы можемъ прибавить еще одно опредѣленіе: будучи имманентна, она не субстанціальна, а *актуальна*. Прошу читателя запомнить это опредѣленіе и не смущаться мнимыми исключеніями, которыя ему подскажетъ его эрудиція; дѣйстви-

тельно, встрѣчаются примѣры, въ которыхъ однообразіе и постоянство акта вызываетъ иллюзію субстанціальности. Мы ими еще займемся, и тогда призрачность этой субстанціальности станетъ очевидною.

Не трудно понять, что актуальность религіи имѣетъ предположеніемъ ея имманентность; дѣйствительно, если представить себѣ соединеніе принципа актуальности съ принципомъ трансцендентности, то получатся явныя нелѣпости, постоянно нарождающіяся и исчезающія божества. Полезно будетъ прибавить теперь же, что эти нелѣпости не замедлили явиться; мы увидимъ, какъ римской религіи пришлось, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, принять въ себя принципъ трансцендентности—это повело къ двойственности и противорѣчивости, которая дала обильную пищу критикамъ. Первоначальной римской религіи эти критики не касались; она была вполне цѣльна и послѣдовательна, опираясь на единство чувства, этого источника всякой религіи. Но необходимымъ послѣдствіемъ актуальности римской религіи была, въ-третьихъ, *расплывчатость* ея религіозныхъ представленій; не было и не могло быть строгой разницы между Сатурномъ и Церерой, Церерой и Флорой, Флорой и Консомъ, какъ не было опредѣленной грани между зародившимся и растущимъ, растущимъ и цвѣтущимъ, цвѣтущимъ и наливающимся хлѣбомъ. Какъ сами акты переходили одинъ въ другой, такъ и сопровождающія изъ чувства безсознательно претерпѣвали соотвѣтствующія метаморфозы, а съ чувствами чередуются и божества. Римскія божества, такимъ образомъ, по самой своей природѣ способны къ постоянной *дифференціаціи и интеграціи*: чѣмъ ближе человѣкъ стоитъ къ дѣлу, тѣмъ болѣе будетъ онъ склоненъ къ первой, чѣмъ далѣе—ко второй. Земледѣлецъ съ замيرانіемъ сердца глядитъ на растущій хлѣбъ: ахъ, кабы Церера была къ нему милостива!—Внезапно на колосьяхъ появляется ржа. Логика велитъ думать, что Церера разгнѣвалась; но чувство вражды и отвращенія, вызываемое видомъ гибнущаго отъ ржи хлѣба, до того различно отъ того, которое ассоціировалось съ именемъ Цереры, что для него потребовался новый религіозный эквивалентъ. Возникъ особый демонъ ржи Robigus; для его умилостивленія праздновался особый праздникъ, Robigalia

(25 апрѣля), причемъ народъ толпами отправлялся къ роцѣ Робига и закалывалъ въ честь его рыжую собаку... Впрочемъ, мы касаемся тутъ новой, составной части римской religio, о которой рѣчь будетъ потомъ... Мы дали только-что примѣръ дифференціаціи религіозныхъ представленій; она естественно вызывалась близостью человѣка къ дѣлу. Наоборотъ, его удаленіе отъ дѣла поведетъ къ интеграціи. Для живущаго въ пыльномъ и душномъ Римѣ ремесленника акты посѣяннаго, цвѣтущаго, растущаго и пожинаемаго хлѣба не сопровождаются никакими чувствами; для него существуетъ только актъ покупаемаго хлѣба, т.-е. хлѣбъ вообще, который онъ будетъ ассоціировать либо съ однимъ изъ названныхъ земледѣльческихъ божествъ—а именно, въ силу историческихъ условій, съ Церерой—либо съ божествомъ новымъ, ad hoc созданнымъ, Анноной («дешевизной урожая»). При вольности какъ дифференціаціи, такъ и интеграціи можно будетъ сказать, что римская религія пребываетъ въ неустойчивомъ равновѣсіи между двумя полюсами, имѣя къ обоимъ одинаковое стремленіе: дифференціація вела ее къ полюсу пандемонизма, интеграція—къ полюсу пантеизма. Оставимъ пока первый, займемся вторымъ. Согласно сказанному, мы должны будемъ признать, что пантеизмъ, заключавшійся потенциально въ римской религіи, былъ пантеизмомъ актуальнымъ. Это сразу отличаетъ его отъ пантеизма Спинозы, который былъ именно пантеизмомъ субстанціальнымъ, и сближаетъ съ тѣмъ міросозерцаніемъ, которое имѣетъ свое начало въ Гераклитѣ, а свой вѣнецъ въ Шопенгауерѣ. Дѣйствительно, мы какъ нельзя лучше поймемъ и оцѣнимъ римскую религію, говоря—языкомъ нѣмецкаго философа,—что она была *поклоненіемъ міровой Воли* въ ея различныхъ проявленіяхъ. Это не значитъ, разумѣется, что римляне были шопенгауеріанцами; это значитъ только, что въ основѣ ихъ религіознаго міросозерцанія лежало то чувство, которое названный геніальный философъ научилъ насъ понимать. Мы можемъ даже идти дальше, пользуясь тѣмъ же языкомъ, и сказать: *римскія божества были объективациями міровой Воли*; этимъ мы сразу выражаемъ то, что ихъ отличаетъ отъ всякихъ другихъ божествъ.

Міровая Воля, по ученію все того же философа, намъ не-

посредственно понятна благодаря тому, что она живетъ въ насъ самихъ въ видѣ нашей личной воли; эта глубокая мысль объясняетъ намъ двѣ другія стороны римской религіи. Одна изъ нихъ—это та, которую мы затронули выше (стр. 13): аналогичность міровой Воли съ нашей личной должна была навести римлянина на ту же мысль, которая для другихъ народовъ была послѣдствіемъ антропоморфическихъ или теріоморфическихъ представленийъ объ ихъ божествахъ—на мысль о возможности вліять на эту волю путемъ даровъ и убѣжденій. Конечно, одной этой возможности было мало: надобно было знать, какъ ее приводить въ дѣйствительность, какъ молиться, какія и какъ приносить жертвы. Къ счастью, люди обладали этимъ знаніемъ, пріобрѣвъ его двоякимъ путемъ. Первымъ было откровеніе; предполагалось, что божество во времена оны добровольно вступило въ общеніе съ людьми и указало имъ обряды его умилоствленія. Такими людьми были исполины сказочной старины, Ромуль и Нума, собесѣдники боговъ. Ихъ завѣты должны были быть соблюдаемы свято, ни одно слово не должно было быть пропущено въ молитвѣ, ни одно движеніе въ обрядѣ—иначе весь актъ былъ недѣйствителенъ или даже губеленъ для справляющаго. Но это еще не все: если божество открылось тѣмъ исполинамъ, то благодаря тому, что они были болѣе прочихъ ему родственны. А отсюда слѣдуетъ, что продолженіе этого общенія возможно только подъ условіемъ продолженія самого родства; т.-е. только для тѣхъ, кто происходилъ отъ избранниковъ божества. Другими словами: обряды должны были передаваться по наслѣдству; съ устраненіемъ преемственности устраняется и возможность общенія съ божествомъ. Вотъ причина упорства, обнаруженнаго патриціатомъ въ борьбѣ съ плебеями.

Вторымъ путемъ былъ случай или опытъ: о томъ, что однажды усмирило гнѣвъ божества, предполагали, что оно и впредь можетъ его усмирить. Конечно, и тутъ требовалось строгое соблюденіе разъ установленнаго ритуала, но наслѣдственности не требовалось, такъ какъ не было откровенія, а было только простое и общедоступное наблюденіе связи между причиной и слѣдствіемъ.

Какъ бы то ни было, но при природной богобоязненности

римлянъ ритуаль, добытый двумя только-что указанными путями, былъ очень обширенъ и сложенъ, а при ихъ строгихъ требованіяхъ къ точности и полнотѣ исполненія—и довольно труденъ; чистота его передачи изъ поколѣнія въ поколѣніе, отъ которой зависѣло благосостояніе государства, была возможна только при существованіи жречества и особыхъ жреческихъ коллегій. Въ этомъ ничего особеннаго нѣтъ: жречества мы имѣемъ и у другихъ народовъ; Римъ только количественно отъ нихъ отличается. Но это количественное различіе довольно разительно: какъ бы то ни было, а понтифики, авгуры, весталки значительно превосходятъ достоинствомъ и важностью греческихъ жрецовъ и жриць. Мы можемъ это объяснить тѣмъ, что греческіе боги, именно въ силу своего человѣкоподобія, были много «гуманнѣе» тѣхъ отвлеченныхъ и страшныхъ въ своей отвлеченности объективацій всемірной Воли, которымъ поклонялись римляне.

#### IV.

Въ предъидущей главѣ мы попытались охарактеризовать сущность первоначальной римской религіи, ея внутреннюю, душевную сторону; ея внѣшняя сторона, непосредственно представляющаяся взору наблюдателя, состоитъ, какъ было сказано выше, въ туманномъ «полидемонизмѣ», съ нѣкоторыми элементами «анимизма» и «тотемизма». Къ ней, къ этой внѣшней сторонѣ, мы переходимъ теперь.

Римскій полидемонизмъ, будучи основанъ на обоготвореніи знаменательныхъ для человѣческой жизни моментовъ, былъ умножаемъ до безконечности. Умножается онъ, во-первыхъ, путемъ дифференціаціи: такъ, въ молитвахъ Церерѣ упоминаются двѣнадцать различныхъ божествъ, имена которыхъ обозначаютъ различныя полевая работы—отъ вспахиванья нивы до уборки хлѣба: столько же приблизительно божествъ предполагалось дѣйствующими при зачатіи и рожденіи чело-вѣка; нѣсколько меньшее число—при совершеніи жертвоприношенія, которое, какъ важный и рѣшающій моментъ, само обоготворялось и давало поводъ къ возникновенію новаго божества, отдѣльнаго отъ того, кому жертва приносилась. Все

это были странные, и непонятные для позднѣйшаго времени факты. Но дифференціація шла не однимъ только этимъ путемъ: были возможны и другіе. Когда галлы приближались къ Риму, слышался таинственный голосъ, возвѣщавшій о ихъ прибытіи; почти два столѣтія спустя Аннибалъ, придвинувъ свои рати къ Риму, внезапно отступилъ и освободилъ городъ отъ страха. Несомнѣнно, тутъ сказалась божья сила; но какая? къ кому обратиться съ благодарственными молитвами? Грекъ, при своемъ трансцендентномъ образѣ мышленія, призналъ бы въ обоихъ благотворныхъ событіяхъ дѣйствіе либо своего родного божества — Аѣины, если онъ былъ аѣиняниномъ, Діоскуровъ, если спартанцемъ, — либо того, которое было «ближайшимъ» къ совершившемуся событію, Зевса Всемолвнаго (Zeus Panomphaios) или Аполлона Отвратителя; римлянинъ, согласно имманентному характеру своей религіи, поклоняется самимъ моментамъ, ставитъ алтари «богу Молвящему-Говорящему» (Ajus Locutius) и «богу Возвращающемуся» (deus Rediculus). Не мало насмѣшекъ посыпалось современемъ на эти эфемерныя божества: — что же это, говорили, богъ Молвящій-Говорящій всего только разъ заговорилъ, и потомъ обрекъ себя на вѣчное молчаніе? богъ Возвращающійся ни разу, ни до, ни послѣ Аннибала, не проявилъ своей дѣятельности? — Эти насмѣшки, однако, основаны были на коренномъ непониманіи того, что составляло самую сущность первоначальной римской религіи — ея актуальной имманентности.

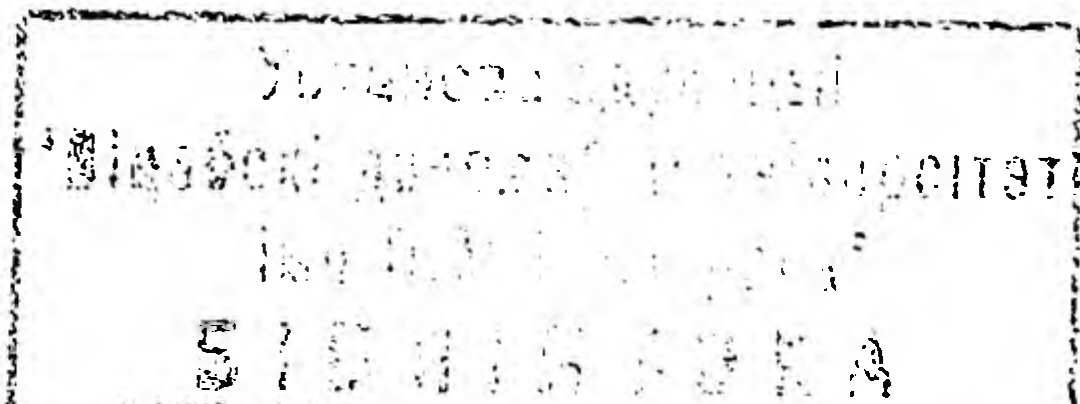
Въ приведенныхъ примѣрахъ она очевидна; а такъ какъ на нихъ мы непосредственно наблюдаемъ возникновеніе римскихъ божествъ, то для насъ они особенно драгоценны, и мы должны, согласно методу новѣйшей психологіи, взять ихъ за исходную точку въ нашемъ разсужденіи. Но было бы ошибкой думать, что весь римскій полидемонизмъ укладывается въ формулу, которую мы изъ нихъ извлекаемъ.

„Міровая Воля — сказалъ я выше — намъ непосредственно понятна, благодаря тому, что она живетъ въ насъ самихъ въ видѣ нашей личной воли; эта мысль объясняетъ намъ двѣ стороны римской религіи“. Объ одной уже была рѣчь: она состояла въ предположеніи возможности воздѣйствія на отдѣльныя объективации этой Воли путемъ даровъ и молитвъ. О



другой сторонѣ мы должны поговорить здѣсь, такъ какъ она представила собой новый путь къ безконечному умноженію римскаго полидемонизма. Дѣло вотъ въ чемъ.

Если живущая во мнѣ воля родственна всемірной Волѣ, то, допуская божественность этой послѣдней, я долженъ признать такую же божественность, хотя и количественно меньшую, и за первой; и такъ, во мнѣ живетъ божество, божество личное, индивидуальное. Римляне такъ и вѣровали; индивидуальное божество, пребывающее въ каждомъ человѣкѣ, они называли его *genium*. Слово это намъ знакомо и привычно: но именно поэтому оно можетъ легко дать поводъ къ недоразумѣніямъ. Слѣдуетъ твердо помнить, что римскій геній—нѣчто совершенно своеобразное, не встрѣчающееся въ другихъ религіяхъ и поэтому не поддающееся объясненію посредствомъ аналогичныхъ явленій у другихъ народовъ. Это, прежде всего, не то, что мы нынѣ называемъ геніемъ — своего рода духъ-хранитель, сопровождающій насъ на нашемъ жизненномъ пути; послѣдній — трансцендентное греческое представленіе, встрѣчающееся уже у Гесіода и попавшее, чрезъ народную вѣру, въ неоплатонизмъ, а отсюда въ христіанство, причемъ латинскій терминъ *genius* былъ только переводомъ греческаго *daimôn*. Это, затѣмъ, и не душа — все равно, понимать ли это слово въ платонически-христіанскомъ, или въ матеріалистическомъ смыслѣ: идея безсмертія, связанная съ первымъ, вовсе не была первоначально присуща римскому генію, который былъ, по словамъ Горація, «смертнымъ богомъ человѣческой природы» — *naturae deus humanae mortalis*; отъ второго же его отдѣляла узость и опредѣленность его значенія исключительно какъ *волевого* принципа нашей жизни. Геній — это то, что въ насъ хочетъ; кто живетъ, какъ ему хочется, тотъ «угождаетъ своему генію (*indulget genio*)»; кто силой размышленія заглушаетъ въ себѣ естественные позывы воли, тотъ «обижаетъ генія (*defrudat genium*)». Передъ нами человѣкъ капризный, сегодня хотящій одного, завтра другого; что значитъ эта измѣнчивость? «Это знаетъ его геній», говоритъ Горацій. «Сторонись молодого Цезаря», наказывалъ прорицатель даровитому, но слабохарактерному Антонію во время его римской жизни съ сильнымъ волею Октавіаномъ: «твой геній горды и волгчавъ, когда



онъ наединѣ, но его генія онъ боится и становится приниженнымъ и малодушнымъ въ его присутствіи».

Итакъ, римская религія признавала геніевъ, какъ представителей или показателей волевого начала въ отдѣльныхъ индивидуумахъ; были ли и эти божества подвержены дальнѣйшей дифференціаціи и интеграціи? Дифференціаціи — нѣтъ: дробленіе Воли не идетъ дальше индивидуумовъ, этихъ крайнихъ вѣтокъ великаго мірового дерева. Но интеграціа была возможна; она естественно совершалась по ступенямъ соціальной организаціи человѣчества. Первой высшей единицей, связывающей людей, была семья, домъ; римляне поклонялись генію дома — Лару. Семьи связывались воедино сельской общиной (pagus); и онѣ, эти сельскія общины, имѣли своихъ Ларовъ. Другими единицами были родъ, курія, коллегія — всѣмъ имъ покровительствовали ихъ геніи. Высшей единицей, наконецъ, было племя; племеннымъ геніемъ римлянъ былъ Марсъ. И тутъ мы находимъ слѣдъ того тотемизма, о которомъ рѣчь была выше: Марсъ, геній римскаго племени, представлялся римлянамъ подъ видомъ волка. Представленіе это идетъ въ разрѣзъ съ той имманентностью, которая во всемъ прочемъ является характернымъ признакомъ римской религіи; мы не ошибемся, признавъ въ немъ пережитокъ гораздо болѣе древней и грубой эпохи, чѣмъ та, которую мы, въ силу обстоятельствъ, назвали и называемъ первоначальною. Впрочемъ, психологическаго противорѣчія могло и не быть: болѣе чѣмъ вѣроятно, что въ эпоху имманентнаго мышленія Марсъ подчинился общему теченію, и волкъ превратился въ простой, чисто-внѣшній символъ бога; знатоки ветхозавѣтной критики припомнятъ аналогичный примѣръ изъ исторіи развитія іеговизма.

Шире по своему объему и важнѣе другой вопросъ: согласуемо ли представленіе о геніяхъ съ тѣмъ принципомъ актуальности, въ которомъ мы признали характерную особенность римской религіи? Несомнѣнно согласуемо; это доказывается уже этимологіей слова *genius*, коренное значеніе котораго — «рождающій, производящій». Геній относится къ живому человѣку совершенно такъ же, какъ Церера къ растущему хлѣбу; и именно современная психологія — прошу вспомнить Вундта и его «принципъ актуальности» въ примѣненіи къ человѣче-

своей душѣ, какъ «связи явленій сознанія» — помогаетъ намъ разобратъся въ этихъ, быть можетъ, не сразу понятныхъ явленіяхъ. Со всѣмъ тѣмъ, придется признать, что уже просто въ силу большей живучести человѣка въ сравненіи съ быстро растущимъ и зрѣющимъ хлѣбомъ, съ представленіемъ объ индивидуальномъ геніи гораздо легче могла сочетаться иллюзія субстанціальности, а съ геніемъ высшихъ соціальныхъ группъ и подавно. Говорю «могла»; дѣйствительно, утверждать мы тутъ ничего не можемъ. Идея субстанции вообще является абстракціей въ сравненіи съ непосредственно ощущаемымъ и воспринимаемымъ актомъ; никто не поручится намъ за то, что римляне до самаго конца нашей эпохи не представляли себѣ даже Ларовъ и прочихъ высшихъ геніевъ *sub specie actus*. Во всякомъ случаѣ заслуживаетъ вниманія то, что римская религія той эпохи не знала чисто субстанціальныхъ боговъ, играющихъ такую важную роль въ религіяхъ другихъ народовъ; не было у нихъ божества солнца, луны, моря; не было бы и божества земли, если бы не одно обстоятельство, о которомъ слѣдуетъ поговорить особо, такъ какъ оно заводитъ насъ въ совершенно иную область религіозныхъ представленій и этимъ довершаетъ картину римскаго полидемонизма.

Всѣмъ извѣстно, что «земля» по-гречески называется *gê*, *gaia*, по-латыни *terra*; *Gê* была у грековъ древней, почтенной богиней; *Terra*, напротивъ, въ циклѣ древне-римскихъ божествъ не встрѣчается во-все; ея культъ засвидѣтельствованъ лишь для позднихъ временъ и объясняется вліяніемъ греческихъ представленій. Итакъ, богиня *Terra* не существуетъ; зато есть богиня *Tellus*, а у насъ это слово тоже переводится черезъ «земля». Совершенно вѣрно; но чтобы вникнуть въ его первоначальное значеніе, мы должны взять его въ древнѣйшей молитвенной формулѣ, въ которой оно намъ сохранилось: понтифики, говоритъ намъ Варронъ, молятся *Telluri*, *Tellumoni*, *Altori*, *Rusori*. Итакъ, *Tellus* встрѣчается въ числѣ божествъ, блюдушихъ зарожденіе хлѣба; ихъ четыре, въ соотвѣтствіи съ четырьмя актами, на которые, согласно произволу жреческой дифференціаціи, распадается это зарожденіе. Если мы теперь вспомнимъ, что въ честь *Tellus* справлялся 15-го апрѣля праздникъ Фордицидій, причемъ ей приносилась въ жертву

стельная корова (*forda bos*), то правильность этого пониманія станетъ очевидною; ясно, что *Tellus*—не вообще земля, а специально «собирающаяся родить нива». Итакъ, можно будетъ сказать, что *tellus* относится къ *terra*, какъ актуальное понятіе къ субстанціальному, и что поклоненіе первой и непоклоненіе второй еще разъ доказываетъ актуальный характеръ римской религіи. И еслибы все дѣло заключалось только въ этомъ — не стоило бы и затрогивать вопроса о поклоненіи Землѣ.

Но нѣтъ; оно имѣетъ и другую сторону. Когда оба Деція, герои латинскихъ и самнитскихъ войнъ, рѣшили своей смертью добыть побѣду для Рима — они торжественнымъ заклинаніемъ посвятили себя, какъ повѣствуетъ лѣтопись, *Telluri et Manibus*. Тутъ мы встрѣчаемъ божество Земли въ обществѣ страшныхъ душъ преисподней, а онѣ заводятъ насъ въ область, совершенно отличную отъ той, въ которой мы вращались до сихъ поръ. Анимизмъ—въ томъ тѣсномъ смыслѣ слова, въ которомъ его употребляетъ Тэйлоръ,—присущъ всѣмъ религіямъ древняго и новаго міра и во всѣхъ вызываетъ аналогичныя чувствованія и представленія; насколько было неправильно выводить всю религію грековъ, римлянъ и др. изъ анимизма, т.-е. культа душъ—какъ это пытались сдѣлать Фюстель де-Куланжъ и Липпертъ,—настолько же было бы превратно подводить римскій анимизмъ подъ общія понятія римской религіи, извлеченныя и развитыя нами въ предъидущей главѣ. Религія имѣетъ не одинъ только корень, а нѣсколько; пора примириться съ этой мыслью и отказаться отъ религіознаго монизма, ведущаго только къ произвольнымъ и насильственнымъ конструкціямъ. Культъ міровой Воли—это одинъ корень, создавшій специально римскую религію и для нея одной характерный; его обѣ отличительныя примѣты—имманентность и актуальность. Анимизмъ—другой корень, общій для всѣхъ религій; онъ не имманентенъ и не актуаленъ. Правда, нельзя также сказать, чтобы онъ былъ трансцендентенъ, такъ какъ трансцендентность предполагаетъ какое-нибудь отношеніе между понятіями, между тѣмъ какъ души умершихъ живутъ самобытной жизнью, внѣ всякаго отношенія къ тѣмъ, которые были нѣкогда ихъ носителями; но зато субстанціальность имъ присуща

въ полномъ смыслѣ слова. Совершенная разнородность представлений о душахъ умершихъ — «добрыхъ богахъ» (di Manes), какъ ихъ изъ страха называли — сказывается и въ томъ, что нѣтъ никакой возможности поставить ихъ въ разумную связь съ геніями живыхъ; было бы неправильно полагать, слѣдуя позднимъ источникамъ, что геніи, послѣ смерти, превращаются въ «Мановъ» — геній не существуетъ послѣ разрушенія того, что было его носителемъ. Нѣтъ; оба эти понятія возникли на почвѣ различныхъ міросозерцаній. Между ними такъ же мало общаго, какъ и между чувствами, лежащими въ ихъ основѣ — разумномъ страхомъ передъ волей живого существа и безотчетнымъ ужасомъ, который внушалъ загробный міръ.

О римскомъ анимизмѣ подробно распространяться нечего — онъ намъ непосредственно понятенъ; въ самыхъ просвѣщенныхъ среди насъ живетъ, по вѣковому наслѣдству, чувствительная струнка, вздрагивающая при мысли о томъ, что за предѣлами смерти. Въ этомъ насъ можетъ убѣдить описаніе римскихъ Фералій, заупокойнаго праздника, справляемаго ежегодно въ февралѣ мѣсяцѣ въ честь умершихъ душъ — описаніе, принадлежащее перу Овидія и стоящее въ его поэтическомъ «Мѣсяцесловѣ» (Fasti, кн. II, ст. 533 и сл.).

Есть и могиламъ почетъ; ублажайте родителей души,  
 Скромною данью любви чтите холодный ихъ прахъ!  
 Скромны желанія Мановъ: милѣй имъ роскошныхъ даяній —  
 Ласка; нежадныхъ боговъ мракъ пренсподней таятъ.  
 Имъ въ приношеніе годна — съ отслужившимъ вѣнкомъ черевица  
 (Много такого добра въ римскихъ канавахъ лежитъ),  
 Хлѣбъ, размягченный въ винѣ, да фіалокъ пахучихъ немного,  
 Нѣсколько зеренъ пшена, соли щепотки двѣ-три.  
 Хочешь пышнѣй — твоя воля: душа же и этому рада;  
 Только, воздвигши очагъ, вспомни молитву прочесть.

Этотъ обычай Эней, благочестья достойный учитель,  
 Нѣкогда въ земли твои ввелъ, справедливый Латинъ:  
 Душу отца своего погребальными чтилъ онъ дарами —  
 Такъ онъ народы твои долгу любви научилъ.  
 Все же однажды, средь долгой сумятицы войнъ непрерывныхъ,  
 Память „родительскихъ дней“ буйная брань унесла.  
 Быстро настигла насъ кара, и вызванный знаменемъ лютымъ  
 Дымъ погребальныхъ костровъ долго глаза намъ слѣпилъ.

Есть и ужаснѣе слухъ: что могилы покинули «дѣды»  
 И средь ночной тишины жалобный подняли плачъ...  
 Да! по латинскимъ полямъ и по улицамъ Рима носилась  
 Съ воемъ туманной толпой душъ безтѣлесная рать.  
 Тутъ позабытую честь оскорбленнымъ вернули курганамъ—  
 Морю конецъ, и конецъ грознымъ явленьямъ насталь.

Чтите отцовъ! А пока — потерпи, молодая вдовица:  
 Лучше пусть «чистаго» дня свадебный факель твой ждетъ.  
 Да и тебѣ (хоть невѣстой зоветъ тебя мать въ нетерпѣнны),  
 Дѣва, кривое копье пусть не расчешетъ волосъ.  
 Свѣточъ, Гименъ, убери и отъ мрачнаго пламени дальше  
 Скрой! Не такіе огни скорбнымъ могиламъ горять.  
 Пусть и боговъ въ ихъ святыняхъ закрытая дверь охраняетъ,  
 Пусть ихъ холодный алтарь безъ епіама стоитъ:  
 Нынѣ прозрачныя души, тѣла погребенныя бродятъ —  
 Нынѣ надъ гробомъ своимъ яства вкушаетъ ушырь..

## V.

Такова сущность первоначальной римской религіи какъ въ ея внутреннемъ естествѣ, такъ и во внѣшнихъ формахъ ея проявленія; дальнѣйшее изложеніе будетъ посвящено историческому развитію этого первоначальнаго ядра вплоть до того момента, когда оно слилось съ христіанствомъ. Прежде, однако чѣмъ перейти къ нему, мы должны отвѣтить на одинъ вопросъ, который, вѣроятно, уже съ первыхъ строкъ теоретическаго изложенія былъ поставленъ читателемъ — вопросъ о *цѣнности* очерченной нами религіи. Правда, вопросъ этотъ самъ по себѣ недостаточно ясенъ; мы должны, для его выясненія, поставить дальнѣйшій вопросъ: въ чемъ заключается мѣрило цѣнности религіи вообще? — и вполне увѣрены, что большинство читателей отвѣтитъ на него такъ: «въ ея нравственномъ вліяніи на человѣка». Это, дѣйствительно, самый естественный и, казалось бы, самый разумный отвѣтъ.

Интересно, однако, что самые передовые богословы протестантскаго лагеря его правильности не признаютъ. Мораль и религія, — говорятъ они, — два различныя, обособленныя другъ отъ друга проявленія духовной жизни человѣка: тотъ роняетъ достоинство религіи, кто дѣлаетъ ее орудіемъ нравственности — ея чистота возможна только подъ условіемъ выдѣленія изъ нея

«морализма». Интересно это потому, что этот несостоятельный по ихъ мнѣнію морализмъ они считаютъ характерной особенностью католической, т.-е. римской религіи, чуждой первоначальному христіанству; а если онъ произошелъ не изъ христіанскаго корня, то болѣе чѣмъ вѣроятно, что мы должны искать его зародышей именно въ истинно-римскомъ элементѣ. И дѣйствительно, мы ихъ тамъ найдемъ; надо только умѣть искать. Постараемся пояснить это на примѣрѣ.

Церера хранить растущій хлѣбъ; ея благосклонность обезпечена тому, кто свято соблюдаетъ свои обязательства по отношенію къ ней, молится и приноситъ положенныя жертвы согласно ея волѣ, объявленной праотцамъ во времена оны. Хлѣбъ, не успѣвъ налиться, погибъ; это значить, что въ священнодѣйствіяхъ въ честь Цереры была допущена ошибка, которую и надлежитъ выяснить. Мысль, что гнѣвъ Цереры вызванъ, напр., нанесенной кліенту обидой, не могла и въ голову придти римлянину той эпохи: объ этой обидѣ Церера ничего не знаетъ, да она ея и не касается. Какъ видно, изъ такого рода отношеній нравственность развиться не могла; но въ томъ-то и дѣло, что эти отношенія были не единственными.

Изъ эпохи индо-европейскаго прабытія римляне унаслѣдовали представленіе о древнѣйшемъ богѣ неба — Юпитерѣ. Въ силу актуальнаго характера своей религіи они ограничили его дѣятельность свѣтовыми явленіями дневного неба (во мракѣ ночного неба, напротивъ, объявляется другое божество, Сумманъ, первоначально тождественное съ Юпитеромъ), особенно самымъ страшнымъ изъ нихъ — молніей; эта послѣдняя такъ и называется Юпитеромъ (*Jupiter fulgur*). Здѣсь сильнѣе, чѣмъ гдѣ-либо сказывался волевой характеръ движущей силы: на глазахъ у всѣхъ разгнѣванный богъ поражалъ свою жертву, непосредственно и неизбежно, и притомъ со всеобозрѣвающей высоты; само собою должно было зародиться мнѣніе, что онъ сознательно караетъ своего оскорбителя, будучи свидѣтелемъ всего, что происходитъ на землѣ. Изъ этого мнѣнія развился обычай: тамъ, гдѣ никакая людская сила не можетъ быть блюстительницей обязательства, — призывать въ свидѣтели и блюстители Юпитера; такъ-то Юпитеръ сталъ богомъ клятвы, *Jupiter Fidius*. Обязательства между гражданами охраняются царемъ,

который въ случаѣ нарушенія караетъ нарушителя; но кто будетъ охранять обязательства царей и общинъ? Одинъ Юпитеръ. Когда, поэтому, состоялось первое событіе въ римской исторіи, о которомъ мы узнаемъ—сліяніе племени Марса съ племенемъ Квирина — блюстителемъ договора и взаимныхъ обязательствъ былъ сдѣланъ Юпитеръ; какъ покровитель новой общины, онъ занялъ мѣсто выше племенныхъ боговъ ея составныхъ частей. Возрѣніе это нашло себѣ конкретное выраженіе въ сакральной жизни новаго Рима: отнынѣ въ немъ было три старшихъ жреца (фламина), причемъ фламинъ Юпитера былъ старше и почтеннѣе и фламина Марса, и фламина Квирина.

Возвышеніе Юпитера — первый результатъ эволюціи римской религіи, который мы можемъ признать такимъ. Его значеніе очень велико; оно сказывается, насколько намъ дозволено судить, въ слѣдующихъ трехъ пунктахъ.

Во-первыхъ, былъ сдѣланъ важный шагъ впередъ на пути къ субстанціализаціи римской религіи: Юпитеръ, какъ хранитель создавшаго государство договора, не могъ не представляться постоянно обитающимъ тамъ, гдѣ рѣютъ тучи и грохочутъ громы, тамъ, откуда нечестивцы должны были ждать быстрой кары за свои злодѣянія. Характеръ имманентности римской религіи этимъ утраченъ не былъ: не было нужды представлять себѣ—а гѣмъ болѣе изображать—Юпитера въ видѣ человѣка или вообще живого существа. Онъ могъ оставаться таинственной силой, живущей въ поднебесьѣ и объявляющейся въ его свѣтовыхъ феноменахъ. Важно было то, что богъ уже не отождествлялся со своимъ объявленіемъ; кто говорилъ: «такъ да погубить меня Юпитеръ»..., поднимая правую руку къ безоблачной лазури, тотъ несомнѣнно чаялъ въ ней постоянно присутствующаго бога, блюстителя его клятвы и карателя клятвоприступленія.

Карателя клятвоприступленія... Этимъ мы приблизились ко второму пункту. Нравственность не составляетъ элемента религій на ихъ первоначальной ступени; ея приобщеніе бываетъ результатомъ эволюціи, часто даже иноземныхъ вліяній. Такъ и римскія божества первоначально были безразличны къ нравственности—всѣ, не исключая и Юпитера, такъ какъ наказаніе оскорбителя само по себѣ есть только проявленіе силы въ дѣлѣ



личной мести, а не торжества нравственного принципа. Такимъ оно стало лишь тогда, когда грозный властитель перуновъ былъ признанъ блюстителемъ *договора*; отнынѣ онъ, наказывая, мстилъ уже не за себя, а за попранную правду. Конечно, вѣрность договору еще не составляетъ всей нравственности; можно даже сказать, что она вовсе не входитъ въ составъ нравственности, относясь всецѣло къ области права. Первое возраженіе справедливо, но не затрагиваетъ сущности дѣла; пусть нравственность одною только своей частью врѣзалась въ религію — этимъ все-таки былъ сдѣланъ важный починъ, плодотворный для будущихъ временъ. Что касается второго возраженія, то мы должны придать ему болѣе общее значеніе: не одна только религіозная нравственность римлянъ, а вся ихъ религія и вся ихъ нравственность носить юридическій, договорный характеръ. Риму выпала на долю задача сильнѣе, чѣмъ какой бы то ни было народъ, развить правовой элементъ человѣческой души; въ этомъ заключается едва ли не наибольшая часть его мірового значенія. Необходимымъ условіемъ для этого было проникновеніе правовыхъ понятій и правовой окраски во всѣ проявленія его индивидуальной и общественной жизни. Специально за религіей Рима правовой характеръ остался надолго — вплоть до нашихъ дней. Но объ этомъ здѣсь говорить не приходится.

Третій пунктъ стоитъ въ связи со вторымъ и ему обязанъ своимъ значеніемъ; онъ состоитъ въ прикрѣпленіи, если можно такъ выразиться, Юпитера къ римской общинѣ. Конечно, національные или общинные боги существовали и раньше, но это ихъ существованіе, будучи вполне естественнымъ, не выдѣляло еще Рима изъ числа прочихъ общинъ и племенъ Италіи и земного шара: Пусть Марсъ особенно печется о благополучіи подданныхъ Ромула, Квиринъ — о преуспѣяніи сосѣдней сабинской общины; въ этомъ ни для кого обиды не было, пока Церера всѣхъ одинаково надѣляла хлѣбомъ, Палесъ всѣмъ одинаково растила скоть, Юпитеръ надо всѣми одинаково простираетъ свои грозовыя тучи. Теперь не то: покровитель и блюститель договора, создавшаго римскую общину, сталъ естественно покровителемъ и самого Рима; отдавая себя подъ личную опеку высшаго бога, Римъ присвоивалъ себѣ значеніе его избраннаго народа. Ничего подобнаго не видимъ мы въ Греціи; какъ у

Гомера вседѣржитель Зевсъ тѣмъ же отеческимъ взоромъ смотритъ и на ахейцевъ, и на троянцевъ, взвѣшивая залого побѣды обоихъ народовъ на тѣхъ же неподкупныхъ вѣсахъ, такъ и до позднѣйшихъ временъ Греція сохранила представленіе о справедливомъ для всѣхъ народовъ высшемъ божествѣ, представляя ретивой дѣвѣ Палладѣ осѣнять своей десницей свой излюбленный городъ Аѣины и молиться за него своему державному отцу. Зато эволюція, подобная той, которую видѣли берега Тибра, свершилась еще раньше на берегахъ Іордана; и здѣсь, и тамъ ея значеніе усугублялось тѣмъ, что племенное божество, будучи признаваемо высшимъ божествомъ, было въ то же время представителемъ нравственности. Стоить вдуматься въ смыслъ этихъ синтезовъ; говоря: «нашъ племенной богъ есть высшій богъ», народъ-избранникъ говорилъ: «наше торжество несомнѣнно»; говоря: «нашъ богъ есть справедливый богъ», онъ говорилъ: «наше торжество будетъ торжествомъ правды». Въ этихъ двухъ вѣрованіяхъ — залогъ безсмертія; и въ самомъ дѣлѣ, идею вѣчности воплотили два образа въ исторіи человѣчества: на западѣ — Вѣчный Римъ, на востокѣ — Вѣчный жидъ.

Да, вдуматься во все это стоитъ, — въ сходства и еще болѣе въ различія. Іудея свое племенное божество объявила высшимъ; Римъ, напротивъ, свою судьбу поручилъ высшему изъ италійскихъ боговъ. Отсюда тамъ — запретъ народу-избраннику почитать какого бы то ни было бога: богъ Израиля — ревнивый богъ. Здѣсь ничего подобнаго: ворота Рима гостепріимно открыты для боговъ-покровителей общинъ, граждане которыхъ нашли себѣ пріютъ въ его стѣнахъ. Мыслимъ ли тамъ обычай, подобный римской «эвокаціи»: *„Богъ ли, богиня ли, въ чьей опекѣ состоитъ народъ и городъ карѳагенскій, васъ я прошу, вамъ поклоняюсь, у васъ молю милости, чтобы вы оставили народъ и городъ карѳагенскій, покинули ихъ урочища, ограды, святыни и стѣны, отдѣлились отъ нихъ и навели на этотъ городъ страхъ, ужасъ, забвеніе и, свободные, пришли въ Римъ ко мнѣ и къ моимъ; чтобы наши урочища, ограды, святыни и стѣны были вамъ пріятнѣе и предпочтительнѣе, чтобы вы стали покровителями мнѣ, народу римскому и воинамъ моимъ такъ, чтобы мы это знали и чувствовали; если вы*

*это сдѣлаете, я даю обѣтъ построить вамъ храмъ и учредить игры въ честь васъ*". Израиль воевалъ прежде всего съ богами своихъ враговъ: горе какому-нибудь Дагону, если его храмомъ овладѣетъ .ратъ Іеговы! Римъ почтительно обращался съ богами побѣжденныхъ общинъ, т.-е., говоря другими словами, съ самыми нѣжными и священными чувствами самихъ побѣжденныхъ. Отсюда—дальнѣйшее различіе. Послѣдствіемъ побѣдъ Рима были союзы съ покоренными общинами и ихъ принятіе въ составъ римскаго государства; послѣдствіемъ побѣдъ Израиля было бы уничтоженіе или порабощеніе побѣжденныхъ, еслибы эти побѣды состоялись. Но, къ счастью для чело-вѣчества, залоговъ безсмертія, дарованные его гениемъ обоимъ безсмертнымъ народамъ, были различны: Риму — безпредѣль-ность власти, Израилю—несокрушимость страданія.

## VI.

Тотъ фазисъ римской религіи, показателемъ котораго была троица: Юпитеръ—Марсъ—Квирина, —оставилъ на все время существованія язычества память о себѣ въ верховномъ жре-чествѣ: до признанія христіанства государственною религіею, старшими жрецами Рима были фламины Юпитера, Марса и Квирина. Но живымъ былъ онъ лишь въ самый ранній періодъ римской исторіи, въ тотъ, который въ исторической легендѣ соотвѣтствуетъ правленію четырехъ первыхъ царей. При Тар-квиніяхъ та старинная троица была смѣнена другой—капито-лійскою троицею, состоящею изъ Юпитера «всеблагого и все-вышняго» (Jupiter Optimus Maximus), Юноны и Минервы. Постараюсь выяснитъ причину и смыслъ этой перемѣны—преду-преждая, однако, читателя о неизбѣжной гипотетичности пред-лагаемой въ началѣ этой главы конструкціи. Развитіе римской религіи можно уподобитъ рѣкѣ съ отчасти подземнымъ теченіемъ: лишенные возможности его изслѣдовать, мы поневолѣ заносимъ его на свои карты въ видѣ прямой линіи, хотя оно на самомъ дѣлѣ, быть можетъ, очень богато углами и излучинами.

Римская община, созданная договоромъ между городами Марса и Квирина и опекаемая хранителемъ этого договора, Юпитеромъ, естественно льнула къ тому племени, къ которому

принадлежали ей коренные граждане, къ племени латинскому; ея мѣсто было въ союзѣ городовъ этого племени, во главѣ котораго стоялъ самый крупный изъ нихъ — полумиѳическая Альба (ея имя живетъ и понынѣ въ имени живописныхъ Альбанскихъ горъ и мѣстечка Альбано на чудномъ Альбанскомъ озерѣ). Богомъ-покровителемъ этого союза былъ, разумѣется, опять Юпитеръ — Юпитеръ Вселатинскій; на самой высокой изъ окружающихъ Альбу горъ, гдѣ близость грознаго метателя перуновъ ощущалась самымъ непосредственнымъ образомъ, происходило ежегодно «вселатинское празднество» въ честь его. Римъ былъ вначалѣ лишь скромнымъ членомъ союза и участникомъ празднества; но уже при третьемъ царѣ — такъ повѣствуетъ традиція — произошла рѣшительная война между нимъ и Альбой, послѣдствіемъ которой были сліяніе альбанской общины съ Римомъ и переходъ гегемоніи къ этому послѣднему. Теперь надо помнить, что въ сакральномъ дѣлѣ латинскихъ городовъ главную роль играла богиня, почитаемая подъ именемъ то Юноны, то Діаны (этимологически эти имена тождественны и означаютъ «небесная»); въ смутахъ, послѣдовавшихъ за римской побѣдой, о ней естественно было вспомнить. Преданные Юпитеромъ, латины стали искать убѣжища у своей родной богини, роща которой —  *nemus Dianae*  — дала имя второму, еще болѣе живописному озеру Альбанскихъ горъ ( *lacus Nemo-gensis, lago di Nemi* ). Римъ созналъ необходимость дать въ своихъ стѣнахъ пріютъ этой богинѣ, ставшей религіознымъ символомъ латинскаго единства. Мы не знаемъ, сколько съ этою цѣлью было сдѣлано «эвокацій», но, повидимому, онѣ оказались безуспѣшными; богинѣ было хорошо на берегахъ ея прелестнаго озера, она не обнаруживала никакого желанія переселиться въ Римъ. Тогда было приступлено къ обману... Разсказъ о немъ столь наивенъ и характеренъ для грубой старины, что было бы жаль не передать его словами вѣрнаго пересказчика римской легенды — Тита Ливія.

«Путемъ частыхъ убѣжденій царь Сервій Туллій склонилъ представителей латинскихъ городовъ — за одно съ римскимъ народомъ выстроить Діанѣ въ Римѣ храмъ; это было равносильно признанію, что главенство, изъ-за котораго было ведено столько войнъ, принадлежитъ отнынѣ Риму. Правда, латины,

послѣ столькихъ неудачъ, перестали даже мечтать о немъ; но тогда одному изъ сабинскихъ гражданъ представился случай частнымъ починомъ вернуть власть своей общинѣ. Въ сабинской странѣ, говорятъ, родилась у одного хозяина удивительная по росту и величинѣ корова. Ея появленіе было признано знаменіемъ, каковымъ оно и было, и вѣщатели предсказывали, что какой общины гражданинъ принесетъ ее въ жертву Діанѣ, той общинѣ будетъ принадлежать власть. Въ первый же удобный для жертвоприношенія день сабинянинъ приводитъ корову въ Римъ къ храму Діаны и ставитъ ее у алтаря. Тогда римскій настоятель храма, помня о предсказаніи, говоритъ ему: «Что ты дѣлаешь, гость? Хочешь нечестиво принести жертву Діанѣ? Омой сначала руки въ живой водѣ: ниже, въ долину, течетъ Тибръ». Встревоженный гость, желавшій, ради исполненія знаменія, чтобы все было совершено по уставу, тотчасъ спустился къ Тибру: тѣмъ временемъ римлянинъ заклалъ корову Діанѣ». Теперь матка была поймана; рой послѣдовалъ за ней. Роща Діаны попрежнему продолжала зеленѣть на берегу *Iacus Nemorensis*, но ея политическое значеніе пропало, священнодѣйствія мало-по-малу пришли въ упадокъ, настоятелями стали дѣлаться бѣглые рабы... Однимъ словомъ, завелись тѣ порядки, которые Э. Ренанъ такъ эффектно описалъ въ своей философской драмѣ: *Le prêtre de Nemi*.

Но династія Тарквиніевъ, обезпечившая Риму главенство среди латинскихъ городовъ, была сама этрусскаго происхожденія; благодаря ей, Римъ сталъ средоточіемъ и латинскаго, и этрусскаго міра. Если религіозной представительницей латинства была латинская богиня Діана, или Юнона, то Этрурія видѣла свою покровительницу въ своей родной или, по крайней мѣрѣ, уродненной богинѣ Минервѣ. И вотъ, могущественная династія рѣшается наконецъ создать религіозный символъ, знаменующій новую политическую эру этрусско-латинскаго единства подъ эгидой Тарквиніевъ: въ противовѣсъ культу все-латинскаго Юпитера на Альбанской горѣ, Юпитеру сооружается храмъ на Капитоліи, и этотъ Юпитеръ нарекается «всеблагимъ и всевышнимъ», дабы всѣ знали, что покровительствуемый имъ союзъ превосходитъ своимъ величіемъ всѣ другіе, а въ сопрестольницы ему даются Юнона и Минерва, богини

обоихъ соединенныхъ на берегахъ нейтральнаго Тибра племень. Новая триада была, такимъ образомъ, повтореніемъ старой, но на болѣе высокой, всеиталійской ступени; владыка молній и клятвъ опять былъ признанъ покровителемъ и блюстителемъ договора, но уже не между крошечными общинами Марса и Квирина, расположившимися на двухъ прибрежныхъ холмахъ, а между двумя племенами, самыми способными и могущественными въ Италиі.

Этотъ разъ онъ обмануль гордыя надежды своего гордаго почитателя: послѣдній изъ Тарквиніевъ долженъ былъ покинуть городъ, который его роду былъ обязанъ своимъ кратковременнымъ величіемъ, а съ его изгнаніемъ распалось и то искусственное единство, символомъ котораго былъ капитолійскій храмъ. Не мало времени прошло, не мало крови было пролито, пока оно не было восстановлено на болѣе прочной подкладкѣ, пока республиканскій Римъ не вернулъ себѣ въ полномъ объемѣ наслѣдія своихъ царей; кто освоился надлежащимъ образомъ съ римской душой, тотъ не будетъ сомнѣваться въ томъ, что именно существованіе Капитолія, этого нагляднаго изображенія отвлеченной формулы власти, поддерживало въ римлянахъ вѣру въ неизбежность ея восстановленія. И это значеніе—символа власти—осталось за Капитоліемъ даже и тогда, когда всеиталійская роль Рима ступевалась передъ его всемірной ролью, когда союзъ Юноны и Минервы казался его хранителямъ такимъ же незначительнымъ, какимъ въ эпоху его заключенія казался союзъ Марса и Квирина. Съ ростомъ Рима росло и величіе Капитолія; вскорѣ его невидимость стала залогомъ существованія Рима и его власти:

Пусть Капитолій стоитъ, и блистательный  
Римъ побѣжденными въ битвѣ мидійцами  
Править со властію законодательной.

—гласить у Горація (Оды III 3, пер. Фета) рѣшеніе боговъ, обеспечивающее вѣчность городу Ромула;

...и славный мой вѣнецъ  
Все будетъ зеленѣть, доколѣ въ Капитолій  
Съ безмолвной дѣвою верховный ходитъ жрецъ—

—такъ утѣшаетъ себя самъ поэтъ въ своемъ знаменитомъ

«Памятникъ», соединяя мечту о собственной славѣ съ неоспоримой и несомнѣнной вѣчностью символа существованія и власти Рима.

Но, увеличивая до безконечности римскія надежды и римскія силы, твореніе чужеземныхъ этрусскихъ царей въ то же время внесло въ римскую религію такіе элементы, которые ее сначала въ значительной степени извратили, а затѣмъ — развратили и погубили. Къ изслѣдованію этихъ элементовъ мы обращаемся теперь; прошу читателя имѣть въ виду, что ему придется ознакомиться съ самымъ важнымъ кризисомъ, который — вплоть до введенія христіанства — когда-либо переживала римская религія.

Мы видѣли, что характернымъ признакомъ исконно-римской религіи была имманентность, и притомъ имманентность актуальная. Сознаніе аналогичности живущей въ природѣ божественной воли съ той, которую мы непосредственно ощущаемъ въ насъ самихъ, вело къ признанію возможности воздѣйствія на эту волю — воздѣйствія такого же, какому доступна и воля человека; отсюда — молитвы, обѣты, жертвоприношенія. Мѣсто, гдѣ происходили священнодѣйствія въ честь бога, естественно считалось посвященнымъ ему; это была ограда, роща или горная вершина. Сооружать храмы не было никакой надобности — и дѣйствительно, древнѣйшій Римъ не зналъ храмовъ. Если Веста почиталась въ крытой часовнѣ, то потому только, что нужно было защитить священный огонь, въ которомъ она жила, отъ дѣйствій непогоды; вообще же святилища до-Тарквиніевской эпохи были открытыя. Еще менѣе могла придти въ голову римлянину мысль изобразить Цереру или Юпитера въ человѣческомъ образѣ; изваять женщину или мужчину, и затѣмъ сказать: «это — та таинственная сила, которая живетъ въ волнующейся нивѣ или въ сверкающей молніи» — показалось бы ему чудовищной нелѣпостью.

Въ совершенно иномъ положеніи находилась сѣверная сосѣдка Рима, Этрурія. Мы не можемъ разобрать тѣхъ запутанныхъ нитей, которыя соединяють ея обитателей, тусковъ или (по-гречески) тирренцевъ, съ до-историческими пелазгами на берегахъ Эгейскаго моря; знаемъ только, что въ эпоху, о которой идетъ рѣчь, Этрурія въ области религіи и искусства

была кореннымъ образомъ эллинизована. Конечно, ея даровитый и вдумчивый народъ очень несовершенно воспринялъ зародыши греческихъ художествъ — тогда тоже еще грубыхъ — и, сочетавъ ихъ со своей природной угловатостью, произвелъ нѣчто довольно дикое и уродливое; возсоздать на италійской почвѣ свободу и естественность греческаго искусства смогла лишь новѣйшая Этрурія, наслѣдница крови и имени той античной, Тоскана. Но при всемъ томъ, къ сѣверу отъ Тибра существовало все то, что было прямымъ отрицаніемъ римской религіи — существовали, кромѣ религіозной архитектуры, еще и религіозныя ваянія и живопись. Тарквиніи были этрусками по происхожденію; основывая культъ Юпитеру и его сопредстольницамъ на Капитоліи, они выстроили ему настоящій храмъ по этрусскому образцу и, что было важнѣе всего, поставили въ немъ по глиняному изображенію всѣхъ трехъ божествъ. Это значитъ: Юпитеръ, Юнона, Минерва живутъ въ видѣ исполинскихъ человѣкоподобныхъ существъ, независимо отъ тѣхъ явленій, въ которыхъ сказывается ихъ сила; это значило еще — въ силу нелогичнаго, но неизбежнаго отождествленія изображаемаго съ изображеніемъ — они живутъ въ своемъ излюбленномъ храмѣ на священной римской горѣ и оттуда охраняютъ цѣлость Рима и его державы. Представленіе объ имманентности божества было оставлено; греческая трансцендентность была навязана римской религіи, вопреки ея исконному духу и характеру.

Разумѣется, мы должны признать вполне возможнымъ и даже вѣроятнымъ, что то, что намъ нынѣ кажется переломомъ, было въ дѣйствительности постепеннымъ переходомъ, и что Тарквиніи, сооружая и украшая капитолійскій храмъ, не шли въ разрѣзъ съ общественнымъ сознаніемъ. Тибръ не очень строго отдѣлялъ латинскую Италію отъ этрусской; этрусскіе ремесленники и художники цѣлыми артелями жили и работали въ Римѣ, распространяя тамъ культъ своей Минервы, которая, кажется, именно потому была признана богиней всякихъ ремеслъ и искусствъ и эквивалентомъ греческой Аѳины. Это, однако, не умаляетъ значенія самаго кризиса; въ душѣ cadaго вѣрующаго переходъ отъ имманентности къ трансцендентности былъ скачкомъ; между обоими представленіями — «Юпитеръ-Молнія»



и «Юпитеръ-Громовержець» — никакая постепенность невозможна. Постепенность невозможна; но возможно, по крайней мѣрѣ на долгій періодъ времени, совмѣстное существованіе. «Законъ совмѣстимости», установленный Липпертомъ для общерелигіозной эволюціи человѣчества, долженъ быть примѣненъ и здѣсь: Юпитеръ-Громовержець и подобныя ему человѣкообразныя божества были трансцендентными наслоеніями на имманентной подпочвѣ, которая, однако, продолжала вліять на религіозныя представленія вѣрующихъ и направлять ихъ чаянія и мысли. Результатомъ было колебаніе религіознаго мышленія, сдѣлавшее римскую религію безоружной въ столкновеніи съ другими націями. Постараемся теперь же опредѣлить въ главныхъ чертахъ характеръ этого колебанія.

Прежде всего, религіозная реформа Тарквиніевъ коснулась лишь незначительной части римскаго политеизма. Юпитеръ, Юнона, Минерва—это были отнынѣ, если можно такъ выразиться, кристаллизованныя божественныя естества съ ярко очерченнымъ обликомъ и характеромъ; ихъ кругъ увеличился съ теченіемъ времени, но все же онъ остался безконечно малымъ въ сравненіи съ той огромной массой актуально-имманентныхъ божествъ, среди которой безпрепятственно дѣйствовали обѣ зиждительныя силы римской религіи—дифференціація и интеграція,—направляя ее попеременно къ обоимъ ея полюсамъ: пандемонизму и пантеизму. Попрежнему римскіе жрецы въ своихъ «индигитаментахъ» дѣлили божество возрожденія хлѣба на дюжину частичныхъ божествъ, представителей божественныхъ актовъ; болѣе чѣмъ черезъ столѣтіе послѣ реформы былъ учрежденъ культъ богу «Молвящему-Говорящему», болѣе чѣмъ черезъ три столѣтія—«богу Возвращающемуся», не говоря о массѣ такихъ же учреждений, о которыхъ, вслѣдствіе ихъ переходящаго значенія, не сохранилось памяти въ традиціи. Правда, съ другой стороны мы не должны преувеличивать значенія этого численнаго превосходства: Юпитеръ «всеблагій и всевышній» былъ все-таки Юпитеръ и, какъ такой, несравненно болѣе дѣйствовалъ на фантазію, чѣмъ сотни боговъ «Молвящихъ-Говорящихъ». Послѣдніе быстро нарождались и быстро исчезали въ сознаніи вѣрующихъ, точно листья въ лѣсу; даже изъ тѣхъ, которымъ были присвоены постоянные праздники,

нѣкоторые потускнѣли до того, что ученые классической эпохи затруднялись сказать о нихъ что-либо опредѣленное.

Затѣмъ, и представленія о кристаллизовавшихся божествахъ были подвержены, благодаря подпочвѣ имманентности, постояннымъ колебаніямъ. Юпитеръ-Громовержець обиталъ съ одной стороны на небесахъ, съ другой—въ своемъ capitoлийскомъ храмѣ (не говоря уже о другихъ); но, при всемъ томъ, каждая отдѣльная молнія была тоже Юпитеромъ, *Jupiter Fulgur*. Церера кристаллизовалась, какъ мы это увидимъ, въ первые же годы республики и, будучи отождествлена съ греческой Деметрой, стала носительницей всего богатаго цикла мифовъ о ней; это не помѣшало, однако, поэту Овидію, при всемъ греческомъ характерѣ его образованія, слѣдующимъ образомъ описать актъ милости со стороны благодатной богини (Метаморфозы VIII 780):

...живнула Церера

Ласково—и отъ движенья прекраснаго лика богини  
Заколыхались густымъ урожаемъ покрытыя нивы.

Подражаніе Гомеру тутъ ясно (Иліада I 528, пер. Гнѣдича):

Рекъ, и во знаменье черными Зевсъ помаваетъ бровями;  
Быстро власы благовонные вверхъ поднялись у Кронида  
Окрестъ безсмертной главы, и потрясся Олимпъ многохолмный.

Но, помимо своей воли, подражатель внесъ въ свое описаніе исконно-римскую черту, которой нѣтъ въ греческомъ подлинникѣ: волненіе зрѣющей нивы—это и есть улыбка Цереры.

Наконецъ.—и это прямой выводъ изъ второго пункта,—дѣйствіе обѣихъ враждующихъ силъ, дифференціаціи и интеграціи, не остановилось даже и передъ кругомъ кристаллизовавшихся трансцендентныхъ божествъ. Казалось, изображая Юпитера подъ видомъ исполина-громовержца, давая ему индивидуальныя черты, Римъ навсегда обезпечивалъ его отъ дальнѣйшаго дробленія или сліянія; на дѣлѣ вышло не такъ. Съ одной стороны, признаніе трансцендентности и человѣкоподобія Юпитера повело къ тому, что ему былъ присвоенъ геній, аналогичный съ геніемъ людей—*genius Jovis*; этимъ изъ представленія о богѣ была вновь устранена та опредѣленность, которая такъ претила римскому сознанію, и подготовлена почва

для послѣдовательной интеграціи съ геніями другихъ божествъ. Съ другой стороны, актуальность, не уживающаяся съ представленіемъ о трансцендентныхъ богахъ, могла быть спасена путемъ обоготворенія отдѣльныхъ ихъ качествъ или дѣйствій. Это дѣлалось и раньше — знаменательнымъ примѣромъ былъ культъ Юпитера-Остановителя (Stator), учрежденный, по преданію, Ромуломъ въ благодарность за то, что Юпитеръ, по его обѣту, «остановилъ» бѣгство его разбитой рати. Это было настоящимъ обоготвореніемъ акта — почитаніемъ божественной силы, сказавшейся въ мгновенномъ прекращеніи страха бѣгущихъ воиновъ, и по существу своему нѣчто совершенно иное, чѣмъ схожія явленія греческой религіи, въ родѣ культа Аполлона Воедоміос (т.-е. «приходящаго на помощь въ бою»), или Геракла-Отвратителя. Тамъ актъ ясно сознавался какъ актъ опредѣленно представляемаго бога; здѣсь обоготворялся самый актъ. — Повторяю: примѣры такого обоготворенія встрѣчались и раньше, въ эпоху полной (или почти полной) имманентности римской религіи; теперь, когда рядъ боговъ сталъ трансцендентнымъ, оно сдѣлалось естественной отдушиной для стремленія къ имманентности, этой неизгладимой особенности римской религіи. А съ ней была дана возможность безконечной дифференціаціи: обоготворяя различныя качества и акты божества, римлянинъ послѣдовательно дробилъ его естество, создавая изъ одного бога цѣлую группу новыхъ. Интересный образчикъ такого дробленія рассказываетъ намъ Светоній изъ жизни императора Августа. Этотъ послѣдній посвятилъ Юпитеру на Капитоліи, гдѣ уже находился историческій храмъ бога, новое капище, назвавъ его именемъ «Юпитера-Громовержца» (Jupiter Tonans). Понятно, что онъ сталъ усерднымъ посѣтителемъ своего храма, и не менѣе понятно, что примѣръ государя заразительно подѣйствовалъ на подданныхъ. И вотъ однажды Юпитеръ Капитолійскій явился Августу во снѣ съ жалобой на Юпитера Громовержца, обвиняя его въ томъ, что онъ отвлекаетъ у него почитателей; Августъ, однако, не растерялся и отвѣтилъ оскорбленному богу, что онъ приставилъ къ нему Громовержца лишь въ качествѣ привратника. Чтобы подчеркнуть это его качество, онъ, проснувшись, приказалъ украсить крышу новаго храма колокольчиками — на подобіе

тѣхъ колокольчиковъ, которые имѣлись у дверей римскихъ домовъ. Такъ точно и Людовикъ XI, если вѣрить Вальтеръ-Скотту, извинялся передъ Клерійской Богородицей въ предпочтеніи, которое онъ оказывалъ ей «преблаженной сестрѣ», Богородицѣ Эмбренской.

Существенная разница между греческимъ и римскимъ воззрѣніемъ на чествуемаго подъ своимъ эпитетомъ бога—между Jupiter Stator и Apollo Boedromios, чтобы взять тѣ же примѣры—сказалась въ томъ дальнѣйшемъ развитіи, которое этотъ обычай получилъ у римлянъ и не получилъ у грековъ; это развитіе заключалось въ томъ, что качество, за которое богу воздавалось почитаніе, мало-по-малу было отдѣляемо отъ бога и обоготворяемо какъ такое. Стоитъ вдуматься въ психологію этого акта. Юпитеру, какъ покровителю вѣрности договорамъ, былъ воздвигнутъ храмъ на Квириналѣ, какъ Dio Fidius; греки переводили имя бога по-своему черезъ Zeus Pistios—и были вѣроятно убѣждены въ томъ, что понимаютъ его точно такъ же, какъ и его непосредственные почитатели. И все-таки они ошибались. Грекъ при мысли о Zeus Pistios думалъ прежде всего о своемъ Зевсѣ, образъ котораго онъ представлялъ себѣ вполне точно, приписывая ему среди другихъ качествъ и то, о которомъ идетъ рѣчь. Римлянинъ, напротивъ, говоря о Dius Fidius, думалъ не столько о Юпитерѣ, сколько о самомъ актѣ соблюденія вѣрности, въ которомъ онъ чувствовалъ божественную силу; въ его умѣ не Юпитеръ, а сама вѣрность была господствующимъ представленіемъ, и ему было безразлично, воздавалъ ли онъ ей почитаніе какъ Dio Fidius или просто какъ Fidei. И дѣйствительно, мы видимъ, какъ Fides отдѣляется отъ бога, который былъ ея носителемъ, и обособляется въ отдѣльное божество, связь котораго съ Юпитеромъ сказывается лишь въ томъ, что ему строится храмъ по сосѣдству съ Капитолійскимъ. Такъ «счастливая» и «всепобѣждающая» Венера сначала получила храмы подъ названіемъ Venus Felix и Venus Victrix, а затѣмъ эти качества были обоготворены, какъ Felicitas и Victoria, и имъ были выстроены капища рядомъ съ храмомъ ихъ бывшей носительницы. Конечно, со временемъ и эта послѣдняя связь должна была исчезнуть—чему содѣйствовало также и то, что одно и то же качество

могло принадлежать различнымъ богамъ. Была *Venus Victrix*, но былъ и *Jupiter Victor*; положимъ, побѣда Венеры—не то же, что побѣда Юпитера, но интеграція была возможна, и она дала Викторію просто, независимо отъ того или другого божества. Благодаря этой легкости отдѣленія эпитетовъ, получился новый источникъ увеличенія римскаго пантеона; онъ былъ использованъ очень дѣятельно, и въ Римѣ появились храмы Надежды (*Spes*), Согласія (*Concordia*), Цѣломудрія (*Pudicitia*), Благочестія (*Pietas*), Благополучія (*Salus*) и многихъ другихъ родственныхъ божествъ. „Богамъ да почитаютъ также и тѣ качества, благодаря которымъ человѣку достается доступъ въ небеса, какъ Благоразуміе, Доблесть, Благочестіе, Вѣрность; и этимъ добродѣтелямъ да воздвигаются храмы, но отнюдь не порокамъ», — говорилъ позднѣе Цицеронъ («О законахъ» II § 19), и его слова вполне совпадаютъ съ практикой его предковъ. Такимъ образомъ, стремленію римлянъ къ интеграціи была дана новая пища, и можно теперь уже предвидѣть, какъ они ею воспользуются. Прежде всего ясно, что кристаллизовавшимся божествамъ придется, какъ несоотвѣтствующимъ народному сознанію, мало-по-малу ступшеваться передъ этими олицетворенными добродѣтелями, которыя были по самому существу своему гораздо божественнѣе. А затѣмъ, посредствомъ простой логической работы мысли, эти добродѣтели должны были интегрироваться, причемъ было безразлично, сольются ли онѣ въ одну высшую единицу—идею добра—или же сгруппируются вокругъ всеобъемлющаго божества, которое будетъ сдѣлано носителемъ ихъ всѣхъ. Который изъ этихъ двухъ путей былъ избранъ—это покажетъ наша слѣдующая глава.

Еще разъ: трансцендентность капитолійской троицы была новымъ, очень важнымъ наслоеніемъ римской религіи, но она не уничтожила того характера имманентности и актуальности, который ей былъ присущъ съ самаго начала; обѣ теоріи — если это слово здѣсь допустимо — существовали рядомъ и отлично уживались другъ съ другомъ, согласно закону совмѣстимости. Не будь этой совмѣстимости, капитолійскій храмъ не могъ бы стать тѣмъ, чѣмъ онъ сталъ, — національной святыней Рима, символомъ его власти и залогомъ его существованія.

## VII.

Водвореніе на римской горѣ Тарквиніевской троицы, помимо указаннаго въ предыдущей главѣ значенія, имѣло еще другое, о которомъ мы упомянули только вскользь: такъ какъ этрусская религія эпохи Тарквиніевъ была эллинизована, то и проникновеніе въ Римъ этрусскаго культа было первымъ шагомъ къ эллинизациі римской религіи. Все же эта эллинизациа была косвенной и не ощущалась римлянами; въ Юпитерѣ, Юнонѣ, Минервѣ видѣли италійскія, а не греческія божества. Но за первымъ шагомъ послѣдовалъ второй, гораздо болѣе рѣшительный; послѣдовалъ повидимому вскорѣ — по крайней мѣрѣ, традиціа приписываетъ его тому же царю, который основалъ и капитолійскій храмъ, Тарквинію Гордому.

Традиціа эта гласитъ такъ.

«Къ царю Тарквинію Гордому пришла однажды никому неизвѣстная старуха-странница съ девятью свертками, въ которыхъ, по ея словамъ, заключались божественныя прорицанія, и предложила ему купить ихъ. Тарквиній спросилъ о цѣнѣ; старуха назвала чрезмѣрно дорогую; царь, въ отвѣтъ ей, только засмѣялся, полагая, что она уже выжила изъ ума. Тогда она въ его присутствіи поставила на полъ горящую жаровню, сожгла три свертка изъ числа девяти и спросила царя, не желаетъ ли онъ купить оставшіеся шесть за ту же цѣну. Тарквиній, однако, еще сильнѣе разсмѣялся и сказалъ, что старуха внѣ всякаго сомнѣнія помѣшалась. Женщина сожгла тутъ же еще три свертка и спокойно повторила свое приглашеніе, чтобы онъ купилъ послѣдніе три, все за ту же цѣну. Тогда Тарквиній сталъ вдругъ серьезенъ и внимателенъ: онъ понялъ, что ея настойчивость и самоувѣренность что-нибудь да значать. Онъ купилъ три послѣднихъ свертка, давъ за нихъ ту же цѣну, которую она потребовала-было за весь сборникъ. Женщина тогда оставила Тарквинія и послѣ этого, какъ это было удостовѣрено, уже нигдѣ болѣе не появлялась; а тѣ три книги были отданы на храненіе въ священное мѣсто и названы Сивиллиными».

Такъ рассказывалъ легенду о происхожденіи Сивиллиныхъ

книгъ Авлъ Геллій со словъ «старинной лѣтописи» (I, 19); съ нимъ соглашаются, за немногими и неважными вариантами, и остальные наши свидѣтели. Ихъ довольно много: повидимому, легенда пользовалась популярностью — ее пересказываютъ съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія, и съ религіозной, и съ антикварной, и съ исторической, и съ полемической. И надобно сказать, наша легенда заслужила свою популярность даже помимо своей красивой эпиграмматической формы; конечно, таинственная старуха-Сивилла принадлежитъ къ области мифовъ, но Сивиллины книги были фактомъ, и можно сказать безъ преувеличенія, что ими была опредѣлена эволюція римской религіи за весь республиканскій періодъ.

Чтобы уразумѣть это, мы отъ легенды должны перейти къ исторіи. Для этого требуется изслѣдованіе — собраніе всѣхъ относящихся сюда, очень разрозненныхъ и запутанныхъ свидѣтельствъ, критика легендарныхъ и другихъ извращеній, комбинація достовѣрныхъ элементовъ преданія; изслѣдованіе это произведено многими, къ числу которыхъ авторъ имѣетъ право причислить и себя; но здѣсь, понятно, не мѣсто для его повторенія. Прошу позволенія ограничиться результатами.

Главнѣйшій результатъ гласитъ такъ: въ лицѣ Сивиллинныхъ книгъ религія Аполлона, восторжествовавшая въ Греціи надъ побѣжденной религіей Зевса, налагаетъ свою руку также и на Римъ, а съ нимъ и на весь Западъ. Въ поясненіе этого основного положенія я долженъ замѣтить нижеслѣдующее.

Культъ Аполлона, ведущій свое начало — для насъ, по крайней мѣрѣ — изъ троянской земли, различными струями распространялся по области греческой культуры. На своей родинѣ, у подножія Иды, онъ крѣпко держался въ царствѣ потомковъ Энея, пережившемъ паденіе Трои. Тутъ съ нимъ были неразрывно связаны два образа: образъ легендарнаго царя-основателя династіи, Энея, и образъ таинственной пророчицы, Кассандры или Сивиллы. Эту связь удерживаетъ одна изъ упомянутыхъ струй; мы можемъ прослѣдить ея вліяніе въ нѣкоторыхъ пунктахъ Оракіи, Крита, Иллиріи и наконецъ — греческой Италіи съ Сициліей включительно. Странствованіе культа имѣло послѣдствіемъ превращеніе въ странниковъ также и Энея съ Сивиллой; легенда о скитаніяхъ спасеннаго изъ пожара Трои

Энея съ отцомъ Анхисомъ и сыномъ Асканіемъ возникла именно этимъ путемъ—надо было, чтобъ Эней самолично посѣтилъ и освятилъ тѣ мѣста, гдѣ, вслѣдствіе принятія культа Аполлона, сохранилась память о немъ. Предѣльнымъ пунктомъ были долгое время италійскія Кумы, греческая колонія къ сѣверо-западу отъ Неаполя. Здѣсь возвышался на морскомъ берегу храмъ Аполлона; здѣсь же и странница Сивилла предполагалась закончившей свое земное существованіе. Впрочемъ, по другому варианту, она и не умирала вовсе: не даромъ она испросила себѣ у Аполлона столько лѣтъ жизни, сколько песчинокъ на морскомъ берегу...

Другая струя перенесла культъ Аполлона на Делось, ставшій отнынѣ признанной родиной самого бога; третья—въ Дельфы. Здѣсь, въ средоточіи собственной Эллады, онъ достигъ наибольшаго блеска и затмилъ всѣ прочія святилища и прорицалища бога; безъ сомнѣнія, этому содѣйствовала также и искусная политика управлявшей Дельфами жреческой коллегіи. Торжествомъ этой политики былъ союзъ со Спартой, доставившій Дельфамъ умственную гегемонію въ Элладѣ и руководящую роль въ колонизаціонномъ дѣлѣ. Для упроченія своей власти Дельфы основали также своего рода колоніи или, если угодно, подворья въ разныхъ городахъ Греціи—храмы «Аполлона Пиѳійскаго»; другимъ, не менѣе дѣйствительнымъ средствомъ было принятіе въ подданство, если можно такъ выразиться, первоначально самостоятельныхъ центровъ культа Аполлона. Эти попытки не всегда удавались—нечего дѣлать, стремленіе къ «автономіи» было самой выдающейся чертой эллиновъ, причиной ихъ силы и слабости. Легче всего онѣ должны были удаваться на окраинахъ греческаго міра, гдѣ нравственная поддержка духовной метрополіи была очень желательна и съ лихвой вознаграждала за утраченную самостоятельность. По отношенію къ храму куманскаго Аполлона она удалась: гербъ дельфійскаго святилища—«дельфинъ» и треножникъ—былъ присвоенъ и ему въ знакъ его тѣсныхъ сношеній со святой горой свѣтлокудраго бога.

Въ шестомъ вѣкѣ гегемонія Дельфовъ была упрочена во всей Греціи, и собственной, и колониальной; тогда ихъ правители возымѣли грандіозную мысль—распространить ее на весь



цивилизованный міръ той эпохи, превратить религію Аполлона изъ общеэллинской во всемірную. Дельфы, средоточіе материковой Эллады, были объявлены средоточіемъ земли, что, при несовершенствѣ тогдашнихъ космографическихъ и географическихъ представленій, вовсе не казалось такой нелѣпостью: была даже придумана довольно убѣдительная легенда въ подтвержденіе ихъ центрального положенія. А затѣмъ нужно было завязать сношенія съ сосѣдями на востокѣ и на западѣ; это и было сдѣлано, и притомъ, насколько мы можемъ прослѣдить, почти одновременно здѣсь и тамъ. Восточнымъ сосѣдомъ былъ Крезъ лидійскій, западнымъ — Тарквиній Гордый, доставившій своему Риму, какъ мы видѣли, гегемонію надъ этрусками и латинами — и этимъ самымъ значеніе первой италійской державы.

Исторія съ Крезомъ извѣстна. Потерпѣвъ крушеніе вмѣстѣ со своимъ избранникомъ, побѣжденнымъ въ войнѣ съ Киромъ, Дельфы очень искусно спасли свое обаяніе знаменитымъ толкованіемъ знаменитаго оракула:

Крезъ, перейдя чрезъ Галію, велчайшее царство разрушить...

(Понимай: свое собственное) — а затѣмъ заключили союзъ съ побѣдителемъ. То же самое вышло и на западѣ. Тарквиній, союзникъ и орудіе Дельфовъ, былъ изгнанъ; его родственникъ, Брутъ, сталъ основателемъ республики. И что же происходитъ далѣе? Появляется, прежде всего, легенда слѣдующаго содержания. Тарквиній снаряжаетъ въ Дельфы посольство, состоящее изъ двухъ его сыновей и еще его родственника, упомянутаго только-что Брута. Покончивъ со своимъ порученіемъ, юноши обращаются къ богу также и по личному дѣлу — а именно съ вопросомъ, который изъ нихъ унаслѣдуетъ власть царя. Оракуль отвѣчаетъ: «тотъ, кто первый поцѣлуетъ мать». Оба Тарквинія толкуютъ эти слова въ прямомъ смыслѣ и принимаютъ соотвѣтственныя мѣры; одинъ только Брутъ догадывается объ ихъ сокровенномъ значеніи: нарочно поскользнувшись, онъ падаетъ и незамѣтно цѣлуетъ землю. — Надо полагать, что Брутъ лучше своихъ родственниковъ былъ посвященъ въ дельфійское ученіе о матери-Землѣ, не находившее себѣ почвы, какъ мы видѣли, въ римской религіи; какъ это обстоятельство, такъ и

вся тенденція легенды и ея сходство съ давнымъ Крезу оракуломъ доказываетъ ея дельфійское происхожденіе.

Сходство, впрочемъ, этимъ ограничивается; въ дальнѣйшемъ исходъ предпріятій былъ неодинаковъ. На востокъ Дельфы постигло вторичное разочарованіе: ихъ союзъ съ персами, для которыхъ они придумали даже мифическое происхожденіе отъ греческаго героя Персея, не далъ никакихъ плодовъ. Персы были разбиты въ войнѣ съ Греціей, и всѣ попытки Дельфовъ запугать греческія общины грозными оракулами повели только къ уменьшенію и подрыву ихъ собственнаго обаянія. Но на западѣ ихъ успѣхъ былъ полный, и они не имѣли причинъ раскаиваться въ томъ, что въ лицѣ Брута они благословили молодой республиканскій Римъ.

Успѣхъ же состоялъ въ слѣдующемъ.

Во-первыхъ, Сивиллины книги, переживъ паденіе царей, въ теченіе всего республиканскаго періода, да и дальше, остались книгой судебъ римскаго государства. Во-вторыхъ, къ нимъ была приставлена комиссія толкователей, состоявшая сначала изъ двухъ, затѣмъ изъ десяти и на послѣдокъ изъ пятнадцати членовъ. Наконецъ, мифъ о странствіяхъ Энея былъ перенесенъ и въ Римъ, который сталъ ихъ предѣльнымъ пунктомъ; Ромулу дали въ родоначальники троянскаго князя, а Римъ былъ признанъ продолженіемъ сожженной Трои.

Стòитъ остановиться на смыслѣ этихъ трехъ новшествъ.

Во-первыхъ, Сивиллины книги стали книгами судебъ римскаго народа. Въ тревожные дни къ нимъ обращались съ вопросомъ о томъ, какъ умиловитъ явный гнѣвъ небожителей; отвѣтъ заключался въ предписаніи такимъ-то образомъ почтить такихъ-то боговъ, а въ особо важныхъ случаяхъ — учредить новый культъ такимъ-то, неизвѣстнымъ дотолѣ въ Римѣ, богамъ. Благодаря первой мѣрѣ, римскій народъ пріучался служить своимъ богамъ по чужому, греческому обряду; особенно поучительнымъ примѣромъ былъ въ этомъ отношеніи такъ называемый *lectisternium*, при которомъ слѣдовало уложить кумиры боговъ на особо приготовленныхъ для этой цѣли «ложахъ» и угостить ихъ пиршествомъ; можно себѣ представить, насколько такой обрядъ подходилъ къ исконно-римской религіи съ ея имманентностью и актуальностью! Но еще важнѣе

была вторая мѣра, благодаря которой чужія и на этотъ разъ греческія божества получили храмы, жрецовъ и культъ въ Римѣ. Ихъ было не мало; не всѣ случаи намъ извѣстны, но и того, что мы знаемъ, достаточно. Самыми яркими примѣрами были двѣ новыя троицы, введенныя въ Римъ, очевидно, въ противовѣсъ капитолійской; то была, во-первыхъ, элевсинская троица (Ceres, Liber, Libera); во-вторыхъ, делосская (Аполлонъ, Діана, Латона). Сами боги были греческіе, и служба имъ оставалась греческой, но имена имъ давались по возможности латинскія, заимствованныя изъ неисощимаго арсенала римскаго полидемонизма, а иногда и составленныя ad hoc. Деметра была названа Церерой — что было вполне естественно; ея божественная «дочь» въ Элевсинѣ такъ и называлась (Korè) — это имя было просто переведено по-латыни (Libera), а восполнявшему троицу юному богу было по аналогіи дано соответственное мужское имя «сына» (Liber). Въ Элевсинѣ этотъ послѣдній назывался Іакхомъ; по созвучію, а также по другимъ причинамъ, его отождествляли съ Вакхомъ-Діонисомъ; и вотъ въ Римѣ Liber стало именемъ греческаго Діониса, который съ такимъ знакомъ римскаго гражданства уже не могъ чувствовать себя чужестранцемъ на семи холмахъ. Аполлонъ, по весьма понятной причинѣ, предпочелъ сохранить свое исконное имя; почему его примѣру послѣдовала его мать Латона, мы догадаться не можемъ; но его сестра, охотница Артемида, была покладистѣе и дала себя безъ труда отождествить съ покровительницей святой «рощи» на Iacus Nemorensis, Діаной. Эти уподобленія были, такъ сказать, офіціальны; но разъ починъ былъ сдѣланъ, подражанія не замедлили явиться, и Римъ охотно связалъ блѣдный сонмъ своихъ numina съ яркимъ греческимъ Олимпомъ. Юпитеръ былъ отождествленъ съ Зевсомъ, Юнона съ Герой, Венера съ Афродитой, и такъ далѣе; отождествленія были подчасъ очень неудачны — такъ Венера, покровительница овощей, совсѣмъ не покрывала греческой богини любви, да и Нептунъ только съ большой натяжкой и за неимѣніемъ у римлянъ настоящаго бога морей, могъ сойти за греческаго Посидона. Но мало-помалу народъ къ нимъ привыкъ, образованные же люди до того освоились съ мыслью о тожествѣ греческаго и римскаго поли-

теизма, что непопавшій въ греческій списокъ римскій богъ переставалъ имъ быть понятнымъ. Характерно въ этомъ отношеніи призваніе Овидія относительно одного изъ древнѣйшихъ римскихъ боговъ, двуликаго Яна—признаніе, въ которомъ мы имѣемъ право видѣть отзвукъ мнѣній римскихъ богослововъ:

Какъ же твое божество мнѣ выяснитъ, Янъ двуобразный?  
Бога такого, какъ ты, Греція намъ не дала.

А разъ римскіе боги получили греческія имена, то было очень не трудно перенести на нихъ и всѣ греческія сказанія объ обитателяхъ Олимпа: греческая миѳологія цѣликомъ влилась въ римскую религію. Римляне узнали, что тотъ владыка перуновъ, котораго они, скрѣпя сердце, признали въ истуканѣхъ капитолійскаго храма, былъ супругомъ тутъ же возсѣдающей Юноны и отцомъ другой своей сопрестольницы, Минервы; что онъ, однако, въ то же время состоитъ въ столь же близкихъ отношеніяхъ къ двумъ другимъ великимъ троицамъ, будучи супругомъ Цереры и Латоны и отцомъ Либера и Либеры, Аполлона и Діаны. Узнали они это сначала частнымъ путемъ, благодаря общенію съ греками, а затѣмъ и съ подмостковъ театра на «сценическихъ играхъ»: какъ Церера томилась, отыскивая свою похищенную дочь, какъ скиталась роженица Латона, не находя мѣста, гдѣ бы она могла разрѣшиться отъ своего двойного божественнаго бремени... Сказанія были прекрасны, они благодатнымъ дождемъ оросили сухую ниву римской поэзіи, но религіозный сумбуръ только увеличился отъ вторженія этого новаго міра, столь несогласнаго съ тѣмъ, что до тѣхъ поръ было предметомъ почитанія для благочестивыхъ римлянъ.

Во-вторыхъ, сказали мы, къ Сивиллинымъ книгамъ была приставлена коммиссія толкователей—*duumviri* (позднѣе—*decemviri* и *quindecimviri*) *sacerum*. Другими словами: онѣ были изъяты изъ вѣдѣнія понтификовъ, высшаго авторитета въ дѣлахъ религіи, и переданы особой автономной власти. Надобно знать, что римляне, относясь очень терпимо къ новымъ культамъ, питали тѣмъ не менѣе наибольшее уваженіе къ тѣмъ богамъ, которые благословили зарождающійся городъ и были свидѣтелями его постепеннаго роста. Это были «боги-старо-

жины» (*di indigetes* — переводъ несовсѣмъ точенъ). Напротивъ, тѣ божества, культъ которыхъ проникъ въ Римъ позже, назывались «богами новосѣдами» (*di novensides*); къ нимъ принадлежали и Діана, и Минерва, о которыхъ была рѣчь въ предыдущихъ главахъ, затѣмъ — Геркулесъ, заимствованный изъ Тибура, Касторъ и Поллуксъ, перешедшіе изъ Тускула и др. Особенно обычай «эвокаціи», описанный нами выше (стр. 26), долженъ былъ содѣйствовать увеличенію этого круга «боговъ-новосѣдовъ»; хотя, разумѣется, могли быть и другія причины. Ихъ культъ правили особые жрецы, но общее руководство принадлежало понтификамъ, тѣмъ самымъ, которые заботились о правильности священнодѣйствій въ честь боговъ старожиловъ; страннаго въ этомъ совмѣстительствѣ не было ничего — общая италійская кровь давала себя знать и здѣсь. — Но дѣло кореннымъ образомъ измѣнилось, когда въ Римъ были перенесены Сивилинны книги и культъ Аполлона; впервые божество заговорило съ Римомъ на чужомъ, греческомъ языкѣ и потребовало для себя священнодѣйствій, неизвѣстныхъ дотолѣ его новымъ почитателямъ. Учрежденіе второй центральной коллегіи стало необходимостью, и ея вѣдѣнію подпали всѣ греческіе боги-новосѣды, которыхъ Римъ вводилъ въ теченіе слѣдующихъ столѣтій. Такимъ образомъ, со времени Тарвиніевъ въ Римѣ было два сакральныхъ центра и двѣ строго разграниченныхъ группы боговъ; къ первой принадлежали старожилы и италійскіе новосѣды, ко второй — новосѣды греческаго происхожденія. Читатель согласится, что это — явленіе въ высшей степени оригинальное; не думаю, чтобы гдѣ-либо внѣ Рима встрѣчалось нѣчто подобное. Коллегія *sacerdotum* — это вовсе не то, что какой-нибудь «департаментъ иностранныхъ вѣроисповѣданій»: этотъ послѣдній не имѣетъ касательства къ коренному населенію, — здѣсь же, напротивъ, имѣются въ виду нужды именно этого коренного населенія, не удовлетворяемаго обрядами отцовъ.

Я долженъ тутъ замѣтить, что правильный взглядъ на боговъ старожиловъ и новосѣдовъ былъ впервые развитъ Виссовой, который на этомъ дѣленіи построилъ свою систему римскаго «боговѣдѣнія» (*Götterlehre*) и, благодаря этому, внесъ въ нее много стройности и ясности: тотъ же ученый, ради иллюстраціи, сравниваетъ замкнутый кругъ боговъ-старожиловъ

съ патриціатомъ, произвольно расширяемую группу новосѣдовъ — съ плебействомъ. Соотвѣтствіе тутъ несомнѣнно есть: отталкиваемые небесной аристократіей боговъ-старожиловъ такъ же пренебрежительно, какъ и земной — патриціевъ, плебеи естественно льнули къ новосѣдамъ, и спеціально къ новосѣдамъ греческимъ (италійскіе вскорѣ слились со сторожилами); и дѣйствительно, мы знаемъ, что храмъ элевсинской троицы сталъ религіознымъ средоточіемъ плебеевъ и своего рода присутственнымъ мѣстомъ для нихъ. Мало того: соотвѣтствіе до того поразительно, что мы можемъ поставить вопросъ, не входило ли оно съ самаго начала въ политику Дельфовъ и покровительствуемыхъ ими Тарквиніевъ, не было ли созданіе религіознаго центра для плебеевъ дальнѣйшимъ звеномъ въ цѣпи мѣръ, которыми Тарквиніевская династія подготовляла равноправіе плебеевъ съ патриціями? Во всякомъ случаѣ мы можемъ сказать, что плебеи врядъ ли обнаружили бы въ двухвѣковой борьбѣ сословіи то замѣчательное упорство, которое было необходимо для ихъ окончательнаго торжества, еслибы они не находили у ласковой Цереры ту нравственную поддержку, въ которой имъ отказывала строгая капитолійская троица. — Но къ этому вѣрному сравненію мы можемъ прибавить другое, не менѣе убѣдительное. Сакральное право было у римлянъ вполне аналогично съ гражданскимъ — и *religio* не одной только этимологіей напоминала гражданско-правовую *obligatio*; а въ гражданскомъ правѣ у римлянъ тоже былъ не одинъ, а два центра: «городскому» претору, вѣдавшему тяжбы гражданъ, былъ противопоставленъ «пeregринскій», которому были подвѣдомственны дѣла не-гражданъ. Боги-новосѣды были тоже своего рода peregrинами среди боговъ Рима; назначая имъ особую сакральную коллегію, Римъ дѣйствовалъ въ томъ же духѣ, какъ и въ тотъ моментъ своей исторіи, когда онъ отдѣлилъ peregrинскую юрисдикцію отъ гражданской. Можно даже идти дальше и указать, здѣсь и тамъ, на посредствующую между гражданами и не-гражданами группу: такъ называемымъ латинамъ, не обладавшимъ римскимъ гражданствомъ, но все же подсуднымъ трибуналу городского претора, довольно точно соотвѣтствовали новосѣды италійскаго происхожденія, о которыхъ пеклись тоже понтифики, а не коллегія *sacerdotum*.

Но плодотворность нашего сравненія заключается не въ этомъ соотвѣтствіи, какъ оно ни разительно, а въ другомъ. Какъ извѣстно, у обоихъ преторовъ было два различныхъ кодекса гражданскаго права и судопроизводства: городской преторъ творилъ судъ по *jus Quiritium*, перегринскій — по *jus gentium*. Квиритское право было направлено къ осуществленію формальной *justitia*; оно изобиловало всякаго рода кляузами, опасными для неопытнаго человѣка, какъ бы ни была несомнѣнна правота его дѣла. Напротивъ, *jus gentium* имѣло въ виду реальную справедливость, *aequitas*, и было въ своихъ формахъ много вольнѣе; прогрессъ римскаго права въ значительной степени заключался въ томъ, что идеи *juris gentium* мало-по-малу просачивались черезъ жесткую скорлупу квиритскаго права и одушевляли его первоначальную формалистику. Можемъ ли мы провести такую же параллель и въ области сакральнаго дѣла, пользуясь аналогіей обоихъ его центровъ, старо-римскаго понтификата и перегринской коллегіи *sacerdotum*? Про понтификальное право мы знаемъ, что оно по своей формалистикѣ ничуть не уступало квиритскому; молитвы составлялись не съ цѣлью удовлетворенія религіозной потребности души, а съ такимъ расчетомъ, чтобы онѣ съ одной стороны не оскорбляли божества, съ другой — не обязывали молящагося дальше его собственнаго желанія. Здѣсь, такимъ образомъ, аналогія была полная; но что же сказать въ этомъ отношеніи о правѣ коллегіи *sacerdotum*? Если судить по нѣкоторымъ признакамъ, то придется допустить значительно большую его вольность и, стало быть, аналогію съ *jus gentium*. Въ противоположность къ магистратской молитвѣ, обставленной всякаго рода «опасками» (*cautiones*), коллегія *sacerdotum* часто объявляла всенародныя молебствія (*supplicationes*), при которыхъ соблюденіе молящимися строгихъ молитвенныхъ формулъ было невозможно, и молитвенное *настроеніе* естественно, хотя и безъ начальственнаго предписанія, должно было занимать ихъ мѣсто. Вообще, новые культы отличались церемоніаломъ, идущимъ въ разрѣзъ съ расчетливой простотой старо римской сакральной обстановки: видно было старательное намѣреніе произвести впечатлѣніе на народныя массы и вызвать въ нихъ если не всегда благоговѣйныя, то, по крайней мѣрѣ, праздничныя чувства.

Всѣ эти молебствія, часто съ гимнами дѣвѣ и отроковъ, эти процессіи, лектистерніи, игры, эти подчасъ таинственные обряды, къ достойному справленію которыхъ посвященные готовились посредствомъ болѣе или менѣе продолжительнаго поста, — все это дѣйствовало на фантазію и нагляднѣе говорило о присутствіи божества и непосредственности его общенія съ человѣкомъ. Древняя religio хорошо себя чувствовала въ новыхъ формахъ; чѣмъ дальше, тѣмъ больше греческіе богиневосѣды возвышали свое обаяніе на счетъ старожиловъ. А такъ какъ обѣ группы вербовали своихъ поклонниковъ среди одной и той же массы римскаго народа, то отношенія должны были обостриться. — Но объ этомъ будетъ сказано въ слѣдующей главѣ; теперь же полезно будетъ перейти къ третьему успѣху религіи Аполлона въ римской общинѣ.

Этотъ третій успѣхъ, какъ было сказано выше, состоялъ въ томъ, что Эней былъ признанъ родоначальникомъ основателя города Рима, въ которомъ, такимъ образомъ, возродилась древняя Троя. Было бы очень неправильно видѣть въ этомъ представленіи плодъ поэтической фантазіи, годный только для напыщенныхъ панегириковъ и торжественныхъ одъ: оно глубоко въѣлось въ сердце римлянъ, мысль о происхожденіи ихъ отъ великаго города-мученика сѣдой старины — наводила ихъ на тревожныя чаянія такой же гибели и такого же возрожденія ихъ собственнаго города. Стали размышлять и рассчитывать: предсказанія Сивиллы съ одной стороны, ученія философовъ о періодическихъ «палингенесіяхъ» съ другой, астрологія съ третьей — все это создало душную, щемящую атмосферу, въ которой всякое внѣшнее злоключеніе ощущалось вдвое болѣзненнѣе, чѣмъ слѣдовало. Ожидавшійся конецъ римскаго государства долженъ былъ наступить, по мистическимъ расчетамъ, въ теченіе перваго вѣка до нашей эры; ожиданіе этого конца значительно способствовало возвышенію царя изъ рода Энея, Юлія Цезаря, и упроченію монархическаго строя на развалинахъ аристократической республики <sup>1)</sup>. — Но мы зашли слишкомъ далеко впередъ; эволюція римской религіи въ республиканскій періодъ еще потребуетъ нашего вниманія.

<sup>1)</sup> См. объ этомъ вопросѣ статью „Первое свѣтопреставленіе“ (Изъ жизни идей т. I.



## VIII.

«Религія Тарквиніевъ въ своихъ основныхъ чертахъ осталась религіей республиканскаго Рима вплоть до войны съ Аннибаломъ», — говоритъ Виссова (стр. 38); съ этимъ замѣчаніемъ придется согласиться. Конечно, притягательная сила обоихъ центровъ, національнаго и греческаго, была неодинакова; вначалѣ сакральная коллегія перевѣшивала, проявляя энергію, свойственную веществамъ и институтамъ *in statu nascendi*: такъ было до половины пятаго вѣка. Затѣмъ она отступаетъ нѣсколько передъ національными культами и коллегіей понтификовъ: съ одной стороны, постоянныя войны съ италійскими племенами естественно направляли умы римлянъ къ почитанію обще-италійскихъ божествъ, отъ которыхъ зависѣлъ успѣхъ битвъ и походовъ; съ другой стороны, плебеи, главные ревнители чужеземныхъ культовъ, получивъ доступъ къ высшей магистратурѣ, уже не такъ чувствовали себя пасынками Юпитера Капитолійскаго. Въ третьемъ вѣкѣ картина опять мѣняется: мы замѣчаемъ усиленную дѣятельность сакральной коллегіи и новый наплывъ чужеземныхъ культовъ и обрядовъ въ Римъ. Это — какъ разъ то время, когда Римъ, подчинивъ себѣ окончательно собственно италійскую Италію, сталкивается съ эллинизмомъ на югѣ Апеннинскаго полуострова (война съ Пирромъ) и въ Сициліи (первая пуническая война). Его отношенія къ эллинизму были то дружественныя, то враждебныя; по странному стеченію обстоятельствъ, и дружба, и вражда одинаково благопріятно отзывались на обаяніи Сивиллиныхъ книгъ. Дружба съ греческимъ элементомъ въ Италіи естественно поднимала значеніе этихъ греческихъ и посвященныхъ греческимъ богамъ записей; если же отношенія обострялись, то римляне вспоминали, что они съ благословенія Сивиллы были троянцами и вели правую войну съ врагами своей старинной родины. Съ другой стороны, третій вѣкъ былъ также временемъ усиленнаго наплыва перегриновъ въ Римъ, поведшаго къ отдѣленію перегринской претуры отъ городской и, стало быть, къ большей самобытности *juris gentium*, которому соотвѣтствовало духовное право сакральной коллегіи. Наконецъ, можно указать и на соревнованіе двухъ знатнѣйшихъ и славнѣйшихъ родовъ

въ Римѣ, Фабіевъ и Клавдіевъ, какъ на причину усиленія чужеземныхъ культуръ. Оба рода были покровителями плебса, оба старались заручиться расположеніемъ Сивиллы для своихъ цѣлей; разница состояла въ томъ, что Фабіи, кажется, видѣли въ Сивиллѣ греческую, Клавдіи—троянскую и враждебную грекамъ силу. Въ такихъ случаяхъ положеніе третьяго лица бываетъ очень удобнымъ: при сколько-нибудь искусной политикѣ можно извлекать выгоду изъ обоихъ соперниковъ. Такъ случилось и здѣсь. Фабіи были главой сенатской партіи; подъ ихъ вліяніемъ уже въ 217 г., второмъ году войны съ Аннибаломъ, состоялось постановленіе, послѣдствіемъ котораго было уничтоженіе границъ между богами-старожилами и новосѣдами и рѣшительная эллинизация римскаго культа. Поводомъ послужили, какъ это бывало обыкновенно, такъ называемыя протидіи т.-е. разныя, отчасти (якобы) чудесныя, отчасти просто замѣчательныя происшествія, которыя указывали, повидимому, на гнѣвъ боговъ; но настоящей причиной была ненависть сената къ тогдашнему консулу, ставленнику демократовъ, который слишкомъ уже откровенно выказывалъ непочтеніе къ роднымъ богамъ. Требовалась, на первомъ планѣ, искупительная жертва... быть можетъ, чистосердечная: намъ уже этого не разобрать. Но, между прочимъ, и внушительная религіозная демонстрація, чтобы парализовать въ глазахъ народа вольнодумство консула-полководца; а для этой цѣли убогія домашнія церемоніи не годились, нуженъ былъ весь блескъ иностранной обрядности, которую вѣдала сакральная коллегія. И вотъ мы присутствуемъ при замѣчательномъ зрѣлищѣ: исконные боги, боги Ромула и Нумы, обращаются къ пришлой Сивиллѣ, требуя отъ нея обновленія своихъ культовъ. Сивилла охотно исполнила требуемое; особенно знаменательнымъ было обновленіе культа Сатурна, древне-римскаго демона «возрожденія хлѣба», которому именно теперь былъ учрежденъ веселый декабрьскій праздникъ золотого вѣка, знаменитыя Сатурналіи. Съ этихъ поръ ежегодно Римъ въ эти дни оглашался ликующими криками *io Saturnalia!* и съ зимнимъ мракомъ боролся блескъ восковыхъ свѣчей... тѣхъ самыхъ, которыя въ эти самые дни и у насъ горятъ на томъ веселомъ праздникѣ, который мы празднуемъ, въ концѣ декабря, въ честь Основателя нашей религіи.

Это было только начало; когда нечестивый консулъ своей гибелью на Тразименскомъ озерѣ искупилъ свое вольнодумство, была предпринята вторая, еще болѣе вѣская демонстрація. Самъ глава партіи, великій Фабій Кунѣтаторъ, назначенный диктаторомъ на тревожное время послѣ пораженія, выступилъ въ сенатѣ съ внушительной рѣчью объ убитомъ консулѣ, провинившемся, по его словамъ, болѣе своимъ неуваженіемъ къ религіознымъ обрядамъ, чѣмъ своимъ полководческимъ легкомысліемъ и незнаніемъ военнаго дѣла. По его настоянію децемвиры *sacerdotum* обратились къ Сивиллѣ: результатомъ было много молебствій и обѣтовъ, но между прочимъ вотъ что. Было выставлено, для торжественнаго лектистернія, шесть священныхъ ложъ: одно ложе — Юпитеру и Юнонѣ, другое — Нептуну и Минервѣ, третье — Марсу и Венерѣ, четвертое — Аполлону и Діанѣ, пятое — Вулкану и Вестѣ, шестое — Меркурію и Церерѣ. Какъ видитъ читатель, здѣсь впервые, на развалинахъ римскаго полидемонизма, устанавливается культъ греческихъ двѣнадцати боговъ. „Такъ, — справедливо говоритъ Виссова (стр. 55), — возникъ въ Римѣ новый кругъ боговъ, составленный совершенно безотносительно къ древности и происхожденію культовъ и расчлененный на основаніи греческихъ преданій и обрядовъ. Этимъ было упразднено старинное сакрально-правовое различіе между богами-старожилами и новосѣдами; новая семья боговъ получила подъ именемъ «соединенныхъ боговъ» (*di consentes*) оффиціальное значеніе, ихъ позолоченные кумиры были публично выставлены на форумѣ“.

Но настоящимъ торжествомъ Фабіевъ было рѣшеніе Рима въ 216 г. отправить посольство въ Дельфы. Случилось это подъ одновременнымъ впечатлѣніемъ двухъ страшныхъ несчастій: пораженія римскаго войска подъ Каннами и растлѣнія двухъ весталокъ. Ужасъ тогдашняго положенія лучше всего передаютъ простыя и внушительныя въ своей простотѣ слова Ливія (22, гл. 57): „Помимо всѣхъ этихъ бѣдствій, римляне были напуганы еще грозными знаменіями и главнымъ образомъ тѣмъ, что въ этомъ году двѣ весталки, Опимія и Флоронія, были уличены въ нарушеніи обѣта чистоты; изъ нихъ одна, согласно обычаю, была умерщвлена зарытіемъ въ землю у Коллинскихъ воротъ, другая сама съ собою покончила. Л. Кантилій, понти-

фикальный писецъ—теперь такихъ называютъ младшими понтификами, — растлившій Флоронію, былъ сѣченъ розгами на комиціи верховнымъ понтификомъ такъ, что онъ подъ ударами испустилъ духъ. Такъ какъ такое нечестіе—что и естественно подъ гнетомъ подобныхъ бѣдствій—было также признано знаменіемъ, то децемвиры (sacrogum) получили порученіе обратиться къ (Сивиллинымъ) книгамъ, и Кв. Фабій Пикторъ былъ отправленъ въ Дельфы, чтобы спросить оракулъ, какими мольбами и службами можно умилоствитъ боговъ, и когда наступитъ конецъ злоключеніямъ. Пока же, на основаніи книгъ судебъ, было совершено нѣсколько чрезвычайныхъ жертвоприношеній: такъ, два галла, мужчина и женщина, и равнымъ образомъ два грека были живыми опущены подъ землю на Скотномъ рынкѣ и заключены въ каменную темницу, которая уже раньше была сдѣлана мѣстомъ человѣческихъ жертвоприношеній, идущихъ въ разрѣзъ съ римскимъ обычаемъ“. Названный здѣсь Фабій Пикторъ—первый римскій лѣтописецъ; свою лѣтопись онъ написалъ на греческомъ языкѣ, начиная съ перехода Энея въ Италію и кончая, насколько мы можемъ судить, каннскимъ сраженіемъ и своей миссіей въ Дельфы. Этимъ вся римская исторія была заключена въ рамки религіи Аполлона.

Признаніе дельфійскаго храма высшимъ религіознымъ авторитетомъ со стороны Рима было, какъ мы видѣли, тщеславной мечтой дельфійской политики еще въ шестомъ вѣкѣ: теперь, однако, вліяніе святой горы Аполлона было довольно скромно, объ ея умственной гегемоніи не могло быть и рѣчи. Со своей задачей дельфійскіе жрецы справились недурно—по крайней мѣрѣ мы знаемъ, что Римъ послалъ имъ почетный даръ послѣ первой рѣшительной побѣды—но послѣдствій ихъ успѣхъ не имѣлъ. Равнымъ образомъ и Фабіи въ дальнѣйшемъ ходѣ войны потеряли свой престижъ; съ нескрываемой ревностью смотрѣлъ главный представитель ихъ рода, великій Кунктаторъ, на возвышеніе молодого героя Сципіона, все болѣе и болѣе затмѣвавшее его славу. Недоброжелательство Фабіевъ сблизило Сципіоновъ съ Клавдіями; подъ вліяніемъ этихъ двухъ могущественныхъ родовъ состоялось одно изъ важнѣйшихъ событій въ исторіи римской религіи, озарившее своимъ блескомъ ко-

нецъ Аннибаловой войны и направившее римскую религіозную мысль на новые пути. Объ этомъ событіи слѣдуетъ сказать нѣсколько подробнѣе.

Какъ уже было замѣчено выше, Клавдіи видѣли въ Сивиллѣ троянскую силу; минуя Дельфы, они искали сближенія съ родной — какъ думали всѣ — почвой Рима, съ Троадой; не дельфійскій Парнасъ, а троянская Ида привлекала ихъ вниманіе. Тамъ съ древнихъ поръ чествовалась великая Матерь боговъ, называвшаяся по-гречески Реей; когда троянскіе миѣи были перенесены въ Римъ, то и троянская «мать», идейская Рея, нашла себѣ естественное мѣсто на новой родинѣ въ качествѣ матери Ромула и Рема, Реи Сильвіи (*Silvia* — латинскій переводъ греческаго *Idaia*, «лѣсная»). Съ теченіемъ времени троянскій культъ Реи подвергся значительнымъ измѣненіямъ подъ вліяніемъ родственнаго фригійскаго культа Кибелы, жрецы которой должны были быть кастратами, по примѣру миѣическаго любимца богини, пастуха *Attys* или *Attês*, впервые принесшаго ей такую неслыханную жертву. Такъ вотъ къ этой-то фригійской Матери боговъ Клавдіи съ давнихъ поръ успѣли пристроиться; они даже производили свой родъ отъ названнаго только-что Аттиса (въ латинской транскрипціи *Attus* или *Atta*), переселивъ его въ сабинскую страну подъ именемъ Атта Клавза, и сзумѣли навязать Риму его статую съ пастушьимъ посохомъ и бритвой въ рукахъ. Правда, Римъ эту статую перетолковалъ по-своему: на основаніи своего кривого посоха Аттъ былъ произведенъ въ авгуры, а бритва подала поводъ къ созданію о немъ милой легенды, которой мы здѣсь пересказывать не будемъ. Теперь, когда Аннибалова война близилась къ концу, Клавдіямъ представилась возможность въ союзѣ со Сципіонами осуществить свою завѣтную мысль; на основаніи Сивиллиныхъ книгъ римскій сенатъ рѣшилъ перевезти кумиръ Матери боговъ изъ Малой Азіи въ Римъ. Богиня требовала, чтобы ее въ Римѣ встрѣтили лучшій мужчина и лучшая женщина: были избраны, какъ этого и слѣдовало ожидать, по представителю отъ обоихъ первенствующихъ родовъ, Сципіонъ Назика и Клавдія Квинта. Противъ Назики никто не протестовалъ, но насчетъ нравственности Клавдіи ходили неблагопріятные слухи. Расскажемъ дальнѣйшее словами уже нѣсколько

разъ приведеннаго Овидія, хотя онъ передаетъ нашу легенду и не въ самомъ раннемъ ея видѣ:

Къ устью Мать приплыла,—гдѣ Тибръ, расширяя теченье,  
 На необъятный просторъ рѣзвыя волны несетъ.  
 Всадники всѣ, и степенный сенать, и плебеи толпою —  
 Къ устью этрусской рѣки всѣ ей на встрѣчу идутъ.  
 Шествуютъ матери, взявъ дочерей и невѣстокъ съ собою,  
 Шествуютъ тѣ, что очагъ Весты священный хранятъ.

Мужи идутъ бичевой, богатырскую грудь напрягая:  
 Судно чужое съ трудомъ встрѣчную рѣжетъ струю.  
 Засуха долго томила страну, всѣ луга пожелтѣли:  
 Въ тинѣ завязши рѣчной, остановился корабль.  
 Тщетно въ тяжелой борьбѣ изъ силъ выбиваются мужи,  
 Тщетно ихъ мощный напоръ гулкая пѣснь единить —  
 Судно стоитъ, точно мертвый утесъ среди волнъ океана;  
 Страхомъ объятый народъ чуетъ угрозу боговъ.

Клавдія Квинта свой родъ возводила къ старинному Клавзу;  
 Ту-жъ благородства печать ликъ ея юный носилъ.  
 Вѣрность супруги напрасно блюла она: лживыя рѣчи  
 Сердце ей жгли, безъ вины грѣшной она прослыла.  
 Ей повредили наряды, причесокъ затѣйливый пошибъ,  
 Да шаловливый языкъ, старцевъ угрюмыхъ гроза.  
 Чувствуя чистой себя, она смѣхомъ встрѣчала извѣты...  
 Ахъ, кто намъ ближнихъ чернигъ, вѣримъ легко мы тому.

Вотъ она къ Тибру идетъ, отдѣлившись отъ сонма замужнихъ,  
 Черпаетъ трижды рукой чистой текучей воды,  
 Трижды чело оросивъ, длань трижды къ ээиру возносить...  
 Смотритъ, дивится народъ: ужъ не безумна-ль она?  
 Вдругъ, преклонивши колѣно, въ упоръ она смотритъ богинѣ  
 И съ расцѣпенной косою молвить такія слова:

„Внемли молитвѣ моей, благодатная Матерь блаженныхъ,  
 „И подь условьемъ однимъ милость яви мнѣ свою.  
 „Грѣшной слыву. Покорюсь, если ты меня также отвергнешь;  
 „Божьимъ судомъ сражена, смертью позоръ искуплю.  
 „Если-жъ чужда я вины, будь ты моей жизни порукой:  
 „Чистая, чистой руки прикосновенье уважь!“

Молвить, и легкой рукою хватаетъ канатъ корабельный —  
 (Чудень рассказъ, но театръ будетъ свидѣтелемъ мнѣ) —  
 Двинулось судно, во слѣдъ ей плыветъ и ведущую славить!  
 Крикомъ восторга народъ твердь оглашаетъ небесь.

Я привелъ эту легенду не ради одной только ея поэтической красоты, о которой мой переводъ можетъ дать лишь не-совершенное представленіе: пусть читатель ее сравнитъ хотя бы съ вышеприведенной легендой объ основаніи культа Діаны на Авентинѣ (гл. VI)—и онъ убѣдится въ важности происшедшей съ тѣхъ поръ перемѣны въ религіозныхъ потребностяхъ Рима. Великая Матерь боговъ не даетъ себя перехитрить, подобно простоватой покровительницѣ ариційской роши: она требуетъ себѣ въ первопоклонники *лучшихъ* гражданъ тогдашняго Рима, и ея первое чудо на ея новой родинѣ—защита оскорбленной невинности. И это чудо не осталось достояніемъ однѣхъ только неудобочитаемыхъ лѣтописей; читатель не оставилъ безъ вниманія интереснаго стиха:

Чудень разсказъ, но театръ будетъ свидѣтелемъ мнѣ...

Съ подмостковъ сцены римлянамъ всѣхъ сословіи преподносилась легенда о Клавдіи Квинтѣ и о чудѣ Матери-боговъ, — этотъ прототипъ столькихъ христіанскихъ легендъ о такомъ же заступничествѣ христіанской Богоматери за невинно обвиняемыхъ. Но подобное заступничество возможно только подъ условіемъ полного человѣкоподобія божества; понятно, что сердце, вкусившее сладкой иллюзіи такого отношенія къ своему богу, уже не возвращалось къ тѣмъ таинственнымъ и безстрастнымъ преломленіямъ міровой Воли, которыя почитала блѣдная религія предковъ. Мало того: и другіе элементы новаго культа глубже бороздили душу, чѣмъ все испытанное до сихъ поръ. Нѣхотя касаемся мы затронутой выше черты въ службѣ великой Матери: она неприглядна въ самомъ принципѣ и прямо отвратительна въ отдѣльныхъ своихъ проявленіяхъ. Все же и въ ней была сторона, способная поразить посторонняго зрителя: эти люди беззавѣтно пожертвовали своей личностью божеству, которому они поклонялись; это было нѣчто болѣе внушительное, чѣмъ постъ Цереры, или запрещеніе фламиникѣ причесываться въ траурные дни. Что этотъ обычай значилъ? Спрашивали, справлялись, вспоминали легенду о первосвященникѣ Аттисѣ, введшемъ этотъ неслыханный обычай самоистязанія... странно: такъ въ Римѣ никто еще своего бога не любилъ... Какъ ни была груба внѣшняя форма, но въ ядрѣ чувствовалась новая

сила—сила сурового, жестокаго *аскеза*. Форму Римъ откинулъ съ теченьемъ вѣковъ, но ядро сохранилъ—сохранилъ до нынѣшнихъ дней.

Но и въ другомъ отношеніи введеніе культа великой Матери было началомъ новой эры въ римской религіи; я уже замѣтилъ выше, что онъ былъ не столько греческимъ, сколько восточнымъ культомъ. Противъ своей воли, Сивилла внесла зародышъ разложенія въ тотъ греческій міръ, который съ ея благословенія такъ пышно расцвѣлъ на благодарной римской почвѣ: подъ личиною греческой богини восточный фетишъ былъ перенесенъ въ Римъ, и за нимъ не замедлили явиться другія грековосточныя и просто восточныя божества. Новое наслоеніе начинаетъ ложиться на римскую почву — неблаговоный, но плодородный перегной старинныхъ вѣрованій и обрядовъ Востока, въ которомъ суждено было зародиться и вырости также и цвѣтку христіанства.

## IX.

Все же древне-римская религія не дала себя заглушить безъ протеста. Правда, война съ Аннибаломъ была для нея тяжелымъ испытаніемъ, и кончилось оно далеко не блистательно: не у своихъ исконныхъ, а у чужихъ боговъ нашелъ Римъ помощь и заступничество въ минуту бѣдствія. Но торжество греческаго Олимпа было слишкомъ явно и полно, чтобы не вызвать реакціи; реакція наступила во второмъ вѣкѣ и нашла себѣ опору въ личности суроваго патріота, Катона Старшаго.

Поводомъ къ его вмѣшательству послужило одно изъ самыхъ интересныхъ явленій въ исторіи религіи древняго міра; мы можемъ его кратко назвать *античнымъ масонствомъ*. Такъ какъ этотъ терминъ, вѣроятно, возбудитъ недоумѣніе читателя, то я долженъ его объяснить; постараюсь сдѣлать это въ немногихъ словахъ, не пускаясь въ иллюстрирующія подробности и—въ силу необходимости—безъ обстоятельной мотивировки моихъ положеній.

Въ Греціи съ давнихъ поръ существовали тайныя братства, объединяемыя «оргіастическимъ» культомъ Діониса. Ихъ основателемъ считался Орфей; отъ посвященныхъ требовалось со-



блюденіе нѣкоторыхъ стѣснительныхъ правилъ; наградой была имъ увѣренность въ безсмертіи души. Центромъ этихъ братствъ — если не всѣхъ, то многихъ — счумѣли стать Дельфы; въ этомъ, повидимому, заключалась одна изъ причинъ ихъ успѣха. Но, оказывая покровительство «оргіямъ» Діониса, они потребовали извѣстной ихъ реформы, главнымъ образомъ удѣленія подобающаго мѣста Аполлону. Самымъ вліятельнымъ инициаторомъ этой реформы былъ Пифагоръ; отъ него пошли такъ называемыя орфико-пифагорическія мистеріи, главнымъ полемъ дѣйствія которыхъ была южная Италія. Дельфы всегда искали опоры въ аристократіяхъ тѣхъ городовъ, съ которыми имѣли дѣло; благодаря ихъ вліянію, орфико-пифагорическія братства получили рѣзко аристократическій характеръ. Расцвѣтъ демократическихъ идей въ V вѣкѣ повелъ къ обостренію отношеній между ними и народными партіями; антагонизмъ нерѣдко переходилъ въ открытую кровопролитную войну. Въ одномъ изъ такихъ столкновеній была истреблена правящая ложа италійскаго масонства, кротонская; но и въ другихъ городахъ оно было поколеблено. Только въ Тарентѣ оно продолжало держаться: въ теченіе третьяго вѣка тарентинская ложа была главной носительницей орфико-пифагорическихъ традицій. Понятно, что она, при своемъ аристократическомъ характерѣ, съ особой симпатіей относилась къ аристократическому Риму; благодаря своимъ связямъ съ Дельфами и, стало быть, съ Сивиллой, ей удалось заключить съ Римомъ извѣстнаго рода сакральныи союзъ, результатомъ котораго было перенесеніе въ Римъ такъ называемыхъ «тарентинскихъ» игръ. Это случилось еще въ эпоху первой пунической войны; послѣдующія событія, о которыхъ было сказано въ предыдущей главѣ, еще лучше подготовили почву. И вотъ, въ началѣ второго вѣка, братства получаютъ въ Римѣ самое широкое распространеніе; число посвящаемыхъ — особенно женщинъ — росло и росло; Римъ былъ опутанъ сѣтью тайныхъ обществъ, политическій характеръ которыхъ — таковой былъ имъ присущъ вездѣ — былъ крупной опасностью для оффиціальной власти. Мы сказали уже, что они объединялись культомъ Діониса; римляне знали этого бога подъ другимъ его именемъ — Вакха, и посвященные его культу общества назывались *bacchanalia*.

Мы соединяемъ со словомъ «вакханаліи» другое представление—то самое, которое съ нимъ стали соединять и непосвященные римляне послѣ страшной грозы, обрушившейся на тѣ тайныя общества въ 186 году. Судьба тайныхъ обществъ—тѣмъ болѣе чужеродныхъ—вездѣ одинакова: кто не можетъ проникнуть за таинственную завѣсу, поднимающуюся только для посвященныхъ, тому за нею чудятся полныя соблазна и ужаса картины, среди которыхъ половой развратъ занимаетъ первое мѣсто. Не забудемъ, что и христіанскія общины не избѣгли общей участи; кто знаетъ, еслибы христіанство, въ концѣ концовъ, не побѣдило—не предстало бы оно передъ потомками въ томъ самомъ омерзительномъ видѣ, въ какомъ его изображаетъ языческій ораторъ въ апологіи Минуція Феликса? Стѣйте сравнить его описаніе съ описаніемъ вакханалій у Ливія (39 кн.)—сходство поразительно. Мы не желаемъ этимъ сказать, что эти вакханаліи были вовсе лишены того порочнаго характера, который имъ тамъ приписывается; ночныя празднества, соединенныя съ оглушительной музыкой, одуряющей пляской, съ другими обрядами, имѣющими цѣлью экстазъ и ясновидѣніе—такія празднества естественно давали поводъ къ соблазну. Но мы отказываемся вѣрить, чтобы ими систематически преслѣдовались развратныя цѣли, отказываемся вѣрить въ человѣческія жертвоприношенія и весь прочій отвратительный аппаратъ, который имъ приписала молва—по той самой причинѣ, по какой мы и въ масонахъ отказываемся видѣть фармазоновъ народно-клерикальной легенды. Чѣмъ были вакханаліи въ дѣйствительности, это видно изъ оффиціального наименованія, которое имъ было присвоено—наименованія «заговора» (*conjuratio*); дѣйствительно, рѣчь шла о заговорѣ, въ которомъ принимало участіе свыше семи тысячъ лицъ. А какого характера былъ этотъ заговоръ, это видно изъ обличительной рѣчи консула Постумія: „Съ каждымъ днемъ,—говорилъ онъ собравшемуся народу (Ливій, 39, гл. 11),—растетъ и распространяется зло; оно уже превзошло предѣлы интересовъ частныхъ лицъ, оно угрожаетъ опасностью существованію нашего государства. Если вы не примете мѣръ, квиниты, то эта наша законная сходка, созванная консуломъ при ясномъ свѣтѣ дня, найдетъ себѣ соперницу въ сходкѣ ночной. Теперь

они боятся васъ, такъ какъ они разъединены, а вы собрались вмѣстѣ; но когда вы разойдетесь по домамъ и деревнямъ, а они соберутся и будутъ совѣщаться о своихъ выгодахъ и о вашей гибели, тогда они, сплоченные, станутъ вамъ, разъединеннымъ, очень опасны“.

Рѣчь консула была сигналомъ страшныхъ репрессій; повторились ужасы кротонскихъ дней. Но тогда, въ пятомъ вѣкѣ, тайныя братства сдѣлались жертвой ярости фанатизированной толпы: теперь высшая власть взяла въ свои руки дѣло возмездія. А впрочемъ, по своимъ результатамъ обѣ расправы стоили одна другой: общее число всѣхъ жертвъ консульскаго слѣдствія превысило 3.000. Такія же гоненія, по почину римскихъ властей, начались и въ прочей Италиі; ихъ послѣдствіемъ было полное почти исчезновеніе вакханалій.

Боги отцовъ побѣдили! Не даромъ только-что упомянутая обличительная рѣчь консула, примыкая къ формулѣ старинной молитвы, начиналась словами: „никогда еще, квириты, это торжественное обращеніе къ богамъ передъ началомъ магистратской рѣчи не было такъ же умѣстно—скажу болѣе, такъ же необходимо, какъ теперь; оно должно напомнить вамъ, что они и есть тѣ боги, которыхъ ваши предки оставили вамъ предметомъ вашего почитанія, вашихъ священнодѣйствій и молитвъ, а не тѣ, которые, овладѣвъ умами людей съ помощью зловерднаго *чужероднаго* культа, направляютъ ихъ на всякія безчинства и преступленія“. Чужеродные культы были теперь окончательно заклеимлены, девизъ *patrios ritus servanto* — сталъ лозунгомъ римскаго правительства. Эти *patrii ritus* были по преданію установлены Нумой Помпилиемъ; царемъ-собесѣдникомъ боговъ; его считали римляне основателемъ своей религіи, той религіи, которая, за незначительными измѣненіями, была сохранена до тѣхъ поръ и должна была быть сохраняема и впредь. Мнѣніе это стало руководящимъ правиломъ религіозной политики римскаго сената вплоть до конца республики; даже Цицеронъ, этотъ восторженный почитатель Греціи и греческой культуры, даетъ своему идеальному государству (въ книгахъ *De legibus*) сакральную конституцію, почти-что совпадающую «съ законами Нумы» (II § 23).

Да, проникнуть въ мнимый кругъ Нумы было отнынѣ за-

труднительно; но ревнители греческихъ культовъ могли сдѣлать попытку обратить самого Нуму въ свою вѣру. Эта попытка была сдѣлана въ 181 г., всего пять лѣтъ послѣ начала расправы съ вакханаліями, и опять энергія партіи Катона была причиной ея крушенія. Это совпаденіе, а также самый характеръ попытки позволяетъ намъ искать ея авторовъ въ той же орфико-пифагорической средѣ, отъ которой пошли и подавленные вакханаліи. Дѣло состояло въ слѣдующемъ. Однажды въ участвѣ одного римлянина было найдено два гроба; изъ нихъ одинъ, согласно надписи, долженъ былъ содержать останки царя Нумы Помпилія. другой — его сочиненія. Когда гробы были вскрыты, первый оказался пустымъ, что было приписано вліянію времени на брѣнное тѣло царя; но во второмъ нашли двѣ пачки книгъ, по семи каждая, «не только цѣльныхъ но и очень свѣжихъ съ виду». Семь книгъ были написаны на латинскомъ языкѣ и содержали изложеніе понтификальнаго права; другія семь имѣли своимъ предметомъ изложенную погречески «философію Пифагора», легендарнаго учителя Нумы. Понятно, что находка заинтересовала, кромѣ непосредственно прикосновенныхъ къ ней лицъ, также и близкій, и дальній кругъ ихъ знакомыхъ; книги Нумы распространились все больше и больше, и стали наконецъ извѣстны претору Квинту Петилію, одному изъ главныхъ приверженцевъ Катона. „Тотъ выпросилъ себѣ ихъ у хозяина: прочитавъ ихъ, онъ замѣтилъ, что ихъ главная тенденція — ниспроверженіе существующей религіи. Тогда онъ объявилъ владѣльцу, что онъ намѣренъ предать книги огню, но раньше предоставилъ ему требовать ихъ обратно законнымъ путемъ, обязуясь не принимать этого за обиду. Владѣлецъ обратился къ трибунамъ; трибуны направили его въ сенатъ. Въ сенатѣ преторъ заявилъ свою готовность дать клятву въ томъ, что книги не подлежатъ чтенію и сохраненію; сенатъ постановилъ, что готовность претора служить достаточнымъ доказательствомъ справедливости его словъ, и что книги какъ можно скорѣе должны быть сожжены на комиціи, при чемъ владѣльцу должна быть выдана сумма, какую опредѣлитъ преторъ съ большинствомъ трибуновъ. Владѣлецъ отъ этой суммы отказался: книги же были сожжены на комиціи всенародно“. Такъ рассказываетъ Ливій (40 гл. 29). Роль «найденныхъ»

книгъ въ исторіи религіи достаточно извѣстна: всегда въ подобнаго рода случаяхъ имѣется болѣе или менѣе ловкая подтасовка съ цѣлью реформировать существующую религію. Отсюда ясно, что мы въ рассказанномъ случаѣ должны видѣть неудачную попытку религіозной реформы—а именно реформы въ духѣ орфико-пифагорическихъ таинствъ.

Ея неудача сломила силу ревнителей эллинизма; но съ другой стороны и патриоты-націоналисты были не въ силахъ упразднить то, что было результатомъ трехвѣковой эволюціи римской религіи. Греческіе культы остались въ Римѣ, насколько они были приобщены до окончанія второй пунической войны; а съ ними остались и тѣ чуждые первоначальной римской религіи элементы, которые своимъ сосуществованіемъ съ исконными дѣлали невозможнымъ всякое ясное и разумное представленіе о сущности того, что признавалось предметомъ вѣры. Мы знаемъ, что такое были первоначальныя римскія божества—преломленія міровой Воли, допускающія безконечную дифференціацію и интеграцію, шарики ртути, при каждомъ ударѣ рассыпающіеся въ болѣе мелкіе, но и могущіе быть собраны въ одинъ крупный, въ смыслѣ мірового актуальнаго пантеизма. А что такое греческія божества?—ярко очерченныя личности, бронзовыя статуи, которыхъ нельзя ни дробить, не калѣча ихъ, ни сплавлять съ другими, не разрушая ихъ формы. А чѣмъ были римскія божества конца республиканскаго періода? И тѣмъ, и другимъ; это нелогично, неправдоподобно, почти-что невозможно—и тѣмъ не менѣе это такъ. Это совмѣщеніе несовмѣстимаго имѣло ближайшимъ послѣдствіемъ то, что римляне потеряли склонность вдумываться въ содержаніе своей вѣры, т.-е., въ сущность своихъ божествъ, и сосредоточили свое вниманіе на свое собственное къ нимъ отношеніе; это-то отношеніе и стало преимущественнымъ содержаніемъ того, что въ Римѣ литературной эпохи называлось *religio*. Полезно теперь же отмѣтить этотъ пунктъ; онъ сталъ впоследствии характернымъ признакомъ римскаго христіанства въ отличіе отъ греческаго. Ученіе Христа, распространяемое въ обѣихъ половинахъ имперіи, было одинаково, но его развитіе пошло по различнымъ путямъ: у грековъ оно превратилось въ *theologia*, у римлянъ—въ *religio*.

Впрочемъ, прежде чѣмъ говорить объ общемъ характерѣ римской религіи послѣ Катоновской реакціи, мы должны завести рѣчь объ одной новой силѣ, которая именно тогда стала проявлять свое вліяніе на нее, чѣмъ дальше, тѣмъ больше. Эта сила—греческая философія.

## Х.

Религія Нумы, какъ себѣ ее представляли римляне, по справедливости можетъ считаться одной изъ самыхъ чистыхъ религій, какія только знаетъ міръ, понимая слово «чистый» въ смыслѣ свободы отъ постороннихъ примѣсей. Посторонними же религіи примѣсями должны считаться, во-первыхъ, художественное, во-вторыхъ, философское начало.

Художественное начало проникло въ римскую религію при первомъ же сближеніи Рима съ Греціей при посредничествѣ эллинизированной Этруріи; оно стало распространяться въ ней тѣмъ сильнѣе, чѣмъ непосредственнѣе было это сближеніе, причемъ роль Этруріи перешла сначала къ кампанскимъ Кумамъ, затѣмъ къ Таренту и наконецъ къ собственной Греціи. Проникало же оно въ Римъ въ обоихъ своихъ главныхъ видахъ: съ одной стороны, поэтическія сказанія греческой міѳологіи стали принаровляться къ римскимъ богамъ, благодаря замѣнѣ греческаго имени латинскимъ; съ другой стороны, произведенія греческихъ ваятелей и живописцевъ, представлявшія греческихъ боговъ, благодаря той же подтасовкѣ, были выдаваемы за изображенія римскихъ «новосѣдовъ» и даже «старожилловъ». Эти двѣ струи были, однако, неодинаково сильны: вторая значительно глубже проникла въ римскую душу, чѣмъ первая. Причина этого различія заключалась, повидимому, въ томъ, что каналы, черезъ которые онѣ протекали, были далеко не одинаковаго достоинства. Греческая міѳологія сдѣлалась извѣстна въ Римѣ въ первыя времена не въ ея эпической или трагической обработкѣ—ее мы встрѣчаемъ не раньше конца III вѣка,—а черезъ комедію, которая очень рано, черезъ Тарентъ и Кампанію, проложила себѣ путь въ Римъ. Что это значитъ, не трудно угадать; представимъ себѣ человека, который своимъ знакомствомъ съ сокровищницей греческой саги

обязанъ «Прекрасной Еленѣ»! Позднѣе, когда римская трагедія принялась за работу и Римъ имѣлъ своихъ Корнелю и Расина—т.-е. Пакувія и Акція—для греческой мѣологии на римской почвѣ настали лучшія времена; но первоначальная закваска была слишкомъ сильна, и красивые поэтическіе рассказы о богахъ и герояхъ такъ и остались для римлянъ игрою фантазіи, къ которой не слѣдовало относиться серьезно.

Другое дѣло—ваяніе и живопись. Тутъ дѣйствіе было чистымъ, благотворнымъ и глубокимъ. Къ тому же оно было постояннымъ; всякій разъ, когда римлянинъ обращался къ божеству, передъ нимъ являлся за синимъ туманомъ жертвеннаго дыма, въ таинственномъ полумракѣ храма, его величавый кумиръ, съ печатью вѣчнаго спокойствія и блаженства на прекрасномъ недвижномъ лицѣ. Съ такими представленіями душа быстро и прочно роднится; никакая реакція не была въ состояніи отбучить римлянъ отъ потребности видѣть своихъ боговъ въ человѣческомъ образѣ. Совершенно напротивъ. Второй вѣкъ былъ для Рима эпохой постоянныхъ войнъ; сокровища побѣжденныхъ, среди которыхъ первое мѣсто занимали статуи боговъ, свозились въ Римъ, ставились на форумѣ и въ святиняхъ римскихъ боговъ—именно теперь антропоморфізмъ сталъ неизгладимой особенностью римскаго религіознаго мышленія. Онъ остался таковою и по принятіи христіанства. Можно сказать больше: въ этомъ отношеніи Римъ даже превзошелъ свою всегдашнюю учительницу и вдохновительницу Грецію; иконоборческое движеніе, грозившее уничтожить религіозное искусство на Востокѣ, было невозможно на Западѣ. Впрочемъ, не слѣдуетъ увлекаться: если иконоборство не нашло себѣ почвы въ Римѣ, то не потому, чтобы въ немъ художественныя потребности были сильнѣе, а потому, что въ немъ главная двигательная сила иконоборства была значительно слабѣе—именно философія.

Пока Римъ подготовлялъ и осуществлялъ свою главную задачу, покореніе міра силою оружія, Греція стремилась къ той же цѣли путемъ напряженной работы мысли. Ея пытливый взоръ старался проникнуть черезъ «пылающія стѣны вселенной» въ вѣчную обитель боговъ; „самыя высокія и самыя дерзкія мысли о божествѣ, — говоритъ Роде, — были проду-

маны въ Греціи“. Единаго, согласнаго рѣшенія великой задачи не было и быть не могло; всякая школа имѣла свои «догматы» — здѣсь это слово встрѣчается впервые въ довольно безобидномъ значеніи, — не всегда даже послѣдовательные, такъ какъ здѣсь болѣе чѣмъ гдѣ-либо разумъ испытываетъ постоянное, настойчивое давленіе чувства. Но, оставляя въ сторонѣ безвредную философскую археологію, можно сказать, что вліяніе на Римъ имѣли три направленія — эпикурейское, стоическое, академическое. Изъ нихъ академическое стало достояніемъ немногихъ избранныхъ умовъ; эпикурейское не столько вліяло на вѣру, сколько давало пищу безвѣрію; философіей вѣрующей интеллигенціи былъ стоицизмъ. Правда, религіозная система стоицизма была не лишена противорѣчій, вызванныхъ его компромиссами съ народной религіей; такъ, онъ предписывалъ поклоняться роднымъ богамъ, самъ не зная хорошенько почему; но его сущность заключалась въ идеѣ одухотворенности природы и, слѣдовательно, въ идеѣ божества какъ души міра, но души сознательной, устривающей къ лучшему земныя дѣла и особенно пекущейся о людяхъ. Будучи одухотворенъ въ цѣломъ, міръ одухотворенъ также и во всѣхъ своихъ частяхъ; представленіе о единомъ божествѣ — душѣ міра — не исключаетъ представленія о низшихъ, такъ сказать, частичныхъ божествахъ, а, напротивъ, предполагаетъ его.

Сравнимъ теперь это стоическое ученіе съ исконной идеей римской религіи, охарактеризованной въ первыхъ главахъ; сколько тутъ сходства! Какъ легко, казалось, было этимъ двумъ умственнымъ величинамъ понять другъ друга и слиться во едино! Стоицизмъ довершалъ то, что въ римской религіи было лишь подготовлено ея стремленіемъ къ интеграціи: признавая Цереру, Вулкана, Сильвана, Фонта, онъ въ то же время интегрировалъ ихъ въ высшей единицѣ — душѣ міра. И кто знаетъ: еслибы не трехвѣковое дѣйствіе художественной струи, — быть можетъ, Римъ, не жертвуя внѣшней стороною своей обрядности, принялъ бы стоицизмъ какъ внутреннее толкованіе своей религіи, доступное всякому и ни для кого не обязательное. Но греческій антропоморфизмъ стоялъ непреодолимой преградой между религіей и философіей; Церера не могла раствориться въ душѣ міра, такъ какъ она успѣла окоченѣть въ томъ гре-



ческомъ изваяніи, которое стояло въ храмѣ Cereris Liberi Liberae, и всѣ себѣ ее именно такъ представляли. Для борьбы съ этимъ представленіемъ требовалась сила болѣе внушительная, чѣмъ мягкій голосъ греческой философіи; а пока результатомъ философскаго движенія было только увеличеніе всеобщей путаницы. Римская интеллигенція въ лицѣ лучшихъ своихъ членовъ допускала тройкую религію. Первой была религія гражданская, обнимавшая совокупность признанныхъ и покровительствуемыхъ государствомъ культовъ; эта религія была обязательна для каждаго гражданина, поскольку онъ былъ гражданинъ. Вторая была религія поэтическая, обнимавшая совокупность греческихъ мифовъ о богахъ и герояхъ; эта религія ни для кого обязательна не была, зато всякому предоставлялось не только любоваться ея красотой на сценѣ или на барельефахъ и фрескахъ роскошныхъ римскихъ дворцовъ, но и подвергать ее аллегорическому толкованію и сближать такимъ образомъ съ третьей. Этой третьей была религія философская; она была достояніемъ немногихъ и частнымъ дѣломъ каждаго изъ нихъ... мы сказали бы: дѣломъ его совѣсти. — Прежде чѣмъ поговорить о недостаткахъ этого воззрѣнія, отѣнимъ надлежащимъ образомъ его хорошую сторону; она обыкновенно забывается, а между тѣмъ именно намъ надлежало бы о ней помнить.

Эта хорошая сторона заключается въ глубокомъ религіозномъ мирѣ, который вкушала эта эпоха, и которому вскорѣ суждено было оставить землю навсегда. Какъ видно изъ данной характеристики, римское государство было объединено религіей, какъ и всѣ государства древности, но это единство было поставлено внѣ всякой зависимости отъ религіознаго исповѣданія каждаго гражданина (таковое было его личнымъ дѣломъ) и имѣло своимъ символомъ внѣшніе обряды, вполне безобидные, которымъ можно было придавать какой угодно смыслъ, а по желанію — и не придавать никакого. Въ этомъ положеніи дѣлъ не было ничего стѣснительнаго даже для самой чуткой совѣсти; было бы очень странно совѣсть со своей совѣстью туда, гдѣ никто и ничто ея участія не требовали. И дѣйствительно, мы ничего не слышимъ о религіозныхъ конфликтахъ въ эту эпоху, хотя во всемъ остальномъ умствен-

ная жизнь по своей оживленности не оставляла желать ничего лучшаго; римская гражданская религія многихъ не удовлетворяла, но зато никого не стѣсняла.

Многихъ не удовлетворяла... Да, и это, конечно, не говорить въ ея пользу. Она предписывала гражданину исполненіе внѣшнихъ обрядовъ и взамѣнь этого обѣщала ему *pacem deorum*... приблизительно такъ же, какъ римскіе союзники исполненіемъ своихъ обязательствъ по отношенію къ Риму обезпечивали себѣ *pacem Romanam*. Прекрасно; но въ чемъ же сказывалась эта *pacem deorum*? Подумаемъ немного, что значить въ славословіи ангеловъ: *in terra pacem hominibus bonae voluntatis*? Что значить привѣтъ Христовыхъ учениковъ: *pacem huic domui*? Повидимому — очень и очень многое, смотря по индивидуальности вѣрующаго. Для возвышенныхъ натуръ *pacem deorum* будетъ заключаться въ чувствѣ мистическаго единенія съ божествомъ, томъ чувствѣ, христіанскимъ выраженіемъ котораго былъ бы знакомый намъ смиренно-гордый девизъ: царство Божіе во мнѣ. Удовлетворяли ли римскіе обряды этому требованію? До нѣкоторой степени — да; но гораздо лучше имъ удовлетворяли греческія и иныя мистеріи, которыя и манили къ себѣ, поэтому, жаждущія божьяго мира сердца. — Для менѣе идеальныхъ, но все же и не погрязшихъ въ полномъ матеріализмѣ натуръ, *pacem deorum* сводилась къ обезпеченію себѣ лучшей участи въ загробной жизни. И вотъ тутъ-то сказывалась несостоятельность римской религіи: о загробной жизни она ничего не говорила. Обряды родительской недѣли знали только упырей, которыхъ надлежало кормить; участь всѣхъ въ этомъ призрачномъ существованіи была одинаково безотраднa. Кто этимъ не довольствовался, тотъ долженъ былъ искать утѣшенія либо въ философской религіи, либо въ греческихъ мистеріяхъ, особенно въ орфическихъ, этихъ главныхъ разсадникахъ идеи безсмертія души. — Наконецъ, низменные природы понимали *pacem deorum* въ самомъ матеріальномъ смыслѣ внѣшняго благополучія, ниспосылаемаго богами ихъ почитателямъ взамѣнь точнаго исполненія предписанныхъ церемоній; эта вѣра была самой распространенной и неопровержимой, такъ какъ самое вѣское возраженіе противъ нея — несчастье благочестивыхъ — всегда легко могло быть устранено

предположеніемъ какого-нибудь упущенія со стороны потерпѣвшаго, имъ самимъ незамѣченнаго или позабытаго. Ратуя противъ чужеземныхъ обрядовъ и мистерій, римская реакція, сама того не сознавая, работала въ пользу этого третьяго, самаго низменнаго толкованія: естественнымъ результатомъ ея политики было усиленіе религіознаго матеріализма въ послѣднемъ вѣкѣ римской республики. Сосредоточеніе царства боговъ на землѣ повело къ тому, что къ самой религіи стала прилагаться мѣрка пригодности внутри предѣловъ земной жизни человѣка; это неутѣшительное явленіе имѣло двѣ стороны, изъ которыхъ одна давала себя знать въ отношеніяхъ къ богамъ народа, другая — правящихъ классовъ.

Тамъ дѣло обстояло очень просто: такъ какъ отъ боговъ требовалось почти одно земное благополучіе, то и предметомъ почитанія были преимущественно тѣ, которые считались его дарователями. Ихъ было много для многихъ, смотря по роду дѣятельности каждаго, но одинъ для всѣхъ; это — тотъ, или, вѣрнѣе, та, въ чьихъ рукахъ непредусмотримыя и непредотвратимыя случайности, способствующія или мѣшающія дѣйствию другихъ боговъ, — Фортуна. Фортуна была въ Римѣ хотя и «новосѣдкой», но все же довольно древней богиней; ея превращеніе изъ первоначальной покровительницы плодородія нивъ и женской плодовитости въ богиню счастья принадлежитъ, однако, сравнительно позднему времени. Теперь то старинное значеніе было забыто, а въ новомъ она получила такое распространеніе, что грозила растворить въ себѣ всѣхъ прочихъ боговъ. Почитали Форуну разныхъ моментовъ жизни, Форуну частныхъ лицъ, Форуну родовъ, Форуну коллегій, Форуну ремеслъ и другихъ видовъ дѣятельности, Форуну городовъ, Форуну римскаго народа; — стремленія римской религіи къ интеграціи, постоянно тормозимыя въ другихъ ея образахъ, здѣсь, казалось, могли себѣ наконецъ найти удовлетвореніе. Слѣдовало найти Форуну еще болѣе общую, чѣмъ послѣдняя изъ названныхъ, Форуну человѣчества, или, еще лучше, Форуну міра — и искомое всеобъемлющее божество было бы найдено, такое, какого требовалъ римскій духъ, единое во многомъ и многое во единомъ... Слѣдуетъ ли печалиться о томъ, что этого не случилось? Нѣтъ. Вѣрное своему происхожденію, всеобъем-

лющее божество сохранило бы неизменный, материалистическій духъ отдѣльныхъ своихъ проявленій; спасти страждущій міръ религія Фортуны не могла.

Иная сторона этого низведенія царства боговъ на землю усматривается въ религіозности правящихъ классовъ; какая— это видно будетъ изъ слѣдующаго, высоко-интереснаго по содержанию и по откровенности отрывка, заимствованнаго нами изъ книгъ Цицерона «О законахъ» (I § 30). Не забудемъ, что въ этомъ сочиненіи Цицеронъ пытается дать Риму идеальную религіозную конституцію, одухотворяя «законы Нумы» стоической философіей; утвердивъ на всѣ времена римскіе институты понтификовъ, авгуровъ и др., онъ отзывается о нихъ такъ: „То, о чемъ я говорю, относится не къ одной только религіи, но и ко всей государственной жизни; смыслъ сказаннаго вѣдь тотъ, что государство никогда не можетъ обойтись безъ авторитетнаго и просвѣщеннаго руководительства знати“. Развивъ это на отдѣльныхъ жречествахъ, онъ продолжаетъ: „Но самое высокое и выдающееся положеніе по предоставленнымъ имъ правамъ, неразрывно связаннымъ съ ихъ личнымъ авторитетомъ, занимаютъ въ государствѣ авгуры. Въ самомъ дѣлѣ, —чтобъ остановиться на правахъ—можно ли представить себѣ большее могущество, чѣмъ то, въ силу котораго мы распускаемъ народныя собранія, созванныя облеченными высшей властью лицами, и объявляемъ ихъ постановленія недѣйствительными? въ силу котораго начатое дѣло не можетъ быть продолжаемо, если одинъ только авгуръ скажетъ: «въ другой день!»? въ силу котораго мы постановляемъ, чтобы консулы сложили съ себя магистратуру? въ силу котораго мы даемъ представителямъ власти право вносить свои предложенія въ народныя собранія—или не даемъ его, упраздняемъ законы, проведенные неправильно, подчиняемъ своему авторитету все, что только творится магистратами и въ военной, и въ гражданской сферѣ ихъ власти?“ —Какъ видно отсюда, вершители римской религіи еще тогда, когда писалъ Цицеронъ, присвоили себѣ, кромѣ духовнаго, еще и свѣтскій мечъ; это стремленіе осталось характерной ея особенностью на всѣ времена. Было ли это хорошо, или дурно? Не знаемъ; знаемъ только, что это было послѣдовательно.

## XI.

Концу римской республики предшествовало то тревожное состояніе, которое мы вкратцѣ охарактеризовали выше, въ концѣ VII главы — ожиданіе не то гибели, не то возрожденія города Рима, этой второй Трои, этого наслѣдника славы и несчастій первой. Въ эти годы бѣдствій римская религія опять, какъ и въ эпоху второй пунической войны, оказалась неспособной утѣшить горюющихъ и поднять малодушныхъ; а такъ какъ теперь, въ отличіе отъ только-что названной эпохи, ревнивые послѣдователи Катона старательно оберегали ее отъ всякаго посторонняго воздѣйствія, то она пришла въ упадокъ. Жречества, поскольку они не были политическаго характера, оставались вакантными, за неимѣніемъ вѣрующихъ лицъ, согласныхъ подвергаться сопряженнымъ съ ними тяготамъ и стѣсненіямъ; храмы, за неимѣніемъ денегъ для ихъ ремонта, обрушивались; даже боги забывались до такой степени, что ученый Варронъ, въ своихъ «Сакральныхъ древностяхъ» долженъ былъ раздѣлить римскій пантеонъ на «боговъ извѣстныхъ» и «боговъ неизвѣстныхъ» (*di incerti*), разумѣя подъ послѣдними тѣхъ, о которыхъ онъ ничего опредѣленнаго узнать не могъ. Послѣднее твореніе римской религіозной мысли, Фортуна, отнимало воздухъ и влагу у остальныхъ, не исключая и почтенныхъ «старожилловъ», и они глохли, не находя поклонниковъ олицетворяемымъ ими идеямъ.

Когда минуло ровно десять «вѣковъ» — согласно римскому счисленію въ «вѣкѣ» (*saeculum*) было сто-десять годовъ — современи разрушенія древней Трои, Риму угрожала Сулла; съ этого самаго года, по странной прихоти судьбы, удары сыпались одинъ за другимъ, со строгимъ соблюденіемъ десятилѣтнихъ промежутковъ. Въ 83 г. сгорѣлъ capitoлийскій храмъ, символъ и залогъ римской державы; въ 73 г. Веста была оскорбена знаменіемъ такимъ же, какъ и то, противъ котораго въ Аннибалову войну искали помощи въ Дельфахъ; въ 63 г. заговоръ Катилины грозилъ гибелью государству — рѣчи Цицерона, его страхъ и торжество только и понятны на мрачномъ фонѣ этихъ чаяній близкаго конца державнаго го-

рода; въ 53 г. римскіе легіоны погибли въ сирійскихъ пустыняхъ подъ стрѣлами страшныхъ отнынѣ пароянъ; въ 43 г. сама республика рушилась, и на ея развалинахъ возсталъ предтеча имперіи въ лицѣ тріумвирата. Именно тогда были увѣрены въ неминуемой гибели; но она не наступила—слѣдующій срокъ ничего страшнаго съ собой не принесъ, и вскорѣ затѣмъ самый умный и дальновидный изъ тріумвировъ, позднѣйшій императоръ Августъ, разбилъ послѣдняго своего врага и вновь обезпечилъ своему государству миръ людей и боговъ на долгое время.

Итакъ, не было гибели, было возрожденіе; какова же была религія возрожденнаго Рима?

Она была во всѣхъ трехъ опредѣлившихся до сихъ поръ направленіяхъ—національномъ, греческомъ и восточномъ—прогрессомъ въ сравненіи съ республиканской; но такъ какъ эти три направленія были несогласуемы между собою, то и теперь ничего одинаго не получилось, и запутанность религіозной проблемы только увеличилась. Винить въ происшедшемъ основателя новаго режима нельзя; путемъ своихъ религіозныхъ реформъ онъ непосредственно двинулъ римскую религію въ одномъ только направленіи, въ другомъ—лишь допустилъ ея движеніе, движенію же въ третьемъ оказался не въ силахъ сопротивляться.

Двинулъ онъ ее впередъ въ томъ направленіи, которое мы вкратцѣ называемъ греческимъ. Оно было въ загонѣ со времени религіозной реакціи Катона Старшаго; а такъ какъ партія религіозной реакціи была въ то же время и республиканской партіей, то было ясно, что императору въ ея рядахъ мѣста быть не могло. Его роль въ религіозномъ вопросѣ была совершенно аналогична съ той, которую ему пришлось исполнять по отношенію къ литературному спору: тамъ онъ уже по политическимъ расчетамъ долженъ былъ поддерживать новоклассическихъ поэтовъ, съ Вергиліемъ во главѣ, противъ архаистовъ-поклонниковъ республиканской поэзіи: то же самое и здѣсь. Къ тому же домъ Юліевъ своимъ возвышеніемъ въ значительной степени былъ обязанъ Сивиллѣ и легендѣ объ его происхожденіи отъ троянца Энея; понятно, что троянскій богъ сталъ главнымъ богомъ-покровителемъ новой династіи. Августъ

выстроилъ Аполлону роскошный храмъ на Палатинскомъ холмѣ, до того роскошный, что Палатинскій Аполлонъ сталъ счастливымъ соперникомъ Капитолійскаго Юпитера; мало того, онъ велѣлъ перенести въ этотъ новый храмъ Сивиллины книги, хранившіяся до тѣхъ поръ въ Капитоліи, и этимъ какъ бы уничтожилъ символическую зависимость греческаго пантеона отъ главнаго національно-римскаго божества. Къ тому же, Августъ состоялъ членомъ сакральной коллегіи, этой высшей инстанціи по инороднымъ культамъ, значительно раньше, чѣмъ принялъ санъ верховнаго понтифика, и этимъ самымъ долженъ былъ болѣе сблизиться съ греческимъ, чѣмъ съ національнымъ направлениемъ римской религіи.— Впрочемъ, нельзя не замѣтить, что это положеніе дѣлъ не пережило первой династіи императоровъ, т.-е. Юліевъ и Клавдіевъ; съ воцареніемъ Флавіевъ, Палатинскій Аполлонъ теряетъ свое обаяніе, капитолійской троицѣ возвращается ея прежнее главенство въ официальномъ богопочитаніи. Оно и понятно: тѣ императоры не были связаны узами родства съ троянскими царями, для нихъ Эней и Сивилла ничего не сдѣлали. А съ ослабленіемъ греческаго направленія усиливается значеніе обоихъ другихъ — національнаго и восточнаго.

Конечно, и Августомъ много было сдѣлано въ духѣ національной религіи: онъ возстановилъ развалившіеся храмы національныхъ боговъ; онъ заботился о томъ, чтобы стѣснительныя жречества, завѣщанныя предками, опять имѣли достойныхъ представителей. Но въ этомъ не было еще прогресса; прогрессъ заключался не въ томъ, что Августъ сознательно вводилъ, а въ томъ, что онъ только допустилъ. Мы видѣли выше (гл. VI), какъ старинная римская религія, послѣ того какъ ея главныя божества подверглись процессу эллинизации, нашла себѣ возмѣщеніе въ обоготвореніи ихъ качествъ, по отношенію къ которымъ она могла свободно примѣнять свои двѣ творческія силы, дифференціацію и интеграцію; будетъ умѣстно привести вторично слова, которыми мы тогда закончили характеристику этого явленія: „было безразлично, сольются ли обоготворенныя добродѣтели въ одну высшую единицу — идею добра — или же сгруппируются вокругъ всеобъемлющаго божества, которое будетъ сдѣлано носителемъ ихъ всѣхъ“. Первый путь

не привелъ къ требуемой цѣли: вмѣсто идеи добра, религія римской республики создала идею Фортуны, которая могла затмить обоготворенныя добродѣтели, но не соединить ихъ въ себѣ. Религія римской имперіи избрала второй путь; найти его помогла исконная особенность римской религіи, не забытая за все время ея существованія.

Читатель помнитъ, что такое, согласно воззрѣніямъ первоначальной эпохи, представляетъ собою *геній*. Это — живущая въ каждомъ изъ насъ и проявляющаяся въ нашей индивидуальной волѣ частица божества, тотъ богъ, котораго имѣемъ въ виду иногда и мы, когда говоримъ: «счастливъ твой богъ!» Будучи богомъ, этотъ геній требовалъ себѣ поклоненія; да, но отъ кого? Отъ того, на кого распространялась воля даннаго лица, — отъ людей ему подневольныхъ: такъ, въ римскихъ домахъ геній хозяина былъ предметомъ поклоненія для домоладцевъ, особенно для рабовъ. Въ силу стремленія римлянъ къ интеграціи и всякая коллективная воля представлялась воплощенной въ особомъ коллективномъ геніи: были геніи родовъ, коллегій, наконецъ, высшая единица — геній римскаго народа. По этому пути прогрессъ былъ возможенъ: геній римскаго народа — впредь до созданія генія человѣчества — могъ стать тѣмъ всеобъемлющимъ божествомъ, вокругъ котораго могли группироваться обоготворенныя добродѣтели оставленныхъ и забытыхъ старинныхъ боговъ. Конкуренція Фортуны испортила все: ставъ, какъ мы видѣли выше, непосредственнымъ объектомъ интеграціи, она лишила ее того этического характера, который былъ намѣченъ въ началѣ; въ носительницы добродѣтелей Фортуна не годилась. Нѣтъ, — но можно было инымъ путемъ достигнуть той же цѣли. Если индивидуальный геній, будучи богомъ, могъ требовать себѣ поклоненія отъ тѣхъ, на кого распространялась воля даннаго индивидуума, то было несомнѣнно, что *геній императора* долженъ былъ быть предметомъ почитанія для всѣхъ подданныхъ. Это не было обоготвореніемъ человѣка на восточный манеръ: поклонялись вѣдь не императору, а его генію, совершенно согласно съ воззрѣніями республиканской эпохи; Римъ настолько былъ проникнутъ духомъ юриспруденціи съ ея тонкими опредѣленіями и дистинкціями, что это различіе, при всей своей subtilности,



было ему вполне понятно. Итакъ, геній царствующаго императора занялъ мѣсто генія римскаго народа, подобно тому, какъ его державная воля замѣнила собой коллективную волю собиравшихся на форумъ или на Марсовомъ полѣ квиритовъ. Смыслъ происшедшей перемѣны хорошо уловили авторы реформы римскаго городского управленія, въ 7-омъ г. до Р. X : по ихъ распоряженію, въ часовняхъ такъ называемыхъ *lares com-ritales* (т.-е. участковыхъ геніевъ) между обоими ларами было поставлено изображеніе генія императора. „Этимъ, — справедливо замѣчаетъ Виссова (стр. 70), — было дано понятъ Риму, а вслѣдъ затѣмъ и другимъ городамъ Италіи и имперіи, что оффиціальная религія гражданъ должна отнынѣ имѣть своимъ центромъ почитаніе генія Августа, точно такъ же, какъ домашній культъ имѣлъ своимъ центромъ почитаніе генія домохозяина“.

Да, и это было прекрасно понято; культъ генія Августа — «Августомъ» же былъ каждый царствующій императоръ — оказался прекраснымъ центромъ для раздробленныхъ элементовъ римской религіи. Наиболее простымъ и естественнымъ образомъ состоялась централизація обоготворенныхъ добродѣтелей: такъ какъ вѣрноподаннической долгъ повелѣвалъ считать императора носителемъ всѣхъ добродѣтелей, то стали появляться алтари и храмы, посвященные *Virtuti Augustae*, *Pietati Augustae*, *Clementiae Augustae* и т. д. Коллективное божество послѣднихъ временъ республики — Фортуна — было этимъ совершенно затемнено: не будучи въ состояніи бороться съ новой силой, она предпочла сама къ ней присоединиться и стала предметомъ поклоненія подъ именемъ *Fortuna Augusta*. Крѣпче держались эллинизованные боги; но и они вполне устоять не могли. Эпитетъ *Augustus* или *Augusta* такъ удобно уживался съ именемъ любого бога или богини! Отчего не посвящать часовень и жертвенниковъ *Mercurio Augusto*, *Junoni Augustae* и другимъ? Конечно, еслибы спросить поклонниковъ этихъ новыхъ божествъ, что собственно они разумѣютъ подъ этими странными сочетаніями, то они бы затруднились дать определенный отвѣтъ. Кто такой *Mercurius Augustus*? Есть ли это геній императора, поскольку его качества сближаютъ его съ Меркуріемъ? Или это Меркурій, поскольку онъ покровитель-

ствуеть императору? Или, согласно одной одѣ Горация (I 2), это Меркурій, воплотившійся въ земномъ образѣ императора? — Ни то, ни другое, ни третье: ошибочно поступаетъ тотъ, кто въ объекты религіи вноситъ опредѣленные представленія, вмѣсто неопредѣленныхъ по своей природѣ чувствъ. Нѣтъ: римляне просто хотѣли совмѣстить традиціонное чувство привязанности къ поблекшимъ богамъ отцовъ со все возрастающимъ и крѣпнущимъ чувствомъ благоговѣнія къ новому центральному боже-ству, генію императора; выразителемъ этого двойственного чувства и было двойственное имя Меркурія-Августа и подобныхъ ему. Здѣсь важна именно сама потребность совмѣщенія: послѣ того какъ качества боговъ, обособленныя и олицетворенныя, были перенесены на императора, богамъ оставалось только послѣдовать ихъ примѣру. Такъ-то римская религія въ своемъ національномъ направленіи вела къ признанію единого коллективнаго божества, совмѣщающаго въ себѣ всѣхъ боговъ, которымъ поклонялись до тѣхъ поръ; такимъ божествомъ собрался стать геній императора...

Извѣстно, что этого не случилось; мы знаемъ также и то, что помѣшало осуществленію такой чудовищной идеи. Все же полезно будетъ отмѣтить то представленіе, которое было ядромъ новой религіи и, поэтому, пережило ее, вошедши въ составъ ея побѣдоносной религіи-наслѣдницы. Это — представленіе о *богочеловѣкѣ*. «Теантропизмъ» свойственъ религіямъ индо-европейскихъ племенъ, въ отличіе отъ теократическихъ религій семитовъ — это показалъ извѣстный знатокъ религіозной исторіи, скончавшійся не такъ давно Тиле; — но въ противоположность къ яркому теантропизму грековъ съ ихъ основнымъ догматомъ:

Такъ-то единого корня и боги и смертные люди —

геній императора былъ коллективнымъ, всеобъемлющимъ божествомъ, и при всемъ томъ божествомъ теантропическимъ. Широкое распространеніе его культа приучило всѣ слои населенія римской имперіи представлять себѣ своего высшаго бога какъ богочеловѣка; это представленіе и было удержано Римомъ на всѣ времена, причемъ онъ удовольствовался самимъ фактомъ богочеловѣчества, предоставляя своей старшей и ученой

сестрѣ — Греціи — размышлять и спорить объ его философско-богословской концепціи.

Культъ генія императора былъ, однако, не единственнымъ плодомъ національнаго направленія римской религіи въ императорскую эпоху: вторымъ, хотя и менѣе важнымъ, былъ культъ такъ-называемыхъ *divorum*, т.-е. обоготворенныхъ умершихъ императоровъ. Въ сущности, это обоготвореніе мертвыхъ не было исконно-римской чертой: подобно Израилю, и Римъ представлялъ себѣ обитель душъ послѣ смерти какъ равный для всѣхъ, безформенный и неутѣшительный шеоль. Его вдохновительницей явилась и тутъ смѣлая, восторженная Греція въ лицѣ своей миѳологіи и своей философіи. Греческая миѳологія навязала Риму чуждое ему первоначально представленіе объ обоготвореніи Ромула подъ именемъ Квирина — представленіе довольно дикое, если вспомнить, что Ромулъ и Квиринъ были первоначально геніями двухъ отдѣльныхъ общинъ, латинской и сабинской, или (что одно и то же) палатинской и квиринальской; греческая же философія поставила ученіе о безсмертіи душъ и блаженствѣ добрыхъ на прочную научную почву. Особенно ревностнымъ распространителемъ этого ученія былъ Цицеронъ; мы можемъ себѣ представить, съ какимъ интересомъ многотысячная толпа его слушателей внимала его словамъ, когда онъ развивалъ ей мысли въ родѣ слѣдующихъ: «Или вы думаете, что, разбивая несмѣтные полчища враговъ, освобождая государство отъ ихъ нашествія, Марій допускалъ мысль, что все его существо погибнетъ вмѣстѣ съ его тѣломъ? Нѣтъ, квирины; мы всѣ, славно и доблестно подвизающіеся на опасномъ государственномъ поприщѣ, радостно предвкушаемъ въ своей надеждѣ загробную жизнь» (*Pro C. Rabirio p. r. § 29*). Ее же онъ иллюстрировалъ въ своемъ знаменитомъ «Снѣ Сципіона», которымъ вдохновлялся Данте, описывая блаженство добрыхъ въ заоблачныхъ сферахъ рая; ее, наконецъ, онъ коротко и внушительно выразилъ въ слѣдующемъ афоризмѣ своихъ, уже нѣсколько разъ упомянутыхъ книгъ «О законахъ»: *Omniū animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos* (II § 27). Какъ видно отсюда, да и изъ многихъ другихъ мѣстъ, изъ числа всѣхъ умершихъ, души коихъ одинаково безсмертны, выдѣляется ограниченное число «добрыхъ»,

которымъ приписывается божественность. Кто же производитъ этотъ выборъ? Быть можетъ—боги; быть можетъ, сама природа вещей (т.-е. души добрыхъ *ipso jure*, такъ сказать, вступаютъ въ число боговъ); можно привести соображенія въ пользу обѣихъ возможностей. Но это касается самихъ боговъ и кандидатовъ въ таковые; помимо ихъ, однако, и смертнымъ важно было знать, кто именно изъ добрыхъ послѣ своей смерти сталъ богомъ, чтобы воздавать ему соотвѣтственныя почести; гдѣ же источникъ этого знанія? Да тамъ же, гдѣ источникъ всякаго знанія о богахъ: въ нашемъ чувствѣ. Ваше сердце вамъ говоритъ, что вашъ умершій родственникъ или другъ сталъ богомъ—ну, и почитайте его какъ такового: никто вамъ не помѣшаетъ. Такъ Цицеронъ воздавалъ божескія почести своей нѣжно любимой дочери Тулліи послѣ ея безвременной смерти: государство въ это не вмѣшивалось. Но какъ быть, если умиралъ великій въ государствѣ мужъ, заслуги котораго касались не одной только его семьи, а всего Рима? По отношенію къ нему государство находилось въ такомъ же положеніи, какъ и по отношенію къ иностраннымъ богамъ: его призваніе или непризнаніе государственнымъ божествомъ зависѣло отъ куріи. На этомъ возрѣніи былъ основанъ обычай «консекраціи» умершихъ императоровъ: новый правитель, бывшій въ то же время и верховнымъ понтификомъ, предлагалъ сенату признать своего предшественника «божественнымъ» (*divus*), сенатъ постановлялъ соотвѣтственное рѣшеніе, и новопринятый богъ получалъ культъ и жрецовъ. Это не значило, разумѣется, что сенатъ производилъ умершаго императора въ боги — богомъ онъ былъ независимо отъ него, ему опредѣлялось только почитаніе. Но не трудно понять, что во мнѣніи народа и то, и другое совпадало: результатомъ консекраціи должно было явиться возрѣніе, что отъ рѣшенія куріи зависитъ введеніе консекрируемаго въ число боговъ или оставленіе его въ числѣ прочихъ безсмертныхъ душъ. Это возрѣніе тоже пережило культъ умершихъ императоровъ и языческую вѣру вообще.

Но съ почитаніемъ *divorum* было связано еще одно представленіе, сильно дѣйствовавшее на чувство и способное породить въ фантазіи вѣрующихъ много плѣнительныхъ картинъ.

Я разумѣю тѣ случаи, когда новый императоръ, благодаря консекраціи своего предшественника, получалъ возможность называть себя *divi filius*, «сыномъ бога» — все равно, по крови или по усыновленію. Въ этихъ случаяхъ — а они не были рѣдкостью — богъ-отець предполагался слѣдящимъ съ заоблачныхъ высотъ за земной жизнью своего сына и готовящимъ ему, по его уходѣ изъ числа смертныхъ, мѣсто рядомъ съ собой въ небесахъ. Богъ-отець наслаждается вѣчнымъ блаженствомъ далеко въ голубомъ эфирѣ; его сынъ, въ ожиданіи такой же участи, продолжаетъ его дѣло на подвластной ему землѣ. Это представленіе о небесномъ богѣ-отцѣ и его ждущемъ обоготворенія сынѣ, правителѣ земли, воскресило другое, родственное представленіе, принадлежавшее къ самымъ древнимъ элементамъ греческой міѳологіи: такъ точно нѣкогда Гераклъ, сынъ Зевса, умиротворялъ землю, между тѣмъ какъ его божественный отецъ Зевсъ хранилъ его съ небесныхъ высотъ, готовя ему послѣ его смерти мѣсто рядомъ съ собой, за трапезой боговъ <sup>1)</sup>. Сравненіе царствующаго императора съ Геракломъ, какъ сыномъ бога, стало поэтому довольно популярнымъ въ Римѣ; особенно злоупотреблялъ имъ, какъ извѣстно, сынъ «божественнаго Марка-(Аврелія)», императоръ Коммодъ... Стоитъ ли напоминать о томъ, что и это представленіе — представленіе о богѣ-отцѣ и его божественномъ, подвизающемся на землѣ сынѣ — пережило паденіе римской языческой религіи и, очищенное отъ своихъ мірскихъ примѣсей, перешло въ новую вѣру, возродившую Римъ?

А теперь, прежде чѣмъ покончить съ развитіемъ римской религіи въ національномъ направленіи, намъ осталось упомянуть еще объ одной ея особенности, важной для дальнѣйшихъ временъ. Мы видѣли, что уже къ концу республики обнаруживается стремленіе подчинить свѣтскую власть духовной, магистратуру — жречеству. Въ эпоху имперіи это стремленіе какъ бы прекращается; но происходитъ это оттого, что высшая свѣтская и высшая духовная власть совмѣщается въ одномъ и томъ же лицѣ, которое было въ то же время и императоромъ, и верховнымъ понтификомъ. Передъ нами повтореніе

<sup>1)</sup> Ср. ниже статью „Елена Прекрасная“, начало.

того, что было уже разъ дѣйствительностью въ царскій періодъ: тогда царь былъ въ то же время и высшимъ жрецомъ своего народа, посредникомъ между нимъ и богами. Съ изгнаніемъ царей духовная власть отдѣлилась отъ свѣтской, но въ то же время, какъ только-что было сказано, — въ лицѣ понтификата и авгурата — сохранила стремленіе вновь соединиться съ нею, подчиняя ее себѣ своимъ духовнымъ оружіемъ, тѣмъ благословеніемъ боговъ, хранительницей котораго она была и распоряжаться которымъ могла по своему произволу. Теперь, повторяю, происходитъ вторичное сліяніе обѣихъ властей, сліяніе, при которомъ духовная власть вполне сживается съ мыслью, что свѣтская должна находиться въ ея распоряженіи; когда, поэтому, послѣ принятія христіанства духовная власть снова отдѣлилась отъ свѣтской и сосредоточилась въ особѣ римскаго епископа, между тѣмъ какъ императоры принуждены были пожертвовать наслѣдственнымъ титуломъ верховныхъ понтификовъ — повторяется то же явленіе, что и при республикѣ. Необходимый по римскимъ понятіямъ перевѣсъ духовной власти надъ свѣтской находитъ себѣ выраженіе отчасти въ образованіи особаго, непосредственно подвластнаго римскому епископу государства, отчасти же и главнымъ образомъ въ томъ подчиненіи, въ которомъ у него находятся — или, по крайней мѣрѣ, должны находиться — представители свѣтской власти въ объединенномъ единствѣ религіи мірѣ. Мы не ставимъ здѣсь вопроса, насколько такое возрѣніе было справедливо или несправедливо, хорошо или дурно; кто внимательно прослѣдилъ развитіе римской религіи въ исторіи римскаго государства, тотъ долженъ будетъ согласиться съ тѣмъ, что оно было необходимо.

До сихъ поръ мы имѣли въ виду, согласно сказанному много разъ, національное направленіе въ развитіи римской религіи; мы видѣли, къ какимъ замѣчательнымъ новообразованіямъ повело исконно-римское стремленіе къ интеграціи на почвѣ императорскаго Рима, и въ то же время отмѣтили тѣ пункты, въ которыхъ она пошла на встрѣчу требованіямъ будущей религіи міра. Остается сдѣлать то же самое для третьяго направленія, восточнаго, этого главнаго врага римскихъ націоналистовъ, съ которымъ они вели такую продолжительную и упорную, но при всемъ томъ безуспѣшную борьбу.

Причина этой безуспешности заключается въ томъ, что восточныя божества, нашедшія себѣ дорогу въ Римъ, какъ нельзя лучше удовлетворяли стремленіе римской религіи къ интеграціи и въ то же время вносили въ нее много такого, чего она отъ себя дать не могла. Вспомнимъ Великую Матерь-боговъ, первое восточное божество, которое подъ личиною греческой богини проскользнуло въ Римъ: уже самое имя «Матери боговъ» выставяетъ ее коллективнымъ божествомъ, а ея культъ, отчасти восторженный, отчасти отвратительный, но всегда живо дѣйствующій на воображеніе, привлекалъ къ ней толпу въ гораздо большей мѣрѣ, чѣмъ юридически щепетильный ритуаль боговъ Нумы и даже ласковая красота греческихъ новосѣдовъ и новосѣдокъ. Человѣкъ былъ тогда уже не тотъ, что при Фабриціи и Сципіонахъ: онъ обращался къ богамъ не за однимъ только земнымъ благополучіемъ и даже не за однимъ только обезпеченіемъ лучшей участи послѣ смерти. Этическое движеніе оставило свои слѣды въ народной душѣ: чувство нравственной зависимости отъ божества, нравственнаго отношенія къ нему брало верхъ, а его послѣдствіемъ было сознаніе грѣховности, отъ котораго искали спасенія въ символическихъ обрядахъ, въ таинственныхъ очищеніяхъ, въ аскезѣ, доходившемъ иногда до самоистязанія и самоизувѣченія. Вотъ этой-то потребности шли на встрѣчу восточныя культы; положимъ, страждущія души могли себѣ находить успокоеніе и въ греческихъ мистеріяхъ, но восточный символизмъ былъ много рѣзче и грубѣе греческаго и поэтому болѣе привлекалъ римскую толпу, не говоря уже о томъ, что греческіе боги, вслѣдствіе своей яркой индивидуализаціи, шли въ разрѣзъ, чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе, съ много разъ подчеркнутой интеграціонной силой римской религіи.

Великая Матерь-боговъ была не единственнымъ даромъ востока римской религіи: второй гостьей была египетская Исида, эллинизованная благодаря двухвѣковой греческой культурѣ Птолемеевъ въ Александріи. Тщетно съ нею боролись римскія власти въ послѣднее столѣтіе республики: притѣсненія и гоненія, какъ это обыкновенно бываетъ въ исторіи религій, только увеличили ея обаяніе. Новый приливъ восточныхъ божествъ былъ послѣдствіемъ похода Помпея на Востокъ; римскій

солдаты любили молиться богамъ тѣхъ земель, въ которыхъ онъ находился. Къ тому же восточные люди, вступивъ въ сношенія съ римлянами, зачастую переселялись въ Римъ и переносили съ собой своихъ боговъ; а разъ очутившись на римской почвѣ, эти послѣдніе дѣятельно вербовали себѣ поклонниковъ. Такъ мы встрѣчаемъ въ Римѣ каппадокійскую богиню Ма, извѣстную тамъ подъ именемъ Беллоны; сирійскую Атаргатиду, промѣнявшую свое неудобопроизносимое имя на простое названіе «Сирійской богини»; персидскаго бога Солнца, Непобѣдимаго Митру (*Deus Sol Invictus Mithras*); и, оставляя въ сторонѣ болѣе мелкихъ, іудейскаго Іегову. Особенно интересенъ для насъ, конечно, этотъ послѣдній; интересенъ онъ былъ также для римлянъ—они съ любопытствомъ и страхомъ присматривались, поскольку имъ это дозволялось, къ странной службѣ ревнивому богу Израиля и невольно подчинялись обаянію безпримѣрной стойкости и непримиримости его поклонниковъ. Интересъ этотъ вдвойнѣ понятенъ для насъ при общности воззрѣній между той и другою религіей; но, несмотря на эту общность, обращеніе Рима въ іудейскую вѣру было невозможно. Конечно, принципъ единобожія нашелъ себѣ на берегахъ Іордана самое чистое и совершенное выраженіе; но это единобожіе было не то, къ которому, въ силу своего интеграціоннаго характера, стремилась римская религія. Римскій богъ долженъ былъ быть — повторяю развитую выше формулу — единъ во многихъ и много въ единомъ; еврейскій Іегова былъ единъ, и только. Тамъ многобожіе предполагалось, какъ основаніе единобожія; здѣсь оно исключалось, какъ его отрицаніе. Тамъ, наконецъ, стеченіе всѣхъ національныхъ боговъ въ радужный Римъ считалось и послѣдствіемъ, и залогомъ всемірной державы, въ силу того же міровоззрѣнія, которое подсказало римлянамъ оригинальный обрядъ эвокаціи; здѣсь поклоненіе какому бы то ни было другому богу было знакомъ отступничества отъ родной религіи. Еврейскій прозелитизмъ былъ въ Римѣ лишь кратковременнымъ явленіемъ; важность еврейскихъ и еврействующихъ общинъ состоитъ въ томъ, что онѣ стали позднѣе очагами гораздо болѣе близкой римлянамъ теантропической религіи—христіанской.

Повторяю: еврейскій Іегова не могъ быть искомымъ цен-



тральнымъ божествомъ, которое бы соединило въ себѣ разрозненные элементы римскаго полидемонизма; гораздо болѣе пригодны для этой цѣли были другія восточныя божества, нашедшія себѣ пріютъ въ Римѣ. О Великой Матери-боговъ уже была рѣчь: въ качествѣ таковой она была матерью и Юпитера, и Юноны, и Минервы, и нѣкоторымъ образомъ совмѣщала ихъ всѣхъ; къ тому же, она легко могла быть отождествлена со своими сосѣдками, Беллоной и Сирійской богиней. Столь же пригодной была и «многоименная» Исида; это видно лучше всего изъ тѣхъ словъ, которыя ей влагають въ уста ея восторженный поклонникъ Апулей (Превращ. XI, 5): «Я—мать природы, владычица всѣхъ стихій, исконное начало вѣковъ, высшая изъ божествъ, царица тѣней, первая среди небожителей, единый образъ боговъ и богинь, повелѣвающая свѣтозарнымъ высотамъ небесъ, жизнероднымъ дуновеніямъ морей, безотрадной тишинѣ преисподней; мое божество, единое подъ многими образами, въ разнородныхъ обрядахъ подъ многорѣчивыми именами почитаетъ весь міръ. Первородные фригійцы нарекаютъ меня Пессинунтской богиней-Матерью, землю рожденные аттики—кекропійской Минервой, окруженные волнами кипріяне—пайской Венерой, стрѣлоносные критяне—Діаной, трезычные сицилійцы—стигійской Прозерпиной, элевсинцы—древней богиней Церерой; тѣ—Юноной, эти—Беллоной, иные—Гекатой, еще другіе—Немезидой; но тѣ, которые озаряются первыми лучами восходящаго солнца, эѳіопы, арійцы и просвѣтленные стариннымъ ученіемъ египтяне, почитая меня моими собственными обрядами, называютъ меня настоящимъ моимъ именемъ—царицей Исидой». Наконецъ, самый энергичный и опасный соперникъ христіанства, богъ-Солнце Непобѣдимый Митра, обладалъ не меньшей собирательной силой, чѣмъ Исида, какъ это доказываютъ многочисленные посвященные ему рельефы, съ изображеніями греческихъ и римскихъ боговъ; но онъ еще превосходилъ ее разнообразіемъ своихъ таинственныхъ церемоній и глубиной своего символизма, которую древніе христіанскіе апологеты могли объяснить только внушеніемъ дьявола. Непризнанная оффиціальной, религія Митры тѣмъ не менѣе распространилась по римской имперіи, покрывая ее цѣлою сѣтью посвященныхъ персидскому богу пещеръ.

Такъ обстояли дѣла къ началу четвертаго вѣка; немного спустя, Непобѣдимый Митра склонилъ побѣжденную главу передъ религіей Христа.

## XII.

Принятіе Римомъ христіанства — предѣльный пунктъ нашего изложенія; дойдя до него, мы считаемъ необходимымъ оговориться объ отношеніи всего предыдущаго къ тому немногому, что намъ осталось добавить. Читатель, конечно, замѣтилъ, что мы намѣренно подчеркивали въ развитіи языческой римской религіи тѣ ея стороны, которыя ее сближаютъ съ христіанской; это не значило, однако, что мы въ указанныхъ пунктахъ допускаемъ зависимость христіанской религіи отъ языческой. Было бы нелѣпо утверждать, что христіанскій догматъ о тріединомъ Богѣ имѣетъ своимъ источникомъ культъ капитолійской троицы, или что почитаніе богочеловѣка въ лицѣ императора или его генія имѣло вліяніе на христіанскую христологию. Мы, равнымъ образомъ, не желаемъ утверждать, что язычество не проявляло никакого воздѣйствія на нарождающуюся религію; вообще, мы не предрѣшаемъ результатовъ религіозно-историческаго анализа ни въ томъ, ни въ другомъ направленіи — мы просто оставляемъ его въ сторонѣ. Поставленный нами вопросъ таковъ: *какіе элементы въ языческой религии древняго Рима шли на встрѣчу христіанству*, подготавливая умы римлянъ къ его воспріятію и дѣлая имъ менѣе враждебной предлагаемую имъ новую религію?

Окинемъ еще разъ взоромъ фазисы происшедшаго развитія.

Изъ двухъ корней выросла первоначальная римская религія: полидемонизма, основаннаго на поклоненіи міровой Воли въ ея безчисленныхъ преломленіяхъ, и анимизма, состоявшаго въ почитаніи душъ умершихъ. Міровая Воля, какъ мы установили выше, представлялась римлянамъ не извнѣ, такъ сказать, руководящею міромъ, а живущею внутри его и проявляющеюся въ отдѣльныхъ актахъ его жизни: она была имманентна и актуальна. Подобно тому, какъ каждый актъ міровой жизни допускалъ дробленіе на болѣе мелкіе акты и также сліяніе со смежными актами въ болѣе крупную единицу, — точно такъ же и актуальныя

божества допускали дифференціацію и интеграцію вплоть до полного единства; божественная Воля была—прошу позволенія еще разъ повторить нашу формулу—едина во многихъ и многа во единомъ. При этомъ, однако, само собою разумѣется, что и единство, и безконечность, а тѣмъ болѣе ихъ совмѣщеніе, были только предѣлами развитія римской идеи о божествѣ; непосредственно сознавалась въ тѣ раннія времена лишь сама способность къ дифференціаціи и интеграціи, примѣненная къ небольшой сравнительно области жизни. На первыхъ порахъ можетъ показаться, что это свойство римской религіи должно было повести ея хотя и къ единобожію, но не къ христіанскому, а къ пантеистическому (понимая это слово въ смыслѣ актуальности): вѣдь христіанское божество предполагается творцомъ вселенной, — слѣдовательно трансцендентнымъ, а не имманентнымъ, и субстанціальнымъ, а не актуальнымъ. Это совершенно вѣрно; и вотъ почему римская религіозная мысль, прежде чѣмъ найти себѣ успокоеніе въ христіанствѣ, должна была перевоспитать себя въ духѣ трансцендентности и субстанціальности. Послѣднее она могла своими средствами въ силу своей интеграціонной способности: много разъ повторенная интеграція актовъ даетъ субстанцію или, выражаясь точнѣе, иллюзію субстанціальности. Но трансцендентность противорѣчила римскимъ воззрѣніямъ: для ея прививки требовалась посторонняя школа. Мы видѣли уже, что этой школой была греческая; но видѣли также, что, внедряя въ римскую религіозную мысль понятія, которыя должны были современемъ приблизить ее къ христіанству, она вмѣстѣ съ тѣмъ вводила въ нее элементы совершенно съ нимъ несогласуемые. Еслибы римская идея о божествѣ подверглась превращенію въ духѣ трансцендентности уже послѣ достиженія своего предѣльнаго единства, то это превращеніе несомнѣнно сблизило бы ее съ христіанской; но нѣтъ, процессъ этотъ начался тогда, когда римскій полидемонизмъ находился еще въ переходномъ состояніи, и трансцендентность обняла не высшую единицу божественности, а рядъ отдѣльныхъ ея проявленій—Юпитера, Юнону, Діану и т. д., въ которыхъ идея божества, такъ сказать, застыла: ртутные шарики замерзли и стали неспособны къ дальнѣйшему сліянію. Спасительнымъ явился тутъ законъ

совмѣстимости: римская религія въ эпоху эллинизации была въ то же время и имманентна, и трансцендентна: въ силу своей трансцендентности она могла представлять себѣ божество извнѣ руководящимъ вселенной; въ силу своей имманентности она продолжала примѣнять свою способность къ интеграціи, причемъ опредѣлившейся греческій пантеонъ ею не столько выдѣлялся, сколько обходился. Все же ясно, что этотъ пантеонъ былъ для римской религіи помѣхой къ достиженію ея предопредѣленной цѣли: заимствовавъ у него трансцендентность, она откинула его отдѣльные образы — и тогда только могла слиться съ христіанствомъ.

Христіанскій Богъ, подобный конечному предѣлу римской идеи о божествѣ, былъ единый; но былъ ли онъ единымъ во многихъ и многимъ во единомъ? Другими словами: удовлетворяя потребность интеграціи, присущую римской религіозной мысли, удовлетворялъ ли онъ также не менѣе живую и настоятельную ея потребность дифференціации? Да, удовлетворялъ... Я прошу позволенія не останавливаться на исторіи христіанскихъ догматовъ и разумѣть подъ христіанствомъ ученіе римско-католической церкви, какимъ оно установилось въ предѣлахъ римской имперіи и специально въ Римѣ. Главнымъ же догматомъ этого ученія былъ догматъ о тріединомъ божествѣ — догматъ непосредственно родственнѣй Риму и столь же для него понятный, сколь непонятный для Іудеи. Но, конечно, потребность дифференціации онъ удовлетворялъ только отчасти; свое главное удовлетвореніе она нашла въ другомъ.

Мы до сихъ поръ говорили только о полидемонизмѣ, оставляя въ сторонѣ другой корень римской религіи — анимизмъ; между тѣмъ, и онъ одновременно съ полидемонизмомъ подвергся важному преобразованію, такому, что послѣ него таинственно-варварскіе обряды «фералій» показали уже пережиткомъ. Опять вдохновительницей была Греція, на этотъ разъ греческая философія, опиравшаяся, впрочемъ, на религію греческихъ мистерій. Упыри фералій требовали пищи у живущихъ и, въ случаѣ отказа, выходили изъ своихъ могилъ и съ воемъ носились по Риму, распространяя заразу и смерть среди своихъ забывчивыхъ потомковъ; какъ далеко было отъ этихъ грубыхъ воззрѣній до знакомаго намъ изреченія Цицерона: «всѣ души

безсмертны, души же добрыхъ божественны!»! Требованіе философіи было принято въ религію при императорахъ: появился обрядъ «консекраціи», посредствомъ котораго изъ числа безсмертныхъ душъ выдѣлялись «божественныя» души добрыхъ; и вотъ въ христіанствѣ мы встрѣчаемъ ту же консекрацію при тѣхъ же внѣшнихъ условіяхъ и съ тѣмъ же или почти тѣмъ же результатомъ: изъ безсмертныхъ душъ выдѣляется неопредѣленное число, поручаемое церковью почитанію вѣрующихъ подъ именемъ «святыхъ» или «блаженныхъ».

Теперь стремленію къ безконечной дифференціаціи былъ данъ исходъ; мало того, римское гостепріимство по отношенію къ культамъ другихъ народовъ опять нашло возможность проявляться—и проявляться въ единственной формѣ, допустимой подъ сѣнью креста. Какъ раньше племена и народности, входившія въ составъ римской имперіи, религіозно объединялись съ Римомъ тѣмъ, что посылали къ нему своихъ національныхъ боговъ и богинь, такъ точно теперь религіозное объединеніе имѣло послѣдствіемъ включеніе въ общій пантеонъ національныхъ святыхъ. Народъ предоставлялъ богословамъ установленіе тонкихъ различій между божественностью и святостью; для его чувства и наивнаго пониманія святые принимали участіе въ идеѣ божества, которое было, такимъ образомъ, согласно вѣковой тенденціи римской религіи, единымъ во многихъ и многимъ во единомъ.

Это, разумѣется, далеко не все, да мы не можемъ и мечтать о томъ, чтобы объять все; но одно обстоятельство требуетъ оговорки. Я нарочно, говоря только-что о консекраціи, замѣтилъ, что она производилась при тѣхъ же *внѣшнихъ* условіяхъ, какъ и раньше; внутреннія условія были другія, но и они не могли казаться Риму такими чуждыми, какъ это бы можно подумать съ перваго раза. Консекрація *divorum* имѣла основаніемъ убѣжденіе (или фикцію), что они были *fortes et boni*; христіанство ставило другія условія: его святые были праведниками. Разница громадная; но и тутъ можно сказать, что къ христіанскому возрѣнію люди были подготовлены послѣдними стадіями развитія римской религіозной этики. Мы знаемъ уже, что первоначально этическій элементъ былъ чуждъ римской религіи, въ отношеніяхъ между человѣкомъ и богомъ

преобладали воззрѣнія юридическія: *do ut des!* Мало-по-малу религія получаетъ нравственный характеръ, но нравственность остается юридической: за заслугу—награда! Въ эпоху имперіи рядомъ съ этой ясной и нѣсколько холодной религіозной нравственностью даетъ себя чувствовать другая, болѣе сердечная, имѣющая основаніемъ сознаніе своей грѣховности и жажду избавленія; формула еще не найдена, но ее уже ищутъ. Такимъ образомъ, мы имѣемъ къ этому времени двѣ концепціи религіозной нравственности, правовую и, такъ сказать, сердечную; вторая сфера естественно повліяла на первую, видоизмѣняя понятіе заслуги, на которомъ она была основана. За заслугу—награда, конечно; но только заслуга требовалась не та, которая приноситъ наиболѣе пользы согражданамъ, а та, которая ослабляетъ или уничтожаетъ нашу грѣховность. Обѣ сферы перешли въ христіанство; современемъ правовая мораль нашла себѣ выраженіе въ пелагіанизмѣ, другая—въ ученіи бл. Августина, который далъ наконецъ требуемую формулу для основы новой религіозной нравственности: понятіе *благодати*, *gratia gratis data*. Съ установленіемъ этого понятія былъ прорванъ юридическій кругъ, въ которомъ вращалась древне-римская религіозная мораль; но можно ли сказать, что юридическій духъ древности Рима остался безъ вліянія на новое явленіе? Нѣтъ; всегда возражающій находится подъ вліяніемъ того, кому онъ возражаетъ; давая на его вопросъ противоположный отвѣтъ, онъ этимъ самымъ принимаетъ постановку вопроса. Уже одно то, что отношеніе человека къ божеству стало главнымъ предметомъ заботы римской церкви, было послѣдствіемъ юридическаго духа древнеримской религіи и нравственности, точно такъ же, какъ и забота восточной церкви о развитіи догматовъ вѣры имѣла своей причиной філософски-спекулятивный духъ древней Греціи.

Впрочемъ, отмѣчая это послѣднее различіе, мы уже нѣсколько вышли за предѣлы поставленнаго нами въ началѣ этой главы вопроса. Да; но вмѣстѣ съ тѣмъ мы и не затронули того вопроса, котораго рѣшили не касаться: мы говоримъ вѣдь о вліяніи «римской религіи» не на христіанство вообще, а въ частности на ту его форму, которая получилась въ Римѣ. А что здѣсь вліяніе должно было быть, въ этомъ никто сомнѣваться

не можетъ: такъ какъ христіанское сѣмя здѣсь и на Востокѣ было одинаково, то различіе растеній, взошедшихъ здѣсь и тамъ, можно объяснить только различіемъ почвы. И чѣмъ разительнѣе намъ покажется это различіе, тѣмъ болѣе вліянія должны мы будемъ приписать этой почвѣ, тѣмъ болѣе интереса будетъ имѣть въ нашихъ глазахъ изученіе римской религіи — не той только, которая имѣетъ своимъ центромъ Ватиканъ и соборъ св. Петра, но и той, которая обращала взоры вѣрующихъ къ старинному Тарквиніевскому храму капитолійской троицы. Мы этимъ не даемъ и не желаемъ дать никакой сравнительной оцѣнки обѣихъ религій; мы говоримъ только, что одни и тѣ же соки питаютъ религію Рима отъ Нумы Помпилія, этого царя и верховнаго жреца, вплоть до Пія X, подобно тому какъ и въ облагороженномъ деревѣ одни и тѣ же соки изъ корня и ствола туземнаго дичка проходятъ въ экзотическій черенокъ.

Есть въ современномъ Римѣ старинная церковь, богатая памятниками многихъ вѣковъ; называется она *S. Maria sopra Minerva*. Ея имя объясняется тѣмъ, что она выстроена на фундаментѣ храма Минервы, воздвигнутаго императоромъ Домиціаномъ и впоследствии развалившагося, а можетъ быть и разрушеннаго при введеніи христіанства. Мнѣ кажется, что въ своей наивной откровенности оно имѣетъ, помимо прямого, еще другое, символическое значеніе: кто прослѣдилъ ростъ римской религіи отъ ея древнѣйшихъ корней, таящихся во мракѣ отдаленныхъ вѣковъ, и до нашихъ дней, тотъ не найдетъ для нея лучшаго имени, какъ — *Maria sopra Minerva*.



## ГЕРМЕСЪ ТРИЖДЫ-ВЕЛИЧАЙШІЙ.

---

„Да познаетъ мыслящій человѣкъ самого себя: что онъ безсмертенъ, и что причина смерти — любовь“.

*Изъ «герметическихъ» откровеній.*

О «соперникахъ христіанства» въ прежнее время говорить не приходилось: — „Древній міръ, къ пришествію Спасителя, окончательно погрязъ въ себялюбіи, безвѣріи и развратѣ; лицемерныя реформы перваго римскаго императора никакой пищи сердцу не давали; философія изощряла свои силы въ безплодныхъ словопреніяхъ; съ раззолоченныхъ храмовъ глядѣли на молящихся пышные, но холодные и безучастные кумиры. Тогда раздался голосъ съ Неба, обѣщавшій міръ людямъ доброй воли — и люди вняли ему и были спасены“...

Это представленіе о побѣдѣ христіанства надъ окружающимъ его древнимъ міромъ отличается простотой и удобопонятностью; но, во-первыхъ, оно неправильно, а во-вторыхъ — мнѣ думается, что оно, заодно съ древнимъ міромъ, роняетъ и христіанство. Наивному человѣку свойственно послѣ борьбы унижать противника, доказывая, что онъ и слабъ, и глупъ, и трусливъ: болѣе умные знаютъ, что, унижая противника, они унижаютъ и себя. То же и здѣсь; вопреки изложенному только-что мнѣнію, другъ христіанской идеи будетъ склоненъ признать желательнымъ иной отвѣтъ на вопросъ о причинѣ ея побѣды: — она побѣдила не потому, что она была единственнымъ, а потому, что она была лучшимъ средствомъ къ обрѣ-



тенію душевнаго мира и къ спасенію. Именно этого мнѣнія держится и авторъ настоящей статьи; но, разумѣется, не потому, что онъ, какъ христіанинъ, считаетъ его желательнымъ, а потому что онъ, какъ изслѣдователь, находитъ его правильнымъ.

Пересмотръ вопроса о соперникахъ христіанства является однимъ изъ самыхъ насущныхъ требованій исторической науки нашего времени; и она же располагаетъ для его рѣшенія гораздо болѣе полными матеріалами, чѣмъ предшествовавшія эпохи. Найденные за послѣдніе годы въ столь значительномъ числѣ папирусы и родственные документы позволяютъ намъ дѣлать заключенія о неизвѣстной или малоизвѣстной нашимъ предшественникамъ области — о религіозной жизни народныхъ массъ; разработка смежныхъ наукъ — египтологіи, ассириологіи и другихъ — даетъ возможность опредѣлить ту долю, которую иноземныя религіозныя представленія внесли въ соперничавшія съ христіанствомъ ученія; наконецъ, отчасти подъ вліяніемъ этихъ новыхъ матеріаловъ, и раньше извѣстные тексты предстали передъ нами въ новомъ свѣтѣ и подверглись болѣе или менѣе радикальной переоцѣнкѣ.

Сказанное только-что особенно относится къ тому ученію, которому посвящена настоящая статья — къ *герметизму*. Не думаю, чтобъ это слово много говорило читателю; быть можетъ, однако, прочитавъ нашъ эпиграфъ съ его подписью, онъ былъ пораженъ употребленнымъ въ немъ словомъ «герметическій» — словомъ, съ которымъ онъ привыкъ соединять совершенно другое, совсѣмъ не религіозное представленіе. Да, это слово — единственный явный слѣдъ, оставленный герметизмомъ въ нашемъ сознаніи. Все же и оно показываетъ, что герметизмъ когда-то былъ силой; полагаю, что нижеслѣдующее изложеніе докажетъ это совершенно ясно. Не скрою отъ читателя, что непосредственнымъ поводомъ къ нему были посвященные герметизму работы западноевропейскихъ ученыхъ за послѣдніе годы, особенно новѣйшая изъ нихъ: «*Poimandres*» Рейценштейна (Лейпцигъ 1904); читая ее, я чувствовалъ живѣйшую признательность ея автору за приведенный имъ матеріалъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ свое полное несогласіе съ нимъ по самымъ существеннымъ вопросамъ о происхожденіи и значеніи герметическихъ ученій вслѣдствіе его чрезмѣрной, какъ мнѣ кажется,

египтоманіи. Изъ этого несогласія возникла потребность представить развитіе и сущность герметизма въ томъ видѣ, который мнѣ кажется вѣрнымъ по новѣйшимъ даннымъ науки—другими словами, написать нижеслѣдующую статью.

## I.

Зародышей герметизма мы должны искать въ странѣ, которая по единодушному свидѣтельству древности была родиной самого Гермеса—въ *Аркадіи*, и специально въ той ея мѣстности, которая окружаетъ ея высочайшую гору Киллену. Кому приходилось, направляясь въ Коринѣ и Аѣины, плыть по коринѣ-скому заливу, этой восхитительной голубой рѣкѣ, извивающейся между параллельными цѣпами среднегреческихъ и пелопонесскихъ горъ,—тотъ навѣрное помнитъ Киллену, снѣговая вершина которой такъ рѣзко контрастируетъ со всей южной нѣгой окружающей пловца природы, съ теплымъ дыханіемъ разсѣваемой имъ поверхности моря. Киллена—стражъ Аркадіи и въ то же время ея символъ; дѣйствительно, то идиллическое представленіе объ Аркадіи, которое стало популярнымъ и у насъ благодаря пасторалямъ XVIII-го вѣка, нимало не соотвѣтствуетъ истинѣ. Древніе знали ее какъ страну суровую, съ продолжительными и многоснѣжными зимами, съ горами, покрытыми дремучимъ дубовымъ лѣсомъ, въ которомъ находили себѣ убѣжище всякаго рода дикіе звѣри, особенно медвѣди; послѣднимъ она обязана и своимъ именемъ (*Arkadia* отъ греч. *arkos* = *arktos* «медвѣдь»): Ея рѣки только въ западной части имѣютъ правильный стокъ къ морю; въ восточной, которую мы здѣсь имѣемъ въ виду, онѣ упираются въ поперечныя цѣпи горъ, черезъ которыя должны прорыть себѣ невидимый, подземный путь; это—такъ называемые «катавотры», предметъ суевѣрнаго страха для ея жителей древняго и новаго времени. Иногда, прежде чѣмъ исчезнуть въ катавотрѣ, рѣка образуетъ озеро; таково знаменитое Стимфальское озеро у подножія Киллены. Понятно, что катавотры слыли входомъ въ страшное подземное царство. Стимфальское озеро считалось настоящимъ преддверіемъ преисподней; здѣсь жили нѣкогда кровожадныя птицы Стимфалиды, похитительницы душъ, пока ихъ не пере-

стрѣлялъ герой-освободитель Гераклъ. Еще славнѣе была другая рѣка въ окрестностяхъ той же Киллены, низвергавшаяся въ бездну съ отвѣсной черной скалы въ лабиринтѣ дикихъ горъ; ее такъ и называли Страшной—Styx,—полагая, что ея дальнѣйшее теченіе образуетъ мрачную рѣку преисподней, по которой тѣни плывутъ въ свою вѣчную безутѣшную обитель. Ея вода считалась смертоносной для людей: ею пользовались поэтому — на подобіе средневѣковыхъ ордалій — при самыхъ священнѣхъ и страшнѣхъ клятвахъ. И еще одно странное преданіе ходило про эту воду, — а именно, что она могла растворять въ себѣ всевозможные металлы; отсюда мы видимъ — и въ этомъ заключается интересъ этого преданія, — что вода Стикса возбудила любопытство также и естествоиспытателей-химиковъ. Въ новѣйшее время хотѣли провѣрить его правильность. Знаменитый Нибуръ предположилъ-было, что вода Стикса содержитъ въ себѣ сѣрныя соли, но сочувствія къ своей гипотезѣ не встрѣтилъ. Въ 1813 г. датскій археологъ Брѣндстедъ, желая рѣшить вопросъ радикальнымъ образомъ, отвезъ въ Копенгагенъ для химическаго анализа плотно закупоренную бутылку стиксовой воды; но результатъ анализа былъ самый неутѣшительный: она оказалась обыкновенной водой.

Ниже читатель увидитъ, почему мы сочли нужнымъ распространяться о химическомъ интересѣ стиксовой воды; теперь вернемся къ начатому описанію. Жители «Медвѣжьей страны» не были землепашцами: ихъ, вплоть до исторической эпохи, дразнили тѣмъ, что они питались естественными продуктами своихъ дубовыхъ лѣсовъ, желудями. Хлѣба ихъ суровая страна не производила: зеленые склоны горъ, поскольку они не были заняты лѣсами, служили пастбищами; аркадцы, поскольку они не жили охотой, были пастухами. Пастушеская же жизнь, съ ея привольемъ и лѣнью, располагаетъ къ мечтательности, къ изощренію мысли и слова, къ поэзіи. Тамъ, на снѣговой вершинѣ Киллены, небо соприкасается съ землей: тамъ богъ неба, Зевсъ, оплодотворилъ богиню-Землю, которую аркадцы называли просто «матушкой», Маей; сыномъ Зевса и Маи былъ килленскій Гермесъ. Отъ Гермеса пошло все сущее; его, поэтому, почитали на Килленѣ подъ видомъ символа зиждительной силы природы. Гермесъ былъ по существу своему всеобъемлю-

щимъ аркадскимъ богомъ; все же въ представленіи о немъ господствующими стали тѣ черты, которыя обусловливались своеобразнымъ бытомъ аркадцевъ. Прежде всего, поэтому, Гермесъ былъ богомъ-покровителемъ пастушеской жизни; его охотно изображали какъ самаго желаннаго гостя пастуховъ, возвращавшаго имъ отбившагося отъ стада барашка (*Hermês Kriophoros*)... Все же, въ качествѣ такового, Гермесу пришлось выдержать особаго рода конкуренцію: у сосѣдей усердно правился культъ Аполлона Карнейскаго, который, какъ Аполлонъ *Nomios*, тоже былъ пастушескимъ богомъ. Наши аркадцы не смутились: ихъ богъ былъ все-таки «лучше». И вотъ, въ доказательство этого положенія, ихъ пѣвцы сложили пѣсню о томъ, какъ Гермесъ, еще будучи младенцемъ, удачно увелъ у Аполлона цѣлое стадо быковъ. Этимъ авторитетъ бога-конкурента былъ окончательно подорванъ: уже конечно, если Аполлонъ собственнаго стада досмотрѣть не могъ, то было рискованно довѣрять ему другія.

Я только-что упомянулъ о пѣвцахъ; дѣйствительно, таковые въ Аркадіи были. Пѣснопѣніе — естественный плодъ созерцательной пастушеской жизни; свои однообразныя, тягучія думки аркадскіе сказители сопровождали игрой на безхитростномъ струнномъ инструментѣ, резонансъ котораго образовала выдолбленная черепаха, *chelys*. Само собой было понятно, что этотъ инструментъ былъ имъ подаренъ тѣмъ же Гермесомъ, который такимъ образомъ и въ этомъ отношеніи оказался счастливымъ соперникомъ Аполлона. Но, разумѣется, важнѣе струнной игры было содержаніе пѣсни, умѣнье слагать слова и мысли: и это умѣнье было дано человѣку Гермесомъ, почему самое искусство «объясненія» (греч. *hermêneuein*) получило отъ него свое имя, и самъ онъ позднѣе, какъ дарователь и покровитель рѣчи, получилъ почетный эпитетъ: *logios*.

Таково было попеченіе Гермеса о своихъ поклонникахъ при жизни; но онъ не оставлялъ ихъ и послѣ смерти. Я уже упоминалъ о таинственныхъ «катавотрахъ» аркадской земли, наводившихъ людей на мысль о непосредственномъ сосѣдствѣ царства тѣней; подъ вліяніемъ этого сосѣдства произошло нѣчто безпримѣрное въ религіяхъ греческихъ племенъ — было допущено, что тотъ же Гермесъ сопровождаетъ души и въ загроб-

ный міръ, разрывая такимъ образомъ завѣсу, которая для всѣхъ прочихъ боговъ и людей отдѣляетъ оба міра одинъ отъ другого. Гермесъ почитался поэтому какъ «проводникъ душъ» (psuchopomos); онъ владѣетъ золотымъ жезломъ, который заставляетъ ихъ слѣдовать за нимъ по мрачнымъ путямъ — туда, куда скрывается Стиксъ, туда, куда уходятъ волны Стимфальскаго озера. Да, это — могучій жезлъ: стѣить Гермесу прикоснуться имъ къ бодрствующему человѣку — и онъ засыпаетъ, къ спящему — и онъ пробуждается. Дѣйствительно, будучи посредникомъ между обоими мірами, онъ располагаетъ всей той таинственной силой, которая скрыта въ нѣдрахъ земли, въ обители смерти и сна. Отсюда представленіе о Гермесѣ, какъ о богѣ чаръ и волшебства; читатель, конечно, догадался, что его золотой жезлъ — родоначальникъ того волшебнаго жезла, властное движеніе котораго давало силу и дѣйствительность заклинаніямъ всѣхъ маговъ и чародѣевъ послѣдовавшихъ временъ.

Вотъ въ краткихъ чертахъ значеніе Гермеса на его аркадской родинѣ; но, какъ извѣстно, его культъ ею не ограничился. Аркадія не могла кормить всѣхъ своихъ сыновъ; не имѣя для нихъ хлѣба въ самомъ буквальномъ смыслѣ, она ихъ высылала во всѣ страны греческаго и не-греческаго міра, Странникъ былъ въ древнемъ мірѣ — особенно въ раннія эпохи — болѣе или менѣе безправнымъ существомъ; въ городахъ его еще охранялъ Зевсъ Гостепріимный, но на дорогахъ никто о немъ не заботился. И вотъ наши аркадцы молились своему родному Гермесу, чтобы онъ ихъ ласково «сопровождалъ» на ихъ переходахъ: такъ-то Гермесъ получилъ новое значеніе, какъ богъ, обезпечивающій безопасность на большихъ дорогахъ, въ сношеніяхъ людей, а затѣмъ и государствъ другъ съ другомъ; его золотой жезлъ сталъ символомъ странствій и торговли, какимъ и остался до сихъ поръ. Но какую жизнь вели эти странствующие аркадцы? — Жизнь авантюристовъ; что имъ пошлетъ богъ — т.-е. тотъ же Гермесъ — то и хорошо. Сегодня разговоромъ потѣшишь или разжалобишь слушателей — даромъ рѣчи благословляетъ Гермесъ; завтра выгодно продашь купленную за безцѣнокъ вещь — торгамъ покровительствуетъ Гермесъ; иной разъ найдешь что-нибудь хорошее — находку посылаетъ Гермесъ, отъ котораго она имя получила (hermaion); а при-

жметъ нужда — позволительно и украсть, если что плохо лежитъ; воровъ прощаетъ Гермесъ. Мы нисходимъ поневолѣ въ довольно низменный кругъ представленій; что дѣлать, аркадскіе искатели приключеній внѣ своей родины пользовались не наилучшей славой. Это отразилось и на роли Гермеса въ общегреческомъ Олимпѣ: его положеніе здѣсь чисто служебное, соответствующее положенію его ушедшихъ на отхожіе промыслы аркадскихъ почитателей. Но объ этомъ рѣчь впереди.

Зато же и рассказывали они о милостяхъ своего бога, если имъ удавалось, съ горстью золота, вернуться на родину! — здѣсь и былъ отдавала сказкой, а Гермесъ, дарователь рѣчи и хитраго ума, даже и не требовалъ строгаго соблюденія истины. О самыхъ славныхъ авантюристахъ ходили цѣлыя циклы легендъ: таковыхъ было особенно двое. Одинъ — родной сынъ Гермеса, величайшій въ мірѣ плутъ и стяжатель, Автоликъ (Auto-lykos, «самъ-волкъ»). Онъ, — говоритъ про него Гомеръ, — «всѣхъ людей превосходилъ своимъ умѣньемъ воровать и давать лживыя клятвы: ему это спускалъ Гермесъ», т.-е. далъ ему разъ навсегда, какъ сыну, позволеніе злоупотреблять его именемъ при клятвахъ. Мы только догадываться можемъ о ходившихъ про него и его воровскія продѣлки разсказахъ; традиція сохранила намъ только одинъ слѣдъ, показывающій, что онъ — родоначальникъ всѣхъ архиплутовъ и въ западноевропейскихъ, и въ нашихъ русскихъ сказкахъ. Этотъ слѣдъ — разсказъ о томъ, какъ онъ добылъ достойную себя подругу жизни въ лицѣ Местры (имя прозрачное, отъ *medomai*; значеніе — «умница»), которая умѣла превращаться въ разныхъ животныхъ и этимъ доставляла деньги своему отцу: обернется лошадью — отецъ ее продастъ, а она въ своемъ первоначальномъ видѣ къ нему вернется. Однажды она такимъ образомъ была продана Автолику, который, разумѣется, перехитрилъ старика, но зато сдѣлалъ его своимъ тестемъ. — Другой герой, любимецъ Гермеса — многохитростный Одиссей... Всякій удивится: вѣдь то былъ царь Итаки, мореплаватель, разрушитель Трои. Да, конечно, такимъ былъ онъ у Гомера, который — вѣроятно, послѣ нѣсколькихъ метаморфозъ — принялъ и облагородилъ образъ стариннаго аркадскаго странника. А что онъ первоначально былъ именно этимъ послѣднимъ, это прекрасно помнили

аркадцы, которые видѣли въ немъ основателя своего города, Фенея, лежавшаго по сосѣдству съ горой Килленой и Стимфальскимъ озеромъ. Да, это былъ старинный любимецъ аркадскаго Гермеса, или, вѣрнѣе, самъ Гермесъ, его земная «ипостась»; оттого-то Гермесъ ему покровительствуетъ въ Одиссеѣ, оттого его мать Антиклея называется дочерью Автолика, оттого его сошествіе въ адъ происходило, по Эсхилу, черезъ «катавотру» Стимфальскаго озера. Мы уже давно отказались отъ мнѣнія, будто Гомеръ даетъ древнѣйшія формы греческихъ мифовъ: нѣтъ, они у него прошли черезъ горнило іонійской культуры въ малоазійскихъ колоніяхъ, первоначальныя же формы сохранились въ собственной Греціи, приуроченныя къ культамъ, которые спасали ихъ отъ забвенія и извращенія.

Старинное мифологическое тожество Одиссея съ Гермесомъ помогаетъ намъ уразумѣть одну странность, сильно смущавшую и древнихъ, и новыхъ мифологовъ,—а именно ту генеалогію, въ силу которой извѣстный аркадскій богъ, козловидный *Панъ*, называется сыномъ Гермеса и—Пенелопы; но этимъ сущность этого страннаго «бога» еще не объяснена. Чтобы ее понять, мы должны погрузиться въ наивную грубость первобытныхъ представленій, когда чудесный инстинктъ животныхъ породъ заставлялъ видѣть въ нихъ существа не низшаго, а высшаго разряда, въ сравненіи со слабымъ, беспомощнымъ человѣкомъ. Аркадскіе пастухи, для которыхъ козы были и кормилицами, и благодѣтельницами, представляли себѣ своего бога въ видѣ козла; я думаю даже, это была первоначальная форма аркадской религіи, предшествовавшая герметизму. Съ воцареніемъ послѣдняго, какъ болѣе совершенной религіозной формы, пришлось поставить оба божества въ связь между собой; самымъ естественнымъ было сдѣлать Пана сыномъ Гермеса. Старинный рапсода, которому мы обязаны однимъ изъ древнѣйшихъ свидѣтельствъ о Панѣ, — авторъ «гомерическаго» гимна въ честь его — не безъ юмора справился со своей задачей: очень мило изображаетъ онъ испугъ бѣдной родильницы при видѣ своего козлоногого и рогатаго младенца. Она спаслась отъ него бѣгствомъ, но Гермесъ не смутился: завернувъ сына въ заячью шкуру, онъ отправился на Олимпъ подѣлиться съ богами своей радостью. И дѣйствительно, всѣ боги обрадовались «и назвали

его *Паномъ* за то, что онъ *всѣмъ* усладилъ сердце». Въ переводѣ логика пропадаетъ: авторъ имя собственное «Pan» производитъ отъ слова *pân* — «все». Несмотря на невозможность этой этимологіи (Pan род. Panos, очевидно, не можетъ имѣть ничего общаго съ *pân* род. pantos), она стала очень популярной; но, конечно, болѣе вдумчивые потомки не удовольствовались наивной мотивировкой пѣвца-гомерида. Богъ пастуховъ и стадъ, богъ дикой природы напрашивался на болѣе глубокомысленное пантеистическое толкованіе. Стали въ немъ видѣть «всебога», олицетвореніе природы въ ея совокупности: результатомъ этихъ спекуляцій явилась, уже въ эпоху борьбы христіанства съ язычествомъ, столь извѣстная легенда о «смерти великаго Пана». Но и торжествующее христіанство не предало забвенію языческаго «всебога»: вѣрное своему стремленію превращать побѣжденные божества въ демоновъ, оно и Пана съ его звѣринымъ обликомъ возвело въ духа тьмы и зла. Древнѣйшія изображенія діавола несомнѣнно примыкаютъ къ козлоному рогатому чудовищу, при видѣ котораго родная мать въ испугѣ бѣжала съ родильнаго ложа.

Такова была странная судьба, ожидавшая въ будущемъ странное божество дикой Аркадіи.

## II.

Мы забѣжали впередъ; возвращаемся теперь къ Гермесу и герметизму. На одинъ вопросъ мы пока еще не дали отвѣта, а именно: было ли съ этой древнѣйшей аркадской религіей Гермеса соединено какое-нибудь *ученіе*? Поставить этотъ вопросъ необходимо въ виду того, что позднѣйшій герметизмъ, тотъ, который сталъ соперникомъ христіанства, былъ именно ученіемъ, и притомъ, какъ читатель увидитъ, очень серьезнымъ и глубокомысленнымъ. Замѣчу тутъ же, что, отвѣчая на этотъ вопросъ утвердительно, я расхожусь съ моими предшественниками, которые склонны выводить позднѣйшее герметическое ученіе цѣликомъ либо изъ платоническихъ, либо изъ египетскихъ источниковъ. Конечно, намъ отъ этого древнѣйшаго, отъ *аркадскаго* герметическаго ученія остались лишь незначительные



слѣды; все же они есть, и своей наличностью свидѣтельствуютъ о томъ цѣломъ, которое ихъ оставило.

Всякое религіозное ученіе должно отвѣтить на два вопроса, которые прежде всего представляются уму человѣка, переступившаго черезъ порогъ сознанія: на вопросъ, откуда мы произошли, и на вопросъ, — что съ нами будетъ послѣ смерти. Другими словами, оно должно содержать и космогоническую, и *эсхатологическую* часть.

Начнемъ съ послѣдней. Читатель не забылъ сказаннаго выше объ аркадскихъ «катавотрахъ», служившихъ по народной вѣрѣ входами въ подземное царство; здѣсь, гдѣ человѣкъ чувствовалъ себя непосредственнымъ сосѣдомъ невидимаго міра, не могло не возникнуть вопросовъ о его тайнахъ, о томъ, что насъ ждетъ за завѣсой смерти. Я уже сказалъ также, что для Гермеса входъ въ этотъ міръ представлялся открытымъ; то же самое допускалось и для Одиссея, что вполне объясняется его первоначальнымъ тождествомъ съ Гермесомъ. Такія фикціи въ древнихъ религіяхъ никогда не возникаютъ безцѣльно: подобно тому, какъ возвращеніе изъ преисподней похищенной Персефоны должно было служить порукой за достовѣрность элевсинскаго ученія, — какъ отправленіе Орфея за умершей Эвридикой было необходимымъ условіемъ вѣры людей въ орфическія таинства — также и въ нашемъ случаѣ, сошествіе въ адъ Гермеса и Одиссея могло быть лишь эпическимъ предисловіемъ къ книгѣ откровенній. Человѣку вдумчивому, хотя бы и расположенному къ вѣрѣ, свойственно спрашивать: откуда вы знаете то, что вы намъ рассказываете о «странѣ безъ возврата»? — Отвѣтъ одинъ: отъ нашего бога (или героя). — А онъ откуда знаетъ? — Отвѣтъ опять неизбеженъ: онъ тамъ былъ и откуда, не въ примѣръ прочимъ, вернулся. Повторяю, существованіе мѣта о такомъ сошествіи — вѣрный слѣдъ существованія ученія о загробномъ мірѣ у того племени, которое создало самый мѣтъ. Въ этомъ еще болѣе убѣждаетъ насъ самый рассказъ о сошествіи Одиссея у Гомера: его немотивированность въ рамкахъ эпической фабулы давно уже отмѣчена критикой. Видно, прочно держалось оно въ народномъ сознаніи, если пѣвецъ не счелъ возможнымъ имъ пожертвовать.

Правда, Гомеръ переноситъ сошествіе Одиссея за океанъ, въ страну не видящихъ солнца киммерійцевъ; но тутъ уже этнологія насъ учитъ, что это — представленіе позднѣйшее, имѣющее своимъ условіемъ возникновеніе обычая сжиганія покойниковъ, вмѣсто ихъ первоначальнаго погребенія. И мы видѣли уже, что рядомъ съ этой формой преданія существовала другая, болѣе древняя — та, которой слѣдуетъ Эсхиль. Не за океаномъ, нѣтъ — въ своей родной Аркадіи аркадскій герой Одиссей спустился въ подземное царство; жители береговъ Стимфальскаго озера переправили его на другую его сторону, къ мрачной пещерѣ, черезъ которую онъ сошелъ. Изъ этихъ жителей состоялъ хоръ Эсхиловой трагедіи (*Psychagôgoi* т.-е. «вызыватели тѣней»); случайно Аристофанъ сохранилъ намъ одинъ стихъ изъ ихъ хорической пѣсни: «Гермеса-родоначальника чтимъ мы, живущее у озера племя». „Это говорятъ аркадцы“ — поясняетъ древній толкователь, имѣвшій еще возможность читать эту несохранившуюся намъ трагедію, — „и вотъ почему: на аркадской горѣ Килленѣ почитался Гермесъ; такъ вотъ вслѣдствіе этого существовавшего съ незапамятныхъ временъ культа онъ считался ихъ родоначальникомъ. Они поютъ и нѣкую мифоподобную исторію. А подъ озеромъ онъ разумѣетъ Стимфальское, тоже въ Аркадіи“. Изъ этой трагедіи мы несомнѣнно узнали бы много достовѣрнаго и интереснаго объ аркадской эсхатологіи; тѣмъ болѣе приходится сожалѣть, что она до насъ не дошла. Правда, и Гомеръ рассказываетъ подробно о сошествіи Одиссея, но такъ какъ онъ не сохранилъ аркадской локализациі, то было бы рискованно ставить его рассказъ въ счетъ аркадцамъ. Но какъ бы тамъ ни было, самый фактъ существованія аркадской эсхатологіи врядъ ли можетъ быть подвергнутъ сомнѣнію.

Второй отвѣтъ долженъ былъ касаться *космогоніи*. И на него мы находимъ намекъ въ вышеприведенномъ стихѣ Эсхила, согласно которому аркадцы почитали Гермеса какъ своего родоначальника. Это представленіе показалось страннымъ древнему толкователю, который объясняетъ его происхожденіе исполнностью культа Гермеса на аркадской Килленѣ; для насъ это объясненіе необязательно, и надежнѣе будетъ, не вдаваясь въ изслѣдованіе причинъ, понимать свидѣтельство Эсхила въ бук-

вальномъ смыслѣ, несмотря на его странность. А странность дѣйствительно есть: мы знаемъ, что боги сплошь и рядомъ считались родоначальниками знатныхъ родовъ, но чтобы цѣлое племя, какъ здѣсь, могло называть бога своимъ родоначальникомъ—это явленіе едва ли не единичное; обыкновенно простые смертные происходятъ непосредственно «отъ земли». Итакъ, уже однимъ этимъ герметическая космогонія отличалась отъ общегреческой, или отъ другихъ греческихъ, — что согласно ей Гермесъ былъ родоначальникомъ своего народа, т.-е. человѣчества, такъ какъ эти понятія въ первобытныхъ космогоніяхъ совпадаютъ; но мы можемъ прибавить еще одно свидѣтельство, которое мы только теперь, вслѣдствіе одной счастливой находки, научились понимать.

Уже давно было извѣстно, что аркадцевъ другіе греки дразнили кличкой «долунныхъ людей» (*proselênoi*); по приведенному уже выше древнему схолиасту Аристофана эта насмѣшка имѣла основаніемъ «исторію, что аркадцы жили въ своихъ пустыняхъ въ эпоху до сотворенія луны». Опять, какъ видитъ читатель, нашъ авторъ цитируетъ «исторію»; не позволительно ли будетъ допустить, что онъ въ обоихъ случаяхъ имѣетъ въ виду одну и ту же «миѳическую исторію», а именно древнеаркадскій космогоническій эпосъ? Но какъ бы тамъ ни было: несомнѣнно, что по аркадскому представленію о происхожденіи міра ихъ родоначальники жили уже въ такія времена, когда еще не было ни луны, ни (повидимому) солнца. Остальнымъ эллинамъ это представленіе показалось дикимъ; дѣйствительно, по остальнымъ космогоніямъ сначала произошелъ міръ съ землей, небомъ и украшающими небо свѣтилами, а затѣмъ готовую уже свою обитель населилъ человѣкъ. И опять странность представленія повела къ попыткамъ иначе толковать слово *proselênoi*: по однимъ, поводомъ къ мнимой путаницѣ послужило имя якобы аркадскаго племени «селенитовъ», по другимъ—имя ихъ якобы древняго царя Проселена, по третьимъ—преданіе, что они разбили какихъ-то своихъ враговъ до восхода луны. Нѣтъ надобности опровергать эти извороты, несостоятельность которыхъ очевидна: правильность буквального толкованія получила недавно блестящее подтвержденіе. Среди купленныхъ Рейценштейномъ въ Египтѣ и при-

везенныхъ въ Страсбургъ папирусовъ оказался одинъ космогоническій отрывокъ, изданный имъ въ брошюрѣ: *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Страсбургъ, 1901); сообщаю въ нижеслѣдующемъ его русскій переводъ, печатая курсивомъ тѣ слова, которыя — вслѣдствіе недостаточной сохранности папируса — приходится дополнить. Нашъ отрывокъ начинается съ разсказа о томъ, какъ Зевсъ родилъ Гермеса, —

Выдѣливъ нѣкую долю своей многообразной силы;  
Онъ-то и есть вѣчно юный Гермесъ, мой богъ-прародитель.  
Много наказывалъ сыну отецъ, чтобы *міръ* онъ прекрасный  
Создалъ, и жезлъ золотой ему передалъ, жезлъ многосильный,  
Жезлъ, что разумнымъ отцомъ сталъ всякому хитрому дѣлу.  
Съ нимъ посиѣшаетъ Гермесъ, усердно исполнить желая  
Волю отца своего; а отецъ, высоко возсѣдая,  
Съ радостнымъ сердцемъ на сына великое дѣло взираетъ.

Глянулъ Гермесъ на чудесный, четырехъединый зародышъ,  
Глянулъ — и очи сомкнулъ отъ повсюду разлитого свѣта;  
*Медленно взоръ укрѣпивъ*, онъ вѣщалъ *ему властное слово*;  
„*Слушайте, дѣти ээира: самъ Зевсъ, мой родитель державный,*  
„Нынѣ свой прежній раздоръ прекратитъ *объявляетъ стихіямъ*:  
„*Слову* вы бога внимлите и всѣ по мѣстамъ разоидитесь,  
„Лучшее вамъ *предстоитъ на грядущее время* общенье:  
„Я васъ любовью проникну, вселю въ васъ взаимную жажду,  
„Чтобы для *участи* лучшей сойтись вы другъ съ другомъ желали“.

Такъ онъ сказалъ — и жезломъ золотымъ прикоснулся къ стихіямъ:  
*Тшш* безмятежная тотчасъ *весь бурный хаосъ* охватила,  
Тотчасъ отъ битвъ неустанныхъ своихъ отказались стихіи  
И, расходясь, удалились на должное каждая *мѣсто*.  
*Тотчасъ разстѣянный свѣтъ* во единомъ *сплотился ээиръ*,  
И вѣковой *непорядокъ* *благая законность* смѣнила.

*Стихла* *всемирная распря*. А сынъ всеродителя Зевса  
Первымъ *ээиръ* лучезарный, *чудесную свѣта обитель*,  
Въ дивное *двинулъ* *вращенье* *вокругъ обновленной природы*.  
Этимъ онъ создалъ небесную твердь; въ украшеніе *небу*  
Создалъ онъ семь поясовъ; къ *поясамъ* *этимъ* *семь* онъ *приставилъ*  
Духовъ-властителей звѣздъ, что блужданіемъ рокъ направляють,  
Плотно, одинъ подъ другимъ, *поясами другъ друга касаясь*,  
И загорѣлись повсюду *на тверди небесной свѣтила*.

А посреди, *на устояхъ* онъ землю *воздвигъ* *нерушимыхъ* —  
Землю *стезею* *наклонной* онъ *оси* *скрѣпилъ* *неподвижной*,  
Что отъ *налящаго юга* *ведетъ* къ *ледовитому Аркту*.  
Здѣсь онъ *рѣкой-океаномъ* *сухой материкъ* *опоясалъ*  
Бѣшеной, вѣчно мятежной, *межъ двухъ половинъ* *его* *вдвинувъ*

Средній заливъ, что съ заката до дальнихъ предѣловъ востока  
Тянется, сильной плотиной высокихъ береговъ укрѣпленный.  
Такъ вокругъ суши-сестры необъятной тесьмой разлилася  
Влага, блуждающихъ волнъ и вѣтровъ вѣковая обитель;  
Ось же земную съ обоихъ концовъ оба полюса давятъ...

.....  
.....  
Не было круга еще Геліоса, ни даже Селена  
Не потрясала вожжей, погоняя телицъ кривоногихъ;  
Ночь непрестанно текла, не смѣняяся дня появленьемъ,  
Слабо мерцающихъ звѣздъ лишь слегка озаренная свѣтомъ.

Съ этою думой Гермесъ по туманному воздуху бродитъ,  
Но не одинъ: многосильный съ нимъ сынъ его шествуетъ—Логосъ,  
Парою крыліевъ быстрыхъ украшенный, вѣчно правдивый,  
Съ силой святой убѣжденья на вѣщихъ устахъ непреложныхъ,  
Помысловъ чистыхъ отца своего возвѣститель летучій.  
Съ нимъ-то нисходитъ на землю Гермесъ, устроитель вселенной,  
Съ нимъ пробѣгаетъ онъ весь материкъ, озираясь усердно,  
Въ поискахъ мѣстъ благодатныхъ, гдѣ могъ бы онъ городъ воздвигнуть  
Полный обильныхъ даровъ, чтобъ, воздвигнутый, былъ онъ достоинъ  
Родъ человѣческій ясный принять въ свои вѣрныя стѣны.

Но не направилъ Гермесъ свой путь къ ледовитому Аркту,  
Въ поискахъ мѣстъ благодатныхъ: онъ зналъ, что въ той части вселенной  
Землю густой пеленою тяжелый туманъ окружаетъ,  
Тучами злыми давимый, бичуемый снѣжною вьюгой;  
Зналъ, что бесплодна тамъ почва, корой ледяною покрыта,  
И. неспособна взроститъ человѣческій родъ. Но и къ югу  
Онъ не направилъ свой путь, къ раскаленнымъ предѣламъ вселенной,  
Въ поискахъ мѣстъ благодатныхъ: онъ зналъ, что, лишенная влаги,  
Не производитъ ни травъ, ни животныхъ породъ его почва,  
Что не вѣнчаютъ пустынныхъ высотъ дожденосныя тучи,  
Что надъ громадами скалъ, надъ сухими песками недвижно  
Знойный покоится воздухъ, прохладной не знающій тѣни.  
Нѣтъ,—такъ подумалъ Гермесъ,—двѣ суши нашъ міръ составляютъ:  
Полная мразовъ одна, а другая—безсмѣннаго зноя;  
Съ Арктою граничитъ одна, а другая—съ огнемъ всепалющимъ;  
Объ принять неспособны людей плодоносное сѣмя.  
Но по срединѣ есть островъ; теперь его заняли горы:  
Тѣ, пораздвинувшись, примутъ дома и селенія смертныхъ;  
Примутъ и рѣкъ животворныхъ струи, дочерей Океана;  
Горы въ надѣль даровалъ онъ нимфамъ, владычицамъ пастбищъ:  
Къ высшей жезломъ прикоснулся; и вотъ изъ средины ущелья  
Брызнулъ Ладонъ. Его плъ плодоносный Аркадія тотчасъ  
Въ лонѣ сокрыла своемъ,—а затѣмъ, когда время настало,  
Міру явила желанную дочь, миловидную Дафну.

О значеніи этой космогоніи скажу тотчасъ, — теперь же укажу только на стихи, съ которыхъ начинается вторая половина отрывка. «Не было круга еще Геліоса, ни даже Селена...», когда былъ созданъ родъ человѣческой. Итакъ, этотъ родъ былъ дѣйствительно «долуннымъ»; древнюю насмѣшку слѣдуетъ понимать въ буквальномъ смыслѣ.

Но что сказать обо всей космогоніи, съ которой насъ знакомитъ переведенный отрывокъ — и которую мы поэтому, за неизвѣстностью ея автора, будемъ называть *strasбургской космогоніей*? Имѣемъ ли мы здѣсь дѣйствительно древнюю космогонію аркадскаго герметизма, ту самую «миѳическую исторію», на которую ссылается греческій толкователь Аристофана? Нѣтъ, конечно; та форма космогоническаго миѳа, которую намъ сохранилъ нашъ отрывокъ, содержитъ въ себѣ и ученіе о стихіяхъ, и астрологію, и спекуляцію о Логосѣ — она не древнѣе возникновенія стоицизма, впервые соединившаго въ себѣ эти элементы, т.-е. III-го вѣка до Р. Х. Но она несомнѣнно имѣетъ въ своемъ основаніи ту древне-аркадскую космогонію; изъ нея она заимствовала идею о Гермесѣ-устроителѣ міра, о сотвореніи человѣка до происхожденія великихъ свѣтилъ, объ Аркадіи, какъ колыбели человѣчества. Ея же значеніе состоитъ въ томъ, что она представляетъ намъ герметическую религію, хотя и развитую включеніемъ въ нее позднѣйшихъ философскихъ спекуляцій, но развитую на чисто греческой почвѣ, безо всякой примѣси иноземныхъ и спеціально египетскихъ началъ. Въ этомъ отношеніи она является звеномъ между древне-аркадскимъ и позднѣйшимъ греко-египетскимъ герметизмомъ — и притомъ, скажу это тотчасъ, звеномъ единственнымъ; только съ момента ея открытія — т.-е. съ 1901 г. — мы получили возможность прослѣдить съ самой колыбели ростъ и развитіе того герметизма, который позднѣе сталъ соперникомъ христіанства. Не понялъ этого ея значенія первый ея издатель, Рейценштейнъ, который во что бы то ни стало хотѣлъ приобщить и ее къ греко-египетскому герметизму; но, разумѣется, здѣсь не мѣсто полемизировать съ нимъ ни объ этомъ его воззрѣніи, ни по поводу разныхъ частныхъ возстановленій поэмы. Предоставляя себѣ высказать свои сюда

относящіяся соображенія въ спеціальному органѣ <sup>1)</sup>, прошу читателя прослѣдить со мной развитіе аркадскаго герметизма—прежде всего на греческой, хотя и внѣ-аркадской почвѣ.

### III.

Какимъ образомъ Гермесъ очутился на этой внѣ-аркадской почвѣ—это явствуетъ уже отчасти изъ того, что было замѣчено выше (гл. I). Носителями его культа были тѣ выходцы изъ Аркадіи, которыхъ бѣдность страны заставляла служить наемниками въ другихъ государствахъ Греціи. Скромное положеніе этихъ носителей отразилось также и на положеніи бога, которому они служили: Гермесъ сталъ членомъ греческаго пантеона, да, но не равноправнымъ членомъ, а какъ слуга и вѣстникъ прочихъ боговъ, главнымъ образомъ—Зевса. Припомнимъ того Гермеса, котораго боги въ Одиссеѣ посылаютъ къ Калипсо передать ей приказаніе относительно Одиссея: легко ли въ этомъ послушномъ орудіи чужой воли признать Гермеса аркадской космогоніи, устроителя міра и творца человѣческаго рода? Впрочемъ, и въ этомъ отношеніи есть разница между обѣими Гомеровскими поэмами: уже давно было замѣчено, что Иліада въ своихъ древнихъ частяхъ не знаетъ Гермеса, здѣсь вѣстницей боговъ выступаетъ Ирида. Лишь Одиссея замѣнила ее Гермесомъ; оно и понятно—мы видѣли вѣдь, что герой этой поэмы былъ древнеаркадскимъ витяземъ, и легко поймемъ, что за нимъ послѣдовалъ и его богъ-покровитель.

Такъ-то приобщеніе Гермеса къ греческому пантеону происходитъ, можно сказать, на нашихъ глазахъ; все же, хотя и будучи сравнительно позднимъ пришельцемъ на Олимпѣ, онъ не сталъ изъ-за этого ни менѣе извѣстнымъ, ни менѣе любимымъ. Его культъ широко распространился по Элладѣ; повсемѣстно справлялись праздники и игры въ честь его. Отъ аркадскихъ искателей счастья и другіе путники научились молиться ему, чтобъ онъ оберегалъ ихъ на проѣзжихъ дорогахъ, какъ «дорожный»

---

<sup>1)</sup> Ср. мою статью „Hermes und die Hermetik“ въ Archiv f. Religionswissenschaft т. VIII и IX.

Гермесъ: груды камней, собранныя благочестіемъ странниковъ, свидѣтельствовали объ этой сторонѣ его силы. Въ болѣе культурныхъ мѣстностяхъ этотъ первобытный объектъ почитанія былъ замѣняемъ каменными же прямоугольными столбами, такъ называемыми «гермами», съ головой бога; такихъ гермъ и намъ сохранено множество, и онѣ краснорѣчивѣе прочаго свидѣтельствуютъ о распространенности его культа. Болѣе же всего нуждаются въ безопасности дорогъ тѣ, которые по нимъ проѣзжаютъ съ товарами: Гермесъ сталъ любимымъ заступникомъ купцовъ, которому они молились въ трудныя минуты своей жизни, дарующимъ имъ и счастливый путь, и выгодную торговлю—на то онъ «богъ прибыли». Вѣстники и глашатаи видѣли своего естественнаго покровителя въ томъ, кому самъ царь боговъ повѣрялъ свои тайныя порученія для сообщенія ихъ кому слѣдуетъ, и болѣе никому: тутъ богъ изворотливости, богъ обмана и хищенія превращался въ блюстителя вѣрности и правды, строго карающаго того, кто злоупотреблялъ оказаннымъ ему довѣріемъ. Но въ остальномъ онъ все-таки богъ ловкости, физической и умственной: ему за то были посвящены палестры, гдѣ юноши учились борьбѣ и кулачному бою, а равно и состязанія въ томъ и въ другомъ. Но также и за даръ слова благодарили Гермеса—впрочемъ, въ немъ вначалѣ вѣстники и купцы нуждались болѣе палестритовъ, и лишь со-временемъ греческая молодежь научилась цѣнить ту помощь, которую ей въ ея образованіи и будущей дѣятельности приносилъ *Hermês Logios*. Тѣмъ не менѣе, въ его естествѣ это качество исконное: оттого-то при жертвоприношеніяхъ языки жертвеннаго животнаго отрѣзывались въ честь Гермеса.

Итакъ, велико было значеніе Гермеса въ человѣческой жизни; прочно привился его культъ во всей Греціи, государства которой охотно ставили его въ болѣе или менѣе близкія отношенія къ своимъ главнымъ богамъ и богинямъ. Вездѣ онъ ближайшій слуга и вѣстникъ своего отца Зевса, сопровождающій его во всѣхъ его странствіяхъ... оттого-то еще въ эпоху апостоловъ народъ въ Листрѣ «называлъ Варнаву Зевсомъ, а Павла—Ерміемъ, потому что онъ начальствовалъ въ словѣ» (Дѣян. апост. 14, 12). Своему единокровному брату, Аполлону, онъ лучшій другъ и товарищъ; при этомъ видно, что люди болѣе



уважали и боялись Аполлона, Гермеса же любили запросто, какъ своего человѣка. Они, впрочемъ, почти ровесники; много моложе представлялся другой божественный братъ Гермеса, Діонисъ, котораго онъ въ его младенчествѣ пѣстуетъ и тѣшитъ виноградной гроздью... читатель помнитъ, конечно, знаменитую статую Праксителя. Съ богинями отношенія иныя; совмѣстность культовъ бога и богини въ Греціи вела обыкновенно къ ихъ половому сочетанію, причемъ въ предѣлахъ одного и того же государства никакого соблазна не получалось, такъ какъ здѣсь это сочетаніе выражалось бракомъ. Такъ, мы видимъ въ одномъ городѣ Гермеса въ сочетаніи съ Афродитой, въ другомъ — съ Деметрой, въ третьемъ — съ ея дочерью Персефоной, въ четвертомъ — съ Гекатой, во многихъ — съ той или другой нимфой. Труднѣе всего было примирить его съ законной супругой его отца, съ Герой, очень не любившей незаконно прижитыхъ дѣтей своего мужа; но и она, увидѣвъ однажды дивно прекраснаго малютку-Гермеса, не удержалась отъ того, чтобы не покормить его своею грудью — и только узнавъ, кого она кормитъ, съ гнѣвомъ и отвращеніемъ отбросила его. Брызнуло молоко богини, разлетѣлись брызги по небесной тверди: оттого и произошелъ «млечный путь»...

Все это были отрадные, бодрящія представленія; но врядъ ли не сильнѣе еще дѣйствовалъ Гермесъ на воображеніе эллиновъ другой, «хтонической» стороной своего естества. Мы знаемъ уже, что, по вѣрованіямъ аркадцевъ, Гермесъ имѣлъ доступъ въ подземное царство. Здѣсь кончалась власть олимпійскихъ боговъ; ни свѣтлый Аполлонъ, ни веселый Діонисъ не навѣщали блѣднаго луга усопшихъ; самъ Зевсъ не переступалъ предѣловъ обители, навѣки отданной во владѣніе его брату Аиду. Для насъ это раздвоеніе божественной власти — чуждое и странное представленіе, и намъ трудно съ нимъ освоиться; но для грека оно было привычнымъ и естественнымъ, и гораздо болѣе поразительнымъ казался имъ религіозный фактъ, что одинъ и тотъ же богъ одинаково властвуетъ и здѣсь, и тамъ. Вотъ почему аркадскій Гермесъ, будучи принятъ въ общегреческій пантеонъ, занялъ въ немъ исключительное мѣсто посредника между міромъ живыхъ и міромъ умершихъ. Таковымъ знаетъ его уже послѣдняя пѣснь Одиссеи (ст. 1 сл., пер. Жуковскаго):

Ерміи тѣмъ временемъ, богъ килленейскій, мужей умерщвленныхъ Души изъ труповъ безчувственныхъ вызвалъ; имѣя въ рукахъ свой Жезлъ золотой—по желанью его наводящій на бодрыхъ Сонъ, отверзающій сномъ затворенныя очи у сонныхъ— Имъ онъ взмахнулъ и, столпясь, полетѣли за Ерміемъ тѣни Съ пискомъ; какъ мыши летучія, въ нѣдрѣ глубокой пещеры, Цѣпью къ стѣнамъ прикрѣпленныя—если одна, оторвавшись, Свалится наземь съ утеса,—пищатъ, въ безпорядкѣ порхая, Такъ, запишавъ, полетѣли за Ерміемъ тѣни; и велѣ ихъ Ерміи, въ бѣдахъ покровитель, къ предѣламъ тумана и тлѣнья.

Таковымъ онъ остался на все время жизни греческой религіи. «Гермесъ его взялъ»,—говорили о человѣкѣ, котораго настигла смерть. Повидимому, онъ представлялся ходящимъ по домамъ людей и высматривающимъ тѣхъ, кому суждено промѣнять царство свѣта на обитель мрака; если, поэтому, среди оживленной бесѣды наступало молчанье, то говорили, что «Гермесъ вошелъ». У христіанъ, какъ извѣстно, Гермеса въ этой роли замѣняетъ «тихий ангелъ»; ангелъ чего—это видно изъ сказаннаго. — Какой смыслъ имѣетъ это сопровожденіе души? Предполагалось ли, что безъ проводника душѣ не удалось бы найти путь въ преисподнюю? Или что безъ его принужденія, безъ его грознаго жезла она не согласилась бы оставить тѣ мѣста, которыя были свидѣтелями ея жизни? Или, наконецъ, что онъ оберегалъ ее на ея пути къ тѣнямъ и охранялъ отъ опасностей, которыя ей угрожали отъ чудовищъ подземнаго міра?.. Замѣчу теперь же, что это послѣднее представленіе мы находимъ въ египетской религіи, гдѣ Гермеса замѣняетъ рано съ нимъ отождествленный богъ Тотъ; есть, однако, слѣды, доказывающіе, что нѣкогда оно было свойственно и греческой эсхатологіи (такова та лепешка, которую давали покойнику для усмиренія страшнаго пса Кербера). Вообще же мы не ошибемся, допуская, что всѣ три объясненія были въ ходу; мы и нынѣ ихъ можемъ указать въ различныхъ памятникахъ греческой религіи.

И какъ Гермесъ провожаетъ душу на тотъ свѣтъ, такъ онъ же, въ исключительныхъ случаяхъ, ведетъ ее обратно къ міру живыхъ. Намъ сохранился прекрасный и старинный барельефъ, изображающій Орфея и Эвридику; Орфей неосторожно оглянулся—Гермесъ беретъ за руку Эвридику, которую онъ

сопровождать, чтобы увести ее обратно. А разъ это такъ, то понятно, что всякое общеніе живого съ умершимъ возможно только при посредствѣ Гермеса. Когда у Эсхила Орестъ или Электра молятся у могилы отца—они первымъ дѣломъ обращаются къ Гермесу, чтобы тотъ донесъ ихъ молитвы до слуха его души; когда у того же Эсхила персы вызываютъ душу своего покойнаго царя Дарія, чтобы услышать отъ нея совѣтъ въ годину бѣдствій, они просятъ «Землю, Гермеса и царя подземныхъ» отпустить его на свѣтъ. Эсхиль былъ глубоко вѣрующимъ человѣкомъ—и такихъ, какъ онъ, было много въ тѣ времена. Земля была источникомъ и хранилищемъ всякаго знанія; душа, нисходя въ землю, приобщалась ея знанію и могла, если ей это дозволяли, подѣлиться имъ съ живущими. Отсюда обрядъ «некромантіи», одинъ изъ самыхъ страшныхъ способовъ волшебства; и отсюда также значеніе Гермеса, какъ владыки чаръ. Значеніе это, очень крупное уже и въ эпоху Эсхила, должно было тѣмъ болѣе расти и расти, чѣмъ болѣе стекалось въ Грецію восточныхъ маговъ и чародѣевъ, охотно искавшихъ для своихъ чужеземныхъ практикъ опоры въ исконно греческихъ обрядахъ и вѣрованіяхъ.

Но Земля—источникъ не только знанія, но и богатствъ: ея царь, Аидъ, въ то же время и Плутонъ. Изъ нѣдръ земли течетъ живительная сила, вливающаяся въ зрѣющій колосъ; оттуда же исходятъ таинственныя чары, вслѣдствіе которыхъ въ малоцѣнной рудѣ вырастаетъ золотой самородокъ. Хлѣбъ—даръ Деметры, но золото—«даръ Гермеса»; такъ называетъ его тотъ же Эсхиль. А золото—о, объ этомъ на всѣ лады поетъ увлекающаяся муза ходячей мудрости: золото—это достатокъ, золото—это нѣга, золото—это власть... «золото—это смерть»,—шепчетъ зловѣщій голосъ изъ далекой глубины народнаго сознанія. Своимъ даромъ подземные духи налагаютъ руку на человѣка; кто его коснется, тотъ отдаетъ себя въ ихъ власть. Гермесь подарилъ златоруннаго овна царю Пелопу—и съ того времени проклятіе не переставало тяготѣть надъ домомъ Пелопидовъ, увлекаая въ безвременную могилу и Атрея, и Оіеста, и Агамемнона, и Эгисѳа, пока его не искупилъ Орестъ. Тотъ же Гермесь такого же овна, гораздо болѣе знаменитаго, даровалъ беотійскому Фриксу—его руно оказалось роковымъ и для кол-

хидскаго Ээта съ его домомъ, и для ессалійца Ясона; его властительница, Медея, бродила олицетвореннымъ проклятіемъ по греческому міру, принося гибель тѣмъ, кого она касалась. Отъ того же Гермеса исходило и то «ожерелье Гармоніи», за обладаніе которымъ счастливыцы платили преступленіемъ и смертью; все это — тѣ же мотивы, которые теперь, благодаря «кольцу Нибелунговъ», вновь стали достояніемъ образованнаго міра. Но при всемъ томъ соблазнъ былъ великъ, и Гермесъ, какъ владыка металловъ, былъ предметомъ многихъ молитвъ и учителемъ многихъ чаръ. Какъ сдѣлать, чтобы въ малоцѣнной рудѣ зародилось желанное золото? Таковъ былъ первый вопросъ; но вслѣдъ за нимъ не замедлилъ появиться и второй: какъ сдѣлать, чтобы малоцѣнная руда превратилась въ желанное золото? Когда вопросъ былъ поставленъ въ этой формѣ — возникло настоящее «герметическое» искусство. Но это случилось лишь позже, и рѣчь объ этомъ впереди.

#### IV.

Такъ-то вся Греція приняла религію Гермеса, какъ составную часть своей національной религіи; но эту распространенность своей славы аркадскій богъ купилъ цѣной утраты своего космогоническаго значенія. Первороднымъ сыномъ Зевса, устройтелемъ вселенной, онъ остался лишь у себя дома, да въ сердцахъ тѣхъ аркадцевъ, которые уносили его культъ за предѣлы страны дубовыхъ роцъ и горныхъ пастбищъ.

Но какъ ни былъ узокъ кругозоръ этого исконнаго и чистаго герметизма — для насъ онъ имѣетъ исключительную важность, такъ какъ именно изъ него развился тотъ, который сталъ соперникомъ христіанства; да будетъ намъ поэтому дозволено, прежде чѣмъ идти дальше, нѣсколько обстоятельнѣе обосновать нашу точку зрѣнія на этотъ исконный аркадскій герметизмъ, который нами впервые вводится въ исторію религіи. Откуда мы его заимствовали? Изъ новонайденнаго космогоническаго эпоса. А что дало намъ право приурочить его основную концепцію именно къ древнеаркадскому герметизму, а не къ грекоегипетскому, о которомъ помышляетъ его издатель? Главнымъ образомъ — старинная насмѣшка надъ «долунными аркад-

нами». Дѣйствительно, это соображеніе рѣшаетъ дѣло; но не рискованно ли будетъ допустить такую глубину космогонической спекуляціи въ столь древнее время у полудикихъ пастуховъ «Медвѣжьей» страны?—Нимало; прошу читателя вникнуть въ слѣдующій, гораздо болѣе поразительный фактъ. Мы не знаемъ въ точности, когда отъ аркадскаго Гермеса отдѣлился тотъ, который подъ именемъ Кадма или Кадмила сталъ племеннымъ героемъ еиванцевъ и владыкой такъ называемыхъ кабирическихъ танствъ; но тожество Гермеса съ Кадмомъ давно уже замѣчено учеными и не подвержено сомнѣніямъ. Теперь припомнимъ, что слово Kadmos, этимологически тожественное съ Kosmos (изъ Kod = mos), означаетъ: «міръ, порядокъ»; припомнимъ, что по миѳу этотъ Гермесь-Кадмъ = Космосъ дѣлается супругомъ Гармоніи, дочери Ареса, бога войны и раздора — не есть ли это точь-въ-точь первая половина переведенной нами космогоніи, въ которой гармонія, происшедшая изъ первобытнаго раздора, сочетается съ міромъ? Трудно представить себѣ болѣе прозрачную спекуляцію; а между тѣмъ миѳъ о Кадмѣ и Гармоніи—миѳъ очень древній, предполагаемый уже въ поэмахъ такъ называемаго эпическаго цикла. Тогда уже, стало быть, существовала герметическая космогонія, и притомъ въ такомъ яркомъ и убѣдительномъ видѣ, что ея отвлеченные принципы—Космосъ и Гармонія—заняли мѣсто тѣхъ боговъ, которые ихъ олицетворяли, и превратились въ миѳическія фигуры. Полагаю, что послѣ этого поразительнаго факта существованіе древнеаркадской герметической космогоніи не покажется уже ни сомнительнымъ, ни неправдоподобнымъ.

Вся бѣда въ томъ, что въ ту эпоху, когда создавалась классическая поэзія грековъ, Аркадія благодушно пасла свои стада, ѣла желуди своихъ дубовыхъ лѣсовъ и высылала на чужбину избытокъ своего населенія, не чувствуя никакой потребности внести свою лепту въ общую сокровищницу эллинской литературы. О тайникахъ ея народной мудрости мало кто зналъ; къ числу этихъ немногихъ принадлежалъ Сократъ, доврчивый ученикъ аркадской пророчицы, мантинеянки Діотимы. Всѣмъ извѣстна его метафизика любви, которую онъ влагаетъ въ уста этой своей учительницѣ: Эроть, какъ сынъ Пороса («изобрѣтательности») и Пеніи («бѣдности») — это совсѣмъ та-

кая же аллегоризація мифическихъ образовъ, какъ и въ той герметической космогоніи. Черезъ нѣсколько десятилѣтій послѣ Діотимы началось политическое возрожденіе Аркадіи: стали интересоваться кълътами и древностями страны, явились и аркадскіе историки. Главнымъ изъ нихъ былъ Ареѳъ (Araithos); жалкіе отрывки, сохранившіеся изъ его сочиненія объ Аркадіи, доказываютъ, все-таки, что онъ обратилъ вниманіе и на аркадскую космогонію. Еще полвѣка, и греческая культура съ войскомъ Александра Великаго занимаетъ долину Нила, и здѣсь — не впервые, конечно, но тѣснѣе, чѣмъ когда-либо — сближается съ древней египетской культурой. Аркадскій герметизмъ переносится на ту почву, на которой ему суждено было получить всемірное значеніе.

Какъ это случилось? Объ этомъ возможны только догадки; моя — состоитъ въ слѣдующемъ. Существовали старинныя сакральныя связи между Аркадіей и главнымъ греческимъ городомъ въ сѣверной Африкѣ, Киреной: аркадскаго происхожденія было главное киренское божество, богъ пастбищъ, Аристей, да и его мать Кирена была лишь «ипостасью» аркадской Артемиды. Преданіе о Гермесѣ-младенцѣ существовало и въ Киренѣ, благодаря чему тотъ старецъ, который выдалъ его хищническую продѣлку Аполлону, получилъ популярное въ Киренѣ имя Батта; сознаніе этой связи заставило Кирену около середины VI вѣка обратиться въ Аркадію за «исправителемъ» своего государственнаго строя, котораго она и получила въ лицѣ мантинейца Дамонакта. — А Кирена въ свою очередь была посредницей между греческой и египетской культурой; изъ Кирены родомъ былъ родоначальникъ александрійской поэзіи Каллимахъ, изъ Кирены же и самый замѣчательный александрійскій ученый, Эратосѳенъ. Послѣдній былъ также авторомъ эпоса подъ заглавіемъ «Гермесъ»; не позволительно ли предположить, что именно въ немъ Эратосѳенъ познакомилъ александрійцевъ съ аркадской герметической космогоніей? Такъ какъ эпосъ не уцѣлѣлъ, то и контролировать эту часть нашей догадки нельзя; но для ея главной части, касающейся посредничества Кирены, контроль возможенъ. Читатель не забылъ въ переведенномъ мною стихотвореніи то странное мѣсто, гдѣ Гермесъ рѣшаетъ основать городъ, способный принять первыхъ

людей. Объ этомъ же пра-городѣ говорится и въ позднемъ герметическомъ діалогѣ «Асклепій», приписываемомъ Апулею, и здѣсь онъ очень недвусмысленно отождествляется съ Киреной (гл. 27).

Но довольно объ этомъ; такъ или иначе, а аркадскій герметизмъ былъ занесенъ въ Египетъ — въ этомъ никакого сомнѣнія быть не можетъ. Интересенъ вопросъ, въ какомъ видѣ онъ былъ туда занесенъ; и вотъ на этотъ-то вопросъ отвѣчаетъ намъ новооткрытое стихотвореніе; какъ я уже сказалъ, его важность состоитъ именно въ томъ, что оно — соединительное звено между аркадскимъ и грекоегипетскимъ герметизмомъ. При его анализѣ мы получили три элемента, которые должны были быть признаны производными въ сравненіи съ исконной религіей аркадскихъ пастуховъ: это — 1) ученіе о стихіяхъ, 2) вторженіе астрологіи и 3) спекуляція о Логосѣ. Займемся ими поочередно.

#### ·V

Во-первыхъ, ученіе о стихіяхъ. Намѣреваясь устроить «космосъ», т.-е. упорядочить предвѣчную матерію (въ этомъ коренное различіе между эллинской и еврейской концепціей; библейскій Богъ создаетъ міръ изъ ничего, эллинскій — лишь умиротворяетъ враждующіе элементы существующаго уже мірозданія), — Гермесъ опускаетъ свой взоръ на «четыреединный», т.-е. состоящій изъ четырехъ стихій, «зародышъ» міра. Въ числѣ этихъ стихій находится также и огонь; такъ какъ онъ разлитъ повсюду, то вся матерія пылаетъ, богу съ трудомъ удастся вынести этотъ безпредѣльный блескъ. По его приказанію стихіи разъединяются, огонь сосредоточивается въ эфирѣ, остальные занимаютъ каждая свое мѣсто; онъ предсказываетъ, что отнынѣ онѣ будутъ сходиться во имя любви, а не во имя раздора. Это въ главныхъ чертахъ ученіе Эмпедокла; какимъ путемъ его сочетали съ аркадскимъ герметизмомъ — спрашивать праздно: его популярность была такъ широка, что такихъ путей должно было быть множество.

Во-вторыхъ, вторженіе астрологіи. Состоялось оно, впрочемъ, въ довольно скромныхъ размѣрахъ: семь поясовъ планетъ

знаеть уже и Платонъ, ихъ вліяніе на судьбу людей стало уже въ ближайшее послѣ Александра Великаго время распространеннымъ догматомъ. Конечно, при соединеніи этихъ научныхъ или квази-научныхъ данныхъ съ наивнымъ герметизмомъ древней Аркадіи дѣло не обошлось безъ курьезовъ: Гермесъ создаетъ семь планетныхъ поясовъ, включая, стало быть, поясы солнца и луны, — а между тѣмъ, позднѣе, когда онъ замышляетъ создать человѣка, солнце и луна еще не существуютъ. Мы, однако, благодарны поэту за его небрежность: благодаря ей, мы можемъ съ очевидностью доказать, что астрологическая часть нашей космогоніи была вставкой въ первоначальное герметическое ученіе. Засѣла она, однако, прочно — авторитетъ платонической космогоніи былъ великъ, и древнегерметическое представленіе о «долунности» человѣческаго рода пришлось предать забвенію.

Но главное — это третій пунктъ, спекуляція о Логосѣ. Здѣсь чувствуется наибольшая близость къ христіанству: «Въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Слово былъ Богъ, Оно было въ началѣ у Бога; все черезъ него начало быть, и безъ него ничего не начало быть, что начало быть»... Не кажется ли, что нашъ космогонистъ пожелалъ дать грубоватую иллюстрацію къ таинственнымъ и глубокимъ словамъ евангелиста? — Но нѣтъ: не Логосъ, какъ таковой, а воплощеніе Логоса («И Слово стало плотію и обитало съ нами, полное благодати и истины») есть то новое, чему училъ Іоаннъ; Логосъ же былъ и раньше виднымъ элементомъ греческой, спеціально стоической спекуляціи. Нечего говорить, что какъ таковой онъ былъ въ новѣйшее время предметомъ живѣйшаго интереса философовъ; существуютъ цѣлыя книги, посвященные вопросу о происхожденіи и развитіи понятія космогоническаго, «вселенскаго» Логоса. Спеціально русская философская литература обладаетъ превосходнымъ изслѣдованіемъ въ указанной области — я имѣю въ виду «Ученіе о Логосѣ въ его исторіи» кн. С. П. Трубецкого (Москва, 1900). И, разумѣется, я ни чуть не желаю уронить значеніе этой или этихъ книгъ, которыми я самъ многимъ обязанъ: все же я не могу не указать на одинъ ихъ недостатокъ, въ силу котораго ихъ авторы проглядѣли самую суть дѣла въ вопросѣ о происхожденіи интере-



совавшаго ихъ понятія. Они подошли къ нему съ умственнымъ настроеніемъ современныхъ метафизиковъ; между тѣмъ, мышленіе той эпохи, когда былъ созданъ Логосъ, было мифологическимъ, а не метафизическимъ, и Логосъ былъ мифологемой много раньше, чѣмъ сталъ философемой. *Зарожденіе же Логоса, какъ мифологемы, состоялось на почвѣ герметизма*—вотъ тотъ новый результатъ, который я желалъ бы привнести въ исторію Логоса.

Что Логосъ, какъ зиждущее начало, играетъ важную роль въ герметическихъ книгахъ—это, разумѣется, давно ни для кого не было тайной; но такъ какъ эти книги—о нихъ будетъ еще рѣчь—довольно поздняго происхожденія, то это обстоятельство не имѣло большой важности: полагали, что онѣ заимствовали его либо изъ Евангелія, либо у стоиковъ. Наша страсбургская космогонія не распатала этого убѣжденія—ея первый издатель склоненъ былъ и ее отнести къ эпохѣ Діоклетіана и приписать ей египетское происхожденіе. Въ противоположность къ этимъ его взглядамъ, я вижу въ ней соединительное звено между древнимъ аркадскимъ и грекоегипетскимъ герметизмомъ; но, конечно, это не исключаетъ возможности, что Логосъ былъ ею заимствованъ изъ стоическаго ученія. Для доказательства моего положенія о герметическомъ происхожденіи Логоса я сошлюсь на слѣдующее обстоятельство.

Читатель не забылъ сказаннаго о древнѣйшемъ козловидномъ богѣ аркадскихъ пастуховъ—объ аркадскомъ Панѣ. Расцвѣтъ аркадскаго герметизма заставилъ его почитателей поставить его въ генеалогическое отношеніе къ главному богу Гермесу; онъ былъ сдѣланъ его сыномъ. При всемъ томъ его образъ, какъ козловиднаго демона, держался очень прочно въ народномъ представленіи; а такъ какъ его грубость смущала тонкихъ мыслителей-богослововъ, то пришлось подвергнуть его возвышенному толкованію—аллегорія вступила въ свои права. Герметизмъ, какъ мы видѣли, былъ и безъ того склоненъ къ космогоническимъ аллегоріямъ (прошу вспомнить сказанное о Гермесѣ-Космосѣ и его супругѣ Гармоніи); ему, такимъ образомъ, не пришлось далеко ходить за пріемами иносказательнаго объясненія. Гермесъ, какъ уже было сказано, даровалъ человѣку рѣчь; выражаясь мифологически, Гермесъ былъ отцомъ

рѣчи. Но Гермесъ былъ также отцомъ Пана; итакъ, Панъ есть рѣчь, есть Логосъ. — «Какъ?» — воскликнуть: — «рѣчь, это существенно человѣческое свойство, имѣла своимъ символомъ козловиднаго бога?» — Что дѣлать: да. Не логика, вѣдь, создала этотъ символъ: оно развился исторически, будучи послѣдствіемъ постепеннаго превращенія мифологемы въ философему. А чтобы читатель убѣдился въ этомъ, приведу въ буквальномъ переводѣ древнѣйшее свидѣтельство о Логосѣ, записанное задолго до возникновенія стоическаго о немъ ученія — свидѣтельство Платона въ діалогѣ «Кратилъ» (гл. 14). Сократъ въ бесѣдѣ съ Гермогеномъ выводитъ, путемъ очень рискованныхъ этимологій, сущность греческихъ боговъ изъ ихъ именъ: о Панѣ онъ говоритъ слѣдующее:

*Сократъ.* — Также и въ томъ, что Панъ — двуобразный сынъ Гермеса, есть доля разума, другъ мой.

*Гермогенъ.* — Какимъ образомъ?

*Сократъ.* — Ты знаешь, вѣдь, что рѣчь (= Логосъ) все (to pân) обозначаетъ и все вращаетъ и обращаетъ всегда (potei aei), а также, что она двуобразна, — правдива и лжива?

*Гермогенъ.* — Конечно.

*Сократъ.* — Далѣе: ея правдивое естество и гладко, и божественно, и обитаетъ въ вышнихъ съ богами, лживое же внизу, среди толпы, будучи косматымъ и козловиднымъ (tragikon, отъ tragos — «козель»): тамъ вѣдь пребываетъ большая часть мифовъ и вымысловъ, въ «трагической» обстановкѣ.

*Гермогенъ.* — Конечно.

*Сократъ.* — Итакъ, по справедливости, рѣчь (Логосъ), все (to pân) обозначающая и всегда вращающаяся (aei potôn), будетъ пастухомъ (aipolos) Паномъ, двуобразнымъ сыномъ Гермеса, сверху гладкимъ, снизу косматымъ и козловиднымъ, а, стало быть, Панъ, разъ онъ сынъ Гермеса, будетъ либо Логосомъ, либо братомъ Логоса; а что братъ похожъ на брата — въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго.

Прочтя внимательно это свидѣтельство, мы не будемъ сомнѣваться въ томъ, что уравненіе Панъ = Логосъ возникло на почвѣ герметизма, какъ примиреніе двухъ мифологемъ: «Гермесъ — отецъ Пана» и «Гермесъ — отецъ Логоса». А возвращаясь къ страсбургской космогоніи, мы легко усмотримъ въ ея вос-

торженномъ описаніи Логоса легкую полемику съ Платономъ. Согласно послѣднему, Логосъ - Панъ потому двуобразенъ, что онъ и правдивъ, и лживъ; согласно же нашему анониму, Логосъ—

— вѣчно правдивый,

Съ силой святой убѣжденья на вѣщихъ устахъ непреложныхъ,  
Помысловъ чистыхъ отца своего возвѣститель летучій.

А если такъ, то въ чемъ же заключается причина его двуобразія? Герметисты ухватились за опредѣленіе Платона, что Логосъ одной частью своего естества витаетъ въ вышнихъ съ богами, а другой — внизу среди людей. Правда, въ страсбургской космогоніи относящееся сюда мѣсто не уцѣлѣло, но мы находимъ его въ древнѣйшемъ изъ позднѣйшихъ герметическихъ сочиненій, въ Пемандрѣ (гл. 10). «И тогда (по сотвореніи планетныхъ божествъ) божественный Логосъ воспрянулъ изъ нижнихъ стихій въ чистую часть мірозданія и соединился съ творческимъ Разумомъ: ибо онъ былъ единосущенъ ему». Читатель видитъ, какъ мало-по-малу первоначальное мифологическое представленіе путемъ послѣдовательныхъ абстракцій очищается отъ своей грубой плоти и преобразуется въ отвлеченное метафизическое понятіе. Панъ аркадскаго герметизма—Панъ-Логосъ Платона—крылатый Логосъ страсбургской космогоніи—Логосъ Пемандра—наконецъ, вселенскій Логосъ Гегеля—вотъ послѣдовательныя ступени этой абстракціи.

«А Іоаннъ?» — спросятъ.

Онъ стоитъ внѣ восходящей колеи этой эволюціи. «Логосъ сталъ плотію и обиталъ съ нами, полный благодати и истины» — этими словами христіанство указало своему сопернику обратный путь; кто ихъ произнесъ, тотъ провозгласилъ смерть великаго Пана.

## VI.

Прежде чѣмъ прослѣдить метаморфозу герметизма на почвѣ птолемеявскаго Египта, дополнимъ одну его важную сторону. Зевсъ рождаетъ Гермеса, Гермесъ рождаетъ Логоса и вмѣстѣ съ нимъ создаетъ міръ: но мірозданіе не кончено безъ его ключевого камня, человѣка. Какъ же происходитъ человѣкъ?

На этотъ вопросъ даже конецъ страсбургской космогоніи не даетъ отвѣта; но и этотъ конецъ, какъ читатель, вѣроятно, съ недоумѣніемъ замѣтилъ, состоитъ почти сплошь изъ моихъ дополненій. Я позволилъ себѣ пріобщить къ новонайденной аркадской космогоніи старинное аркадское преданіе, что первымъ человѣческимъ существомъ была Дафна, дочь главной аркадской рѣки Ладона и Земли; а такъ какъ по другому аркадскому преданію, сообщаемому Каллимахомъ, Аркадія была первоначально безводна, то я и предположилъ, что Ладонъ былъ вызванъ изъ нѣдръ земли волшебнымъ жезломъ Гермеса. Надѣюсь, что я этимъ угадалъ мысль космогониста; позднѣйшій герметизмъ намъ тутъ опоры не даетъ, такъ какъ онъ по возможности стеръ все мифологическое. Мы вскорѣ перейдемъ къ этой метафизической ступени герметизма, несравненно болѣе интересной съ философской точки зрѣнія; пока же прошу читателя вооружиться терпѣніемъ при бѣгломъ разборѣ этихъ мифовъ о первомъ человѣкѣ, памятуя, что и здѣсь мифологема была матерью философы.

Итакъ, Дафна. Какъ аркадянка, она всецѣло принадлежитъ герметизму, но онъ о ней хранитъ глубокое молчаніе. Зато мы знаемъ красивый мифъ о томъ, какъ Аполлонъ, полюбивъ, преслѣдовалъ ее; какъ она, не желая ему отдаваться, превратилась въ дерево-лавръ, и Аполлонъ, обманутый въ своихъ надеждахъ, сдѣлалъ этотъ лавръ своимъ любимымъ деревомъ. Мы вправѣ признать тутъ слѣдъ того же соперничества между религіей Аполлона и религіей Гермеса, какъ и выше въ грубоватомъ мифѣ о похищеніи Аполлонова стада Гермесомъ. А разъ это такъ, то мы вправѣ поставить вопросъ: зачѣмъ было герметизму первымъ человѣческимъ существомъ выставить женщину? Вспомнимъ вышеприведенный, столь важный для насъ стихъ изъ «Психагоговъ» Эсхила: «Гермеса - родоначальника чтимъ мы, живущее у озера племя»; мы уже отмѣтили странность этого представленія. Мнѣ кажется, обѣ странности взаимно объясняютъ другъ друга: потому первымъ человѣческимъ существомъ была женщина, что родоначальникомъ предполагался богъ Гермесъ.

Но какъ бы тамъ ни было, Дафна могла быть только Евой аркадскаго герметизма; кто былъ его Адамомъ? Намъ назы-

вають «долуннаго Пелазга», сына Земли, или, по другимъ, Ніобеи. «Долунный» Пелазгъ очень успокоителенъ; значить, мы—на почвѣ герметизма; что касается Ніобеи, то она, какъ видитъ читатель, лишь «ипостась» Земли—гористой аркадской земли. Сынъ Пелазга—Ликаонъ, супругъ Киллены (т.-е. той же аркадской горы), онъ отецъ многихъ сыновей и дочерей, и, стало быть, настоящій родоначальникъ человѣческаго рода. Ту же Ніобею мы, однако, встрѣчаемъ и въ Оивахъ, городѣ Кадма-Гермеса и Гармоніи и, слѣдовательно, другой родинѣ герметизма; здѣсь она—мать семерыхъ сыновей и столькихъ же дочерей, но родоначальницей она все-таки не стала, такъ какъ ея дѣтей перестрѣлялъ Аполлонъ. Какъ видитъ читатель, этотъ чудный, трогательный мифъ о матери-Ніобеѣ имѣетъ въ своемъ основаніи все то же соперничество религіи Аполлона и герметизма; пали несчастные ніобиды, и Ніобеѣ-горѣ осталось только ручьями слезъ оплакивать гибель своего потомства. Но вернемся къ Пелазгу; этимологически (какъ это развито Виламовицемъ) его имя совпадаетъ съ именемъ Асклепія (= Эскулапа), котораго мы дѣйствительно встрѣчаемъ въ его потомствѣ, какъ сына аркадскаго «Исхиса», въ прозрачномъ имени котораго («Сила») мы вправѣ признать «ипостась» аркадскаго бога, т.-е. Гермеса. Но, увы! и его Аполлонъ не пощадилъ; Исхиса онъ убилъ, а Асклепія присвоилъ себѣ. Да, тяжело было герметизму, пока его носителями были аркадцы: народъ безсильный, раздираемый кантональными войнами и притѣсняемый сосѣдями, онъ не могъ противостоятъ также и религіознымъ захватамъ со стороны такой культурной силы, какъ Аполлонъ.

Все же изъ этой путаницы мифовъ видно одно: аркадская космогонія дѣйствительно кончалась сотвореніемъ пра-человѣка, родоначальника человѣческаго рода; этотъ пра-человѣкъ и родилъ въ свою очередь по нѣскольку—ради красиваго числа было допущено: по семи сыновей и дочерей, отъ которыхъ и произошли народы. А затѣмъ—читатель уже знаетъ, что Аркадія выслала избытокъ своихъ дѣтей за предѣлы страны; они-то и сѣяли повсюду сѣмена герметизма. Обильнѣе всего взошли эти сѣмена въ африканской Киренѣ, названной такъ по имени аркадской богини; изъ Кирены герметизмъ былъ

перенесенъ въ Египетъ. Здѣсь онъ нашелъ благодарную почву, на которой онъ выросъ, окрѣпъ—и сталъ опаснымъ соперникомъ христіанства.

Случилось это благодаря тому, что онъ встрѣтился здѣсь съ двумя религіями, съ которыми онъ тотчасъ вступилъ въ живѣйшее общеніе; то были, во-первыхъ,—древне-египетская религія, во-вторыхъ—религія ветхозавѣтнаго Іеговы.

## VII.

Искусная и прекрасная при всѣхъ своихъ несовершенствахъ система греческаго богословія, которая получила свою послѣднюю и высшую санкцію въ Дельфахъ, была достаточнымъ оплотомъ вѣрующаго, пока онъ пребывалъ въ границахъ греческаго міра; но она подвергалась опасности всякій разъ, когда онъ вступалъ въ сношенія съ жителями не-греческой страны, исповѣдующими другихъ боговъ. Врожденная вдумчивость и участливость не позволяли эллину объявлять лживыми религіозные образы и символы другихъ народностей; для него было ясно, что эти народности обладаютъ тѣми же объективными и субъективными данными для своихъ вѣрованій, какъ и онъ для своихъ. А если такъ, то необходимо было допустить, что чужіе боги совпадаютъ съ греческими, отличаясь отъ нихъ только именами; задача состояла въ томъ, чтобы опредѣлить, какому греческому божеству соотвѣтствуетъ тотъ или другой чужеземный богъ.

Эта задача представилась уму грековъ съ особенной настоятельностью при ихъ ознакомленіи съ египетской культурой. Въ Египтѣ системы мѣстныхъ божествъ были объединены очень рано, раньше, чѣмъ сама вѣсть объ этой странѣ могла проникнуть въ Элладу; все же пережитки прежнихъ «всебоговъ» продолжали держаться въ сознаніи египтянъ и позднѣе, когда этимъ всебогамъ пришлось уже въ видахъ единства потѣсниться и признать взаимныя державныя права. Таковъ былъ Тотъ, владыка города Хмуну и глава тамошней мѣстной огдоады... Я считаю долгомъ замѣтить, что своими свѣдѣніями въ этой чуждой для меня области я обязанъ сочиненію нашего авторитетнаго египтолога, проф. Б. А. Тураева («Богъ Тотъ» въ «За-

пискахъ историко-филологическаго факультета С.-Петербургскаго университета», 1898); полагаю, что еслибы Рейценштейнъ могъ воспользоваться этимъ чрезвычайно солиднымъ и трезвымъ изслѣдованіемъ, то онъ избѣгъ бы многихъ увлеченій и не заслужилъ бы упрека въ египтоманіи.—Итакъ, божественный ибисъ Тотъ искони почитался въ Хмуну какъ богъ вообще, устроившій вселенную своимъ словомъ; вотъ почему онъ, какъ членъ обще-египетской системы, сталъ «владыкой словесъ бога». Но Египетъ не Греція; «владыка словесъ» понимался не какъ вдохновитель рѣчи, ея творческаго полета, ея логической послѣдовательности, ея художественной красоты, нѣтъ—а только какъ знатокъ магическихъ формулъ, связывающихъ злую силу на этомъ и на томъ свѣтѣ. Особенно—на томъ. Всѣмъ извѣстна боязнь древнихъ египтянъ за участь своихъ душъ въ подземномъ мірѣ. Сколько ей угрожало опасностей на ея загробномъ шествіи отъ таинственныхъ и страшныхъ противниковъ, ожидающихъ ее, чтобы ее терзать и отнять у нея даже то призрачное существованіе, которое ей оставила смерть! Пусть же вражья сила знаетъ, что Тотъ охраняетъ душу, или еще лучше—что Тотъ отождествился съ нею. Итакъ, покойникъ уподобляется Тоту: „никакой богъ не бьетъ его, никакой перевозчикъ не противится ему на пути — онъ Тотъ, сильнѣйшій изъ боговъ“. Но вотъ путь ужасовъ пройденъ, покойникъ—передъ судьей; и тутъ владыка словесъ можетъ ему помочь. „О Тотъ“,—молится онъ ему въ «Книгѣ Мертвыхъ»,— „сдѣлай покойнаго N. N правогласнымъ противъ его враговъ, какъ ты сдѣлалъ Осириса правогласнымъ противъ враговъ его“.— Это несомнѣнно трогательная черта; но отъ нашего изслѣдователя не скрылась и обратная сторона этой вѣры. „Богъ премудрости и правды“ — говоритъ г. Тураевъ (стр. 52)— „оказываетъ плохую услугу египетской культурѣ и справедливости: его вмѣшательство сводитъ нравственный элементъ страшнаго суда почти на нуль. Онъ учитъ покойника формуламъ, дѣлающимъ безвредными его судей: знаніе этихъ формулъ и именъ судей дѣлаетъ нравственную чистоту излишней. Въ его священномъ градѣ найдена и формула противъ задержанія сердца въ аду, которую произноситъ покойникъ въ то время, когда сердце его положено на вѣсы. Знаніе этой магической

формулы обусловливаетъ благополучный исходъ взвѣшиванья независимо отъ дѣйствительныхъ качествъ сердца. Онъ самъ, какъ богъ письменности, ведетъ протоколъ суда, какъ изобрѣтатель мѣръ и числа, завѣдуетъ вѣсами, при чемъ его роль милостиваго покровителя покойника иногда беретъ верхъ надъ функціей справедливаго прототипа египетскаго чиновника и покровителя точныхъ наукъ: онъ позволяетъ себѣ перетягивать вѣсы въ пользу покойника“.

Таковъ этотъ оригинальный богъ египетской земли въ его наиболѣе понятныхъ для посторонняго наблюдателя чертахъ. Когда греки съ нимъ познакомились --- а это случилось очень рано --- отвѣтъ на вопросъ: «кто такой Тотъ?» --- сразу представился имъ несомнѣннымъ: при первомъ взглядѣ на картину, изображавшую загробный путь покойника въ сопровожденіи почтеннаго ибисоголовца или песьеголовца (встрѣчаются оба типа), они должны были сказать: «это нашъ Гермесъ-проводникъ душъ». Все же грекоегипетскаго герметизма тогда еще не возникло; мы видѣли, что общегреческій Гермесъ занималъ слишкомъ служебное положеніе для того, чтобы стать центромъ религіи. Для этого нужно было, чтобы на египетскую почву попалъ не общегреческій, а исконно аркадскій космогоническій Гермесъ, а это случилось --- при посредничествѣ Кирены, какъ мы видѣли --- лишь въ эпоху, непосредственно примыкающую къ основанію Александріи, т.-е. въ началѣ III-го вѣка до Р. Х. Борьбы онъ не встрѣтилъ: Гермесъ уже давно былъ отождествленъ съ могучимъ Тотомъ; родной городъ послѣдняго, Хмуну, оффиціально назывался по-гречески Гермополемъ. Итакъ, подъ знаменемъ Гермеса-Тота греческая религія соединилась съ египетской; послѣдствіемъ этого соединенія было *распаденіе герметизма на высшій и низшій*. Скажемъ теперь же, въ чемъ состоялъ различный характеръ грекоегипетской смѣси здѣсь и тамъ: высшій герметизмъ, какъ система религіознаго ученія, остался греческимъ въ душѣ и лишь внѣшнимъ образомъ примкнулъ къ египетскому пантеону; наоборотъ, низшій герметизмъ, какъ система магическихъ практикъ, остался по своему существу египетскимъ, хотя и принялъ въ себя и греческія, и другія иноземныя начала, и особенно --- греческій языкъ. Соперникомъ христіанства, разумѣется, сталъ только высшій герметизмъ.



## VIII.

Египетская религія была лишь одной изъ двухъ, съ которыми греческій герметизмъ встрѣтился на александрійской почвѣ; второй была еврейская. Тутъ мнѣ придется напомнить читателю лишь давно извѣстные факты. Александрія быстро стала главнымъ центромъ еврейскаго «разсѣянiя» (діаспоры): изъ ея пяти кварталовъ два были еврейскими. Но, вошедши въ сферу греческой образованности, евреи сами стали греками; потребность сочетать греческую культуру и особенно ея орудіе—греческій языкъ—съ еврейской вѣрой повела къ возникновенію греческаго перевода Ветхаго Завѣта, начало котораго восходитъ еще къ III вѣку до Р. Х. Благодаря этому переводу, стало возможнымъ воздѣйствіе еврейской религіи на греческую и спеціально на герметизмъ. Въ области низшаго герметизма всѣ двери были открыты, проникновеніе состоялось быстро и стремительно; еврейская каббалистика, которая еще съ персидской эпохи дѣятельно разрабатывалась раввинами, предоставила весь свой внушительный пандемоній, всю свою мудреную мистику буквъ и чиселъ въ распоряженіе герметической магіи. Съ высшимъ герметизмомъ дѣло обстояло труднѣе: еврейская религія признавала лишь единого Бога-Творца неба и земли; отождествить его съ Гермесомъ нельзя было, такъ какъ по основному догмату его религіи самъ Гермесъ былъ созданнымъ богомъ. Но тутъ навстрѣчу ученіямъ герметистовъ пошло другое, интересное теченіе.

Эллинистическая религія вообще стоитъ подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ *эвэмеризма*—этого оригинальнаго и въ своей основѣ атеистическаго ученія, согласно которому боги народной вѣры—не что иное какъ обоготворенные люди. Ни египетская, ни герметическая религія не были, разумѣется, атеистическими; тѣмъ не менѣе эвэмеризмъ былъ на руку обѣимъ, и вотъ почему. По египетскому ученію, первою династіей египетскихъ царей была династія боговъ—стало быть, боги были нѣкогда людьми. Что же касается герметизма, то мы уже видѣли, что онъ съ самаго начала обладалъ склонностью аллегоризировать

свои божественные типы: Гермесъ есть Космосъ, Панаъ есть Логосъ. Несомнѣнно, что эти аллегорическія имена были гораздо выгоднѣе для религіи, хотѣвшей стать супранаціональной,—мы знаемъ вѣдь, какъ много способствовало распространенію еврейской религіи то обстоятельство, что ея адепты изъ страха называли своего Бога просто Господомъ (Адонай), а не Иеговой или Іахве. Итакъ, по примѣру Пана-Логоса, вся герметическая космогонія подверглась обобщенію. Зевсъ сталъ Разумомъ (Nus), заимствованнымъ изъ философіи Анаксагора. Гермесъ... онъ давно уже, какъ мы знаемъ, былъ Космосомъ, но теперь это объясненіе не всѣми было удержано: оно грѣшило пантеизмомъ, между тѣмъ какъ всепобѣждающее вліяніе Платона научило людей признавать активнаго творца вселенной—Деміурга. Итакъ, Гермесъ сталъ вторымъ богомъ, «Разумомъ-деміургомъ»; кромѣ него, Разумъ создалъ съ одной стороны Логоса (это представленіе было сохранено)—его помощника при устроеніи мірозданія, а съ другой—Человѣка. При этомъ мифологическія имена—Зевсъ, Гермесъ, Асклепій—стали свободны; ихъ носители изъ космогоническихъ началъ превратились въ людей глубокой древности, ставшихъ источниками или первыми воспріемниками герметическихъ откровеній. Египетскіе эквиваленты имъ давно были найдены: Зевсу соотвѣтствовалъ Амонъ, Гермесу—Тотъ (или, у герметистовъ, Татъ), Асклепію—Имготепъ. Но при сліяніи состоялся компромиссъ: Зевсъ былъ замѣненъ Амономъ, Асклепій же одолѣлъ Имготепу; что касается Гермеса и Тата, то они были удержаны оба, причемъ Татъ сталъ сыномъ Гермеса, и вытѣснилъ Асклепія, удовольствовавшись скромной ролью ученика. Источникомъ откровенія былъ, разумѣется, Гермесъ; какъ пророкъ герметической религіи, онъ получилъ прозвище *Трижды-Величайшаго* (Trismegistos), унаслѣдованное имъ отъ египетскаго Тота (ср. Тураевъ, стр. 87). Онъ сталъ пророкомъ царя Амона, и въ своихъ откровеніяхъ обращался то къ нему, то къ своему сыну Тату, то къ своему ученику Асклепію. А съ развитіемъ герметической религіи и другія божества были приобщены къ этой мистической четверицѣ: поклонники Исиды пожелали прорыть каналъ отъ герметизма къ своей многоименной богинѣ... или, можетъ быть, его прорыли герметисты, чтобы использо-

вать ея громкую славу. Какъ бы то ни было, Исида, какъ Дѣва Міра, стала ученицей Гермеса Трижды-Величайшаго, сообщившей его тайнства своему сыну Гору.

Такова внѣшняя обстановка греко-египетскаго герметизма; повторяю, что кромѣ этой обстановки въ высшемъ герметизмѣ почти ничего египетскаго нѣтъ. Быть можетъ, герметисты были бы рады приобщить къ своей религіи древнеегипетскую «тайнственную мудрость»; но, къ сожалѣнію, эта мудрость была такъ таинственна, что ея никто не понималъ, не исключая и самихъ жрецовъ. Она состояла въ огромномъ числѣ темныхъ и расплывчатыхъ формулъ, которыя заучивали наизусть, не вникая въ ихъ смыслъ; эти формулы пришлись по вкусу, какъ мы увидимъ, низшему герметизму, но для высшаго онѣ были довольно бесполезны. Высшій—черпаль полными горстями изъ греческой философіи, преимущественно Платона, изъ греческихъ миѳовъ въ ихъ стоическомъ толкованіи и изъ Ветхаго Завѣта; послѣднее не представляло затрудненія, такъ какъ ветхозавѣтный эквивалентъ *очеловѣченнаго* Гермеса былъ найденъ. Это былъ самъ еврейскій законодатель Моисей, совѣтникъ египетскаго фараона, чудодѣйственный жезлъ котораго получилъ у каббалистовъ значеніе, немногимъ уступавшее значенію золотого жезла греческаго владыки чаръ.

## IX.

То, что мы называемъ низшимъ герметизмомъ, вводитъ насъ прежде всего въ область *magi*. Весь подлунный міръ кишитъ демонами. Мы и въ высшемъ герметизмѣ встрѣтимъ это представленіе, но тамъ его значеніе—другое. Тамъ демоновъ опасаются, какъ вредныхъ для души существъ; здѣсь, напротивъ, съ ними стараются вступить въ сношенія ради всякихъ земныхъ благъ. Властвуетъ надъ демонами Луна, по-гречески—Геката, а по-египетски—Тоть, онъ же «владыка словесъ». Зная эти словеса, формулы заклинанія, можно подчинить себѣ демоновъ. А каковы они были, объ этомъ можетъ дать представленіе нижеслѣдующая молитва, найденная въ одномъ папирусѣ лѣтъ десять назадъ и приписываемая славному магу Астрампсиху (текстъ по Рейценштейну, стр 20. сл.):

„Войди въ меня, владыка Гермесъ, какъ входятъ дѣти въ утробы женщинъ. Войди въ меня, владыка Гермесъ, ты, собирающій пищу боговъ и людей. Войди въ меня, владыка Гермесъ, и дай мнѣ обаяніе, достатокъ, побѣду, благоденствіе, красоту лица, наружность, силу противъ всѣхъ. Я знаю имя твое, на небесахъ возсіявшее — Воѳи, Вастенвоѳи, Оаменоѳъ. Эндомухъ: таковы твои имена въ четырехъ углахъ неба; я знаю и образы твои, они слѣдующіе: на востокѣ ты имѣешь образъ ибиса, на западѣ образъ песьеголовца, на сѣверѣ имѣешь образъ змія, на югѣ имѣешь образъ волка; я знаю, какая твоя трава; это — эллола этевеноотъ; я знаю и твое дерево: эбеновое. Я знаю тебя, Гермесъ, кто ты — откуда ты и какой твой городъ: это Гермополь. Я знаю и варварскія твои имена“ ... Повидимому, приведенныя еще не казались автору достаточно варварскими: онъ заставилъ своихъ адептовъ ломать языкъ на слѣдующихъ: „Фарнаѳасъ, Барахиль, Хеѳа — таковы твои варварскія имена; а равно и истинное твое имя, вырѣзанное на священной плитѣ гермопольскаго храма, гдѣ твоя родина: твое истинное имя Осериаріахъ Номафи — таково твое пятнадцатизначное имя, имѣющее число знаковъ по числу дней роста луны, а другое имя семизначное по числу властителей міра (планетъ), а по счету <sup>1)</sup> соотвѣтствующее числу дней — Абрасаксъ. Я знаю тебя, Гермесъ, и ты знаешь меня: я есмь ты, и ты еси я. Войди въ меня и сотвори мнѣ все и помоги мнѣ вмѣстѣ съ Доброй Судьбой и Добрымъ Демономъ“.

Въ этой молитвѣ нѣтъ почти ни одной мысли, которой нельзя было бы подтвердить аналогіей изъ древнеегипетскихъ формулъ. Главная сила принужденія заключается въ томъ, что авторъ знаетъ истинныя имена тѣхъ, къ кому онъ обращается. Нѣкогда проводникъ душъ, Тотъ, училъ своихъ опекаемыхъ знать истинныя имена чудовищъ загробнаго міра и членовъ страшнаго суда; теперь та же наука обращена противъ него самого. Полезно знаніе также и его «варварскихъ» именъ; разумѣются

<sup>1)</sup> Т.-е. по суммѣ буквъ, если принимать въ расчетъ значеніе послѣднихъ какъ цифръ (ср. „эвѳриное число“):  $\alpha = 1$ ,  $\beta = 2$ ,  $\rho = 100$ ,  $\alpha = 1$ ,  $\sigma = 200$ ,  $\alpha = 1$ ,  $\xi = 60$ , сумма 365.

еврейскія, какъ показываетъ форма Барахиль (Barachêl), взятая изъ богатой демонологіи еврейской каббалистики. Однимъ словомъ, передъ нами образчикъ той греко-египто-еврейской смѣси, которой пробавлялось суевѣріе эллинистической эпохи.

Дѣва Міра, великая Исида, получила свое знаніе отъ Гермеса, своего учителя—или, по другому варианту, отъ Камефиса: „Слушай, сынъ мой, Горъ, ты внимаешь тайному учению, которое древній Камефисъ узналъ отъ Гермеса, писца всѣхъ дѣлъ, а я отъ древняго Камефиса, тогда же, когда онъ меня почтилъ и чернетью совершенства (tô teleiô melani)“. Послѣднихъ словъ никто не понимаетъ; мнѣ кажется, что я могу ихъ объяснить. Прежде всего установлю фактъ, что тотъ Камефисъ, котораго примирительная теологія Дѣвы Міра называетъ ученикомъ Гермеса,—не что иное, какъ самъ Гермесъ а-именно одно изъ его «истинныхъ» именъ; это ясно доказываетъ молитва (у Рейценштейна, стр. 29), гдѣ Гермесъ подъ конецъ названъ «владыка Кмефъ». А затѣмъ сошлюсь на интересный рассказъ той же Исиды тому же Горы о своихъ приключеніяхъ въ священномъ градѣ Ормануэи (Berthelot, Collection des anciens alchimistes grecs 29): „Тутъ случилось, что одинъ изъ ангеловъ, обитающихъ въ первой небесной тверди, увидѣлъ меня и пожелалъ совокупиться со мною. Я, однако, не соглашалась, желая узнать *какъ приготавливается золото и серебро*. Тогда онъ сказалъ, что не имѣетъ права, меня этому научить, въ виду чрезвычайной таинственности предмета, но что на слѣдующій день придетъ старшій ангелъ Амнаиль, и что онъ имѣетъ власть отвѣтить мнѣ на мой вопросъ“. Исида настояла на своемъ; такъ-то отъ Амнаила пошла наука приготвленія золота и серебра.

Позволительно догадываться, что таинственный Амнаиль—лишь «варварское» имя того Гермеса, «истинное» имя которому было Кмефъ. „Священныя грамоты.—говоритъ Зосимъ (Berthelot, Origines de l'alchimie, 9)—учатъ насъ, что есть родъ демоновъ, имѣющихъ общеніе съ женщинами; *Гермесъ говоритъ о нихъ въ своихъ книгахъ о природѣ*. Древнія и священныя писанія говорятъ, что нѣкоторые ангелы, восплававъ любовью къ женщинамъ, сошли на землю и научили ихъ тайнамъ природы: вслѣдствіе этого они были изгнаны съ неба и

обречены на вѣчныя скитанія. Отъ этой связи произошелъ родъ великановъ. Книга, по которой они учили искусствамъ, названа *Chêma*; отсюда слово *chêma* предпочтительно обозначаетъ искусство“, — а именно химію. А теперь вспомнимъ, что *chêma* — слово египетское, означающее, «чернеть»; теперь, я думаю, понятны слова Дѣвы Міра, что Гермесъ-Камефисъ «почтилъ ее чернетью совершенства» — это значитъ: «научилъ ее химіи» — въ награду за ея любовь.

Дѣйствительно, химія, какою ее зналъ Египетъ, была искусствомъ готовить золото и серебро, особенно первое. При этомъ слово «готовить» не слѣдуетъ понимать черезчуръ точно; задача была рѣшена, если удавалось представить металлъ, имѣющій внѣшній видъ золота. Однимъ средствомъ была позолота, другимъ — изготовленіе сплава, похожаго на искомый металлъ; при этомъ иногда дѣло велось чисто, иногда же съ несомнѣнной цѣлью обмана. Намъ сохранены рецепты той и другой категоріи. Этими рецептами, понятно, дорожили: они передавались отъ отца къ сыну, отъ учителя къ ученику, преимущественно устно; если же ихъ записывали, то только какъ опору для памяти, стараясь выражаться не слишкомъ ясно и часто нарочно затемняя смыслъ прибавленіемъ ненужныхъ и сбивающихъ съ толку словъ. Это дѣлалось и съ практической цѣлью — во избѣжаніе разглашенія, — и съ мистической: «демоны ревнуютъ къ грамотѣ». А безъ демоновъ обойтись нельзя было; отъ нихъ зависѣлъ успѣхъ или неуспѣхъ дѣла, ихъ призывали къ его началу подобающими формулами и молитвами. Такъ-то составной частью химіи была магія: таково было египетское «чернокнижіе».

Въ этомъ видѣ его приняли отъ нихъ греки. Впервые ли? Положительно отвѣтить на этотъ вопросъ нельзя. Я выше привелъ свидѣтельства о химическихъ свойствахъ воды Стикса, о золотѣ, какъ дарѣ Гермеса; сами греки называли своимъ первымъ химикомъ Демокрита. Мы съ первыхъ же ихъ шаговъ въ Египтѣ видимъ ихъ во всеоружіи чисто греческой научной терминологіи, съ очень незначительной египетской примѣсью; но какъ бы то ни было, если они и приняли химію отъ египтянъ, то они проникли ее своимъ научнымъ духомъ. Имъ было мало чисто ремесленныхъ рецептовъ о позолотѣ и под-

дѣлкѣ золота: мысль объ единствѣ вселенной подсказала имъ другую мысль—о возможности реального *превращенія* другихъ металловъ въ золото. Этимъ былъ данъ сигналъ для продолжительной и плодотворной научной работы; «искусство» Гермеса пережило паденіе его культа и сдѣлало популярнымъ его имя въ теченіе всего средневѣковья — христіанскаго и мусульманскаго—и доброй части новыхъ временъ. Теперь оно забыто, какъ забыта и концепція одушевленности элементовъ, и только осиротѣлое слово «герметическій» напоминаетъ знатокамъ о томъ, кто нѣкогда считался творцомъ «черной науки».

## X.

Довольно, однако, о низшемъ герметизмѣ; попытаемся проникнуть въ сущность высшаго герметическаго ученія, бросивъ предварительный взглядъ на его источники. Это, во-первыхъ, дошедшіе до насъ въ особыхъ спискахъ 17 діалоговъ на греческомъ языкѣ; во-вторыхъ, большое «слово посвященія», сохраненное намъ только въ латинскомъ переводѣ, который раньше неправильно приписывали Апулею, подъ заглавіемъ «Асклепій»; въ третьихъ, названная выше «Дѣва Міра», крупные отрывки которой намъ сохранены Іоанномъ Стоевѣйскимъ въ его хрестоматіи. Эти сочиненія далеко не все, что въ древности приписывалось Гермесу Трижды-Величайшему,—даже если отнестись скептически къ свидѣтельству Ямблиха, говорящему о 20.000 его книгъ, и, вычеркнувъ пару нулей, зачислить въ эту цифру и многочисленныя произведенія по низшему герметизму съ алхиміей. Равнымъ образомъ, сочиненія эти не одновременны: древнѣйшее изъ нихъ (Пемандръ) въ своей первоначальной редакціи послужило источникомъ для «Пастыря» Ермы, одного изъ первыхъ сочиненій христіанской литературы, будучи, такимъ образомъ, древнѣе II в. по Р. Х.: самое позднее (Асклепій) въ его нынѣшней редакціи относится къ эпохѣ императора Константія (IV в.).

Начнемъ съ «Пемандра», прозрачное заглавіе котораго (Poimandres, «пастырь мужей») сохранило еще воспоминаніе о древнемъ богѣ пастырѣ аркадской миѳологіи. Это — слово откровенія: говорящимъ представляется, повидимому, Гермесъ

Трижды Величайшій. Онъ рассказываетъ, какъ въ экстазѣ, вызванномъ усиленнымъ погруженіемъ въ тайны мірозданія, ему явился самъ Пемандръ, «державный Разумъ», какъ онъ себя называетъ; при его содѣйствіи онъ вновь переживаетъ сотвореніе міра. Эта «пемандрова космогонія» въ главныхъ чертахъ совпадаетъ со страсбургской, только мифологическія имена замѣнены аллегорическими. Въ началѣ былъ свѣтъ, онъ же и первый Разумъ, и тьма; послѣдняя рождаетъ изъ себя «влажную природу», дымящуюся какъ отъ огня и издающую жалобный звукъ. Отъ свѣта къ ней исходитъ «священный Логосъ», благодаря которому происходитъ раздѣленіе стихій. Затѣмъ, «первый Разумъ», будучи обоимъ, рождаетъ Разумъ-Деміурга и даетъ ему власть надъ высшей стихіей — огнемъ; онъ создаетъ семь планетныхъ божествъ, послѣ чего Логосъ съ нимъ соединяется. Оставленныя Логосомъ нижнія стихіи стали простой матеріей (hylê), и въ качествѣ таковой произвели «безсловесныя твари». Тогда первый Разумъ... но то, что слѣдуетъ, такъ оригинально и такъ красиво, что было бы жаль сокращать и измѣнять изложеніе подлинника.

„Тогда Разумъ, отецъ всего сущаго, будучи свѣтомъ и жизнью, родилъ подобнаго ему Человѣка; его онъ полюбилъ какъ своего сына. Онъ былъ вѣдь прекрасенъ, имѣя образъ отца; такъ-то, въ дѣйствительности, богъ полюбилъ свой собственный образъ. Ему онъ передалъ всѣ свои созданія. Онъ, созерцая твореніе Деміурга въ огнѣ (т.-е. планетныя сферы), и самъ пожелалъ творить; и ему это было разрѣшено отцомъ. Очувшись въ сферѣ Деміурга съ тѣмъ, чтобы имѣть власть надъ нею, онъ созерцалъ созданія брата (т.-е. планетныхъ боговъ), и они полюбили его, и каждый удѣлилъ ему часть собственнаго естества. Познавъ ихъ сущность и получивъ удѣлъ въ ихъ природѣ, онъ пожелалъ разорвать вращеніе сферъ и разбить власть того, кто возстаетъ надъ огнемъ“.

Мы здѣсь безъ труда узнаемъ знакомые мотивы изъ «Книги Бытія»; такъ какъ мы ниже найдемъ несомнѣнное заимствование изъ нея, то ничто не мѣшаетъ допустить ея непосредственное вліяніе и здѣсь. Но какъ смѣло и странно грѣхопаденіе ангеловъ соединено съ грѣхопаденіемъ человѣка! Не ангелы, нѣтъ — самъ Человѣкъ, созданный Богомъ по Его



образу и подобію и облагодѣтельствованный Имъ, пожелалъ возмутиться противъ Него и «разбить Его власть». Это рѣшеніе является послѣдствіемъ того, что планетные боги удѣлили ему своей силы; отсюда видно, что это были злыя вліянія. Какія—это Пемандръ старается опредѣлить ниже, но очень искусственно и неубѣдительно (§ 25). Гораздо удачнѣе попытка, о которой мы узнаемъ отъ Сервія, древняго комментатора Виргилія (къ кн. VI 714 Энеиды). Согласно ей, душа человѣка, проходя для воплощенія черезъ планетныя сферы, заражается отъ медленнаго Сатурна вялостью, отъ властолюбиваго Юпитера спесью, отъ воинственнаго Марса вспыльчивостью, отъ прелестницы Венеры сладострастіемъ, отъ корыстолюбиваго Меркурія жадностью, (остатокъ я дополняю:) отъ всепожирающаго Солнца обжорствомъ, отъ блѣдной Луны завистью. Вотъ они, семь смертныхъ грѣховъ церковнаго ученія, на которыхъ еще Данте построилъ свою концепцію чистилища! Кто бы могъ думать, что его корень находится здѣсь—въ астрологіи и въ герметизмѣ?

Но что же дѣлаетъ грѣховный и мятежный Человѣкъ?

„И вотъ владыка всего смертнаго міра съ его безсловесными тварями—прошелъ черезъ небесную гармонию, разорвавъ ея сферы и разбивъ силу бога; онъ показалъ нижней Природѣ свой прекрасный божественный образъ; увидѣвъ его, вмѣстившаго въ себѣ всю силу распорядителей судьбы (т.-е. планетъ) и подобіе бога, — Природа ему *улыбнулась въ любви*. А онъ, увидѣвъ свое подобіе въ ней, отраженное ея водой, воспылалъ любовью къ нему и пожелалъ вселиться въ него; съ желаніемъ явилась и сила, и онъ вселился въ безсловесное подобіе. *А Природа, залучивъ къ себѣ возлюбленнаго, обвила его вся, и они совокупились*: они вѣдь были любовниками. И вотъ почему, въ отличіе отъ всѣхъ другихъ существъ земли, человѣкъ двойствененъ, будучи смертенъ своимъ тѣломъ и бессмертенъ благодаря тому сущному Человѣку“.

Что сказать объ этомъ дивномъ мистѣ? Одно ясно: передъ нами уже не Книга Бытія; мы на греческой или грекоазіатской почвѣ. Человѣкъ нисходитъ къ Природѣ; Природа, прельщенная его неземной красотой, улыбается ему въ любви; чтобы имъ овладѣть, она показываетъ ему въ водѣ его соб-

ственное изображеніе. Дѣйствительно, онъ спускается къ прекрасному призраку; тогда она обвиняетъ его, и онъ принадлежитъ ей. Гдѣ-то читали мы эту притчу? Такъ Нарцисса любила нимфа Эхо, а онъ, безучастный къ ея мученіямъ, любовался на свое отраженіе въ ручьѣ, пока не испустилъ душу... но здѣсь нѣтъ той черты, что нимфа овладѣла имъ, благодаря этой его себялюбивой страсти. Такъ прекрасный Гермафродитъ, желая выкупаться въ принадлежащемъ нимфѣ Салмакидѣ родникѣ, подпалъ ея власти... но здѣсь нѣтъ любви къ собственному отраженію. Такъ, наконецъ, юный Гиласъ, увидѣвъ свой призракъ въ ключевой водѣ, наклонился къ нему, любуясь его красотой—а наяды ключа, плѣнившись имъ, увлекли его къ себѣ... Вотъ именно этотъ послѣдній рассказъ и содержитъ всѣ требуемыя черты. Къ тому же онъ былъ въ ходу у александрійскихъ поэтовъ: намъ сохранились поэтическія обработки и Θεокрита, и Аполлонія Родосскаго, и Каллимаха, послѣдняя—въ подражаніи Проперція. А затѣмъ—героя звали Гиласомъ (Hylas); въ Человѣка же герметической религіи была влюблена природа, матерія (hylê); должны ли мы признать это созвучіе случайнымъ? Не вѣроятно ли, что какой-нибудь поэтъ или мыслитель, пораженный этимологіей имени Гиласа, далъ миѳу о немъ космогоническое толкованіе, и что герметизмъ принялъ его въ свои откровенія?

Пемандръ продолжаетъ: „И вотъ таинство, скрытое до нынѣшняго дня. Природа, совокупившись съ Человѣкомъ, принесла чудо-чудное: такъ какъ Человѣкъ имѣлъ въ себѣ природу гармоніи тѣхъ семи (планетныхъ боговъ)... то и Природа не остановилась, но родила семерыхъ людей, соответствующихъ природѣ семи правителей, обоеполыхъ и рѣющихъ въ воздухѣ... А когда исполнилось время, весь половой союзъ былъ разорванъ по волѣ Бога, всѣ обоеполыя существа раздѣлились вмѣстѣ съ Человѣкомъ и стали мужскія и женскія сами по себѣ. И тотъ же Богъ сказалъ святое слово: *«Растите въ ростъ и умножайтесь во множествѣ, всѣ твари и созданія; и да познаетъ мыслящій человекъ самого себя, что онъ безсмертенъ, и что причина смерти — любовь, и да постигнетъ онъ смыслъ всего сущаго»*“.

Тутъ заимствованіе изъ Книги Бытія — «Растите и умно-

жайтесь!» — такъ очевидно, что ученый византиецъ Пселль, воскресившій интересъ къ герметизму у себя на родинѣ, сдѣлалъ къ выписаннымъ словамъ слѣдующее замѣчаніе: „Повидимому, этотъ кудесникъ основательно ознакомился съ Божьимъ словомъ; на основаніи его онъ разсуждаетъ и о сотвореніи міра, и не останавливается передъ заимствованіемъ подлинныхъ словъ Моисея... Все же онъ не соблюлъ простоты, ясности, прямоты, чистоты и вообще божественности Писанія, но впалъ въ привычное эллинскимъ мудрецамъ заблужденіе, въ аллегоріи и суесловія и фантазіи, оставивши прямой и вѣрный путь или, вѣрнѣе, выбитый изъ колеи Пемандромъ. А кто такой этотъ Пемандръ — ясно: тотъ же, кого мы называемъ «царемъ міра сего», или кто-нибудь изъ его свиты. Ибо дьяволъ — воръ, говоритъ Василій, и крадетъ наши слова, не для того, чтобы научить благочестію своихъ приверженцевъ, а для того, чтобы они, скрасивъ словами и мыслями правды свое нечестіе, сдѣлали его болѣе убѣдительнымъ для толпы“.

Но это не все. Укажу вскользь на семерыхъ сыновей и семерыхъ дочерей Человѣка и Природы, въ которыхъ читатель безъ труда узнаетъ обѣ седмицы Ніобидовъ аркадско-иванскаго герметизма; число пришлось на руку астрологическимъ наклонностямъ общества и было поэтому сохранено. Но интереснѣе всего, конечно, послѣднія слова откровенія: *„Да познаетъ мыслящій человекъ самого себя, что онъ безсмертенъ, и что причина смерти — любовь“*. Мы узнаемъ глубокомысленную концепцію, лежащую въ основѣ столькихъ грековосточныхъ мѣтовъ о безвременно погибшихъ юношахъ — Адонисѣ, Нарциссѣ, Гиласѣ: оплодотвореніе, т.-е. удѣленіе собственнаго естества, есть причина вѣчности породы, но въ то же время причина смерти индивидуума. Безсмертіе мыслимо либо для индивидуума, либо для породы, но одинъ его видъ исключаетъ другой. Прачеловѣкъ представляется подъ видомъ цвѣтущаго юноши; онъ силенъ и божественъ, онъ могъ бы быть безсмертнымъ, если бы скрылъ въ себѣ самомъ производительную силу своего естества. Но именно этого не можетъ допустить божество разлитаго по всей природѣ стремленія къ бытію и передачѣ бытія, богиня любви и оплодотворенія, сама вѣчно-женственная Природа: она плѣняетъ возлюбленнаго отраженіемъ

его особи въ ея естествѣ—и онъ передачей своей живительной силы обрекаетъ на гибель самого себя, свое индивидуальное существованіе. Таково значеніе герметической антропогоніи Пемандра.

Отъ нея прямой шагъ къ этикѣ: если любовь лишила человека личнаго безсмертія, то онъ можетъ обрѣсти его обратно лишь путемъ отвращенія отъ любви и всего, что съ нею связано; отсюда проповѣдь отреченія отъ чувственности, проповѣдь аскетизма. Пусть человекъ стремится при жизни оставить безъ примѣненія тѣ пагубные дары, которыми онъ обязанъ семи правителямъ, планетнымъ богамъ; тогда рокъ не будетъ имѣть власти надъ нимъ, онъ прорветъ сферы всесвязующей седмицы и, отдавая поочередно каждому правителю его непримѣненный смертный грѣхъ, поднимется до восьмого неба, до святой «огдоады».

„Сказавъ мнѣ это, — продолжаетъ Гермесъ отъ себя, — Пемандръ воссоединился съ властями (огдоады); а я, воздавъ благодареніе и славословіе Отцу вселенной... началъ вѣщать людямъ красоту благочестія и знанія;—О народы, земнородные люди, отдавшіе себя пьянству и сну и невѣдѣнію бога, отрезвитесь, разсѣйте пары вина и чары неразумнаго сна! — Они, услышавши, дружно сошлись; я же имъ сказалъ: — Зачѣмъ вы, земнородные люди, отдали себя смерти, имѣя власть приобщиться безсмертію? Покайтесь, вы, шествовавшіе съ заблужденіемъ и общавшіеся съ незнаніемъ; отрѣшитесь отъ темнаго свѣта, примите участие въ безсмертіи, оставивъ гибель!—И одни изъ нихъ съ глумленіемъ покинули меня, отдавъ себя пути, ведущему къ смерти; другіе же, бросаясь къ моимъ ногамъ, просили меня учить ихъ. А я, приказавъ имъ встать, сталъ предводителемъ ихъ рода, уча ихъ словами, какимъ образомъ они спасутся. И я посѣялъ въ нихъ рѣчи мудрости, и они были вскормлены водой безсмертія. А когда наступилъ вечеръ и весь сіяющій ликъ солнца сталъ погружаться, я приказалъ имъ благодарить Бога. И воздавъ благодарность, они обратились каждый къ своему ложу“.

Такъ, около времени пришествія Христа были основаны на берегахъ Нила первыя герметическія общины. Призывъ къ покаянію и отрѣшенію отъ путей смерти раздавался не

только изъ устъ учениковъ галилейскаго пророка: «пастырь мужей» тоже собиралъ стадо, и оно росло, «умножаясь во множествѣ», въ ожиданіи того дня, когда ему предстояло соединиться съ гораздо болѣе численной паствой Добраго Пастыря.

## XI.

Дальнѣйшее движеніе герметической идеи опредѣляется двумя факторами: во-первыхъ, потребностью ея внутренняго послѣдовательнаго развитія и оправданія; во-вторыхъ, ея борьбой съ идеей христіанства. Начнемъ съ перваго: дѣйствительно, неудача герметизма въ первомъ направленіи стала одной изъ причинъ его неудачи также и во второмъ.

Мы исходимъ изъ выставленнаго уже выше новаго въ исторіи философіи и тѣмъ не менѣе неоспоримаго принципа «*миеологема была матерью философемы*», или, выражаясь безъ аллегорій, при переходѣ чловѣка отъ миеологическаго къ философскому мышленію, направленіе этого послѣдняго обуславливалось конфигураціей предшествовавшихъ миеологическихъ образовъ. Въ аркадскомъ герметизмѣ мы имѣли дѣло съ миеологемой: «Зевсъ родилъ Гермеса, Гермесъ родилъ Пана»; Панъ, какъ мы видѣли, былъ истолкованъ какъ Логосъ — «Слово»; а разъ это такъ, то Гермесъ, его отецъ, долженъ былъ превратиться въ Разумъ (Nûs), такъ какъ слово—порожденіе разума. Но что же тогда Зевсъ? Вѣра въ примать разума была вначалѣ сильна: выше разума можетъ быть только высшій, первый разумъ. Итакъ, Первый Разумъ родилъ Разумъ-Деміурга; таковъ путь отъ древне-аркадской черезъ страсбургскую къ пемандровой космогоніи. Этой герметической троицѣ — Первому Разуму, Разуму-Деміургу и Логосу — противопоставляется матерія, изъ которой былъ ею созданъ міръ; мы, такимъ образомъ, на почвѣ онтологическаго дуализма. Это слѣдуетъ имѣть въ виду.

Но Панъ, исходная точка этой спекуляціи, былъ чисто аркадскимъ божествомъ, неизвѣстнымъ прочей Греціи вплоть до историческаго времени; на второй родинѣ герметизма, въ Оивахъ, обходились безъ него. Здѣсь Логоса не знали; а поэтому не было никакого основанія видѣть въ Гермесѣ

Разумъ. И дѣйствительно, метафизическое мышленіе пошло здѣсь по другому пути; мы видѣли уже, что Гермесъ былъ въ Оивахъ отождествленъ не съ Разумомъ, а съ Кадмомъ-Космосомъ, «супругомъ» Гармоніи. Итакъ, богъ есть миръ; мы безусловно на почвѣ пантестического монизма. Въ птолемеевскомъ Египтѣ оба направленія столкнулись, сплелись; затѣмъ, придя къ сознанію своей разнородности, вступили въ борьбу; затѣмъ, въ виду общаго врага, попытались примириться. Въ сохранившихся герметическихъ трактатахъ мы находимъ слѣды и борьбы, и примиренія; разобраться въ нихъ поэтому довольно затруднительно.

Сосредоточимся сначала на дуалистическомъ направленіи.

Основная герметическая тройца—Первый Разумъ, Разумъ-Деміургъ и Логосъ—выросшая изъ миеологемы, по исчезновеніи этой послѣдней изъ сознанія, стала чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе ощущаться какъ ирраціональная. Уже Логосъ въ сущности немногимъ отличался отъ Разума — онъ былъ вѣдь не просто словомъ, а «словомъ-разумомъ»; разграниченіе же перваго разума отъ втораго не могло не показаться страннымъ. Пробовали-было спасти это раздвоеніе приобщеніемъ платоническаго представленія о двухъ мірахъ, мірѣ идей и мірѣ явленій, мірѣ мыслимомъ и мірѣ видимомъ. Первый Разумъ создалъ міръ мыслимый; Разумъ-Деміургъ, въ подраженіе ему, создалъ міръ видимый. Дѣйствительно, уже Пемандрова космогонія содержитъ вставку въ этомъ духѣ, но она не привилась. Гораздо соблазнительнѣе было подвергнуть нашу тройцу упрощенію, признавая бога-творца единымъ, а разумъ съ логосомъ — его орудіями. Этотъ шагъ былъ сдѣланъ въ трактатѣ № 4 подъ заглавіемъ: «Чаша или монада». Богъ есть деміургъ, т.-е. творецъ; логосъ онъ даровалъ всѣмъ людямъ; что же касается разума, то онъ пожелалъ, чтобы они сами стремились къ нему. Для этого онъ наполнилъ имъ чашу и послалъ «вѣстника» объявить душамъ: „*Погрузись (baptison) въ чашу, ты, могущая погрузиться—ты, върующая, что взойдешь къ ниспославшему чашу, — ты, въдающая, для чего ты сотворена!*“ Кто такой этотъ вѣстникъ—не сказано; но герметисты видѣли въ немъ Пемандра, и еще въ IV-мъ вѣкѣ алхимистъ Зосимъ приглашаетъ свою подругу Θεοσεвію «погрузиться въ чашу Пемандра».

Кстати: отъ читателя не ускользнуло, что понятіе «погрузиться» выражено по-гречески знаменательнымъ словомъ, встрѣчающимся и у христіанъ и означающимъ у нихъ «крещеніе».

Итакъ, богъ есть монада, а не троица; міръ созданъ имъ, но созданъ изъ матеріи, а матерія—злая; богъ—добро и источникъ блага, міръ—обитель зла. Эту мысль мы встрѣчаемъ уже въ пемандровой космогоніи: даже отъ планетныхъ боговъ, созданныхъ изъ огня, Человѣкъ заразился пороками, еще прежде чѣмъ подпасть власти Природы нижнихъ стихій. Весь трактатъ № 6 посвященъ развитію мысли, что «благо только въ богѣ, а кромѣ его нигдѣ». Богъ, міръ, человѣкъ—такова новая герметическая троица. Богъ—безусловно благъ; міръ—безусловно золь; человѣкъ, исходящій отъ обоихъ—и благъ и золь. Съ богомъ онъ общается путемъ разума (*nûs*) и мышленія (*poësis*), съ міромъ—посредствомъ чувствованія (*aïsthêsis*); къ богу его ведутъ посланцы бога, которые либо отождествляются съ воплощенными въ человѣкѣ частями божественнаго разума («Пемандръ»), либо представляются его вѣстниками («Чаша»); къ міру—«карающіе демоны», исходящіе отъ міра. Если человѣкъ съумѣлъ отрѣшиться отъ чувствованій и отдать себя разуму, то онъ восходитъ къ «огдоадѣ», т.-е. надпланетной сферѣ, и возсоединяется съ божествомъ; это его—«возрожденіе» (трактатъ 13, «Тайная рѣчь на горѣ»). Если же онъ отдаетъ себя чувствованіямъ, то его душа остается на землѣ, переселяясь все въ новыя человѣческія тѣла—человѣческія, но не звѣриныя: «никакое другое тѣло не можетъ вмѣстить человѣческую душу, да и нечестиво, чтобы человѣческая душа пала въ тѣло безсловесной твари: таковъ законъ бога, чтобы сохранить человѣческую душу отъ такого позора» (трактатъ 10, «Ключъ»). Но кто совершаетъ въ человѣкѣ это возрожденіе? Это—«сынъ божій, онъ же и человѣкъ, по волѣ бога», отвѣчаетъ «тайная рѣчь». Разумѣется, повидимому, Гермесь; но читатель видитъ, до какой степени правъ былъ Василій Великій, утверждая, что «дьяволъ—воръ».

Все это звучитъ довольно послѣдовательно, но на практикѣ колебанія были неизбежны; упраздненіе Разума-Деміурга оставило послѣ себя пробѣлъ, который многими ощущался какъ таковой. И вотъ, одни пытаются устранить причину, вызвавшую

это упраздненіе, другимъ толкованіемъ исконной герметической троицы. Логосъ—сынъ Разума (второго, Деміурга), а Разумъ чей сынъ?—«Воли», отвѣчаютъ они; итакъ, первый богъ есть Воля. Но эта замѣчательная мысль, замѣнившая античный приматъ разума приматомъ воли и какъ бы предварившая величественную концепцію Шопенгауэра, только мелькаетъ въ герметической литературѣ («Ключъ»); она еще не имѣла почвы въ мышленіи человѣчества. Другой, очевидно подѣ влияніемъ гностическихъ ученій, вводитъ какъ непосредственнаго творца міра Эонъ (тр. 11, «Разумъ къ Гермесу»); третій—взятаго изъ эллинизированной египетской религіи Добраго Демона (тр. 12), который сталъ, такимъ образомъ, божественнымъ дѣдомъ Гермеса. Но всѣ эти вымыслы были эфемерны: объ отрицательномъ къ нимъ отношеніи серьезныхъ герметистовъ свидѣтельствуется тр. 14-й, энергично отстаивающій строгій дуализмъ творца и творенія: «слѣдуетъ отрѣшиться отъ многословія и суесловія и признать только эти два начала, созидаемаго и создающаго; ни средняго, ни третьяго къ нимъ нѣтъ. О чемъ бы ты ни размышлялъ и что бы ни слышалъ, помни объ этихъ двухъ началахъ и знай, что въ нихъ заключается все“.

Таковъ герметическій дуализмъ; перейдемъ, однако, и къ *пантеистическому* теченію. Тутъ прежде всего надо помнить, что герметическій пантеизмъ, подобно стоическому, не былъ очень строгъ: онъ, вѣдь (согласно старинному уравненію Гермесъ = Космосъ), отождествлялъ міръ не съ первымъ, а лишь со вторымъ богомъ. „Господинъ и творецъ всего сущаго, котораго мы называемъ богомъ, создалъ второго бога, видимаго и осязимаго... Создавъ это единственное существо, занимающее первое мѣсто среди созданій и второе послѣ него, онъ нашелъ его прекраснымъ и полнымъ всякихъ благъ и полюбилъ его какъ часть своего божества. Итакъ, чтобы ему быть и велику, и благу, онъ пожелалъ, чтобы былъ другой, способный созерцать это его твореніе, и сотворилъ человѣка, какъ отраженіе своего разума и слова“ (Асклепій, гл. 8). Это — та же троица, что и у позднѣйшихъ дуалистовъ, но съ однимъ крупнымъ различіемъ: богъ, міръ и человѣкъ — всѣ трое божественны. „Богъ—первое существо; міръ—второе существо и первое измѣняющееся; человѣкъ—второе измѣняющееся и первое смерт-



ное“ («Ключь»). „Богъ — безсмертный человекъ, человекъ — смертный богъ“ (тамъ же и тр. 12).

Все это выходило довольно изящно; затруднителенъ былъ, однако, при указанныхъ условіяхъ отвѣтъ на вопросъ, откуда произошло зло. Именно легкость отвѣта на этотъ вопросъ составляла силу дуалистовъ: благо отъ бога, зло — отъ міра. Но разъ міръ былъ божественъ, то злымъ онъ быть не могъ; и дѣйствительно, благость міра — основной догматъ пантеистовъ, какъ читатель могъ усмотрѣть изъ приведенныхъ словъ автора «Асклепія». Прекрасно; но зло-то все-таки есть; откуда же оно взялось? Оно, — отвѣчаетъ авторъ 14-го трактата, — возникло само собою, какъ ржавчина на металлѣ, какъ грязь на тѣлѣ: не кузнецъ же дѣлаетъ ржавчину, не родители родятъ грязь. Понятно, что этотъ наивный отвѣтъ никого не удовлетворилъ; пришлось прибѣгнуть къ другимъ изворотамъ. Уже авторъ трактата объ Эонѣ (№ 11) съ этою цѣлью, повидимому, отдѣляетъ міръ отъ земли; опираясь на это отдѣленіе, авторъ пантеистическаго трактата № 9 («О мышленіи и-чувствованіи») признаетъ „зло въ землѣ, а не въ мірѣ, какъ нѣкогда, кощунствуя, скажутъ нѣкоторые“ — явная полемика съ дуалистическимъ трактатомъ № 6: будущее время — «скажутъ» — объясняется тѣмъ, что трактатъ влагается въ уста древнему Гермесу. Особенно удовлетворительнымъ, понятно, и это рѣшеніе признать нельзя; было предложено третье. Зло было приурочено къ человеку: конечно, для этого нужно было разорвать непосредственную связь между нимъ и богомъ. Вопреки формулѣ «Асклепія», было предположено, что человекъ не былъ созданъ богомъ: сыномъ бога былъ міръ, сыномъ міра — человекъ (трактаты 9 и 10). Богъ благъ, человекъ золъ; что касается міра, то онъ, занимая среднее положеніе, по необходимости долженъ былъ оказаться нейтральнымъ, «не благимъ, не злымъ» («Ключь»). Но что же онъ тогда? Тутъ, наконецъ, греческая мысль познала себя и отвѣтила: «онъ прекрасенъ, но не благъ и не золъ» («Ключь»). Подхватила эту мысль полу-пантеистическая «Дѣва Міра» въ своей поэтической космогоніи: «Богъ улыбнулся и своей улыбкой создалъ прекрасную Природу». Ея дальнѣйшее развитіе мы имѣемъ въ недавно найденномъ герметическомъ гимнѣ (изд. Dieterich.

Abraham, 1891): богъ смѣется семикратно и каждый разъ своимъ смѣхомъ создаетъ начало или божество природы; но въ седьмой разъ «богъ засмѣялся и, среди смѣха, вздохнулъ, и пролилъ слезу: возникла человѣческая Душа».

Конечно, мы не можемъ поручиться, что найденное авторомъ «Ключа» рѣшеніе—по истинѣ, «ключъ» загадки—стало общепринятымъ догматомъ въ пантеистическомъ герметизмѣ; но кто желалъ быть послѣдовательнымъ, тотъ долженъ былъ его признать и заодно преобразовать и другія части герметическаго ученія. У дуалиста человѣкъ, происходя и отъ бога, и отъ міра, общается съ первымъ путемъ мышленія (poësis), со вторымъ—путемъ чувствованія или ощущенія (aisthêsis); пантеисты вначалѣ не прочь были удержать это столь удобопонятное опредѣленіе (тр. 8); но современемъ спохватились (тр. 9): вѣдь это значило бы, что богъ лишень ощущенія, а міръ—разума, а этого допустить нельзя: „неправда, будто богъ, какъ это утверждаютъ нѣкоторые, лишень разума и ощущенія, — чрезмѣрное благочестіе заставляетъ ихъ кощунствовать“. А если такъ, то неправда и то, что отрѣшеніе отъ ощущеній приблизитъ насъ къ богу; тотъ аскетизмъ, который былъ существенной частью дуалистическаго герметизма, теряетъ свое право на существованіе въ его пантеистической вѣтви. И здѣсь души, воплощаясь, проходятъ черезъ планетныя сферы, но не пороками онѣ отъ нихъ заражаются. „Солнце сказало: я дамъ имъ больше свѣта. Луна обѣщала озарить слѣдующую за Солнцемъ колею и напомнила, что она уже родила Страхъ, и Молчаніе, и Сонъ, и Память, которой предстояло стать для нихъ столь полезной (?). Марсъ сознался, что у него уже есть дѣти—Соревнованіе, Гнѣвъ и Распря. Юпитеръ сказалъ: чтобы грядущее племя не враждовало постоянно, я произвелъ ему Счастье, и Надежду, и Миръ. Сатурнъ объявилъ, что онъ сталъ уже отцомъ Правды и Необходимости. Венера не заставила себя ждать и сказала: А я къ нимъ приставлю Желаніе, и Наслажденіе, и Смѣхъ, чтобы родственныя намъ души, подверженныя тяжкому приговору, не были чрезмѣрно наказаны. И богъ болѣе всего обрадовался этимъ словамъ Венеры. А я,—сказалъ Меркурій (Гермесъ),—сдѣлаю природу людей ловкой и подарю имъ Мудрость, и Здравомысліе, и Убѣжденіе, и

Истину“ («Дѣва Міра»). Какъ видно, не аскетическимъ представляетъ себѣ авторъ желательный для человѣка путь жизни; что же касается спеціально закона Венеры, то онъ прямо обязательенъ для человѣка. Прошу сравнить злорадствующую пантеистическую вставку въ строго дуалистическомъ трактатѣ № 2; придираясь къ словамъ трактатиста, что богъ есть отецъ, авторъ вставки продолжаетъ: „Поэтому дѣторожденіе — самое серьезное и въ то же время самое благочестивое старанье въ жизни для здравомыслящихъ людей; и величайшее несчастье и нечестье — бездѣтнымъ оставить жизнь. Такой человѣкъ послѣ смерти наказуется демонами; наказанье же состоитъ въ слѣдующемъ: душа бездѣтнаго опредѣляется въ тѣло, не имѣющее природы ни мужчины, ни женщины, что проклято подъ солнцемъ. Поэтому, Асклепій, не поздравляй бездѣтныхъ, а напротивъ, соболѣзнуй имъ, зная, какое ихъ ждетъ наказаніе“. Еще недвусмысленнѣе выражается авторъ «Асклепія» (гл. 20 сл.): *Гермесъ*. Вотъ, Асклепій, почему и какимъ образомъ всѣ вещи бываютъ обоего пола. — *Аскл.* Не исключая и бога, о Трижды-Величайшій? — *Герм.* Ни бога, Асклепій, ни какого бы то ни было одушевленнаго или неодушевленнаго существа. Немыслимо вѣдь, чтобы что-либо изъ сущаго было неплодно; отними плодовитость у чего-либо изъ сущаго — и ему невозможно будетъ быть вѣчнымъ... Оба пола полны зиждительной силы, и ихъ соединеніе, или говоря правильнѣе, единство не поддается пониманію; его ты можешь по праву назвать либо Купидономъ, либо Венерой, либо тѣмъ и другимъ именованьемъ. И если умъ можетъ воспринять что-либо еще болѣе истинное и очевидное, чѣмъ сама истина, такъ это — таинство рожденія, которое тотъ богъ всей природы присвоилъ на всѣ времена всѣмъ существамъ и въ которое онъ вселилъ величайшую нѣжность, веселье, отраду, желаніе и божественную любовь. И я счелъ бы нужнымъ развить силу и властность этого таинства, еслибы она не была извѣстна каждому по наблюденію самого себя. Но достаточно обратить вниманіе на одинъ тотъ мигъ, когда, въ силу крайняго возбужденія, одна природа въ другую вливаетъ живительное начало, а другая съ жадностью его поглощаетъ и внѣдряетъ въ себя, — какъ тогда, вслѣдствіе взаимнаго смѣшенія, женщина получаетъ силу мужчины, мужчина слабѣетъ

въ женственной истомѣ. Дѣйствіе же этого столь нѣжнаго и нужнаго таинства потому совершается сокровенно, чтобы божественности той и другой природы при совокупленіи половъ не пришлось краснѣть отъ насмѣшекъ профановъ, а тѣмъ болѣе — нечестивцевъ“. — Не правда ли, какъ далеки мы отъ тѣхъ прежнихъ жесткихъ и строгихъ словъ дуалистическаго откровенія: *да познаетъ мыслящій человекъ самого себя, что онъ безсмертенъ, и что причина смерти — любовь!* Положительно, остался только шагъ до кощунственной вставки въ тр. 15 (§ 16): „не любовь, а логось — тотъ, кто блуждаетъ и заставляетъ блуждать“.

При всемъ томъ и пантеистическій герметизмъ допустилъ восхожденіе человѣческой души къ божеству и ея нисхожденіе — это въ отличіе отъ дуализма — въ звѣриныя тѣла. Дѣйствительно, разумъ (nûs) разлитъ по всему міру; имѣется онъ и у звѣрей, у которыхъ мы его называемъ «природой», т.-е., по-нашему, инстинктомъ (тр. 21). Восхожденіе достигается благодаря добродѣтелямъ, особенно благочестію; нисхожденіе — кара за пороки. Общая схема, такимъ образомъ, одинакова, — только содержаніе стало инымъ.

Такъ-то двойственность старинной мифологемы — Гермесъ-Разумъ и Гермесъ-Космосъ — стала роковой для всего дальнѣйшаго развитія герметизма; онъ запутался въ скрещивающихся нитяхъ дуалистическихъ и пантеистическихъ концепцій и запутался безъисходно. Раздѣленіе на два толка много бы способствовало выясненію дѣла, но именно его не послѣдовало: всѣ, кто вѣровалъ въ Гермеса, принадлежали къ той же герметической общинѣ; книги откровенія были общимъ достояніемъ — все равно, имѣли ли онѣ первоначально дуалистическій или пантеистическій характеръ. Борьба сказывалась въ томъ, что къ рѣзкимъ появленіямъ того или другого направленія дѣлались полемическія приписки противоположнаго характера: а позднѣе стали писать примирительные трактаты, вродѣ много разъ упомянутаго «Ключа», въ которыхъ враждующія ученія растворялись въ высшемъ — увы, недостижимомъ — единствѣ. Видно, герметизму не доставало той пламенной вѣры въ непреложность откровенія, которая обезпечила побѣду его великому сопернику — христіанству.

## XII.

Христіанство ни разу не упоминается въ герметическихъ трактатахъ; все же его близость чувствуется нами при внимательномъ ихъ чтеніи. Главное послѣдствіе этой близости состояло въ томъ, что пантеистическое направленіе чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе стало преобладать надъ дуалистическимъ. Дѣйстви-тельно, христіанство покоилось на дуализмѣ, имѣя въ своемъ основаніи представленіе о богоотчужденной природѣ: дуалистическій герметизмъ, вродѣ пемандровыхъ откровеній, будучи посредствующимъ типомъ между дуалистическимъ христіанствомъ и пантеистическимъ герметизмомъ, былъ этимъ самымъ обреченъ на исчезновеніе. Вотъ почему именно послѣдніе герметическіе трактаты — «Дѣва Міра», «Асклепій» — принадлежатъ болѣе или менѣе явно къ пантеистическому направленію.

Идея же аскетизма, какъ мы видѣли, была порожденіемъ дуалистическаго міровоззрѣнія; понятно, что герметизмъ ею пожертвовалъ. Не забудемъ, что борьба велась на египетской почвѣ, видѣвшей первые и наиболѣе яркіе примѣры христіанскаго подвижничества; тягаться съ христіанскимъ аскетизмомъ было трудно — лучше было поднять знамя противоположной идеи, Природы. Съ этой точки особенно интересны выписанныя выше мысли о дѣторожденіи и физической любви: читатель согласится, что въ нихъ очень слышно звучитъ полемическая нотка. „Не поздравляй бездѣтнаго, а соболѣзнуй ему“ — чтобы вполнѣ понять этотъ совѣтъ, нужно представить себѣ картину христіанскаго монаха, осуждающаго себя на безбрачіе и, стало быть, бездѣтность. Онъ дѣлаетъ это ради высшихъ наградъ, обѣщанныхъ его религіей, — а Гермесъ говоритъ ему, что онъ будетъ не награжденъ, а наказанъ переселеніемъ его души въ безполое тѣло, проклятое подъ солнцемъ. Осужденіе аскетизма повело вообще къ снисходительному взгляду на человѣческія слабости. Содѣйствовала этому и астрологія: планетныя божества заранѣе опредѣлили человѣку его жизненный путь. Одна только добродѣтель и одинъ грѣхъ всецѣло зависятъ отъ человѣка и имѣютъ, поэтому, рѣшающее вліяніе на его восхожденіе или нисхожденіе; эта добродѣтель — благочс-

стіе, этотъ грѣхъ — нечестіе. „Вокругъ солнца рѣютъ лики демоновъ, многочисленные и похожіе на разнообразныя войска; они, живя вблизи смертныхъ, недалеко отъ безсмертныхъ, и, занимая промежуточное мѣсто, видятъ дѣла людей; они исполняютъ приказанія боговъ, наказывая нечестіе бурями и смерчами, молніями и пожарами, а равно и голодовками, и войнами. Ибо это величайшій грѣхъ для смертныхъ по отношенію къ богамъ..; всѣ другія прегрѣшенія смертныхъ, совершаемыя подъ вліяніемъ заблужденія, или пылкости, или необходимости, которую зовутъ рокомъ, или незнанія — не подлежатъ отвѣту передъ богами, одно только нечестіе подлежитъ карѣ» (тр. 15, «Опредѣленія Асклепія»). А что такое нечестіе — ясно: съ точки зрѣнія герметизма нечестіемъ будетъ измѣна герметизму и переходъ въ христіанство. Всѣ другіе грѣхи простительны, одно только отщепенство непростительно: такъ учитъ религія, борющаяся за свое существованіе.

Нечестивцами вообще слыли христіане съ точки зрѣнія языческаго общества и языческихъ властей; *герметизмъ заключаетъ тѣснѣйшій союзъ и съ обществомъ, и съ властями.* Отсюда его строго вѣрноподданническій характеръ.

Въ сущности, тутъ ничего особеннаго не было; всѣ античныя религіи — религіи государственныя, болѣе или менѣе тѣсно связанныя съ формами правленія. Въ Египтѣ еще Птолемеи называли себя земными отраженіями Гермеса; когда надъ Востокомъ блеснула звѣзда молодого Цезаря, было естественно объявить новымъ Гермесомъ именно его. Таковъ — какъ это основательно развиваетъ Рейценштейнъ (176 сл.) — смыслъ заключительныхъ строфъ второй оды Горация (пер. Фета).

Склонись, сынъ Май, стань съ проворными крылами  
На образъ юноши земной перемѣнить:

Мы будемъ признавать, что избранъ ты богами

За Цезаря отмстить.

Надолго осчастливь избранный градъ Квирина,

Да не смутитъ тебя гражданъ его порокъ,

И поздно ужъ отъ насъ подыметъ властелина

Летучій вѣтерокъ.

Но герметизму не удалось приобщить Августа къ сонму своихъ божествъ: не Гермесъ, а Аполлонъ сталъ покровите-

лемъ юной имперіи. Еще разъ—въ послѣдній разъ—религія Аполлона побѣдила религію Гермеса. Вообще, при строго національныхъ римскихъ императорахъ изъ Юліевъ и Флавіевъ, герметизмъ не дѣлалъ успѣховъ въ Римѣ; положеніе дѣлъ могло измѣниться къ лучшему для него лишь въ правленіе Антониновъ. Правда, и для ихъ эпохи у насъ данныхъ нѣтъ: таковыя начинаются лишь съ третьяго вѣка. Въ это время, по волѣ императоровъ, появляется новое всеобъемлющее божество — богъ-Солнце; и вотъ герметизмъ торопится принять его въ свою систему. Уже въ трактатѣ № 5 мы находимъ знаменательную вставку (§ 3): „Солнце—высшій богъ среди небесныхъ боговъ, всѣ небесные боги подчиняются ему, какъ своему царю и властителю“. Но настоящую теорію солнцепочитанія развиваютъ «Опредѣленія Асклепія» (тр. 15). Солнце не болѣе и не менѣе какъ деміургъ, управляющій вселенной, низводящій сущность и возводящій матерію. Онъ же и носитель мыслимой сущности (т.-е., очевидно, того, что Пемандръ называлъ *nûs'omъ*): она живетъ въ его свѣтѣ и путемъ его лучей проникаетъ въ людскіе умы. Самъ же онъ „стоитъ въ серединѣ, имѣя вокругъ себя міръ на подобіе вѣнца и, точно хорошій возница, укрѣпивъ колесницу міра и привязавъ ее къ себѣ, чтобы она не неслась безъ порядка». Міръ—вѣнецъ, міръ—колесница... метафоры перепутаны, но основное представленіе ясно: мы видимъ передъ собой божественнаго возницу съ вѣнцомъ изъ лучей, каковымъ изображался богъ-Солнце въ третьемъ вѣкѣ.

Но мало было включить въ герметизмъ излюбленную религію властителей: нужно было включить ихъ самихъ. Всѣмъ извѣстно, что нововведеніемъ римскаго принципата былъ культъ императора: культъ его генія на западѣ, культъ его самого на востокѣ<sup>1)</sup>; императоръ сталъ поистинѣ всеримскимъ божествомъ, признаваемымъ государственной религіей, особенно — войска, но не включеннымъ ни въ одну изъ существовавшихъ и связанныхъ съ ученіемъ религій. Единственное исключеніе составляетъ, насколько мы можемъ усмотрѣть, герметизмъ. Теорію императорской божественности выработала «Дѣва Міра» и притомъ, повидимому, еще раньше III-го вѣка: это мы за-

<sup>1)</sup> См. выше стр. 72 сл.

ключаемъ изъ того, что она еще отличаетъ солнце отъ Демиурга. Мірозданіе, учитъ она, состоитъ изъ четырехъ частей: неба, ээира, воздуха и земли. На небѣ живутъ боги; управляетъ ими Демиургъ. Въ ээирѣ плывутъ свѣтила; управляетъ ими солнце. Въ воздухѣ рѣютъ демоны; управляетъ ими луна. На землѣ живутъ люди; управляетъ ими царь. „Царь — послѣдній изъ боговъ и первый изъ людей“ . — „Вселяемая въ него душа происходитъ изъ мѣста, находящагося выше тѣхъ мѣстъ, откуда ниспосылаются души въ другихъ людей“ . — Но настоящій панегирикъ царской власти находимъ мы въ тр. № 17 — «Къ царямъ», написанномъ, повидимому, въ эпоху Діоклетіана. Божества составляютъ въ вышнихъ согласную семью, небесный первообразъ царской четверицы, введенной именно Діоклетіаномъ: „нѣтъ тамъ у нихъ другъ съ другомъ раздоровъ, нѣтъ измѣнъ; всѣ одинаково настроены, у всѣхъ промыслъ одинъ, одно чувство ими руководить, одна и та же любовь ихъ вдохновляетъ, созидая гармонію всего сущаго“ — „Добродѣтель и имя царя одни обезпечиваютъ миръ. Царь (basileus) потому и названъ, что онъ легкой поступью (basei leiâ) ходитъ по вершинѣ и властвуетъ надъ словомъ, созидающимъ миръ... Оттого-то одно имя царя часто заставляеть врага отступать... часто одно изображеніе царя доставляло войску побѣду“ . Мы привыкли читать эти и имъ подобныя мысли въ похвальныхъ словахъ императорамъ, сохраненныхъ намъ именно изъ Діоклетіановой эпохи; но кто бы ожидалъ встрѣтить ихъ въ религіозныхъ трактатахъ?

Ниже и ниже преклоняетъ Трижды-Величайшій свое чело передъ властью земного бога. Божій судъ былъ раньше надеждой и оплотомъ для тѣхъ, кого постигалъ неправый приговоръ изъ устъ царя и его замѣстителей; теперь онъ измѣняетъ свое значеніе и дѣлается смиреннымъ исполнителемъ царскихъ приговоровъ. „Какіе преступники, — спрашиваетъ Асклепій, — достойны самыхъ тяжелыхъ наказаній?“ — „Тѣ, — отвѣчаетъ Гермесъ, — которые, будучи осуждены людскими законами, насильственно лишаются жизни и о которыхъ поэтому можно сказать, что они не должную дань возвратили природѣ, а получили заслуженное своими дѣянiями наказаніе“ (гл. 29). Такова отвѣдь герметизма христіанамъ, взывавшимъ отъ цар-



скаго суда къ суду своего Бога: не награда за подвигъ, а избытокъ наказанія ждетъ ихъ на томъ свѣтѣ, такъ какъ ихъ насильственная смерть, нарушающая законы природы, есть новый грѣхъ съ ихъ стороны.

Такъ-то по всей линіи дается отпоръ христіанскому ученію. Ихъ аскезу противопоставляется угожденіе природнымъ инстинктамъ, ихъ отказу въ поклоненіи императорамъ—обоготвореніе этихъ послѣднихъ, ихъ упованіямъ на Божій судъ—подчиненіе этого суда императорскому. Само собой разумѣется, что и по вопросу о поклоненіи кумирамъ герметизмъ выступилъ противъ христіанства— правда, путемъ теоріи, которую само христіанство не замедлило признать правильной. Авторъ 16-го трактата, отъ котораго намъ сохранился только конецъ, исходитъ изъ платоническаго противопоставленія мыслимаго и видимаго міровъ, понимаемаго имъ, впрочемъ, довольно наивно. Онъ устанавливаетъ существованіе «бездѣльныхъ тѣлъ», каковы отраженія зеркалъ и идеи; участвующій въ бесѣдѣ царь (очевидно, Аммонъ) вполне согласенъ съ этимъ положеніемъ своего пророка Тата, и послѣдній продолжаетъ: „Итакъ, есть взаимоотношеніе между тѣлами и бездѣльными предметами, а стало быть, между мыслимымъ и видимымъ міромъ. А поэтому, о царь, *воздавай почитаніе кумирамъ*, такъ какъ и въ нихъ живутъ идеи мыслимаго міра“. Заключение нѣсколько неожиданное: объясненій не дается никакихъ, царь встаетъ, находя, что ему нужно позаботиться о гостяхъ. Зато мы находимъ недостающее объясненіе въ самомъ позднемъ изъ герметическихъ діалоговъ, въ «Асклепій» (гл. 23): „А такъ какъ намъ предстоитъ рѣчь о родствѣ и общеніи боговъ и людей, то узнай, Асклепій, власть и силу человѣка. Какъ богъ, нашъ господинъ и отецъ—творецъ небесныхъ боговъ, такъ человѣкъ—творецъ тѣхъ боговъ, которые живутъ въ храмахъ, довольствуясь близостью людей... — Ты говоришь о кумирахъ, о, Трижды-Величайшій? — «Да, Асклепій, о кумирахъ; или уже и тобой овладѣло сомнѣніе? О кумирахъ, одушевленныхъ и полныхъ чувства и разума, совершающихъ столь великія и разнообразныя дѣянія, о кумирахъ, обладающихъ предвѣдѣніемъ, объявляющихъ людямъ будущее въ жребіяхъ, пророчествахъ, снахъ и другими средствами, посылающихъ на людей болѣзни

и указывающихъ способы къ ихъ исцѣленію, внушающихъ имъ, смотря по заслугамъ, грусть или радость“ ... (гл. 37).— „Наши предки... нашли средство создавать боговъ; нашедши его, они прибавили къ нему соотвѣтственную силу, заимствованную изъ природы міра: такъ какъ создавать души они не могли, то они вызвали души демоновъ или ангеловъ и вселили ихъ въ кумиры путемъ священныхъ и божественныхъ таинствъ, вслѣдствіе чего кумиры получили силу творить и добро, и зло“. Разумѣется, христіане противъ этой теоріи ничего бы не возразили: и по ихъ мнѣнію, языческій кумиръ былъ одержимъ демоническими, т.-е. дьявольскими силами.

«А потому, о царь, воздавай почитаніе кумирамъ!» Всякое даяніе требуетъ воздаянія: мы послушно слѣдили за развитіемъ вашей религіозной мысли, соотвѣтственно измѣняя наше ученіе; мы подчинили вашему суду судъ нашего бога; мы отвели вамъ самимъ мѣсто въ нашемъ пантеонѣ—позаботьтесь же о томъ, чтобы вѣра въ смыслъ и силу нашихъ символовъ не угасла среди людей!.. Герметизмъ недаромъ заключилъ союзъ съ царской властью: теперь, когда въ сознаніи людей почва ускользала изъ-подъ его ногъ, когда поклонниковъ «нечестья» становилось все больше и больше—онъ взывалъ къ своему союзнику, чтобы вернуть себѣ прежнюю силу. Но, увы!—союзъ съ властью не бываетъ надеженъ для гибнущихъ идей. „И царь, поднявшись, сказалъ: «Пора намъ, пророкъ, позаботиться и о гостяхъ»“. А гостей было много: и города, и войска, и самъ императорскій дворъ были переполнены гостями изъ Галилеи. И Константинъ позаботился о нихъ; былъ изданъ миланскій эдиктъ. И еще усерднѣе позаботился о нихъ его сынъ Константій: мало-по-малу язычники заняли то мѣсто, которое раньше принадлежало христіанамъ, и герметизму пришлось раскаяться въ томъ, что онъ такъ доврчиво возвысилъ царскій судъ надъ судомъ бога. Мы естественно склонны сочувствовать побѣждаемому, хотя бы они и сами были виновны въ своемъ пораженіи; но даже самые строгіе изъ насъ, полагаю я, не откажутъ въ своемъ участіи тому предсмертному воплю гибнущаго герметизма, который сохранился намъ въ видѣ вставки во много разъ уже названномъ трактатѣ: «Асклепій». Не забудемъ, что говорящимъ предполагается Гермесъ, пророкъ глубокой старины (гл. 24):

„Придетъ время, когда окажется, что Египетъ напрасно окружилъ божество всѣмъ благочестіемъ старательнаго почитанія, когда все его преклоненіе передъ нимъ станетъ безплоднымъ начинаніемъ. Тогда божество вернется съ земли на небо, Египетъ будетъ покинутъ, земля, бывшая обителью богопочитанія, овдовѣтъ, оставленная присутствіемъ боговъ. Пришельцы заполнятъ эту страну; послѣдуетъ не только пренебреженіе къ стариннымъ обрядамъ, но, что еще горше, — точно благоговѣніе, благочестіе и богопочитаніе стали противозаконными и подлежащими карѣ дѣянійми — ихъ запрещеніе. *Тогда эта святая земля, родина святынъ и храмовъ, наполнится могилами и трупами.* О Египетъ, Египетъ! Одни только преданія останутся о твоей святости, невѣроятныя для твоихъ потомковъ; одни только слова уцѣлѣютъ на камняхъ, свидѣтеляхъ твоего благочестія. Египетъ населятъ скиѣны, индійцы или другіе варвары; божество вернется на небо; люди, покинутые имъ, всѣ погибнутъ. Египетъ опустѣетъ, оставленный и богами, и людьми. Къ тебѣ я взываю, священная рѣка, тебѣ предрекаю грядущее: потоками крови зальешь ты свои берега, твои божественныя волны будутъ уже не осквернены ею, а всецѣло отравлены. Число могилъ превзойдемъ число живыхъ, а уцѣлѣвшіе только по языку будутъ признаны за египтянъ, — по своимъ дѣянійми они станутъ чужды своей родинѣ.

„Ты плачешь, Асклепій? Настанутъ еще бѣдшія и худшія бѣдствія. Самъ Египетъ, эта нѣкогда столь преданная богамъ земля, единственное отраженіе святости, единственная учительница благочестія, станетъ примѣромъ величайшей жестокости; *тогда отвращеніе овладѣетъ людьми, и міръ перестанетъ внушать имъ удивленіе и благоговѣніе.* Все это благо, величайшее изъ всѣхъ когда-либо бывшихъ, или сущихъ, или будущихъ, станетъ предметомъ сомнѣнія; тяжело станетъ людямъ, съ презрѣніемъ и ненавистью отвернутся они отъ этого міра, нетлѣннаго творенія бога, — восхитительнаго построенія блага въ разнообразіи всевозможныхъ формъ, — орудія воли бога, щедро расточающаго свои дары своему творенію, — единой совокупности всего, что должно вызывать поклоненіе, хвалу и любовь созерцающихъ. Тогда мракъ станетъ предпочтительнѣе свѣта, смерть будетъ признана лучшей долей, чѣмъ жизнь;

никто не будетъ любоваться небомъ, благочестивый прослыветъ безумнымъ, нечестивый разумнымъ, бѣшенный сойдетъ за доблестнаго, порочный за добраго. Душа и всѣ ея свойства, въ силу которыхъ она или родилась безсмертной, или надѣется пріобрѣсть безсмертіе, станетъ, говорю вамъ, не только предметомъ насмѣшекъ, но и пустымъ звукомъ. Вѣрьте мнѣ: опасности жизни подвернется тотъ, кто останется вѣрнымъ религіи Разума. Новые возникнутъ нравы, новые законы: не останется ничего святого, ничего благочестиваго, ничего достойнаго неба и небожителей во всемъ томъ, что люди будутъ слышать и исповѣдывать. Боги на горе людямъ удалятся отъ нихъ, останутся одни демоны зла; они, пребывая среди людей, наложатъ свою руку на этихъ несчастныхъ и станутъ побуждать ихъ ко всѣмъ проявленіямъ преступной отваги, къ войнѣ, къ хищеніямъ, къ обману, ко всему, что противно природѣ душъ. Тогда земля престанетъ быть твердой, море — судоходнымъ; небо откажется служить ристалищемъ для свѣтилъ, свѣтила — кружиться по небу, всякій гласъ умолкнетъ въ вынужденной нѣмотѣ, плоды земли испортятся, да и земли перестанетъ быть плодородной, самъ воздухъ отяжелѣетъ въ унылой недвижности. Такъ-то настанетъ старость свѣта; нечестіе, беспорядокъ, несоразмѣрность всѣхъ благъ. А когда это настанетъ, Асклепій, тогда тотъ владыка и отецъ, всемогущій и единственный правитель міра, сопротивляясь по своей благости своей волей злу... истребитъ всю злобу либо потопомъ, либо пожаромъ, либо моровыми язвами одновременно въ различныхъ мѣстахъ; онъ возвратитъ міру его прежній обликъ, чтобы онъ вновь сталъ предметомъ удивленія и благоговѣнія чтобы онъ самъ, его творецъ и возродитель, вновь былъ возвеличенъ славословіями и благословеніями новыхъ людей“.

### XIII.

Такъ погибъ герметизмъ — погибъ торжественно и славно, въ багровомъ закатѣ солнца земной любви, съ надеждой на ея воскресеніе въ далекомъ будущемъ, на возрожденной землѣ, среди новыхъ людей. Промежуточное состояніе міра подъ властью христіанства казалось его пророкамъ царствомъ мрака

и смерти, культомъ могилы взамѣнъ прежняго радостнаго культа святынь и храмовъ... Не слѣдуетъ смущаться тѣмъ, что въ переведенномъ отрывкѣ послѣднимъ борцомъ за любовь земли выставленъ Египетъ: Разумѣется тутъ вездѣ эллинизованный Египетъ, т.-е. та же Греція, а не тотъ фараоновскій. Этотъ послѣдній, конечно, не имѣлъ права упрекать христіанъ въ томъ, что они воздаютъ почитаніе могиламъ, будучи самъ виновенъ въ этомъ болѣе, чѣмъ какой-либо народъ въ мірѣ.

Упрекъ былъ прекрасно понятъ христіанами, и они не замедлили на него отвѣтить устами блаженнаго Августина. Надобно замѣтить, что христіане довѣрчиво относились къ вымышленной хронологіи герметическихъ трактатовъ, построенной на евэмеристическомъ очеловѣченіи мифологическихъ боговъ. Разумѣется, тожества Гермеса-Меркурія съ библейскимъ Моисеемъ они не признавали и считали послѣдняго болѣе древнимъ: „Ко времени рожденія Моисея, — говоритъ Августинъ (*De civitate Dei* XVIII 39), — жилъ тотъ Атлантъ, великій астрономъ, братъ Прометея и дѣдъ по матери старшаго Меркурія, внукомъ котораго былъ Меркурій Трижды-Величайшій“. Странное дѣло! Всего какія-нибудь сто лѣтъ отдѣляли Августина отъ времени возникновенія послѣдняго герметическаго трактата «Асклепій», и уже этотъ трактатъ успѣлъ прослыть за сочиненіе глубокой древности, почти что одновременное съ Пятикнижіемъ. Августинъ (*Civ. D.* VIII 23 сл.) съ удовлетвореніемъ приводитъ его «пророчество» о предстоящей гибели язычества, столь схожее съ тѣмъ, что вѣщали ветхозавѣтные пророки; но его намекъ на христіанскій культъ могилъ его возмущаетъ. „Повидимому, — говоритъ онъ (гл. 26), — онъ скорбитъ о томъ, что память нашихъ мучениковъ будетъ обходиться тамъ, гдѣ раньше стояли капища и храмы язычниковъ — въ расчетъ, что его невѣжественные и враждебные намъ читатели вообразятъ, будто язычники поклонялись богамъ въ ихъ храмахъ, а мы — мертвецамъ въ ихъ могилахъ“. Онъ возвращаетъ Гермесу упрекъ, основываясь на томъ, что языческіе боги — тѣ же умершіе люди, и забывая, что это евэмеристическое толкованіе давно было отброшено герметизмомъ позднѣйшихъ эпохъ.

Вообще, отношеніе христіанъ къ герметизму было очень

своеобразно: пророкъ Гермесъ внушалъ имъ едва ли не болѣе уваженія, чѣмъ отвращенія. Конечно, его не хвалили за признаваемые имъ сонмы боговъ; но зато его восторженные рѣчи объ единомъ высшемъ богѣ, невидимомъ, но познаваемомъ въ своихъ твореніяхъ, не могли имъ не нравиться. Различія времени и направленій тогда не замѣчали; все, носившее имя Гермеса Трижды-Величайшаго, приписывалось одному и тому же человѣку, праправнуку астронома Атланта, современника Моисея — пантеистическій «Асклепій» такъ же, какъ и дуалистическій «Пемандръ». А въ этомъ послѣднемъ объ единомъ герметическомъ богѣ утверждались замѣчательныя вещи: онъ родилъ бога - Логоса, родилъ, затѣмъ, Разумъ - Деміурга, т.-е. почти бога-Духа... Было отчего придти въ изумленіе, особенно вспоминая объ евангеліи отъ Іоанна: герметическая троица такъ походила на христіанскую, будучи, подобно ей, растрояніемъ единого Бога! Возможно ли допустить, чтобы этотъ лже-пророкъ зналъ то, чего не знали ни Моисей, ни пророки Ветхаго Завѣта? Конечно, «дьяволъ — воръ», но мыслимо ли, чтобы онъ выдалъ язычникамъ важнѣйшее таинство истинной вѣры, откровеніе котораго Богъ отложилъ до пришествія Христа? Лактанцій только отмѣчаетъ фактъ, не объясняя его: „Не знаю, какъ это произошло, — говоритъ онъ, — только Гермесъ предугадалъ всю истину“. Очевидно, и другимъ этотъ фактъ бросался въ глаза; однимъ этимъ и можно объяснить сохраненіе намъ герметическихъ трактатовъ задолго по исчезновеніи самого герметизма.

Впрочемъ, тутъ и случайность приходится благодарить. Въ XIII вѣкѣ существовала только одна рукопись герметическаго корпуса; ею пользовался Михайль Пселль, ученый воскреситель платонизма въ Византіи. Гермесъ ему понравился, очевидно, вслѣдствіе своего родства съ Платономъ; отъ подозрѣнія въ ереси онъ оградилъ себя грознымъ примѣчаніемъ, текстъ котораго приведенъ нами выше (стр. 131). Съ его времени интересъ къ герметизму воскресъ; а когда въ XV вѣкѣ Георгій Гемистъ Плетонъ перенесъ неоплатонизмъ въ Италію, то въ числѣ перенесенныхъ авторовъ первое мѣсто принадлежало Гермесу: онъ первымъ дѣломъ былъ (въ 1463 г.) переведенъ по-латыни главой платонической академіи во Флоренціи, Мар-

силіемъ Фициномъ. Слѣдуетъ помнить, что интересъ этотъ былъ не чисто философскій и подавно не чисто историческій: онъ стоялъ въ связи съ мистическимъ направленіемъ гуманистическаго католицизма. Надлежало противопоставить Аристотелю, изъ котораго схоластики брали свое оружіе, другіе авторитеты; понятно, что Гермесъ, этотъ почти-что современникъ Моисея, былъ драгоцѣннымъ союзникомъ: за Гермеса ручалась его древность, а за Платона—Гермесъ. И вотъ нѣкто Лацарелло обрабатываетъ для неаполитанскаго короля Фердинанда Аррагонскаго «Чашу» Гермеса, сопровождая ее вступительнымъ діалогомъ между собой и королемъ; онъ описываетъ, какъ онъ томился, ища истину, пока его не просвѣтилъ Пемандръ—Иисусъ Христосъ. «Ты, видно, герметистъ, Лацарелло?» — спрашиваетъ его король. — «Я, о король, — отвѣчаетъ онъ, — христіанинъ, но сознаюсь безъ стыда, что я въ то же время и герметистъ; вникни въ ученіе Гермеса, и ты увидишь, что оно не отличается отъ христіанскаго». Повидимому, пророчество послѣдняго герметиста оправдалось: съ «возрожденіемъ» земли, съ возвращеніемъ къ человѣчеству любви къ красотѣ окружающаго міра, воскресло и ученіе Гермеса Трижды-Величайшаго.

Но не надолго. Выходы Возрожденія были заглушены религіозными смутами XVI вѣка, а когда церковь собралась въ Триентѣ спасать то, что можно было спасти, то ея стягомъ былъ, конечно, не стягъ Гермеса. Иные вопросы волновали религіозный міръ; обаяніе Трижды-Величайшаго было уже подорвано, когда въ началѣ XVII-го вѣка французскій філологъ Казобонъ нанесъ ему рѣшительный ударъ, доказавъ несостоятельность легенды, сдѣлавшей его древнеегипетскимъ пророкомъ. Съ тѣхъ поръ его почти-что перестали читать; критическое изданіе, предпринятое Parthey'емъ въ 1854 г., за отсутствіемъ интереса не могло быть окончено. Только въ самое послѣднее время, подъ вліяніемъ египетскихъ находокъ, вниманіе ученаго міра вновь обратилось къ герметизму.

Конечно, этотъ новый интересъ былъ уже чисто историческимъ; задача же историка — указать происхожденіе и прослѣдить развитіе изучаемой имъ идеи. Я уже замѣтилъ въ первой главѣ, что рѣшеніе этой задачи первымъ современнымъ «герметистомъ», Рейценштейномъ, выводящимъ это ученіе изъ

фараоновскаго Египта, мнѣ кажется невѣрнымъ; въ противоположность ему я старался вернуть Греціи это дѣтище, которое ею было рождено и, несмотря на всѣ египетскія личины, не переставало носить ея обликъ до самаго конца. Такова первая цѣль настоящей статьи; вторая же состояла въ томъ, чтобы познакомить и нашу публику, интересующуюся религіозно-историческими вопросами, съ религіозной идеей, которая двукратно, въ обѣ рѣшающія эпохи всемірной исторіи, была гаванью спасенія для томимой сомнѣніями человѣческой души.

1905.





## ЕЛЕНА ПРЕКРАСНАЯ.

---

### I.

Когда Фаустъ хотѣлъ ее вернуть дѣйствительности, эту чудо-жену, получившую въ наслѣдіе отъ любви вѣковъ прозвище «Прекрасной», — ему пришлось искать ее въ обители Матерей всего сущаго. Его примѣру должны послѣдовать и мы: только тамъ, въ этомъ центрѣ подсознательной жизни человѣчества, гдѣ, внѣ пространства и времени, великія тѣни прошлаго лебѣютъ дремлющія зародыши будущаго — только тамъ найдемъ мы отвѣтъ на вопросъ о возникновеніи и смыслѣ мифическаго образа Елены. Отвѣтъ этотъ гласитъ такъ.

То было въ эпоху возникновенія того, чему не было начала. Предвѣчный богъ вперилъ свой пытливый взоръ въ загадку собственнаго происхожденія; разгадавъ ее, онъ вздрогнулъ при мысли о концѣ того, чему не было суждено кончиться. Нерушимое слово: «все, имѣвшее начало, будетъ имѣть и конецъ», легло тяжелымъ бременемъ на его божественное сознаніе; отнынѣ всѣ его помыслы направлены на то, чтобы вырвать изъ пасти уничтоженія себя и свое царство, всю богозданную красоту управляемой имъ природы. Но его сознательный разумъ не даетъ ему отвѣта на мучившій его вопросъ; никакой умъ не въ состояніи такъ разорвать кольцо жизни, чтобы его ободъ, получивъ начало, не получилъ въ то же время и конца. Жажда успокоенія, онъ спускается въ вѣщую глубину подсознательнаго бытія, въ обитель Матерей — или, что одно и то же, въ обитель Матери-Земли. Здѣсь, въ дикомъ ущельи Додоны, растетъ вѣщій дубъ; шелестъ его вѣчно зеленыхъ листьевъ — это вѣсть Земли.

На его вѣтвяхъ сидятъ двѣ голубицы; ихъ тихое воркованіе — это вѣсть Земли. Но кто передастъ словами разума таинственный рокоть этой подсознательной жизни? Зевсу онъ непонятенъ — онъ слишкомъ высоко вознесся надъ вѣщей Землей, слишкомъ далеко отъ нея ушелъ. Но онъ приставляетъ къ ея дубу своихъ жрецовъ-толкователей, Селловъ; имъ онъ велитъ жить по законамъ Земли, въ тѣснѣйшемъ соприкосновеніи съ ней, не умывать ногъ и спать на голой почвѣ... напомнимъ слова Гомера (Ил. XVI 233. Гнѣд.).

Зевсъ Пелазгійскій, Додонскій, далѣко живущій владыко  
Хладной Додоны, гдѣ Селлы, пророки твои, обитаютъ,  
Кои не моютъ ногъ и спятъ на землѣ обнаженной...

Вслѣдствіе этого тѣснѣйшаго соприкосновенія ихъ мало-по-малу проникаетъ вѣщая сила Земли, имъ дѣлается понятнымъ и шелестъ дуба и воркованіе голубиць. Какъ посредники между подсознательной и сознательной жизнью, они переливаютъ въ ясныя слова таинственную вѣсть Земли и сообщаютъ Зевсу залогъ его спасенія. Залогъ спасенія — Человѣкъ... вѣрнѣе, Сверхчеловѣкъ, женою рожденный витязе божественнаго сѣмени — настоящій *боготворъ*, богатырь. И вотъ богъ спускается къ смертной, — продолжаю словами Гесіода:

думая крѣпкую думу,  
Чтобъ и для вѣчныхъ боговъ, и для смертныхъ племень земнородныхъ  
Мужа создать боготвора, сразителя Гибели грозной.

Начинается жизнь Сверхчеловѣка на землѣ, предметъ постоянной заботы для его родителя. Онъ, рокомъ намѣченный спаситель боговъ, ихъ законамъ не подтверженъ; надъ нимъ одинъ законъ — его личная, могучая воля. Устоитъ ли онъ въ жизненной борьбѣ? Донесетъ ли онъ невредимымъ свѣточъ жизни до той роковой минуты, когда предвѣчная мгла двинется противъ свѣтлаго царства небожителей, и высшій богъ будетъ взирать на своего сына, ожидая помощи и спасенія отъ него? Да, съ заботой и тревогой смотритъ онъ на земное поприще своего сына, но помогать ему онъ не долженъ — въ этомъ залогъ силы Сверхчеловѣка, чтобы ничѣмъ не быть обязаннымъ своему божественному родителю.

Это видитъ небесная дочь высшаго бога, богиня вѣчной молодости и красоты; изъ состраданія къ его тревогамъ она добровольно жертвуетъ своею божественностью, добровольно нисходитъ на землю, чтобы быть подругой и охранительницей намѣченнаго спасителя царства боговъ. Долгое время имъ улыбается счастье: имѣя своей подругой вѣщую Дѣву, Сверхчеловѣкъ легко торжествуетъ надъ кознями тѣхъ сыновъ мглы, которые хотятъ его погубить преждевременно, до наступленія роковой борьбы, чтобы лишить царство боговъ всякой надежды на спасеніе. Но вотъ слѣпая случайность ее самое отдаетъ во власть сынамъ мглы: Дѣва дѣлается плѣнницей гигантовъ. Теперь самъ богъ вступаетъ въ дѣйствіе; роковая война началась. Оба они, и богъ и Сверхчеловѣкъ, идутъ на твердыню гигантовъ, выручать Дѣву и защищать царство свѣта противъ мглы. Побѣда имъ сопутствуетъ; уже почти взята туманная твердыня враговъ—вдругъ происходитъ то, что выше всякихъ расчетовъ. Будь то коварство враговъ или рѣшеніе рока—но Сверхчеловѣкъ забываетъ о своемъ намѣреніи, о томъ, ради чего онъ вступилъ въ бой съ врагами: мы видимъ его во власти прекрасной дочери ихъ племени; изъ-за нея онъ измѣняетъ своему призванію, измѣняетъ той, что отдала небесное блаженство за него. Всѣ противодѣйствія тщетны: мы знаемъ вѣдь, надъ нимъ нѣтъ закона, кромѣ его личной, могучей воли. Тогда любовь небесной Дѣвы превращается въ смертельную ненависть: по ея рѣшенію и указанію гибнетъ отъ руки и оружія врага ея невѣрный женихъ, намѣченный рокомъ спаситель царства боговъ. Но и ея жизнь отнынѣ разбита: она бросается въ пламя его костра, души обоихъ нисходятъ въ адъ—наступаетъ поворотъ въ міровой войнѣ, свѣтлое царство боговъ неудержимо близится къ концу.

## II.

Таково, въ общихъ чертахъ, древнѣйшее сказаніе европейскаго человѣчества. Послѣ раздѣленія и расселенія племенъ оно многими было забыто; у другихъ оно окоченѣло въ своей первоначальной, грустной идеѣ; у однихъ только грековъ оно, подъ вліяніемъ жизнерадостной религіи Аполлона, перешло въ

новый физасъ развитія. Боги сразились съ духами мглы и побѣдили, — Сверхчеловѣкъ возсоединился съ Дѣвой и ведетъ съ нею вѣчную, блаженную жизнь; этотъ новый, радостный конецъ сплетается съ первоначальнымъ, затрудняя изслѣдователю анализъ глубокомысленнаго сказанія. Къ тому же и эллины раздѣлились по племенамъ, и каждое изъ нихъ по-своему развило и воплотило въ поэтическихъ образахъ первоначальную сагу. Общимъ для всѣхъ былъ Зевсъ, какъ высшій богъ эллинскаго Олимпа; но у однихъ Сверхчеловѣкъ былъ названъ Геракломъ, Дѣва въ своемъ небесномъ бытіи Аѳиной, а въ земномъ Деянирой; у другихъ этимъ тремъ фигурамъ соотвѣтствуетъ Ясонъ, Гера и Медея; у третьихъ — Мелеагръ («несчастный охотникъ»), Артемида и Аталанта; у четвертыхъ, наконецъ, Ахиллъ, Афродита и Елена. Это мало напоминаетъ гомеровскую форму преданія объ Ахиллѣ и Еленѣ; да, конечно, отъ первоначальной формы до гомеровской — шагъ значительный, и миѣ не мало претерпѣлъ измѣненій, прежде чѣмъ получить то поэтическое тѣло, которымъ его надѣлилъ творецъ Иліады.

Гомеровская форма извѣстна всѣмъ. Елена остается дочерью Зевса, но она уже отличена отъ небесной богини Афродиты, будучи поставлена къ ней въ отношеніе избранницы и покорной рабы. Равнымъ образомъ и супругомъ ея названъ не Ахиллъ, а Менелай. Все же она похищена Парисомъ и троянами, именно похищена противъ своей воли: своего похитителя она не любитъ и льнетъ душой къ своему прежнему, славному супругу. вмѣстѣ съ Менелаемъ и Ахиллъ отправился въ походъ за освобожденіе Елены; но почему именно — этого онъ самъ хорошенько не знаетъ (I 152):

Предо мною ни въ чемъ невиновны трояне.

Мужъ ихъ ни вѣней моихъ, ни тельцовъ никогда не похитилъ;

Въ счастливой Фтіи моей многолюдной, плодами обильной,

Нивъ никогда не топталъ: безконечныя насъ раздѣляютъ

Горы, покрытыя лѣсомъ, и шумныя волны морскія.

Такъ-то первоначальный мотивъ, будучи утерянъ, оставилъ послѣ себя очень чувствительный пробѣлъ. — И не ему суждено освободить Елену. Правда, для насъ Иліада кончается сценой свиданія Ахилла и старца Пріама — той знаменательной сценой,

въ которой эти двѣ безусловно романтическія природы впервые познали и полюбили другъ друга; только изъ позднѣйшихъ источниковъ узнаемъ мы дальнѣйшее. Ахиллъ не освобождаетъ Елену—онъ не хочетъ, не можетъ ее освободить. Онъ воспы- лалъ страстью къ младшей дочери троянскаго царя, къ Поли- ксенѣ, прозрачное имя которой характеризуетъ ее, какъ богиню смерти. Здѣсь мы находимъ въ полной сохранности черту древ- нѣйшаго преданія; но мы знаемъ, сверхъ того, что имя вождя похода, Агамемнона, было у спартанцевъ лишь эпитетомъ Зевса, и что, по общераспространенному преданію, Ахиллъ вмѣстѣ съ Еленой наслаждались вѣчною жизнью на островахъ блажен- ныхъ. Всѣ эти черты помогаютъ намъ разобраться въ гоме- ровской традиціи и возстановить первоначальную форму мифа.

А теперь оставимъ эту первоначальную форму; вникнемъ въ ту, которую мы знаемъ изъ Иліады и Одиссеи.

### III.

Правда, вникая въ нее, мы не должны скрывать отъ себя, что не только Иліада и Одиссея—произведенія двухъ различ- ныхъ эпохъ, но и внутри каждой изъ этихъ двухъ поэмъ могутъ быть различаемы болѣе древнія и болѣе позднія части. Согласно древнѣйшей концепціи, какъ было сказано выше, Елена похищена троянцами противъ своей воли, и ея супругъ горитъ желаніемъ (II 590)

Страшно отмстить за печаль и за стонъ похищенной Елены.

Это представленіе было самымъ естественнымъ, пока Елена, какъ подобало женщинѣ съ точки зрѣнія древнѣйшаго эпоса, пребывала, такъ сказать, за сценой, заслоняемая подвигами витязей, ликованіемъ побѣдителей и стономъ умирающихъ; но въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи іонійскій эпосъ, параллельно съ развитіемъ самой жизни въ вольной и счастливой Іоніи, принялъ и женскій бытъ въ свою поэтическую рамку: авторъ III пѣсни Иліады—одной изъ самыхъ позднихъ, но и самыхъ прелестныхъ—вздумалъ сдѣлать своей героиней Елену. Со своей поэтической точки зрѣнія онъ не безъ основанія отвергъ безвольную плѣнницу: физическое принужденіе онъ замѣнилъ

психическимъ. Ею Елена не была похищена, а дала себя похитить: дала потому, что ее обольстила Афродита. Теперь, въ Троѣ, она пришла къ сознанию своего грѣха: кающейся живетъ она у своего новаго мужа, ненавидимая всѣмъ царскимъ домомъ, которому она принесла войну, какъ приданое... Только самъ Пріамъ всегда къ ней «ласковъ какъ отецъ», по ея собственному признанию, да и герой Гекторъ, ея деверь, слишкомъ великъ и благороденъ, чтобы еще болѣе унижать и безъ того убитую стыдомъ и горемъ грѣшницу.

Но перейдемъ къ дѣйствию. Сцена — троянская стѣна, съ которой открывается видъ на всю долину Скамандра. Тамъ, другъ противъ друга, ахейская и троянская рати. Воины отдыхаютъ: поединокъ Менелая съ Парисомъ долженъ рѣшить исходъ войны. На стѣнѣ сидятъ троянскіе старцы съ самимъ Пріамомъ; послѣдній посылаетъ за своей невѣсткой Еленой. Знаменито на всѣ времена описаніе впечатлѣнія, произведеннаго ея появленіемъ на старцевъ: «Нѣтъ», говорятъ они,

Нѣтъ, осуждать невозможно, что Трои сыны и ахейцы  
Брань за такую жену и бѣды столь долгія терпятъ:  
Истинно, вѣчнымъ богинямъ она красотою подобна!

— это чисто эллинское «оправданіе красотою», какъ его можно назвать. Но грѣшницу не радуется это оправданіе, оно лишь усиливаетъ въ ней чувство стыда и раскаянія. На ласковое обращеніе Пріама она отвѣчаетъ горькимъ словомъ самоуничиженія:

Ты и почтенъ для меня, возлюбленный свекоръ, и страшенъ!  
Лучше бы горькую смерть предпочелъ мнѣ, когда я рѣшилась  
Слѣдовать съ сыномъ твоимъ, какъ покинула брачный чертогъ мой,  
Братевъ и милую дочь, и веселыхъ подружекъ любимыхъ!  
Но не случилось такъ, и о томъ я въ слезахъ изнываю!..

И это самоуничиженіе не оставляетъ ее при всѣхъ отвѣтахъ, которые она даетъ царю, желающему узнать отъ нея имена ахейскихъ вождей. Вотъ Агамемномъ: «онъ былъ мнѣ безстыжей нѣкогда деверемъ», грустно заканчиваетъ она свое объясненіе, «если только это когда-либо было». Вотъ Одиссей,

вотъ Аянтъ, а тамъ дальше — критянинъ Идомей. Но гдѣ же ея братья, божественные Діоскуры, Касторъ и Полидевкъ?

«Или они не оставили градъ Лакедемонъ веселый?

«Или, быть можетъ, и здѣсь, принесясь въ корабляхъ мореходныхъ,

«Все же они не желаютъ вступать въ ратоборство съ мужами,

«Срамомъ гнушаясь и страшнымъ позоромъ, меня тяготящимъ?»

Такъ говорила; но ихъ уже мать-земля сокрывала,

Тамъ въ Лакедемонѣ дивномъ, въ любезной странѣ ихъ родимой.

Такъ-то она вся погрузилась мечтами въ свою прежнюю жизнь, въ тотъ миръ чистоты и чести, который она такъ легкомысленно оставила. А представитель и символъ этого міра здѣсь, передъ ея глазами: ея доблестный супругъ Менелай явился подъ стѣны Трои, онъ готовъ съ оружіемъ въ рукахъ вырвать ее изъ власти ея обольстителя. Происходитъ поединокъ: Менелай быстро побѣждаетъ, только вмѣшательство Афродиты спасаетъ Париса отъ неизбежной смерти. Итакъ, дѣло рѣшено; она будетъ выдана своему законному мужу, ея грѣхъ заглаженъ, тотъ миръ чести и чистоты вновь откроется ей. Таковы ея думы здѣсь, на стѣнахъ враждебнаго города... Вдругъ она чувствуетъ, какъ кто-то тихо дергаетъ ее за ея благовонный плащъ, слышитъ надъ своимъ ухомъ чей-то льстивый, вкрадчивый голосъ:

Въ домъ возвратися, Елена: тебя твой Парисъ призываетъ.

Елена вздрагиваетъ: кто это говорить? Съ виду — ея старая прислужница, пряха, съ нею вмѣстѣ похищенная изъ Спарты. Только — подлинно ли это старушка? Она всматривается въ нее пристальнѣе — нѣтъ! принятый образъ смертной плохо скрываетъ неземную красоту той, которая пожелала, по своей божественной прихоти, имъ воспользоваться

И лишь узнала Елена прекрасную выю Киприды,

Прелестей полныя перси и страстно блестящія очи,

Въ ужасъ пришла, обратилась къ богинѣ и такъ говорила:

«Жестокосердая! Снова меня обольстить ты желаешь!..

«Нынѣ, когда Менелай, въ бою побѣдивши Париса,

«Снова въ семейство меня возвратить, ненавистную, хочеть,  
 «Что ты являешься мнѣ съ злонамѣреннымъ въ сердцѣ коварствомъ?  
 «Шествуй къ любимцу сама, отъ путей отрекися безсмертныхъ...  
 «Я же къ нему не пойду, къ бѣглецу, и позорно бы было  
 «Ложе его украшать!..»

Ей раздраженная, Зевсова дочь отвѣчала Киприда:  
 «Смолкни, несчастная! Или во гнѣвѣ уйду я и такъ же  
 «Возненавижу тебя, какъ прежде безумно любила!»

Такъ изрекла—и трепещеть Елена, рожденная Зевсомъ,  
 И, закрываясь покровомъ сребристо блестящимъ, безмолвно  
 Шествуетъ вслѣдъ за богиней.

Таково жестокое издѣвательство богини надъ помыслами и рѣшеніями смертныхъ. Мало того, что она спасла своего побѣжденнаго въ единоборствѣ любимца, — въ ту же самую минуту, когда побѣдоносный супругъ по праву требовалъ обратно свою похищенную жену, она приготовила ему новое оскорбленіе. Раскаяніе грѣшницы, ея мысли о возвращеніи въ міръ чести и чистоты—все разбилось; нравственность низвергнута, — смѣющійся произволь, беззавѣтная страсть торжествуютъ.

Такова Елена Иліады; дѣйствительно, остальные сцены поэмы, въ которыхъ она встрѣчается, ничего новаго къ этой характеристикѣ не прибавляютъ. *Одиссея* пошла по стопамъ своей старшей сестры: но, представляя намъ героевъ троянской войны уже послѣ ея многослезнаго конца, она озаряетъ ихъ, и въ ихъ числѣ Елену, грустнымъ, прощальнымъ свѣтомъ осенняго солнца. Съ этой точки зрѣнія прямо незабвенной представляется намъ четвертая пѣснь этой поэмы. Мы въ Спартѣ, вмѣстѣ съ Телемахомъ отправившимся на поиски своего отца, *Одиссея*. Его ласково принимаютъ царь Менелай и царица Елена: они рассказываютъ ему, что кто можетъ, про его отца, Елена припоминаетъ одинъ изъ опаснѣйшихъ подвиговъ хитроумнаго витязя, — какъ онъ, одѣвшись въ жалкое рубище, пошелъ на развѣдки во враждебную Трою. Она его узнала, но выдать не пожелала и даже вступила съ нимъ въ тайный разговоръ. *Одиссей* исполнилъ свой замыселъ (ст. 257 сл. Жуковскій):

Многихъ троянъ длинноострою мѣдью меча умертвивши,  
 Вывѣдалъ въ городѣ все опъ и въ станъ невредимъ возвратился.  
 Многія вдовы троянскія громко рыдали; въ моемъ же



Сердцѣ веселіе было: давно ужъ стремилось въ родную  
 Землю оно, и давно я скорбѣла, виной Афродиты  
 Вольно ушедшая въ Трою изъ милаго края отчизны,  
 Гдѣ я покинула брачное ложе и дочь и супруга,  
 Столь одареннаго свѣтлымъ умомъ и лица красотою.

Итакъ, троянская война кончилась, когда Елена пожелала вернуться домой; все повинуется властному слову торжествующей красоты. Ей все дозволено; захотѣлось ей прежняго супруга — гибнуть троянскіе мужи, рыдаютъ ихъ вдовы, врагъ ихъ отчизны невредимый уходитъ изъ города. Вскорѣ затѣмъ она, однако, вновь измѣнила свое рѣшеніе: когда роковой деревянный конь уже стоялъ внутри троянскихъ стѣнъ, она къ нему подошла и громко стала окликать скрывшихся въ немъ ахейцевъ, подражая голосу ихъ далекихъ женъ, такъ что они едва не выдали себя. Самъ Менелай это рассказываетъ, едва не погибшій тогда отъ прихоти своей вѣтренной супруги; но онъ рассказываетъ это безъ всякаго упрека, — ея прихоть онъ приписываетъ внушенію злого демона. Да, все дозволено побѣдоносной красотѣ Зевсовой дочери. А теперь она спокойно наслаждается счастьемъ своей семейной жизни въ родной странѣ; троянская драма прошла, какъ сонъ, и она вспоминаетъ о ней съ мирной улыбкой на устахъ. Она величава и милостива; что можетъ быть обаятельнѣе ея материнской ласковости къ этому самому Телемаху, сыну Одиссея, героя-соратника ея мужа! На прощаніе она даритъ ему одно свое рукодѣліе, драгоценный женскій нарядъ (XV 124 сл.):

одежду

Эту, дитя мое милое, выбрала я, чтобы меня ты  
 Помнилъ, чтобъ этой мной сшитой одеждой на брачномъ веселомъ  
 Пирѣ невѣсту украсилъ свою; а доголѣ у милой  
 Матери будетъ храниться она. Ты жъ теперь возвратися  
 Съ сердцемъ веселымъ въ Итаку, въ отеческій домъ многославный.

Такъ гомеровскій эпосъ въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи не преминулъ увѣнчать красавицу яркимъ ореоломъ поэзіи. Кающаяся грѣшница уже почти забыта: нечего каяться той, которой все дозволено, которая все искупаетъ своей красотой.

Весь вопросъ въ томъ, надолго ли удовлетворитъ эллиновъ этотъ чисто поэтическій ореоль, въ чарующихъ переливахъ котораго совершенно отсутствуютъ бѣлые лучи нравственности.

#### IV.

Нравственное оздоровленіе греческой мифологіи было дѣломъ той религіи, которая имѣла своимъ средоточіемъ Дельфы, и той эпохи, которая совпала съ политическимъ возвышеніемъ Спарты среди пелопоннесскихъ и вообще греческихъ государствъ. Тогда были поставлены строгія нравственныя требованія и къ богамъ, и къ тѣмъ героямъ, въ которыхъ видѣли первообразы доблести и добродѣтели. Гомеровскій эпосъ, увлекшійся чисто поэтической красотой, былъ отвергнутъ дельфійской религіей; между нею и пѣвцами-гомеридами установились холодныя, даже враждебныя отношенія. Конечно, образъ Елены могъ при всемъ томъ оставаться гомеровскимъ: нравственность извлекаетъ изъ раскаянія грѣшницы такую же выгоду, какъ и изъ подвиговъ праведницы. Повторяю, новое теченіе, пошедшее изъ Дельфовъ, могло бы совершенно миновать Елену, — если бы не было государства, для котораго Елена должна была быть первообразомъ женской добродѣтели. Но въ томъ-то и дѣло, что такое государство было; и притомъ это было самое могущественное государство тогдашней Греціи — Спарта.

Спарта почитала Зевсову дочь Елену, какъ богиню; въ сѣднемъ городкѣ Терапнѣ стоялъ ея храмъ, и не мало чудесъ приписывалось ея непосредственному вмѣшательству. Застигнутому бурей пловцу она являлась предвѣстницей спасенія въ видѣ огненной кисти на вершинѣ мачты — это былъ «Еленинъ огонь», живущій, къ слову сказать, и понынѣ въ народномъ повѣртіи западной Европы подъ именемъ «огня св. Эльма», причемъ есть основаніе предполагать, что христіанскій святой занялъ мѣсто языческой богини. Но и лично помогала она просителямъ, какъ видно изъ слѣдующей красивой легенды, рассказываемой Геродотомъ (VI 61) про одну спартанскую царицу, жену царя Аристана и мать знаменитаго въ исторіи персидскихъ войнъ Демарата.

Она была дочерью одного знатнаго спартанца и въ дѣтствѣ отличалась крайнимъ безобразіемъ. Ея родители были чрезвычайно опечалены этимъ недостаткомъ; видя это ихъ горе, няня носила ее ежегодно въ Терапну въ храмъ Елены, ставила у кумира богини и просила ее снять съ ребенка клеймо. И вотъ однажды, когда она оставляла храмъ, къ ней подошла незнакомая женщина и спросила ее: «что несешь?» — «Ребенка», отвѣтила няня. — «Покажи!» продолжала незнакомка. — «Не могу: родители не велятъ». — «А ты все-таки покажи!» — Надо полагать, что слово незнакомки звучало очень властно; няня не рѣшилась его послушаться и подняла покровъ, скрывавшій позоръ родителей отъ насмѣшливаго взгляда чужихъ людей. Незнакомка погладила дѣвочку по головкѣ и сказала: «эта дѣвочка станетъ нѣкогда первой въ Спартѣ красавицей». Вслѣдъ затѣмъ она исчезла. Съ этого дня дурнушка стала замѣтно хорошеѣть и современемъ сдѣлалась такой красавицей, что самъ царь обратилъ на нее вниманіе и сдѣлалъ ее своей супругой.

Нечего говорить, что таинственной незнакомкой была сама Елена — богиня Елена, предметъ почитанія для спартанцевъ и спартанокъ. Теперь сравнимъ съ этой богиней Елену Иліады, эту забитую чужестранку, эту кающуюся грѣшницу, всѣми ненавидимую и презираемую, не рѣшающуюся даже отвѣтить на вопросъ безъ унижительнаго слова о самой себѣ; можно ли допустить, что это — одно и то же лицо? И можно ли удивляться тому, что спартанцы по мѣрѣ своего возвышенія чувствовали себя все болѣе и болѣе обиженными той оцѣнкой, которую ихъ богиня нашла въ національномъ эпосѣ эллиновъ? Да, это чувство обиды было неизбежно; но какъ было помочь бѣдѣ? Гдѣ былъ авторитетъ, достаточно вѣскій, чтобы пересилить всѣми признаваемый авторитетъ Гомера? — Такой авторитетъ былъ, и именно Спартѣ было легче къ нему обратиться, чѣмъ какому бы то ни было другому государству. Это были Дельфы, центръ реформы греческой религіи, бывшіе въ 7 и 6 вѣкахъ духовнымъ мечемъ Спарты, точно такъ же, какъ Спарта за это время была свѣтскимъ мечемъ Дельфовъ: то была вѣдь эпоха спартано-дельфійскаго союза и спартано-дельфійской гегемоніи. Дельфы желали помочь Спартѣ, такъ какъ

они ей благопріятствовали; они могли ей помочь, такъ какъ ихъ внушенію повиновалась главная поэтическая сила той эпохи—представители лирической поэзіи грековъ. О томъ, какъ эта помощь была осуществлена, намъ рассказывается слѣдующее.

## V.

Пѣвецъ дальняго запада греческой земли, извѣстный среди поэтовъ подъ именемъ *Стесихора* («становителя хороводовъ»), обработалъ сказаніе объ Еленѣ въ лирико-эпической формѣ баллады, слѣдуя гомеровскому образцу. Тиндарей, писалъ онъ, забылъ почтить жертвою Афродиту; за это упущеніе она прокляла его дочерей, сдѣлавъ ихъ двумужницами и трехмужницами. Развилъ онъ это проклятіе на одной изъ нихъ, Еленѣ (для которой Тиндарей, какъ мужъ ея матери Леды, былъ земнымъ отцомъ).—Вскорѣ затѣмъ Стесихоръ потерялъ зрѣніе; но вотъ однажды къ слѣпцу явился гость изъ далекаго острова блаженныхъ, на которомъ Ахиллъ съ Еленой, какъ гласила молва, наслаждались вѣчной жизнью; онъ сказалъ ему, что его слѣпота—наказаніе за то, что онъ въ своей пѣснѣ согрѣшилъ противъ Елены. Стесихоръ убѣдился тогда въ необходимости умилостивить оскорбленную богиню и написалъ знаменитую «палинодію» —здѣсь впервые встрѣчается этотъ терминъ, ставшій позднѣе столь популярнымъ. Но какъ онъ ее написалъ?

Конечно, наилучшимъ средствомъ возстановить честь оклеветанной героини было бы — вернуться къ первоначальному сказанію, согласно которому великодушная «боготворка», невѣста Ахилла, спасителя боговъ, была насильственно похищена исполинами; но это сказаніе въ его цѣльномъ видѣ было забыто къ эпохѣ поэта, а возстановить его изъ осколковъ, руководствуясь данными историческаго и сравнительно-миѳологическаго характера, какъ это дѣлаемъ мы, — онъ не могъ. Нѣтъ, онъ поневолѣ долженъ былъ исходить изъ гомеровской формы преданія, устраняя изъ нея лишь то, что порочило героиню: а для такихъ измѣненій дельфійская реформаторская техника выработала особый приѣмъ, очень наивный по нашимъ понятіямъ, но въ ту эпоху вполне дѣйствительный — мотивъ

призрака. И вотъ Стесихоръ сочиняетъ слѣдующее. Парисъ является въ Спарту къ царю Менелаю, радушно имъ принимается, влюбляется въ жену его Елену—все по гомеровскому образцу. Онъ хочетъ ее похитить,—этимъ преступнымъ желаніемъ похитить жену своего хозяина онъ нарушаетъ святость «гостепріимной трапезы» и навлекаетъ кару на себя и на свой городъ. По дельфійскому ученію, преступное желаніе равносильно самому преступленію, — нѣтъ надобности, чтобы оно было приведено въ исполненіе. Парисъ въ дѣйствительности не похитилъ Елены—боги вѣ-время подмѣнили ее призракомъ, который онъ увезъ съ собою въ Трою. Но для того, чтобы его постигло заслуженное наказаніе, необходимо было, чтобы его считали похитителемъ настоящей Елены: поэтому, создавъ призракъ, боги настоящую Елену путемъ чуда переносятъ въ Египетъ, гдѣ она и остается долгое время у благочестиваго царя страны. Тѣмъ временемъ снаряжается походъ противъ Трои; десять лѣтъ бушуетъ война, гибнутъ лучшіе герои здѣсь и тамъ, падаетъ самъ виновникъ войны Парисъ — наконецъ городъ взятъ, мнимая Елена возвращена Менелаю. Онъ отправляется съ ней на родину; на обратномъ пути сѣверные вѣтры заносятъ Менелая въ Египетъ, гдѣ онъ встрѣчаетъ, къ своему удивленію, свою настоящую, вѣрную и непорочную жену. Въ то же мгновеніе призракъ, принимавшійся до тѣхъ поръ за нее, испаряется и вновь становится тѣмъ воздухомъ, изъ котораго онъ былъ сотканъ. Такъ-то нравственность торжествуетъ, но торжествуетъ, увы! послѣ десяти лѣтъ безцѣльной войны и почти столькихъ же лѣтъ столь же безцѣльныхъ блужданій.

Такова была палинодія Стесихора, покаянная пѣснь въ честь богини Елены. Имѣла ли она успѣхъ? Обыкновенно это отрицаютъ, ссылаясь на то, что незамѣтно ея вліянія на современную живопись, многочисленные памятники которой намъ сохранены въ видѣ такъ называемыхъ расписныхъ вазъ. Я же думаю, что это соображеніе врядъ ли доказательно: живопись не имѣла никакихъ средствъ, чтобы охарактеризовать призракъ, какъ таковой. А при такихъ обстоятельствахъ общеизвѣстный фактъ, что съ палинодіей Стесихора считалась еще исторіографія и трагедія 5-го вѣка, получаетъ особое значеніе.

## VI.

Представителемъ первой является для насъ *Геродотъ*, выходецъ изъ вольнодумной и рационалистической Іоніи и гость благочестивыхъ Аѳинъ эпохи Перикла. Эта двойственность отразилась на его отношеніи къ родной, особенно дельфійской религіи: онъ съ ней считается и заноситъ на страницы своего историческаго сочиненія ея легенды, но въ то же время онъ относится къ нимъ критически, устраняя по возможности все сверхъестественное. Въ дельфійскомъ сказаніи о похищеніи Елены мотивъ призрака оказался рѣшительно неприемлемымъ для его іонійскаго рационализма. Его, такимъ образомъ, пришлось устранить, сохраняя въ то же время неприкосновенными всѣ прочія черты дельфійскаго преданія; но при этомъ устранить такъ, чтобы его возникновеніе показалось вполнѣ естественнымъ. И вотъ Геродотъ предлагаетъ слѣдующую примирительную версію. Парисъ похищаетъ настоящую Елену съ ея сокровищами — это по Гомеру. Но наказаніе настигаетъ злодѣя немедленно: сѣверные вѣтры уносятъ его съ ней въ Египетъ. Царь страны, узнавъ, что онъ везетъ чужую жену и чужое добро, приказываетъ ему удалиться изъ его предѣловъ, говоря, что онъ намѣренъ сохранить и то и другое для законнаго владѣльца. Такъ то Парисъ съ голыми руками возвращается въ Трою. Ахейцы тѣмъ не менѣе считаютъ похитителемъ его; снаряжается походъ противъ его родины. Тщетны увѣренія троянцевъ, что у нихъ Елены нѣтъ; ихъ считаютъ лжецами, война ведется вплоть до роковой развязки, но Елены все-таки во взятомъ городѣ не находятъ. Менелай одинокій возвращается на родину; буря заноситъ его въ Египетъ; здѣсь онъ находитъ жену и все недоразумѣніе разъясняется. Такъ-то выходитъ, что ахейцы и троянцы десять лѣтъ воевали изъ-за ничего, изъ-за имени, изъ-за призрака—отсюда понятно возникновеніе легенды, будто Парисъ похитилъ вмѣсто Елены ея призракъ. Конечно, при Геродотовой редакціи честь героини спасена не была: какъ-никакъ, но она дала себя похитить и послѣдовала за Парисомъ до самаго Египта. Но вѣдь у Геродота не было никакого желанія спасти ея честь: его изло-

женіе было чуждо всякой тенденціи и преслѣдовало только одну цѣль — извлечь тѣ зерна исторической истины, которыя покоились въ дельфійскомъ преданіи подъ скорлупой легенды. Если признать послѣднее и одобрить въ принципѣ его рационализирующій методъ, то его вариантъ окажется безукоризненнымъ.

Иначе поняла свою задачу относительно дельфійскаго преданія *трагедія*; но предварительно намъ слѣдуетъ выяснитъ ея отношеніе къ Еленѣ вообще.

## VII.

Слѣдуетъ помнить, прежде всего, что Аѳины V вѣка со своей строгостью нравовъ, своимъ благочестіемъ, своей неукоснительной вѣрностью религиознымъ обычаямъ отцовъ, очень рѣзко контрастировали не только съ современной имъ Іоніей, но даже и съ Іоніей гомеровской эпохи; прямымъ выразителемъ этого ихъ направленія было ихъ самое могучее, самое оригинальное твореніе—трагедія. Зная это, мы уже а priori должны будемъ предположить, что эта трагедія отнесется къ гомеровской Еленѣ гораздо строже, чѣмъ самъ Гомеръ; но эта строгость должна была еще усугубиться подъ вліяніемъ двухъ другихъ особенностей аттической трагедіи, отличающихъ ее отъ іоническаго эпоса. Первой былъ новый и гораздо болѣе энергичный взглядъ на свободу человѣческой воли и, стало быть, отвѣтственность человѣка за его поступки. Гомеръ держался въ этомъ отношеніи очень гуманнаго, но съ воспитательной точки зрѣнія врядъ ли полезнаго образа мыслей. Вліянію внѣчеловѣческой, божественной среды предоставлялось широкое поле; согрѣшилъ человѣкъ — значитъ, демонъ его попуталъ. Такъ и относительно Елены. «Не ты предо мной виновна», говоритъ Пріамъ своей роковой невѣсткѣ, «виновны боги, наславшіе на меня многослезную ахейскую войну». Это звучитъ очень ласково, очень примирительно; но аттическая трагедія, справедливая и строгая, не сочла возможнымъ такъ далеко идти навстрѣчу человѣческой слабости. Нѣтъ, не боги виновны. Они—справедливые судьи и каратели. «Долго держалъ Зевсъ

лукъ своей кары натянутымъ противъ Париса; долго прицѣливался онъ, чтобы стрѣла угодила ему прямо въ сердце — не упала на землю раньше цѣли и не взвилась, перелетѣвъ ее, въ поднебесье». «Нѣтъ спасенія въ богатствѣ и власти тому, кто дерзко низвергъ алтарь справедливости — подобно Парису, который, явившись гостемъ въ домъ Атридовъ, опозорилъ гостепріимную трапезу похищеніемъ его госпожи».

Другой особенностью аттической трагедіи было ея презрительное отношеніе къ любви въ смыслѣ влюбленности, къ эротизму; «никто не можетъ сказать», говоритъ Эсхиль у Аристофана, «чтобы я когда-либо изобразилъ влюбленную женщину». И съ этой стороны, такимъ образомъ, Парисъ и Елена были осуждены; зато всѣ свои симпатіи Эсхилова трагедія прибегаетъ для оскорбленнаго супруга, для Менелая. Его горе не находитъ себѣ выраженія въ слезахъ, въ жалобахъ; молча, безъ упрека бродитъ онъ по своему дому, въ которомъ вмѣсто исчезнувшей любимой супруги царитъ незримая тѣнь воспоминанія о ней. Тщетно вперяетъ онъ свой взоръ въ прекрасный кумиръ, сохранившій ея черты: его безжизненные глаза не даютъ утѣшенія его страсти. Лишь ночью сонныя грезы приносятъ ему призрачную усладу: онъ простираетъ руки, желая уловить возлюбленный образъ, но онъ исчезаетъ на легкихъ крыльяхъ по туманнымъ путямъ сна.

Правда, это отрицательное отношеніе къ эротизму было свойственно лишь первому періоду аттической трагедіи, связанному съ именемъ Эсхила; при Софоклѣ и особенно при Еврипидѣ взгляды трагической поэзіи на любовь измѣнились. Еврипидъ, не задумываясь, представлялъ самые рискованные, даже чудовищные эротическіе конфликты; апологія страсти была его любимымъ полемъ. Несомнѣнно, что при немъ Елена, и притомъ гомеровская Елена, могла быть оправдана своей любовью, — но тутъ ей повредило другое обстоятельство, для насъ не вполне удобопонятное. Дѣло въ томъ, что въ Греціи классической эпохи было въ ходу то, что можно бы назвать проекціей исторіи въ мифологію. Образы мифической старины не были неподвижными памятниками своей только эпохи: они жили и измѣнялись параллельно съ самой исторической жизнью тѣхъ государствъ, для которыхъ они были родными. Менелай былъ



спартанскимъ царемъ, Елена—спартанской царицей; а отношенія Спарты къ Аѳинамъ стали замѣтно портиться послѣ смерти Эсхила. За враждебную Аѳинамъ политику историческихъ спартанцевъ пришлось отвѣчать ихъ героямъ. Ореоль благородства и мученичества, которымъ Эсхиль окружилъ Менелая, былъ съ него сорванъ его послѣдователями; но не въ пользу его невѣрной жены. Нѣтъ: коварный и малодушный Менелай, измѣнница Елена—таковы были мифологическіе типы, которые предвосхищали, въ глазахъ аѳинянъ пелопоннесской войны, враждебную имъ политику современной Спарты. Гдѣ только встрѣчаются отклики троянскаго похода, тамъ сыплются упреки на его виновницу Елену—сыплются съ послѣдовательностью, которая намъ кажется однообразной. — Только одно исключеніе намъ извѣстно: трагедія Еврипида подъ заглавіемъ «Елена». Здѣсь поэтъ всецѣло воспроизвелъ версію Стесихора, но безъ всякихъ политическихъ и этическихъ расчетовъ. Это было то время, когда онъ увлекался сложной и запутанной интригой; весь его интересъ сосредоточивается на осуществленіи побѣга Менелая и Елены изъ Египта. Для этого онъ допустилъ, что благочестивый царь этой страны умеръ, а его преемникъ самъ влюбленъ въ Елену и хочетъ на ней жениться, такъ что супруги должны его обмануть для того, чтобы вновь соединиться. Въ сравненіе съ этимъ интересомъ интриги — интересы не только психологія и этики, но даже и политики отходятъ на задній планъ.

Въ теченіе четвертаго вѣка политическая мифологія пошла на убыль, но съ нею и поэзія; когда же эта послѣдняя возродилась, обстоятельства измѣнились настолько, что и для поэтического образа Елены настали новыя времена.

### VIII.

Возрожденіе греческой поэзіи въ концѣ четвертаго вѣка было результатомъ, съ одной стороны, потери греческой свободы, съ другой — распространенія греческой власти на народы восточной цивилизаціи; оно запечатлѣно характеромъ *романтизма*. Взоры поэтовъ естественно обращены назадъ; они стараются

читать въ скрижаляхъ прошлаго, стараются возстановить съ возможной полнотою давно умолкшую, полузабытую пѣснь — и именно своею нѣжной любовью, не лишенной извѣстнаго привкуса грусти, вносятъ въ поэзію новый элементъ. Этический и политическій элементъ и въ этомъ греческомъ романтизмѣ отсутствуютъ: все хорошо и цѣнно, что носить отпечатокъ древне-эллинскаго генія. Поэзія, чистая поэзія вступаетъ въ свои права.

Какъ же отнесся этотъ греческій романтизмъ — который мы, по его главному центру, называемъ александринизмомъ — къ преданію объ Еленѣ? Мы ничуть не будемъ удивлены, прежде всего, что дельфійская реформа, предпринятая съ этическими и политическими цѣлями, была имъ предана забвенію. Ядро фабулы предполагается гомеровское; для александрійской эпохи болѣе, чѣмъ для какой-либо другой, авторитетъ Гомера былъ непреложнымъ. Но школа еврипидовскаго эротизма не прошла даромъ для александрійскихъ романтиковъ. Именно здѣсь, при блестящемъ дворѣ Птолемеевъ, можно было безнаказанно прославлять чары Афродиты и ея непреоборимую силу. Симпатіи пѣвцовъ отвернулись отъ покинутаго супруга; всѣ вѣнки ихъ поэзіи были предназначены для смѣлаго юноши, который ради любви пренебрегъ властью и мудростью и, послушный волѣ Афродиты, ввелъ роковую невѣстку въ домъ своего отца. Впервые въ исторіи литературы Парисъ дѣлается любимцемъ поэзіи.

Но это перемѣщеніе центра симпатіи не было единственнымъ нововведеніемъ романтической эпохи: важнѣе было обогащеніе самой фабулы.

Дѣло въ томъ, что первоначальное преданіе о Сверхчеловѣкѣ и Дѣвѣ не было совсѣмъ забыто греческимъ народомъ; но его расщепленіе на отдѣльные изводы, плодъ племенного дѣленія Греціи, породило много именъ и вариантовъ, которые по мѣрѣ этнографической интеграціи снова воссоединялись, — воссоединялись произвольно, часто невпопадъ, подъ вліяніемъ разныхъ неопредѣлимыхъ нынѣ случайностей. Помнили, что Сверхчеловѣкъ пользовался покровительствомъ и любовью Дѣвы божественнаго происхожденія; что онъ подъ вліяніемъ роковой страсти измѣнилъ ей ради другой, и что эта измѣна стала причиной его гибели. Теперь этотъ пережитокъ первоначальнаго

сказанія былъ воскрешенъ вновь: но такъ какъ, вслѣдствіе перемѣщенія центра симпатіи, Парисъ сталъ героемъ новой поэмы, то и измѣна была приписана ему. Итакъ, еще до Елены Парисъ имѣлъ подругу божественной крови, которой онъ и измѣнилъ ради нея. Ея имя было заимствовано изъ параллельнаго дорическаго сказанія о Гераклѣ; вѣрной подругой послѣдняго была Деянира, дочь Энея (Oeneus) именно такъ, «дочерью Энея», Эноной (Oenone) была названа предполагаемая первая подруга Париса. Не буду вдаваться въ историческій анализъ частныхъ; цѣльное преданіе, созданное или воссозданное фантазіей александрійскихъ поэтовъ, гласило такъ.

Когда жена царя Пріама, Гекуба, собиралась родить Париса, ей приснился вѣщій сонъ—что она рождаетъ пылающую головню, отъ которой вслѣдъ затѣмъ загорается и сгораетъ дворецъ ея мужа. Узнавъ объ этомъ снѣ, Пріамъ приказываетъ родившагося младенца бросить въ лѣсахъ троянской горы Иды. Но рокъ спасаетъ своего избранника: Париса находятъ пастухи, онъ вырастаетъ въ ихъ средѣ и, выросши, пасетъ вмѣстѣ съ ними стада своего неузнаннаго отца. Во время этой безпечной жизни въ идейскихъ лѣсахъ онъ знакомится съ Эноной. Она—дочь рѣчного бога, а стало бытъ, и сама богиня, нимфа; ради прекраснаго юноши она покидаетъ хрустальный теремъ своего отца, жертвуетъ своимъ безсмертіемъ. Все свое знаніе, все свое умѣніе она посвящаетъ своему возлюбленному; съ нимъ вмѣстѣ охотится, съ нимъ вмѣстѣ отдыхаетъ подъ тѣнью деревьевъ.—Эта счастливая жизнь царевича-пастуха и дѣвушки-русалки кончается разомъ, когда Гермесъ, посланникъ боговъ, требуетъ Париса на вершину Иды, чтобы рѣшить споръ трехъ богинь о красотѣ. Разъ насладившись зрѣлищемъ божественной красоты Афродиты, онъ уже не можетъ удовлетвориться миловидностью своей лѣсной подруги; его тянетъ къ той, которая одна на землѣ является отраженіемъ этой небесной красоты.—Тѣмъ временемъ выяснилось и его царское происхожденіе; на кораблѣ, который ему, какъ царевичу, удастся безъ труда добыть, онъ ѣдетъ въ Спарту, къ царю Менелаю и царицѣ Еленѣ. Энона сама снаряжаетъ его въ роковой путь, прощается съ нимъ: «въ годину крайняго бѣдствія», говоритъ она ему, «вернись ко мнѣ!»

Идиллія кончена; начинается эпосъ. Его развитіе извѣстно намъ всѣмъ: Парисъ ѣдетъ въ Спарту, находитъ у Менелая радушный пріемъ, похищаетъ его жену Елену, вводитъ роковую невѣстку въ домъ своего отца... Какъ странно обмѣнялись ролями дѣйствующія лица нашего сказанія! Подобно тому, какъ Парисъ занялъ мѣсто первоначальнаго Сверхчеловѣка, — и Елена уступила свою роль Энонѣ и стала той земной невѣстой, изъ-за которой герой измѣняетъ своей небесной подругѣ и навлекаетъ на себя гибель. Вслѣдъ за Еленой война на-двигается на домъ Пріама; десять лѣтъ бушуетъ она подъ стѣнами Трои, лучшіе герои гибнутъ и здѣсь, и тамъ; наконецъ, послѣ паденія Гектора, Парисъ остается послѣдней надеждой осажденнаго города. Его глава освящена рокомъ: никто изъ живыхъ не можетъ его сразить, его, предавшаго смерти великаго Ахилла; только мертвый герой — тотъ, отъ стрѣлы котораго уже разъ пала Троя — только Гераклъ можетъ погубить Париса. Далекъ на Лемносѣ, всѣми покинутый, живетъ его послѣдній другъ и владѣлецъ его чудеснаго лука, Филоктетъ; за нимъ посылаютъ — и часъ возмездія настаетъ.

Эпосъ конченъ; начинается драма. Въ кровавомъ бою получаетъ Парисъ гибельную рану отъ стрѣлы Геракла, отравленной ядовитой кровью гидры. Онъ знаетъ, что ему сулитъ эта рана; теперь, въ годину крайняго бѣдствія, онъ вспоминаетъ о той, которая была подругой его счастливой юности. Опять онъ въ лѣсахъ Иды; полузабытые образы далекихъ дней воскресаютъ передъ нимъ. Вѣрный товарищъ отыскиваетъ Энону въ той скрытой пещерѣ, въ которой она, пожертвовавша своей безсмертіемъ ради своей любви, прогоревала десять лѣтъ безотраднѣйшей вдовьей жизни. Теперь она можетъ вернуться къ своему жениху: смертельная рана возстановила ея права на него. Но пожелаетъ ли она къ нему вернуться? Вначалѣ, когда она слышитъ о постигшей его участи, чувство обиды беретъ верхъ надъ нѣжностью: она отказывается помочь измѣннику въ его предсмертныя часы, пусть онъ идетъ къ ней, къ разлучницѣ! Съ этимъ жесткимъ отвѣтомъ отпускаетъ она посланца; съ грустью въ сердцѣ возвращается онъ къ умирающему: послѣдняя надежда угасла! Но вслѣдъ затѣмъ Энона раскаивается въ своей жестокости; она оставляетъ свою пещеру,

спѣшить къ тому мѣсту, гдѣ ее ждалъ ея невѣрный другъ... Поздно! онъ лежитъ бездыханный подъ сѣнью деревъ. Поздно— для другихъ, но не для нея; она обладаетъ всѣмъ знаніемъ вѣщей русалки, ей вѣдомы всѣ зелья, которыя рождаетъ мать-земля. Силой своего волшебства она возвращаетъ тѣлу только что улетѣвшую душу: вотъ грудь заколыхалась, вотъ легкій румянецъ окрасилъ помертвѣвшія щеки, вотъ благодарная улыбка заиграла на блѣдныхъ устахъ... Они зашевелились, они шепчутъ какое-то слово,—Энона прислушивается съ мучительнымъ напряженіемъ—да, они явственно шепчутъ слово... имя... имя Елены!.. Вновь гнѣвъ овладѣваетъ ея душой; она вскакиваетъ, отшатывается отъ него; вторично мракъ смерти осѣняетъ Париса, и этотъ разъ уже навсегда.

Тѣмъ временемъ солнце зашло; глубокая ночь воцарилась надъ Идой. Немногіе вѣрные друзья, сопровождавшіе раненаго въ его бѣгствѣ, вмѣстѣ съ пастухами и охотниками горы воздвигаютъ костеръ для него. Подъ ихъ ударами падаютъ вѣковыя сосны Иды; вскорѣ костеръ воздвигнуть, готова обитель вѣчнаго покоя для мятежнаго сердца Париса. И вотъ, пока друзья предаются нѣмой грусти у пылающаго костра, къ нему приближается окутанная густымъ покрываломъ женщина. Это—Энона; въ послѣдній разъ пришла она къ своему возлюбленному, но не для того, чтобы вернуть ему жизнь, нѣтъ: для того, чтобы раздѣлить съ нимъ смерть.

## IX.

Такова эта «романтическая Елена», послѣдній фазисъ въ развитіи ея миѳа на чисто греческой почвѣ. Кто былъ ея творцомъ, сказать навѣрное нельзя; очень возможно, что имъ былъ самъ Каллимахъ, родоначальникъ романтической школы. Намъ она извѣстна лишь изъ позднѣйшихъ, производныхъ источниковъ, среди которыхъ эпическій поэтъ Квинтъ Смирнейскій занимаетъ первое мѣсто.

Повторяю: наша романтическая Елена была послѣднимъ отпрыскомъ миѳа объ Еленѣ, выросшимъ на чисто греческой почвѣ... Я думаю, всякій безъ затрудненія назоветъ ее «пре-

красной»; многимъ она, пожалуй, покажется даже интереснѣе наивной гомеровской грѣшницы, не говоря уже о призракѣ Стесихора. Такого мнѣнія была и грекоримская поэзія эпохи имперіи, принявшая наслѣдіе александрійскаго романтизма; въ видѣ образчика приведу, въ своемъ переводѣ, фиктивное посланіе Эноны Парису, написанное Овидіемъ («Героини» V). Временемъ посланія предполагается то, когда Парисъ уже похитилъ Елену, и ахейцы требуютъ ее обратно, угрожая войной въ случаѣ отказа.

Что-жь, прочитаешь?—Иль нѣтъ? Новозванной боишься супруги?  
 Полно, прочти! Этотъ листъ—даръ не микенской руки.  
 Пишетъ Энона тебѣ, твой товарищъ въ фригійскихъ дубравахъ;  
 Пишетъ и друга корить... дай мнѣ сказать: своего!  
 Богъ ли своимъ мановеньемъ мой переселилъ желанья?  
 Грѣхъ ли мѣшаетъ мнѣ быть впредь, какъ и раньше, твоей?  
 О, я смиренно несла бы заслуженной горести бремя;  
 Но невинной душѣ—боже, какъ тяжекъ ударъ!

Ты не царевичемъ былъ, когда я, бессмертная нимфа,  
 Бога рѣчного дитя, мужемъ тебя назвала.  
 Ты лишь теперь Пріамидъ; а тогда—не стыдиться же правды!—  
 Былъ ты рабомъ; для тебя стала рабыней и я.  
 Часто покоились мы среди стадъ подъ древесною сѣнью;  
 Ложемъ зеленый намъ былъ листьями шитый коверъ.  
 Часто надъ стужей сѣдой мы, зарывшись въ глубокое сѣно,  
 Въ бѣдной избушкѣ своей рѣзво смѣялись вдвоемъ.  
 Вспомни! Не я ли тропу среди зарослей дикихъ являла?  
 Вспомни! Берлогу звѣрей между скалами—не я ль?  
 Часто, мой другъ, мы съ тобой разставляли плетеные сѣти.  
 Часто по склонамъ горы лающихъ псовъ я гнала.  
 Горные вязы по волѣ твоей мою память делѣютъ:  
 Имя Эноны на нихъ—дѣло ножа твоего.  
 Горные вязы растутъ и съ собой мое имя возносятъ;  
 Выше растите, друзья,—выше, во славу мою!  
 Долго, мой тополь, живи, надъ бурливой рѣкою повисшій,  
 Ты, что на жесткой корѣ надпись такую хранишь:  
 «Въ день, когда, бросивъ Энону, Парисъ своей жизни не броситъ,  
 Волны свои задержавъ, вспять ихъ погонитъ Скамандръ».  
 Что же ты медлишь, Скамандръ? Что-жь вспять своихъ волнъ не погонишь?  
 Бросивъ Энону свою, жизни не бросилъ Парисъ!

День роковой! Отъ тебя мое горе пошло; чрезъ тебя я  
 Счастья конецъ, чрезъ тебя зиму познала любви!

Гера съ Кипридой и та, что въ dospѣхахъ почтеннѣй, Паллада,  
 Снявши покровы, предъ судъ твой согласились предстать.  
 Самъ ты мнѣ все разсказалъ; моя грудь содрогнулась, внезапный  
 Холодъ до мозга костей все мое тѣло проникъ;  
 Страхомъ объятая, къ старцамъ, съ согбеннымъ старушкамъ лечу я;  
 Всѣ мнѣ твердятъ: «это грѣхъ, дѣва! неслыханный грѣхъ».

Падаютъ сосны; пила заскрипѣла; суда снаряжаютъ:  
 Скоро въ лазурную гладь врѣзались грудью они;  
 Мы расстаемся; ты плачешь... Ужъ въ этомъ стыдись заператься!  
 То была честная страсть; эта позоритъ тебя!  
 Другъ мой, ты подлинно плакалъ; съ тобою и я разрыдалась;  
 Общихъ потоками слезъ вылилась общая грусть.  
 Какъ вокругъ вяза родного лоза въ виноградникѣ вьется,  
 Такъ мою шею тогда руки обвили твои.  
 Часто друзьямъ говорилъ ты, что плаванью вѣтеръ мѣшаетъ;  
 Тѣ лишь смѣялись; и впрямь, вѣтеръ попутный то былъ!  
 Часто, разставшись со мною, ты новыхъ просилъ поцѣлueвъ;  
 Поздно, насилуя грудь, могъ ты шепнуть мнѣ: прости!

Вотъ уже вѣтеръ морской твой дремлющій парусъ колыхаетъ;  
 Вотъ подъ ударомъ твоихъ весель бѣлѣетъ лазурь.  
 Взоромъ своимъ провожаю я вдаль устремленное судно,  
 Сколько могу, и въ песокъ слезы стекаютъ мои.

«Быстрое плаванье дайте, зеленныя дочери моря!»

Да,—чтобъ на горе ты мнѣ быстро свой путь совершилъ!  
 Такъ-то моей ты мольбой занесенъ былъ въ чужія объятъя:  
 Былъ для разлучницы мой моремъ услышанъ обѣтъ!

Кряжъ самородный съ земли на широкое море взираетъ;  
 Прежней остатокъ горы, ярость онъ волнъ поборолъ.  
 Здѣсь я стояла; вдругъ вижу—твой парусъ вдали показался!  
 Вижу—и въ море стремглавъ броситься просить душа!  
 Вижу—надъ чернымъ бортомъ незнакомая блещетъ порфира...  
 Сердце заныло: не твой, знала я, былъ то нарядъ!

Близится судно, попутнымъ гонимое вѣтромъ, пристало...  
 Вся я дрожу: среди мужей женщины вижу лицо!  
 Вижу... зачѣмъ я такъ долго, безумная, медлила!.. Вижу—  
 Ахъ, на колѣняхъ твоихъ дерзко сидѣла она!

Тутъ разорвала я ткани, ударами грудь истязуя,  
 Влажные щеки свои ногтемъ изранила я,  
 Жалобнымъ воплемъ въ слезахъ огласила я Иду святую;  
 Въ мракѣ пещеры лѣсной скорбь схоронила свою.  
 Такъ да горюетъ Елена, въ пустомъ терему убиваясь!  
 Радость, что мнѣ принесла, такъ да познаетъ сама!

Нынѣ милы тебѣ тѣ, что по вольному морю скитаться,  
 Тѣ, что законныхъ мужей склонны бросать для тебя!

А когда въ бѣдности жилъ и къ стадамъ пастухомъ былъ приставленъ,  
 Бѣдной женой бѣдняка только Энона была.  
 О, не богатства твои, не дворецъ меня царскій илѣняетъ,  
 Иль, чтобъ Пріама снохой быть среди многихъ и мнѣ!  
 Впрочемъ... не стыдно Пріаму быть свекромъ няды могучей,  
 Или Гекубѣ—своей имя невѣстки мнѣ дать.  
 Да, я хочу—я достойна вельможи женой называться;  
 Княжескій скитетръ моя только украситъ рука.  
 Если-жъ съ тобой я когда-то на листьяхъ дубовыхъ лежала,  
 Не попрекай: и порфиръ не посрамлю я твоихъ.  
 Ласка моя безопасна: не двинется западъ войною  
 Изъ-за меня, не пошлетъ за море буйную рать.  
 Нѣтъ; но Елену обратно съ оружіемъ требуютъ мужи;  
 Этимъ приданымъ гордясь, въ домъ твой вступаетъ она.

Гектора-брата спроси, выдавать ли ахейцамъ бѣглянку;  
 Иль съ Деифомъ-бойцомъ Полидаманта спроси;  
 Что Антеноръ тебѣ мудрый, что царственный старецъ, отецъ твой,  
 Скажетъ, спроси: имъ былъ долгій учителемъ вѣкъ.  
 Гнусно жены ради бѣглой вести на погибель отчизну!  
 Дѣло позорно твое; правъ въ своемъ гнѣвѣ супругъ.  
 И не надѣйся ты тщетно на вѣрность лаконской невѣсты:  
 Ласкѣ твоей отдалась слишкомъ ужъ быстро она!  
 Какъ Менелай удрученъ оскверненнаго ложа позоромъ,  
 Какъ онъ горюетъ, лихой раненый страстью жены,  
 Такъ загорюешь и ты. Невозвратна стыдливости гибель;  
 Разъ только въ жизни жена жертвуетъ честью своей.  
 Любить Елена тебя? Она такъ и Атрида любила;  
 Нынѣ довѣрчивый мужъ вдовую грѣетъ постель!  
 Сладокъ удѣлъ Андрوماхи, что Гектору вѣрной осталась;  
 Счастье такое мой бракъ, другъ мой, сулилъ и тебѣ.  
 Ты-жъ ненадежныи листа, что, оставленный сокомъ зеленымъ,  
 Тканью сухой шелестя, въ вихрѣ осеннемъ летитъ;  
 Колоса ты легковѣснѣй, что, зноемъ нестаннымъ палимый,  
 Къ солнцу пустою главою тянется гордо своей!

Я не забыла; все это сестра мнѣ твоя предсказала;  
 Косу свою распустивъ, такъ мнѣ вѣщала она:  
 „Ахъ, что творишь ты, Энона? Пескамъ сѣмена ты ввѣряешь;  
 Парой безсильныхъ воловъ нашешь ты берегъ морской.  
 „Съ Греціи телка идетъ на погибель отчизнѣ и дому  
 Нашему; о, берегись! съ Греціи телка идетъ.  
 „Граждане! Есть еще время: проклятый корабль потопите!  
 Сколько, ахъ, сколько, друзья, крови троянской на немъ!“



Съ крикомъ пустилась бѣжать; изступленную слуги схватили;

Русые волосы всѣ дыбомъ на мнѣ поднялись.

О, для меня ты, Кассандра, правдивой пророчицей стала:

Да, захватила поля съ Греціи телка мои!

Пусть она блещетъ красой: не пристала развратницѣ гордость,

Ей, что, пришельцемъ плѣнясь, брачныхъ забыла боговъ!

Да и предъ тѣмъ ея нѣкій Тесей—такъ, кажется, звали —

Нѣкій Тесей изъ родной дерзко похитилъ земли.

Чтобъ ее юноша пылкій въ семью возвратилъ непорочной?...

Какъ я узнала про нихъ? Спрашивать праздно: люблю!

Скажешь: «насильно увелъ!», прикрывая вину ея словомъ..

Слишкомъ ужъ часто, повѣрь, терпитъ насилье она!

Я же, невѣрный мой другъ, и понынѣ храню тебѣ вѣрность,

Хоть на измѣну ты самъ лучшее право мнѣ далъ.

Тщетно во мракѣ лѣсномъ дерзновенное сатиоровъ племя,

Въ быстрой погонѣ рѣзвась, ласкъ добивалось моихъ;

Тщетно и Панъ-повелитель, увѣнчанный вѣтвью еловой,

Въ заросляхъ Иды глухихъ нимфѣ любовь предлагалъ;

Тщетно самъ Фебъ-сладкоцвѣецъ, троянской твердыни создатель,

Пѣлъ про любовь мнѣ; и все жъ даръ мнѣ оставилъ онъ свой

Всякое мощное зелье и всякій цѣлительный корень,

Все, что рождаетъ земля, волѣ подвластно моей.

Ахъ, еслибъ знала я зелье, что раны любви исцѣляетъ!

Горе! владычицѣ чаръ чары не служатъ ея!

Помощь, въ которой не властны зеленныя дѣти природы,

Въ коей не властенъ и богъ, ты лишь мнѣ можешь явить;

Можешь—и долженъ, мой другъ. Пожалѣй невинную дѣву!

Я не носила копья въ войскѣ данайскомъ на васъ.

Но какъ была я твоей въ беззаботные юности годы,

Такъ и до жизни конца быть я твоею хочу.

## Х.

Эта романтическая Елена интересуется насъ не одной только своей поэтической красотой: введеніе Эноны, героическая роль Париса доказываютъ намъ, что старинное космогоническое сказаніе еще было живо въ пѣдрахъ народнаго сознанія, въ таинственной обители Матерей. Вспомнимъ элементы этого сказанія: Богъ (Зевсъ), Дѣва, Сверхчеловѣкъ—небесная Дѣва, дочь Зевса, изъ любви жертвующая своимъ безсмертіемъ и превращающаяся въ смертную подругу Сверхчеловѣка — плѣненіе

Дѣвы гигантами и ея освобожденіе Сверхчеловѣкомъ, условіе обоготворенія послѣдняго. Изъ созданныхъ греческими племенами миѳовъ два были наиболѣе вліятельными, — дорійскій и ахейскій: по дорійскому, Дѣва была Палладой на небесахъ и Деянирой-Эноной на землѣ; по ахейскому, она была Афродитой на небесахъ и Еленой на землѣ. Сліяніе греческихъ племенъ въ историческую эпоху привело, какъ мы видѣли, къ сплетенію между собою всѣхъ этихъ образовъ—иначе и быть не могло.

Но александрійская эпоха была не только эпохой романтической поэзіи; она была также эпохой *сближенія греческой религіи съ восточными*, эпохой космополитизаціи греческой религіозной мысли. Это космополитическое стремленіе повело къ тому, что миѳологическіе образы перешли въ отвлеченныя представленія, миѳологема—въ философему; это явленіе, прослѣженное мною уже въ области такъ называемаго герметизма, мы наблюдаемъ и здѣсь <sup>1)</sup>. Тамъ путемъ послѣдовательныхъ абстракцій Зевсъ превратился въ Высшій Разумъ, его сынъ Гермесъ въ Разумъ-Деміурга, сынъ Гермеса Панъ въ Логосъ; здѣсь произошло нѣчто совершенно аналогичное. Старинный миѳъ, упоминаемый еще Эсхиломъ, о томъ, что мудрая богиня Аѳина была рождена Зевсомъ безъ матери изъ собственной головы, подалъ поводъ къ естественной абстракціи: Аѳина-мудрость. Такимъ-то образомъ дальнѣйшій ходъ преданія о Дѣвѣ былъ перенесенъ на Мудрость. Мудрость Бога снизошла съ неба на землю; Мудрость воплотилась въ образъ смертной; Мудрость была взята въ плѣнъ темными силами; Мудрость въ образъ Елены стала причиной троянской войны; Мудрость, плѣнная, ждетъ своего освобожденія, и богомъ станетъ тотъ, кто ее освободитъ.

Такова была магистраль дальнѣйшаго развитія миѳа объ Еленѣ,—этотъ разъ уже не изъ чисто греческой, а на греко-восточной почвѣ. Но кромѣ этой магистрали мы можемъ наблюдать еще двѣ-три побочныхъ тропинки—что дѣлать, иначе не бываетъ въ коллективномъ творествѣ. Одна тропинка была вызвана созвучіемъ Елена: Селена (= Луна); созвучіемъ, быть

<sup>1)</sup> Ср. выше стр. 133.

можетъ, и не случайнымъ — по крайней мѣрѣ, многіе мифологи и нынѣ считаютъ эту этимологию правильной. Итакъ, Елена есть Луна; а луна получила въ нашу греко-восточную эпоху особое значеніе, какъ богиня чарь. Таковой она, положимъ, была всегда — еще въ эпоху Аристофана вѣрили, что еессалійскія колдуньи умѣютъ стягивать Луну съ небесной тверди и съ ея помощью творить чудеса. Но теперь только, съ развитіемъ греко-восточной демонологіи, это суевѣріе получило своего рода научное основаніе: было установлено, что все воздушное пространство до первой планетной сфѣры, т.-е. именно до Луны, кишитъ демонами <sup>1)</sup>; владычицей этого подлуннаго міра съ его демонами предполагалась именно Луна. А разъ Луной была Елена, то ясно, что именно Елена была царицей демоновъ, владычицей чарь, богиней магіи: кто стяжаетъ Елену, тотъ получитъ власть надъ всѣми силами подлуннаго міра.

Это — одна тропинка; понятно, что она безъ особаго труда могла соединиться съ магистралью. Можно ли представить себѣ мудрость въ видѣ архиколдуньи? О да, вполне: съ народной точки зрѣнія это даже единственная возможность. Такъ получился синтезъ: Елена-луна = Елена-мудрость, существо, окруженное ореоломъ волшебства и внушающее поэтому болѣе страха, чѣмъ любви. Но это еще не все.

Другая тропинка была вызвана тѣмъ элементомъ преданія, согласно которому *троянецъ* Парисъ похитилъ *гречанку* Елену: еще Геродотъ въ своей наивной этиологіи греко-персидскихъ войнъ видитъ въ этомъ фактѣ одну изъ первыхъ причинъ возникновенія исторической вражды между востокомъ и западомъ. Такимъ образомъ, Елена стала символомъ эллинизма, носительницей эллинской идеи. Казалось бы, и созвучіе должно было придти на помощь этой символизаци. Имена Елены и эллиновъ (Helenê, Hellênes) очень схожи между собою; при невзыскательности древнихъ относительно этимологіи было бы вполне естественно, если бы они этимъ созвучіемъ воспользовались. Очень возможно, что это случилось; но слѣдовъ намъ отъ этой теоріи не осталось никакихъ. Походъ Александра Великаго въ Персію воскресилъ политическое значеніе троян-

<sup>1)</sup> Ср. выше стр. 144.

ской войны, какъ перваго крупнаго столкновенія между Западомъ и Востокомъ: молодой македонскій царь охотно указывалъ на свое происхожденіе отъ Ахилла, могилу котораго онъ увѣнчалъ, находясь въ Иліонѣ.

Такъ-то всѣ эти три элемента — Елена-мудрость, Елена-луна, Елена-эллинизмъ — жили въ сознаниі греческаго народа въ ту эпоху, когда началась борьба между христіанствомъ и языческими религіями классическаго Запада. Подъ вліяніемъ этой борьбы они воплотились въ новомъ, очень знаменательномъ образѣ.

## XI.

Но если Елена, какъ соперница христіанства, и была всецѣло созданіемъ греческой мысли, то та сила, которая заставила ее выступить въ этой новой для нея роли, была не греческаго, а иноземнаго происхожденія. Она была результатомъ того вѣкового антагонизма, который мы наблюдаемъ въ исторіи еврейскаго народа, антагонизма между Израилемъ и Іудой, Самаріей и Іерусалимомъ, Гаризимомъ и Сіономъ. Въ противоположность побѣдоносной Іудеѣ съ ея строгой и надменной исключительностью, оттѣсненная и обиженная Самарія широко открывала свои двери инороднымъ вѣрованіямъ и обычаямъ; здѣсь еврейство сочеталось съ эллинизмомъ съ одной, съ восточными религіями съ другой стороны; а когда христіанство, свивши себѣ гнѣздо въ Іерусалимѣ, отсюда предприняло свое шествіе на западный міръ, то изъ Самаріи пошли тѣ вѣянія, которыя имѣли своей цѣлью то, что Гарнакъ мѣтко и правильно называетъ «острой эллинизацией христіанства». Чиноначальникомъ этого движенія былъ тотъ пророкъ, котораго сами христіане позднѣе называли «отцомъ всѣхъ ересей» — Симонъ самарянинъ, обыкновенно называемый Симономъ-магомъ.

Какъ извѣстно, этотъ замѣчательный человекъ впервые упоминается въ Дѣянїяхъ Апостоловъ, авторъ которыхъ къ нему относится довольно доброжелательно. Когда апостоль Филиппъ пришелъ въ Самарію проповѣдывать Христа, онъ засталъ тамъ Симона, „который передъ тѣмъ волхвовалъ и изумлялъ народъ самарійскій, выдавая себя за кого-то великаго; ему

внимали всѣ, отъ малаго до большого, говоря: „сей есть великая сила Божія“. Онъ принялъ крещеніе отъ Филиппа, а затѣмъ, когда апостолы отправили въ Самарію изъ своей среды Петра и Іоанна, онъ пришелъ и къ нимъ и „принесъ имъ денегъ, говоря: дайте и мнѣ власть сію, чтобы тотъ, на кого я возложу руки, получалъ Духа Святого. Но Петръ сказалъ ему: серебро твое да будетъ въ погибель съ тобою, потому что ты помыслилъ даръ Божій получить за деньги; нѣтъ тебѣ въ семь части и жребія, ибо сердце твое не право передъ Богомъ. Итакъ, покайся въ семь грѣхѣ твоёмъ и молись Богу: можетъ быть, отпустится тебѣ помысль сердца твоего. Симонъ же сказалъ въ отвѣтъ: помолитесь вы за меня Господу, дабы не постигло меня ничто изъ сказаннаго вами“.

Конечно, автору, задававшемуся цѣлью описать первые шаги зарождающагося христіанства, не было особенной нужды удѣлять больше вниманія тому, кто сталъ однимъ изъ его успѣшнѣйшихъ соперниковъ. Въ другомъ положеніи находились позднѣйшіе апологеты и ересіологи, начиная съ Іустина. Имъ мы обязаны новымъ родомъ историческихъ подробностей о Симонѣ-магѣ; но понятно, что они не могли строго отдѣлать эти историческія черты отъ легендарныхъ, внесенныхъ въ традицію о Симонѣ отчасти народнымъ преданіемъ, рано заинтересовавшимся популярной фігурой самарійскаго чудодѣя, отчасти же іудео-христіанами, воспользовавшимися этой фігурой для обличенія ненавистнаго имъ апостола Павла. Нѣкоторымъ синтезомъ этой традиціи о Симонѣ должны мы признать составленные во 2-мъ вѣкѣ и сохраненныя намъ въ двухъ изводахъ такъ называемыя «климентины» — древнѣйшій романъ въ христіанской литературѣ.

Для нашей цѣли вопросъ объ историческомъ ядрѣ традиціи о Симонѣ не имѣетъ значенія: она интересна для насъ постольку, поскольку въ ней нашла себѣ убѣжище наша героиня — Елена Прекрасная, она же и мудрость, она же и луна, она же и воплощеніе эллинской красоты и смѣлости. О ней намъ говорятъ слѣдующее.

Былъ въ Самаріи, еще до Симона, пророкъ, подъ названіемъ Досиоея. Свою дѣятельность онъ началъ послѣ смерти Іоанна Крестителя; при этомъ онъ называлъ себя самого Стоя-

щимъ (Hestôs, Stans) и имѣлъ съ собой жену, которая по одному изводу называется Луной, а по другому Еленой; окружень былъ онъ тридцатью учениками, въ числѣ которыхъ уже авторъ климентинъ видитъ намекъ на число дней въ мѣсяцѣ. Выдавалъ онъ себя за сына Божьяго и за того пророка, котораго Моисей обѣщаль своему народу. — Эти данныя ясно характеризуютъ Досиѳея, какъ антихриста: и Христосъ вѣдь былъ Стоящимъ, былъ Божьимъ сыномъ и обѣщаннымъ месіей; въ его двѣнадцати апостолахъ уже раньше христіанство видѣло символическій параллелизмъ съ двѣнадцатью мѣсяцами года, совершенно такой же, какъ и параллелизмъ тридцати учениковъ Досиѳея съ тридцатью днями мѣсяца. Новымъ элементомъ является лишь Елена-Луна. Въ ея лицѣ эллинизмъ вторгается въ христіанскую ересь; какъ мы увидимъ тотчасъ, онъ засѣлъ въ ней довольно прочно.

Ученикомъ Досиѳея дѣлается Симонъ самарянинъ... другими словами, отъ него и отъ его Елены-Луны онъ научается магіи и дѣлается тѣмъ магомъ, которымъ его знаетъ преданіе, — что вполне естественно, такъ какъ Елена-Луна была именно владычицей магическихъ чаръ. Но онъ отплачиваетъ ему неблагодарностью: онъ похищаетъ Елену и присваиваетъ себѣ наименованіе Стоящаго, пророка и даже бога... Мы видимъ, какъ ревниво преданіе сохраняетъ свои исконныя черты: даже здѣсь, въ этой еврейско-христіанской обстановкѣ, Елена остается прежней Еленой. Разъ она Елена, она должна дать себя похитить: ее похищаетъ новый Парисъ, Симонъ, у новаго Менелая, Досиѳея. Отнынѣ Симонъ-магъ и Елена — одна чета: они вмѣстѣ разбѣзжаютъ, вмѣстѣ волхвуютъ, вмѣстѣ вводятъ людей въ соблазнъ и гибель. „Свою Елену Симонъ выдаетъ за первую мудрость (Επινοια) Бога“, — такъ говоритъ самъ Іустинъ. Еще знаменательнѣе свидѣтельство климентинъ: „Самое Елену, говоритъ онъ (Симонъ), свелъ онъ съ высоты небесъ на землю, — ее, владычицу, все производящую Суть и Мудрость, ради которой нѣкогда эллины сразились съ варварами. Но то былъ лишь призракъ; истинная же была уже и тогда у высшаго Бога“. Такъ причудливо сплетаются между собой обѣ Елены, древне-греческая и христіанская — или, правильнѣе, антихристіанская. Древняя дочь Зевса осталась

вѣрной помощницей своего отца въ крайнемъ и послѣднемъ бою, который ему пришлось дать за свое владычество: она обольстила того, кто, крещеный апостоломъ Христа, долженъ былъ проповѣдывать Его народамъ; а черезъ него обольстила десятки и сотни другихъ.

Такова эта странная личность Симона-мага, отца ереси, черезъ которую и Елена была введена въ древнѣйшій романъ христіанства; самый же романъ имѣлъ своимъ героемъ не его, не Симона, а Климента, того самага, который былъ ученикомъ апостола Петра и впоследствии римскимъ папой. Этотъ Климентъ былъ сыномъ знатнаго римлянина, Фауста; его братъ Фаустинъ воспитывался у проселитки Іусты и черезъ нее былъ приобщенъ къ еврейской вѣрѣ; затѣмъ онъ попалъ къ Симону-магу, сталъ его ученикомъ и едва не заплатилъ за это своей душой. Его спасаетъ апостоль Петръ; благодаря его вѣщему дару разрозненная семья — отецъ и сыновья — соединяются. Но Симонъ не уступаетъ безъ боя; когда его диспуты съ Петромъ кончаются для него неудачей, онъ прибѣгаетъ къ своему сокровенному дару, къ магіи и волшебству. Благодаря его искусству Фаустъ, отецъ обоихъ братьевъ, измѣняетъ свою наружность, такъ что всѣ принимаютъ его за самого Симона. Но Петръ и эту уловку обращаетъ во вредъ ея автору: въ образѣ Симона Фаустъ отправляется въ Антиохію, гдѣ раньше училъ настоящій Симонъ, и тамъ торжественно отрекается отъ симоніанской ереси, признавая правильность ученія Петра. Что съ нимъ случилось дальше, остается невыясненнымъ.

Художественное значеніе романа не особенно велико; очевидно, для автора главнымъ было ученіе самого апостола, сама же романическая рамка имѣетъ для него лишь второстепенное значеніе. Все же она для насъ очень интересна; кто умѣетъ отдѣлять идею отъ ея формы, тотъ не можетъ не преклониться передъ пророческимъ духомъ того человѣка, который именно Елену избралъ символомъ эллинской красоты и мудрости въ этомъ послѣднемъ бою, данномъ эллинскими богами за свое царство. Бой былъ ими проигранъ; подъ знаменемъ креста вступило европейское человѣчество въ новую эпоху своего существованія, Елена же надолго вернулась къ Матерямъ.

## XII.

При всемъ томъ климентины въ средніе вѣка читались: и дѣйствительно, они представляли много интереснаго для средне-вѣковаго читателя. Я не говорю о спеціально богословскомъ элементѣ книги: онъ былъ доступенъ не каждому, да и не былъ лишень еретическаго привкуса съ точки зрѣнія позднѣйшей церкви. Но можно себѣ представить, съ какимъ участіемъ слѣдили за судьбой самого героя, Климента, носителя одного изъ самыхъ уважаемыхъ именъ въ христіанской церкви, — за явнымъ и побѣдоноснымъ проявленіемъ перста Божьяго въ дѣятельности апостола Петра, — за участію богоискателя Фаустина, выросшаго въ еврейскомъ проселитизмѣ, подпавшаго затѣмъ магіи въ лицѣ Симона и его Елены и въ концѣ концовъ спасеннаго Христомъ, — а равно и за судьбой самого Фауста, столь странно превращеннаго тѣмъ же представителемъ вражьей силы. Все это были поэтическіе элементы, много дававшіе уму средне-вѣковаго человѣка и еще болѣе обѣщавшіе въ будущемъ, если бы нашелся художникъ, способный возсоздать ихъ въ истинно поэтическомъ твореніи. Но такого не было: для того, чтобы онъ родился, нужно было, чтобы вновь стала понятна основная идея легенды — борьба античнаго идеала съ христіанскимъ; другими словами, нужно было, чтобы наступило Возрожденіе.

И вотъ оно наконецъ наступило: древніе боги воскресли во Флоренціи, ихъ власть распространилась по Италіи, завоевала Римъ, проникла за Альпы. Неудержимо развивалось новое движеніе, всюду пробуждая умы, освобождая личность, закрѣпляя за ней гордое право собственными силами стремиться къ совершенству — къ истинѣ, добру и красотѣ. Таковъ былъ лозунгъ нѣмецкаго гуманизма XVI вѣка. Реакція не замедлила послѣдовать со стороны строгаго древне-христіанскаго духа: собственными силами стремиться къ совершенству, къ истинѣ, добру, красотѣ? Причемъ же тогда благодать, отпущеніе грѣховъ? Произошелъ новый, ожесточенный бой; реформація сразилась съ гуманизмомъ и поборолла его. Теперь старинная легенда стала понятна: Фаустинъ-богоискатель, Фаустъ-превращен-

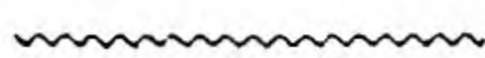


щенный—таковъ былъ герой новаго времени. И такъ, Фаустомъ зовется человекъ, грѣховнымъ путемъ стремящійся къ совершенству; этимъ онъ подпадаетъ власти врага-превращателя, воскрешающаго для него Елену, какъ предметъ его пламенныхъ желаній. Фаустъ и Елена — эта чета смѣнила отнынѣ древнехристіанскую чету, Симона и Елену. И эта чета несомнѣнно принадлежитъ дьяволу: духъ реформаціонной реакціи—духъ строгій и нетерпимый, въ его раю нѣтъ мѣста для сверхчеловѣка.

Такова была «народная книга о докторѣ Фаустѣ», изданная въ 1587 г. Сказаніе съ этихъ поръ уже не сходило съ кругозора образованной Европы; все же его жизнь была не особенно блестяща. Побѣда воскресшихъ боговъ сѣвернѣе Альпъ не была прочной; болѣе всего нравилась народу именно наименѣе серьезная часть книги—различные волшебные фокусы стараго мага, вѣчно благодарная тема кукольныхъ комедій. Такъ прошелъ XVII вѣкъ, а затѣмъ и добрая часть XVIII. Но тогда, подъ знаменемъ неогуманизма, положеніе дѣлъ измѣнилось.

Духъ Возрожденія не былъ убитъ реформаціей: онъ только дремалъ въ ожиданіи того дня, когда ему суждено было побѣдоносно заявить о себѣ. Его пробужденіе было шумнымъ и грознымъ; все же мало-по-малу волненіе улеглось, и новая идея—идея третьяго Фауста—возсіяла надъ міромъ. Фаустъ,—врагъ-обольститель,—Елена—опятьони вмѣстѣ, такъ же, какъ и въ народной книгѣ о докторѣ Фаустѣ; опять Елена является символомъ античной красоты, опредѣляющимъ собой стремленіе сверхчеловѣка;—но одно измѣнилось. Уже не считается несомнѣннымъ, что Фаустъ принадлежитъ дьяволу, нѣтъ: мѣсто старинной вражды занялъ прочный, сознательный и плодотворный миръ. Народность, античность, христіанство—эти три главныя культурныя силы современнаго человѣчества вступили въ союзъ между собою. Въ лицѣ Гете новая Европа окончательно усыновила древняго титана; Гретхень, Елена, *Mater gloriosa* — послѣдовательно направляютъ Фауста на его пути черезъ борьбу и страданія къ спасенію.

Таково послѣднее творческое появленіе Елены въ сознаніи человѣчества.



## ДРЕВНЕЕ ХРИСТИАНСТВО И РИМСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

---

Одно и то же сѣмя Христова ученія сѣяли проповѣдники Евангелія по всей области римской имперіи; но не одни и тѣ же были всходы, явившіеся съ теченіемъ столѣтій въ ея западной и въ ея восточной половинѣ. Конечно, было очень много разновидностей здѣсь и тамъ; картина, представляемая различными направленіями христіанства въ первые вѣка его существованія, до того разнообразна, что на первыхъ порахъ бываетъ чрезвычайно трудно разобратъся въ ней; все же, если оставить въ сторонѣ второстепенныя дорожки и тропинки и прослѣдить, если можно такъ выразиться, магистраль въ развитіи христіанской мысли въ обѣихъ половинахъ римской имперіи, то можно будетъ сказать: *христіанство, поскольку оно испытало вліяніе философіи, носитъ на востокъ неоплатоническій, на западъ стоическій характеръ*. На востокѣ умы богослововъ занималъ вопросъ о самомъ Божествѣ и его объявленіи міру; на западѣ — вопросъ объ отношеніи къ нему человека, о томъ, какими путями человекъ можетъ достигнуть спасенія и вѣчнаго блаженства.

Само собою разумѣется, что эта различная окраска христіанства здѣсь и тамъ сильно интересовала науку, притомъ науку не только богословскую, но и культурно-историческую. Старались доискаться причинъ, вліявшихъ на нее; таковыя усматривали въ практическомъ, юридическомъ духѣ древняго Рима, столь различнаго отъ безкорыстной спекуляціи мечтательницы Эллады. И въ этомъ, конечно, есть много правды;

тѣмъ не менѣе непосредственно дѣйствовавшей причиной былъ различный характеръ философіи, подѣ вліаніемъ которой находилось христіанство здѣсь и тамъ. Дѣйствительно, прежде чѣмъ отразиться на христіанствѣ, духъ римской и греческой націи подчинилъ себѣ философію; христіанское мышленіе было въ этомъ отношеніи только продолженіемъ мышленія философскаго, которое тоже было неодинаковымъ въ обѣихъ половинахъ древняго міра... Это, на первый взглядъ, можетъ показаться страннымъ: мы такъ свыклись съ представленіемъ о полной несамостоятельности римской философіи, ея полной зависимости отъ философіи греческой, что само различеніе римской и греческой философіи, предполагающее какъ будто самобытность первой, намъ представляется недопустимымъ. При этомъ однако мы забываемъ одно: та философія, которая вліяетъ на умы людей, направляя ихъ въ ту или другую сторону, бываетъ всегда результатомъ не только *творчества*, но и *подбора*; если въ смыслѣ философскаго творчества римляне занимаютъ довольно скромное положеніе, то въ смыслѣ подбора они были въ высшей степени важной и вліятельной инстанціей. Въ особенности это относится къ одному изъ нихъ, котораго мы можемъ прямо назвать геніемъ подбора въ отношеніи Рима и философіи, — къ Цицерону. Ученые съ давнихъ поръ забавляются развѣнчиваніемъ Цицерона какъ философа, отыскивая греческіе источники его философскихъ сочиненій, которыхъ онъ, къ слову сказать, и не выдавалъ за оригинальныя; такими источниками называютъ Антиоха, Филона, Посидонія, Панэтія, Клитомаха и много другихъ. И все-таки фактъ тотъ, что изъ названныхъ философовъ ни одинъ не удержался на востокѣ къ тому времени, когда тамъ зарождалась христіанская философія, между тѣмъ какъ на западѣ Цицеронъ не только удержался, но и пользовался огромнымъ вліаніемъ на умы.

Дѣло въ томъ, что философія Цицерона, будучи во всѣхъ или почти во всѣхъ своихъ частяхъ заимствованной изъ необъзримой сокровищницы греческой мысли, была въ то же время, съ точки зрѣнія подбора, въ высшей степени индивидуальной величиной. Учителя Цицерона, живые и мертвые, принадлежали къ самымъ разнообразнымъ направленіямъ; самъ онъ привнесъ въ дѣло философствованія свое здоровое римское

сужденіе и почерпнутое изъ непосредственнаго соприкосновенія съ жизнью чутье того, что нужно и что нѣтъ. Въ результатѣ вышло нѣчто довольно пестрое съ точки зрѣнія философской систематики, смѣсь стоическихъ, эпикурейскихъ, перипатетическихъ, старо- и ново-академическихъ началъ; не всегда даже дѣло обходится безъ противорѣчій, но такія противорѣчія, не будучи рекомендаціей для философа-теоретика, никогда не лишали практическую, рассчитанную на жизнь философію ея зиждительной силы. Вообще же система Цицерона, самая вліятельная изъ всѣхъ системъ, съ которыми раннее христіанство столкнулось на римской почвѣ, представляетъ взору наблюдателя три стороны: она отрицательна по отношенію къ сверхъестественному, къ чудесамъ; она положительна въ области морали; она, наконецъ, скептически въ той области, которую современная эмпирическая философія отводитъ «непознаваемому». А такъ какъ въ глазахъ человѣка, требующаго прежде всего положительныхъ знаній, отрицаніе знанія о предметѣ почти что равносильно отрицанію самого предмета, то мы поступимъ вполне правильно, разбивая всю философію Цицерона на двѣ крупныя части, отрицательную и положительную.

Для ранняго христіанства обѣ эти части имѣли далеко не одинаковую цѣнность.

Что касается прежде всего отрицательной части, то на первый взглядъ можетъ показаться, что къ ней для христіанства было возможно только враждебное отношеніе. Благодаря откровенію христіанинъ имѣлъ самыя непреложныя познанія въ той области, которая, по мнѣнію осторожнаго скептика, принадлежала непознаваемому; его религія опиралась на тѣ самыя чудеса, которыя тотъ считалъ невозможными. На дѣлѣ вышло не такъ: къ нашему удивленію, мы замѣчаемъ, по крайней мѣрѣ въ теченіе первыхъ столѣтій, вполне доброжелательное и довѣрчивое отношеніе между христіанствомъ и скептицизмомъ Цицерона. Этому мы можемъ указать двѣ причины.

Первая — историческаго характера. Языческая римская религія допускала непосредственное вмѣшательство боговъ въ человѣческія дѣла, т.-е. чудеса; на такихъ чудесахъ, по ея мнѣнію, выросъ и окрѣпъ любимецъ боговъ, великій Римъ; скептицизмъ Цицерона былъ направленъ именно противъ этихъ

чудесъ языческой религіи. Когда зародилось христіанство, вѣрующіе язычники боролись съ нимъ, между прочимъ, указывая на явную милость боговъ къ ихъ Риму, сказавшуюся въ такомъ огромномъ числѣ чудесъ; для неокрѣпшей еще христіанской философіи было поэтому очень соблазнительно ухватиться за доводы Цицерона, — и дѣйствительно, она это сдѣлала, притомъ съ такою готовностью, которая намъ кажется положительно неосторожной. „Если бы эти чудеса когда-либо произошли, — восклицаетъ Минуцій Феликсъ (гл. 20, 4), — они происходили бы и понынѣ; но такъ какъ они невозможны, то, значить, ихъ и не было никогда!“ Кто бы могъ подумать, что такъ станетъ разсуждать христіанинъ 2-го вѣка, выросшій въ атмосферѣ чуда? Не менѣе ретивъ и Лактанцій, жившій столѣтіемъ позже; использовавъ очень усердно книги Цицерона «о природѣ боговъ», проникнутыя религиознымъ скептицизмомъ, онъ заявляетъ (*Div. inst.*, I 17), что особенно „третья изъ нихъ въ корень разрушаетъ *omnes religiones*“, забывъ даже сдѣлать оговорку для христіанской. Но, конечно, эта довѣрчивость долго длиться не могла; современемъ христіанство должно было понять, что для него скептицизмъ — очень ненадежный союзникъ. Когда прошла необходимость бороться съ язычествомъ, аргументы римской философіи были сданы въ архивъ; что же касается чудесъ древне-римской религіи, то уже Минуцій Феликсъ рядомъ съ доводами скептического характера приводитъ и другіе, сводящіеся къ тому, что языческіе боги, будучи на дѣлѣ дьяволами (*daemones*), могли творить и чудеса со свойственной злымъ духамъ силой, чудеса вредныя для тѣхъ, кто ими пользуется. Это толкованіе, какъ болѣе удобное, получило впоследствии перевѣсъ.

Вторая причина довѣрчиваго отношенія ранняго христіанства къ скептицизму римской философіи имѣла гораздо болѣе серьезное и постоянное значеніе. Оно признало за Цицерономъ полное право оспаривать возможность положительнаго знанія: онъ, вѣдь, еще не зналъ откровенія. Лактанцій съ радостью ухватывается за грустныя слова римскаго философа: „какъ счастливъ былъ бы я, если бы я такъ же легко могъ найти истину, какъ я обличаю ложь!“ — слова, въ которыхъ такъ ясно, по его мнѣнію, указанъ пробѣлъ, заполненный впоследствии

откровеніемъ: „такъ какъ истина не можетъ быть найдена человѣческимъ умомъ, — говоритъ онъ, — то онъ по крайней мѣрѣ достигъ того, что было по силамъ нашему разумѣнію — обличенія лжи“. Съ этой точки зрѣнія Цицеронъ былъ дѣйствительно драгоцѣннымъ союзникомъ христіанства: все же не было надобности особенно долго настаивать на ней. Кто считалъ себя счастливымъ обладателемъ истины, для того блужданія незнавшихъ ея мало интересны, особенно если они отошли въ прошлое. Такъ случилось и здѣсь. Лактанцій писалъ въ самый разгаръ послѣднихъ преслѣдованій христіанъ; вскорѣ затѣмъ Христова вѣра побѣдила. Тогда скептицизмъ Цицерона потерялъ для нея всякій интересъ.

Совершенно другое дѣло — положительная сторона его философіи, т.-е., согласно сказанному выше, его этика. Она сразу произвела глубокое впечатлѣніе на христіанство, которое, въ лицѣ Лактанція и особенно Амвросія, ей беззавѣтно отдалось, не подозрѣвая ея внутренней несомвѣстимости со своими основными догматами... Правда, что эти догматы тогда еще только вырабатывались и скорѣе потенциально заключались въ религіозномъ сознаніи вѣрующихъ. Когда же эта несомвѣстимость стала явною, въ христіанствѣ произошелъ расколъ: одно его направленіе въ лицѣ Августина, во имя Христова ученія, истолкованнаго апостоломъ Павломъ, изгнало несогласуемыя съ нимъ правила языческой морали, — но только тѣ, которыя дѣйствительно были несогласуемы; другое, напротивъ, въ лицѣ Пелагія сдѣлало попытку подчинить христіанство древне-римской этикѣ, положенія которой оно приняло почти во всемъ ихъ объемѣ. Христіанская церковь въ теоріи осудила пелагіанизмъ, какъ ересь, и объявила себя солидарной съ Августиномъ; но на практикѣ она продолжала оставаться подъ давленіемъ смягченнаго ученія отвергнутаго ею учителя, такъ называемаго полупелагіанизма, въ каковомъ положеніи пребываетъ и понынѣ. Этотъ процессъ сліянія, выдѣленія и вторичнаго сліянія цицероніанизма съ христіанствомъ принадлежитъ къ самымъ интереснымъ явленіямъ внутренней жизни христіанской церкви; постараюсь уловить его характерныя черты въ нижеслѣдующемъ краткомъ очеркѣ.

Первый фазисъ нашего процесса — сліяніе римской этики

съ христіанскою—пріурочень, согласно сказанному, къ именамъ Лактанція и Амвросія. Лактанцій принимаетъ всю языческую мораль Цицерона, но лишь какъ субструкцію христіанскою: „тѣ превосходныя правоученія въ духѣ добродѣтельности, которыя онъ предлагалъ своимъ адептамъ, — говоритъ онъ, — сохраняютъ свою силу и у насъ; но надъ ними мы должны возвести наше, имъ неизвѣстное, ученіе, доводящее человѣческую справедливость до такого совершенства, которое имъ было недостижимо“ (Div. inst., III 2). Правда, эту свою главную задачу Лактанцій исполнилъ не особенно блистательно; читая его рѣзкое заявленіе: „безъ надежды на безсмертіе, которое Богъ обѣщаетъ своимъ исповѣдникамъ, было бы величайшимъ неразуміемъ гоняться за добродѣтелями, которыя приносятъ человѣку бесполезныя страданія и труды“ (IV 9), мы сомнѣваемся въ сравнительной возвышенности того ученія, которымъ онъ стремится замѣнить римское ученіе о самодовлѣющей добродѣтели. — Еще дальше въ смыслѣ доврчивости пошелъ Амвросій. Римскую нравственную философію—или, выражаясь конкретно, книги Цицерона «объ обязанностяхъ» — онъ принимаетъ уже не въ фундаментъ, а въ самый корпусъ своего зданія христіанскою этики. Онъ дѣлаетъ это, конечно, не изъ преклоненія передъ язычествомъ: онъ доказываетъ — какимъ путемъ, это другой вопросъ, — что языческая философія всѣ свои догматы почерпнула изъ Писанія, и что поэтому христіане имѣютъ полное право требовать ихъ у нея обратно. И дѣйствительно, въ своемъ сочиненіи «объ обязанностяхъ» Амвросій переливаетъ въ христіанство всю языческую мораль Цицерона; поправки онъ кое-гдѣ дѣлаетъ, но рѣдко и безъ особеннаго паѳоса.

Такъ-то, несмотря на прогрессивный упадокъ римскою образованности въ томъ столѣтіи, которое отдѣляетъ Лактанція отъ Амвросія, послѣдній стоитъ еще много ближе къ Цицерону, чѣмъ первый; въ его лицѣ завершается первый фазисъ намѣченнаго нами процесса—проникновенія христіанства римскою нравственною философіей.

Ученикомъ Амвросія былъ великій *Августинъ*; черезъ него христіанство, можно сказать, познало себя во всемъ томъ, что его принципиально отдѣляетъ отъ языческой нравственности.

Какъ человѣкъ глубоко сознательный и вдумчивый, онъ не далъ себя плѣнить красотѣ и благородству ея отдѣльныхъ догматовъ; онъ пожелалъ доискаться самыхъ корней того и другого міросозерцанія и нашелъ, что эти ихъ корни вырастаютъ изъ совершенно различныхъ областей душевной жизни. Споръ съ Пелагіемъ вывелъ на поверхность идеи, давно уже таившіяся въ душѣ Августина; въ этомъ спорѣ окончательно опредѣлилось отношеніе христіанства къ римской нравственной философіи.

Это отношеніе удобнѣе всего будетъ установить по отдѣльнымъ принципамъ, которые, вмѣстѣ взятые, даютъ какъ бы теорію той или другой нравственности. Я долженъ прибавить, что самый споръ былъ построенъ далеко не такъ рационально — для спорящихъ, какъ это бываетъ часто у людей практики, точкой исхода были результаты, а не принципы. Все-таки мнѣ кажется, что предлагаемая мною схема поможетъ намъ быстро и легко ориентироваться въ интересующемъ насъ вопросѣ.

Всю массу соображеній, высказанныхъ за и противъ въ пелагіанскомъ спорѣ, мы можемъ группировать вокругъ ниже слѣдующихъ шести принциповъ, заимствованныхъ у Цицерона.

## I.

Всѣ добродѣтели человѣка — не что иное, какъ развитія его природныхъ стремленій, притомъ развитія естественныя и необходимыя, поскольку имъ не препятствуетъ вредное вліяніе среды. Итакъ, *природа*, будучи источникомъ добра, сама добра и неиспорчена. Путемъ отождествленія — по примѣру стоиковъ — природы съ божествомъ, мы получаемъ слѣдующее цицероновское положеніе: «человѣкъ при наилучшей обстановкѣ (*praesentia condicione*) сотворенъ высшимъ богомъ» (*de leg. I 22*). Переводя эту мысль на христіанскій языкъ, мы получаемъ догматъ о благодати, оказанной Богомъ человѣку при его сотвореніи, объ исключительно «исконной» благодати. Этотъ догматъ — коренной догматъ христіанскаго цицероніанства.

Его мы находимъ у пелагіанъ во всей его чистотѣ. «Благодать—это и есть природа, которой мы сотворены такъ, что



обладаемъ разумной душой, дающей намъ познать Бога“ (Aug., de grat. et lib. arb. 25); „если природа отъ Бога; то она не можетъ быть осквернена первоначальнымъ зломъ“ (Aug. Jul. I 50).—И именно противъ него возражаетъ Августинъ. Природа была когда-то превосходна, да, но только до грѣхопадѣнія: „Волею перваго грѣшника природа была осквернена“ (Jul. III 33). По этому самому добродѣтель не можетъ быть развитіемъ природы: „если справедливость происходитъ изъ природы и (руководимой ею) воли человѣка, то Христосъ умеръ понапрасну“ (Jul. IV 17). Нѣтъ; природа порочна со времени Адама, и для того, чтобы достигнуть добродѣтели, человѣкъ нуждается въ другой благодати, чѣмъ та, которая ему была дарована при сотвореніи,—а въ какой, это мы увидимъ ниже.

## II.

Высшимъ проявленіемъ природы въ человѣкѣ римская философія признаетъ его *разумъ*, какъ ту изъ его природныхъ силъ, которая направляетъ и укрощаетъ прочія, указывая имъ ихъ цѣли и пути; *приматъ разума* поэтому можетъ быть объявленъ вторымъ принципомъ, характернымъ для римской философіи. Переводя его въ христіанство, мы можемъ поставить его въ логическую связь съ только-что развитою исконною благодатью: первымъ плодомъ благодати, дарованной Творцомъ человѣку, былъ его разумъ.

Именно этотъ догматъ мы и находимъ въ пелагіанизмѣ; мы видимъ его въ связи съ тѣмъ первымъ въ приведенныхъ только-что словахъ: „благодать — это и есть природа, въ которой мы сотворены такъ, что обладаемъ разумной душой“; еще яснѣе гласитъ другой его афоризмъ: „разумная душа — источникъ всѣхъ добродѣтелей“ (Aug. Jul. IV 19).—Все ученіе Августина, напротивъ, направлено къ ниспроверженію этого примата разума и упроченію на его мѣстѣ *примата воли*, этого истинно христіанскаго догмата, первый зародышъ котораго мы находимъ уже въ славословіи ангеловъ: *раx hominibus bonae voluntatis, εὐφροσύνη ἀνθρώποις εὐδοκίας*.

Много вѣковъ спустя Шопенгауэръ, установившій приматъ

воли въ современной психологіи, былъ пораженъ гармоніей своихъ мыслей съ мыслями Августина, на котораго онъ не разъ ссылается по этому поводу (W. a. W. u. V. I 151; II 226); и именно вслѣдствіе этой гармоніи Августинъ заслужилъ почетное имя «перваго человѣка новѣйшей формации» (*der erste moderne Mensch*), которое ему дали Зибекъ и Гарнакъ.

### III.

Все же, продолжаемъ мы въ духѣ римской философіи, разумъ, при всемъ своемъ первенствующемъ положеніи, не могъ бы быть руководителемъ человѣка на пути къ нравственному совершенству, если бы человѣкъ не обладалъ полной *свободой воли*, позволяющей ему отдаваться тому, что разумомъ признано за лучшее. Принципъ свободы воли ревностно отстаивается Цицерономъ не только противъ *ignava ratio* фатализма, но и противъ той разумной формы, которую противоположный принципъ нашелъ въ такъ называемомъ детерминизмѣ; его побѣда была, однако, кратковременна, торжество астрологіи унесло вѣру въ свободу воли <sup>1)</sup>.

Христианство относилось къ астрологіи отчасти нерѣшительно, отчасти же и прямо враждебно; можно было поэтому предположить, что оно приметъ во всей его неприкосновенности принципъ свободы воли. На дѣлѣ же онъ былъ принятъ въ этой полнотѣ только пелагіанами, этими вѣрными наслѣдниками античной философіи: „мы утверждаемъ, — говоритъ Пелагій, — что свобода воли (*liberum arbitrium*) составляетъ природное достояніе всякаго человѣка, и что даже грѣхопаденіе Адама не могло ея уничтожить“ (*epist. Pelag. I 29*); „по собственной волѣ человѣкъ творитъ и добро и зло; правда, въ добрыхъ дѣлахъ ему всегда помогаетъ Божья благодать, къ злымъ — склоняетъ внушеніе дьявола“ (*ib. 36*). — И здѣсь Пелагію возражаетъ Августинъ: астрологическаго рока онъ не допускаетъ, но еще съ большимъ ожесточеніемъ нападаетъ на «отвратительное разсужденіе» (*detestabilis disputatio*) Цицерона, ста-

<sup>1)</sup> Ср. ниже статью «Умершая наука» стр. 332.

равшагося спасти свободу волю даже на счетъ Божьяго предвѣдѣнія (de civ. D. V 9). Нѣтъ; до грѣхопаденія воля чело-вѣка дѣйствительно была настолько свободна, что онъ могъ одинаково *хотѣть* и добра и зла и только для *исполненія* пер-ваго нуждался въ помощи Божьей благодати (gratia coopera-tiva); со времени же грѣхопаденія „свободная воля въ упра-вляемомъ дьяволомъ челоуѣкѣ только къ грѣху достаточно сильна, къ хорошей же и благочестивой жизни безсильна, если она сама предварительно не призвана къ настоящей сво-бодѣ Божьей благодатью“ (gratia praeventiva, ibid. II 9). Немало труда стоило челоуѣчеству усвоить это загадочное уче-нiе о свободной волѣ, которая тѣмъ не менѣе только для зла свободна, для добра же должна быть предварительно освобо-ждена; но чарующее слово «благодать» сломило всѣ препят-ствiя. При трезвомъ обсужденiи, однако, приведенныхъ Авгу-стиномъ соображенiй придется признать, что онъ удержалъ одно только слово «свобода воли», понятiе же замѣнилъ поня-тiемъ свободной и самодовлѣющей Божьей благодати, пред-опредѣляющей волю и дѣянiя челоуѣка.

#### IV.

Допуская полную и неограниченную свободу челоуѣческой воли, римская философiя разсматриваетъ добродѣтели челоуѣка какъ его неотъемлемую собственность: „своихъ добродѣтей, — говоритъ она, — никто никогда не ставилъ въ счетъ безсмерт-нымъ богамъ“. Дѣйствительно, понятiе *заслуги* — непосредствен-ный выводъ изъ принципа свободы воли, точно также какъ и противоположное ему понятiе отвѣтственности за грѣхи.

Слѣдуя Цицерону, и пелагиане гордо говорили Творцу: „Ты сдѣлалъ насъ людьми, но праведниками мы сдѣлали себя сами“ (Aug. ep. 177). Конечно, для спасенiя челоуѣка требуется Божья благодать; но именно она „даруется намъ соразмѣрно съ нашими заслугами“ (Aug. Jul. III 2, 48). Этими положе-нiями, проходящими красною нитью черезъ все ученiе пела-гианъ, загробная участь челоуѣка поставлена въ зависимость исключительно отъ него самого; благодать и спасенiе являются

необходимымъ послѣдствіемъ его дѣяній.—Августинизмъ и въ этомъ отношеніи былъ прямымъ антиподомъ пелагіанизма: „мы же,—говоритъ его глава,—утверждаемъ, что благодать дается человѣку даромъ (*gratis*), и что она именно потому называется благодатью (*gratia*), и что всѣ заслуги святыхъ исходятъ отъ нея“ (Aug. Jul. III 48); такимъ образомъ „вѣнчая наши заслуги, Богъ вѣнчаетъ только свои собственные дары“. Итакъ, въ противоположность Пелагію, Августинъ ставитъ заслуги человѣка въ зависимость отъ благодати; этимъ всякій личный починъ человѣка въ дѣлѣ спасенія упраздненъ. На вопросъ, что же вызываетъ Божью благодать, отвѣта нѣтъ: она дѣйствуетъ свободно и произвольно, выдѣляя намѣченныхъ къ спасенію изъ числа отверженныхъ. На этой почвѣ развивается ученіе о Божьемъ предопредѣленіи, этомъ камнѣ преткновенія въ Августиновой религіозной философіи.

## V.

Понятіе добродѣтели, каковымъ его развиваетъ римская философія, состоитъ изъ двухъ элементовъ, субъективнаго и объективнаго: субъективный заключается въ добродѣтельномъ настроеніи человѣка, объективный — въ его добродѣтельномъ дѣяніи. Первое безъ послѣдняго несовершенно: *virtus actuosa est*, говоритъ Цицеронъ, слѣдуя въ этомъ отношеніи перипатетикамъ. Нетрудно уловить связь этого двойнаго опредѣленія съ юридическими наклонностями римлянъ: точно такъ же вѣдь и въ ихъ уголовномъ правѣ преступленія разсматриваются какъ соединеніе преступнаго дѣянія (*culpa*) съ преступнымъ настроеніемъ (*dolus*).

Раннее христіанство унаслѣдовало это субъективно-объективное опредѣленіе добродѣтели, при чемъ только центръ тяжести былъ незамѣтно передвинутъ на субъективную сторону: *affectus tuus nomen imponit operi tuo*, прекрасно говоритъ Амвросій. Принялъ его и пелагіанизмъ; мы не можемъ это подтвердить выписками изъ сочиненій самихъ пелагіанъ, отъ которыхъ до насъ почти ничего не дошло, но это слѣдуетъ непреложно изъ полемики Августина.—Августинъ первый при-

вносить къ обоимъ элементамъ языческой добродѣтели третій, сверхсубъективный; онъ называетъ его элементомъ «предѣла» (*finis*),—мы сказали бы, относимости. У язычниковъ эта относимость была только земная; вотъ почему можно сказать, что они истинной добродѣтели не знали—извѣстно слово Августина, что «добродѣтели язычниковъ были скрытыми пороками». Христосъ первый научилъ людей относить къ Богу свои помыслы и дѣянiя. Онъ первый поставилъ *вѣру* во главу угла человѣческой морали. Вотъ эта-то богоотносимость, эта вѣра отличаетъ христіанскую добродѣтель отъ языческой; въ ней заключается причина оправданiя христіанина и отверженiя даже самаго добродѣтельнаго язычника.

## VI.

Въ послѣдовательномъ толкованiи своихъ принциповъ древняя нравственность признала въ самодовлѣющей добродѣтели высшую цѣль развитiя человѣка: *virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est*. Такъ гласитъ героическая тема, если можно такъ выразиться, римской философіи. Этимъ не исключалась вѣра въ лучшую загробную жизнь—Цицеронъ эту жизнь признаетъ, — но она представлена второстепеннымъ, побочнымъ мотивомъ, сравнительно съ главнымъ, которымъ считается внутреннее удовлетвореніе.

Христіанство внесло въ это воззрѣніе обязательную поправку: спасеніе въ загробной жизни стало главною цѣлью вѣрующаго. Но съ этой неизбежной оговоркой доавгустиновское христіанство съ пелагианизмомъ включительно приняло положеніе Цицерона: добродѣтель осталась единственнымъ средствомъ къ блаженной жизни—на томъ свѣтѣ.—И здѣсь Августинъ выступилъ противникомъ Пелагія и всѣхъ христіанъ до него съ своимъ ученіемъ о самодовлѣющей благодати, при чемъ получаютъ тѣ же антитезы, какъ и выше.

\* \* \*

Таковы тѣ отдѣльные принципы, изъ-за которыхъ произошло столкновеніе между римской философіей и христіанствомъ въ лицѣ бл. Августина. Родство указанныхъ шести пунктовъ

между собою бросается въ глаза; въ сущности весь антагонизмъ между Цицерономъ и Августиномъ можетъ быть сведенъ къ одной коренной антитезѣ, представляемой различными взглядами того и другого на *цѣнность человеческой природы*. Цицеронъ и вообще античность ставятъ эту природу очень высоко; Августинъ—очень низко. Если же мы, продолжая наше изслѣдованіе, спросимъ себя далѣе, чѣмъ же объясняется это различіе взглядовъ, то придется отъ логики перейти къ психологіи: оно вытекаетъ не изъ какого-либо другого основного принципа, а изъ основного настроенія античнаго и христіанскаго міра. Основное настроеніе античнаго міра, выражаясь его собственными словами — *μεγαλοψυχία*, *animi magnitudo*; буквальный русскій переводъ— «величіе души», не передаетъ требуемаго смысла («великодушіе», конечно, и того менѣе). *Μεγαλοψυχία*—это настроеніе человѣка, который знаетъ себѣ цѣну и ставитъ себя не выше, но и не ниже того мѣста, котораго онъ достоинъ; у насъ съ понятіемъ исчезло и слово. Напротивъ, основное настроеніе христіанскаго міра — «смиреніе».


Изъ этого основного настроенія античнаго міра и вытекаетъ его бодрость, т.-е. сознательная или бессознательная увѣренность, что мы либо стоимъ на высотѣ жизни, либо на пути къ ней. Значитъ ли это, что всѣ античные люди раздѣляли эту увѣренность? Нѣтъ, конечно: число отверженныхъ и тогда, вѣроятно, значительно превосходило число приглашенныхъ на пиръ жизни. Но не они задавали тонъ въ античной культурѣ: искусство, литература и философія принадлежали не имъ, а тѣмъ, которые были причастны къ дѣлу прогресса человечества. Какъ люди труда, видящіе плоды своего труда, они были естественно проникнуты вѣрою въ величіе и достоинство человеческой природы: какъ земля первенствуетъ во вселенной, такъ человѣкъ первенствуетъ на землѣ. Знаменитая пѣснь изъ Антигоны Софокла: «много живетъ чудесь, но нѣтъ ничего, что было бы чудеснѣе человѣка», этотъ гимнъ античной гуманности, написанъ именно для людей этого закала и настроенія. Эта точка зрѣнія одинаково согласуема какъ съ оптимизмомъ, такъ и съ пессимизмомъ: разногласіе обоихъ этихъ воззрѣній касалось сравнительной таксаціи радостей и горестей въ человѣ-

ческой жизни, а не вопроса, истекаютъ ли человѣческія дѣянія изъ человѣческой природы или нѣтъ; одни окрашиваютъ человѣка въ яркій, другіе въ мрачный цвѣтъ, но и тѣ, и другіе были согласны въ томъ, что эти цвѣта—его собственные, естественные цвѣта, а не отраженіе другого, сверхчеловѣческаго естества; съ христіанской точки зрѣнія, и античный оптимизмъ, и античный пессимизмъ были бы признаны одинаково горделивыми.

Эта точка зрѣнія, согласно сказанному выше, — смиреніе, то чувство, въ силу котораго мы только отрицательныя проявленія своей природы беремъ на свою отвѣтственность, при положительныхъ же говоримъ Творцу: «не я, а Ты». И оно одинаково согласуемо съ оптимизмомъ и съ пессимизмомъ: христіанинъ будетъ пессимистомъ, если онъ будетъ чувствовать себя всецѣло предоставленнымъ той природѣ, которую онъ признаетъ порочной, но и онъ будетъ оптимистомъ, если будетъ сознавать свою душу вмѣстилищемъ той высшей благодати, которая дозволитъ ему восторжествовать надъ своей природой. Его взглядъ на эту природу въ обоихъ случаяхъ одинъ и тотъ же: онъ убѣжденъ въ ея немощи, въ томъ, что она изъ себя ничего хорошаго ни создать, ни развить не способна. А этимъ взглядомъ обуславливается различное воззрѣніе на прогрессъ и вліяніе на него человѣческаго труда. Въ самомъ дѣлѣ, какой объектъ дадимъ мы этому труду? Человѣческую природу? Она въ корень испорчена и никакимъ трудомъ исправлена быть не можетъ. Или Божью благодать? Скорѣе намъ удастся сдвинуть землю силою своихъ рукъ, чѣмъ повліять своимъ трудомъ на проявленіе Господней воли. Нѣтъ, отрицательное отношеніе къ человѣческому прогрессу — тому прогрессу, который возвеличивалъ вышеупомянутый гимнъ Софокла — таковъ результатъ послѣдовательнаго развитія идей Августина. И если нельзя сказать того же о христіанствѣ вообще, если христіанское общество стало, въ противоположность къ косности окружающихъ нехристіанскихъ племенъ, единственнымъ носителемъ идей прогресса, то потому, что оно не отожествило себя съ августинизмомъ. Я уже выше сказалъ, что побѣда Августина была таковою лишь въ теоріи; на практикѣ же восторжествовалъ въ западной церкви, а за ней и въ восточной — т. назыв.

полупелагианизмъ, т.-е. примиреніе античной и спеціально римской философіи съ христіанствомъ. Какъ это случилось — объ этомъ мнѣ говорить не приходится; эволюція христіанскихъ идей послѣ Августина лежитъ внѣ предѣловъ моей темы, которая вѣдь касается одного только ранняго христіанства. Но что это случилось, въ этомъ сомнѣнія нѣтъ; и если мы справедливо считаемъ слова *ora et labora* девизомъ разумнаго христіанскаго общества, то мы не должны забывать, что второю частью этого своего девиза—*labora*— оно обязано римской философіи.

1903.





## АНТИЧНАЯ ГУМАННОСТЬ.

---

### I.

Въ движеніи каждаго народа на пути къ самосознанію наступаетъ моментъ, когда онъ, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, ощущаетъ потребность разобратся въ томъ смутномъ нравственномъ чутьѣ, которое вложено въ душу каждаго нормальнаго человѣка, и вылить его въ форму опредѣленнаго нравственнаго закона. Всѣ попытки въ этомъ направленіи, какъ бы онѣ ни были несовершенны въ каждомъ данномъ случаѣ, мы должны будемъ признать за системы (хотя бы и эмбриональныя) *чистой* этики; говорю — чистой, потому что творцы этихъ системъ имѣютъ въ виду наивысшую постижимую ихъ уму степень нравственнаго совершенства, независимо отъ того, насколько она осуществляется окружающею ихъ жизнью. Вотъ почему ея требованія суровы и непроклонны; нравственный долгъ, который она налагаетъ на своихъ адептовъ, ощущается ими какъ нѣчто свыше тяготѣющее надъ ними, — нѣчто такое, къ чему они должны стремиться, *укрошая* свою природу, а не слѣдуя ей.

Но разъ законъ данъ, отношеніе къ нему современниковъ и потомковъ можетъ быть двоякаго рода. Они могутъ безусловно подчиниться ему; въ такомъ случаѣ нравственный законъ непосредственно проводится въ жизнь, будучи осуществляемъ

и совершенствомъ правыхъ, и сознаниемъ грѣховности со стороны провинившихся: чистая этика совпадаетъ съ практической. Такое отношеніе, повторяю, возможно; но возможно и другое. Въ народѣ можетъ найтись достаточное число сильныхъ и самоувѣренныхъ личностей; далеко не пренебрежительно относящихся къ собственной природѣ и не склонныхъ къ самоуничижению. Эти люди не станутъ непременно въ враждебныя отношенія къ общему закону нравственности, но они признаютъ безусловно обязательнымъ для себя лишь тотъ, въ образованіи котораго участвовала, болѣе или менѣе сознательно, ихъ собственная природа. Такимъ образомъ, мы получаемъ различающуюся въ принципѣ отъ чистой этики этику *практическую*, непосредственно осуществляемую жизнью личностей; это — равнодѣйствующая въ параллелограммѣ сила, въ которомъ составляющими являются съ одной стороны — общій нравственный законъ, кодексъ чистой этики, а съ другой — индивидуальность даннаго человѣка. Требования этой этики имѣютъ скорѣе поучительный, чѣмъ повелительный характеръ; нравственный долгъ, который она проповѣдуетъ, сознается нами не какъ нѣчто извнѣ намъ навязанное, а какъ порожденіе нашей собственной, оплодотворенной нравственнымъ закономъ природы; измѣняя ему, мы ощущаемъ не состояніе грѣховности, требующее искупленія, а лишь нарушеніе равновѣсія нашего собственного я, тѣмъ болѣе томительное, чѣмъ болѣе мы дорожимъ своей индивидуальностью, чѣмъ менѣе у насъ склонности къ самоуничижению.

Для психолога эта вторая, практическая этика гораздо интереснѣе первой. Видѣть, какъ человѣкъ самъ себя понимаетъ, въ чемъ онъ усматриваетъ равнодѣйствующую между нравственнымъ закономъ и собственнымъ я — это такое умственное наслажденіе, выше котораго трудно и представить себѣ. Конечно, для этого нужно быть «ищущимъ», подобно древнему Сократу, — а при особыхъ условіяхъ нашей жизни это несовсѣмъ удобоисполнимо; къ тому же такіе поиски рѣдко бываютъ успѣшны. Мало кто сознательно опредѣлилъ свои отношенія къ нравственному закону; гораздо удобнѣе и менѣе головоломно признать его въ теоріи цѣликомъ, а уклоненія отъ него либо замаливать, либо малодушно извинять слабостью

человѣческой природы. Мало кто въ стремленіи установить кодексъ своей индивидуальной этики заходитъ далѣе бесплоднаго отрицанія и дешеваго скептицизма; достаточно вѣдь и послѣдняго для того, чтобы смѣяться надъ людьми и самодовольно драпироваться Гамлетомъ или Байрономъ. Мало кто, наконецъ, исполнивъ серьезно свою задачу, бываетъ склоненъ или способенъ подвергнуть свое рѣшеніе серьезной критикѣ въ бесѣдѣ съ другимъ человѣкомъ. Да, успѣхи, достигающіеся на долю «ищущаго», очень и очень рѣдки; но чѣмъ они рѣже, тѣмъ они дороже. На этой почвѣ вырастаетъ интеллектуальная дружба, полная и прочная, подобная той, какая въ героическую эпоху исторіи мысли соединяла Сократа съ Алкивиадомъ и Платономъ, съ Аспазіей и Діотимой.

Все же, отдѣльные кодексы практической этики, при безконечномъ разнообразіи личностей, должны были бы въ своей совокупности представляться чѣмъ-то беспорядочнымъ и хаотическимъ, не будь одного очень важнаго закона; законъ же этотъ состоитъ въ томъ, что сами личности безсознательно подчиняются той загадочной, неудобопредѣлимой силѣ, которую мы называемъ «духомъ времени». Благодаря этому закону, практическая этика дѣлается интереснымъ предметомъ изслѣдованія также и для историка: получается возможность говорить объ этикѣ отдѣльныхъ историческихъ эпохъ, такъ какъ, несмотря на кажущееся разнообразіе въ характерахъ руководящихъ личностей, ихъ индивидуальные нравственные кодексы оказываются настроенными, такъ сказать, на одинъ общій основной тонъ.

Трижды въ исторіи человѣчества мы встрѣчаемся съ эпохой, когда этотъ общій основной тонъ, на который были настроены нравственные кодексы руководящихъ личностей, совпадалъ съ понятіемъ «человѣкъ»: это было, во-первыхъ, въ первые вѣка до Рождества Христова; во-вторыхъ, въ періодъ Возрожденія; въ-третьихъ, въ восемнадцатомъ вѣкѣ. Тогда именно «человѣчность», *humanitas*, была лозунгомъ избраннаго меньшинства; передовой человѣкъ хотѣлъ быть не аѳиняниномъ, французомъ, патриціемъ, рыцаремъ, христіаниномъ, протестантомъ и т. д., а прежде всего и главнымъ образомъ — «человѣкомъ».

Въ этой повторяемости заключается несомнѣнно нѣчто очень

утѣшительное для истиннаго друга просвѣщенія; она же можетъ заставитьъ серьезно призадуматься тѣхъ, которые, видя одно лишь настоящее и преувеличивая значеніе нѣкоторыхъ его не въ мѣру навязчивыхъ явленій, поторопились навсегда похоронить «общечеловѣка». Извѣстны музыкальныя композиціи, въ которыхъ основная тема, съ легкими измѣненіями, всегда возвращается, смѣняясь поочередно первой, второй и т. д. побочными темами; можно утверждать, что «человѣчность» составляетъ именно такую основную тему всемірной исторіи, которая непременно должна вернуться, когда пѣсня нынѣшнихъ кумировъ будетъ спѣта.

Итакъ, мы можемъ говорить о «гуманности» (употребляемъ это слово въ его первоначальномъ значеніи, въ смыслѣ не «филантропіи», а «антропизма») древнихъ временъ, гуманности Возрожденія и гуманности XVIII го вѣка, разумѣя подъ послѣднимъ французское просвѣщеніе и нѣмецкій нео-гуманизмъ, время Вольтера и Гёте. Присматриваясь ближе къ этимъ послѣднимъ эпохамъ, мы безъ труда замѣтимъ, что ихъ гуманный характеръ былъ результатомъ сознательнаго приобщенія античной гуманности: истощенное аскетизмомъ средневѣковаго христіанства, реформаціоннымъ и контръ-реформаціоннымъ фанатизмомъ и убожествомъ въ XVII-омъ вѣкѣ, человѣчество охотно вернулось къ нормальной пищѣ здоровой античности. Отсюда слѣдуетъ, однако, что именно античная гуманность была коренной темой, остальные же — «всѣ ренессансы, которые были и которымъ еще предстоитъ быть», говоря словами Ренана — являются искусными и интересными вариациями этой темы; кто хочетъ понять вариации, тотъ долженъ изучить тему. Въ этомъ заключается важность античной гуманности также и для историковъ новѣйшихъ временъ, а съ ними и для всѣхъ тѣхъ, кто интересуется исторіей и ея прогрессомъ.

## II.

Спрашивается, однако, гдѣ намъ удобнѣе всего ее уловить — эту античную гуманность? На первый взглядъ отвѣтъ затрудненій не представляетъ: мы чувствуемъ ея духъ въ каж-

домъ античномъ произведеніи, поскольку въ немъ отразилась сама душа античности, Она внушила творцу древнѣйшей греческой поэмы идею, являющуюся ея конечнымъ выводомъ, — идею о тщетѣ такого счастья, которое обуславливается чужимъ несчастьемъ, о тщетѣ такой славы, которая заставляетъ насъ забыть о долгѣ любви. Она подсказала пѣвцу другой, младшей поэмы — примиряющій отвѣтъ на главный изъ «проклятыхъ» вопросовъ», не перестававшій смущать человѣчество съ самаго пробужденія его сознанія: *для того испытали вы столько страданій, чтобы была пѣсня среди людей!* Она въ твореніяхъ лирическихъ поэтовъ дельфійской эпохи украсила всѣми цвѣтами искусства плѣнительный въ его молодой, здоровой силѣ идеаль «всевидной доблести» <sup>1)</sup>. Она устами Эсхила проповѣдовала принципъ самобытности человѣческой воли въ противоположность къ вѣрѣ въ неотвратимость судьбы, принципъ прощенія въ противоположность къ принципу безусловнаго и безжалостнаго возмездія, свойственному старинному нравственному закону. Она побудила Софокла, въ конфликтѣ закона съ правомъ, — воздавая честь первому, взять сторону послѣдняго; въ конфликтѣ воли божества съ честнымъ стремленіемъ человѣка, — преклоняясь передъ первой, возвеличить послѣднее. Она навела Еврипида на великую мысль, что наши внѣшнія дѣянія — не болѣе какъ безразличные символы, которымъ лишь то, что происходитъ внутри насъ, придаетъ смыслъ и содержаніе, — «заданныя рѣшѣны» (*bouts rimés*), какъ много позднѣе выразился Ларошфукò, къ поэмѣ нашего внутренняго мышленія и чувствованія. Она научила Геродота ввести въ описаніе національныхъ греческихъ войнъ то чувство смиренія передъ вышнею волей и симпатію къ побѣжденному и униженному врагу-зачинщику, которое производитъ столь странное впечатлѣніе на современнаго читателя, привыкшаго къ хвастливому діпазону и псевдо-патріотическому задору батальнаго стиля новѣйшихъ временъ. Она представила уму Фукидида тотъ идеаль гуманнаго государства, развивающаго всѣ лучшія силы человѣка, которое онъ изобразилъ устами Перикла въ его знаменитой надгробной рѣчи. Она создала ученія Платона, стойковъ,

<sup>1)</sup> См. статью о Вакхплідѣ, «Изъ жизни идей», т. I.

Эпикура, — различными путями, но въ одинаковомъ направленіи старающіяся осуществить идеаль гуманной жизни, обусловленный гармоніей обоихъ его началъ, счастья и добродѣтели.

Вотъ, безъ сомнѣнія, силы, создавшія античную гуманность; все же не на нихъ намъ удобнѣе всего ее изучить, разъ мы видимъ въ ней систему не чистой, а практической этики. Потребовалась работа нѣсколькихъ столѣтій для того, чтобы всесторонне развить систему античной гуманности; а когда она была готова, Греція уже перестала быть удобной почвой для проведенія ея въ жизнь: не стало людей, не стало великихъ задачъ. Другой народъ смѣнилъ на всемірной аренѣ истощенную Элладу, народъ грубый и воинственный, мало надѣленный творческой силой, но способный удивляться всему великому, усвоивать его и, главное, проводить усвоенное въ жизнь. Во второмъ вѣкѣ до Р. Х. знакомство съ эллинской гуманностью проникаетъ въ Римъ; ея очагъ — Сципіоновскій кружокъ, собиравшій лучшихъ людей Рима, какъ мужчинъ такъ и женщинъ, и служившій центромъ тяготѣнія наиболѣе здоровыхъ умственныхъ силъ тогдашней Греціи, историковъ, ораторовъ, философовъ. Въ силу традиціонализма, отличающаго римскую жизнь, кружокъ этотъ не вымиралъ, онъ продолжалъ существовать и тогда, когда Сципіоновъ не стало; въ первомъ вѣкѣ его главнымъ представителемъ былъ Цицеронъ. Этотъ послѣдній, благодаря сравнительному обилію и разнообразію своихъ сочиненій, является для насъ призваннымъ органомъ тенденцій всего Сципіоновскаго кружка; ему мы обязаны тѣмъ, что можемъ изучить и изложить античную гуманность какъ систему практической этики, какъ цѣльное и стоящее въ непосредственной связи съ жизнью міросозерцаніе.

Попытка исполнить эту задачу была сдѣлана не такъ давно нѣмецкимъ философомъ школы Гартмана, М. Шнейдевиномъ въ очень солидной, какъ по объему, такъ и по содержанію, книгѣ (*Antike Humanität*. Берлинъ 1897); наша цѣль, однако, существенно отличается отъ той, которую преслѣдовалъ онъ. Признавая вполнѣ заслуги почтеннаго автора (я воздалъ имъ должную дань уваженія въ другомъ мѣстѣ), я все же не могу не замѣтить, что его трудъ — скорѣе инвентарь, нежели система античной гуманности. Наша задача — достроить зданіе,

фундаментъ которому заложилъ онъ, охарактеризовать античную гуманность именно какъ ту тему, которая въ разнообразныхъ варіаціяхъ повторялась и будетъ повторяться въ исторіи новѣйшаго человѣчества. Для этого придется откинуть всю ту массу деталей, которая у нѣмецкаго автора загромождаетъ и затемняетъ руководящія идеи; откинуть, далѣе, всѣ тѣ особенности, которыя, въ силу своей условности, не оказали и не могли оказать дѣйствія на послѣдующія времена. Взамѣнъ этого, должно установить связь между центральной идеей античной гуманности и отдѣльными ея развѣтвленіями, не упуская изъ вида и тѣхъ, которыя въ античной гуманности существовали лишь въ видѣ зародышей, не находившихъ себѣ пока пищи въ окружающей жизни, но получили должное развитіе, когда все растеніе было перенесено на почву новой Европы.

Мы рассмотримъ сначала теоретическую основу античной гуманности; затѣмъ—ея практическое проявленіе въ соціальной, политической и интеллектуальной сферахъ.

### III.

Говоря о теоретической основѣ античной гуманности, мы не должны, однако, воображать, будто она-то, эта основа, и породила ее; такъ пожалуй, можно представить дѣло въ теоретическомъ изложеніи, но въ дѣйствительности происходило обратное. *Античная гуманность требовала прежде всего положительнаго отношенія къ жизни*, не потому, чтобы это положительное отношеніе было логическимъ выводомъ изъ прочно обоснованныхъ посылокъ, а потому, что ея представители были людьми физически и нравственно сильными и здоровыми, въ которыхъ жизнь была ключомъ, которымъ она живо давала себя чувствовать какъ источникъ высшаго счастья. Но эти люди были, сверхъ того, и людьми мыслящими; будучи такими, они чувствовали потребность сознательно отнестись къ главному двигателю своего естества, превратить свою психологическую увѣренность въ логическую, вѣру—въ знаніе. Это повело къ установленію нѣкоторыхъ принциповъ отчасти метафизическаго

характера, которые, вмѣстѣ взятые, и составляютъ то, что я назвалъ выше теоретической основой античной гуманности.

Первый изъ этихъ принциповъ касается нашего отношенія къ макрокосму: античная гуманность признавала единство, порядокъ и гармонію мірозданія. Надобно сознаться, что при тогдашней (т.-наз. нынѣ птолемеевской) системѣ такая увѣренность могла возникнуть гораздо легче, чѣмъ теперь, когда и человѣкъ, и земля, и само солнце являются лишь атомами въ безконечномъ пространствѣ. Трудно представить себѣ болѣе уютную, если можно такъ выразиться, вселенную, чѣмъ ту, которая, благодаря подавляющему авторитету Аристотеля и Эратосѣена, была тогда общепризнанной въ образованномъ обществѣ: красавица-земля, нерушимо покоящаяся въ центрѣ мірозданія; надъ нею, въ семи восходящихъ сферахъ, небесныя свѣтила, плавно и правильно совершающія свой путь вокругъ нея, дающія ей свѣтъ и теплоту, опредѣляющія времена дня, мѣсяца и года; еще выше — голубой сводъ, тихо вращающійся съ недвижными на немъ звѣздами, видимыми искрами огненнаго эфира; и наконецъ, великая тайна, ожидающая насъ по ту сторону этой «пылающей стѣны вселенной». Научная несостоятельность этой системы часто заставляетъ насъ забывать объ ея красотѣ; на дѣлѣ же не было никогда обмана, болѣе «возвышающаго» человѣка. Положимъ, уже тогда не всѣ ему вѣрили: Эпикуръ пробилъ брешь въ «стѣнѣ вселенной», доказывая безконечность міровъ въ безпредѣльномъ пространствѣ; Аристархъ Самосскій выставилъ теорію движенія земли; ея же касается и Цицеронъ, въ томъ исторически замѣчательномъ мѣстѣ своихъ «академическихъ разсужденій», которое дало толчокъ уму Коперника и навело его, послѣ тридцати-трехъ-лѣтнихъ размышленій, на теорію, носящую его имя. Но это были единицы; въ гуманномъ же обществѣ Рима крѣпко держалась старая система.

Какъ земля была центромъ вселенной, такъ высшимъ земнымъ существомъ былъ *человѣкъ*; антропоцентрическое мышленіе, нелѣпое въ наше время, имѣло тогда подъ собою прочное, научное основаніе. Стоитъ призадуматься надъ значеніемъ этого различія. Мы знаемъ изъ математики, что если знаменатель безконеченъ, то дробь равна нулю; открытія космологовъ — отъ



Дж. Бруно до Лапласа — увеличили до бесконечности знаменатель дроби, именуемой человекомъ; что же такое этотъ человекъ, обитатель одного изъ безчисленныхъ спутниковъ одной изъ безчисленныхъ звѣздъ? Съ объективной точки зрѣнія, конечно, правъ Ницше, называющій насъ живой проказой больной земли. А съ субъективной точки зрѣнія мы продолжаемъ отводить себѣ первое мѣсто въ мірозданіи, продолжаемъ ставить человеческую жизнь выше всего прочаго въ мірѣ. Такъ-то у насъ и получается *разладъ* между объективной и субъективной самооцѣнкой. Одно говоритъ разумъ, другое—воля; мы охотно посѣщаемъ астрономическія лекціи и восторгаемся квадрильонами нашего знаменателя, а живемъ такъ, какъ будто всѣ рычаги небесной механики существуютъ спеціально ради насъ.

Такого-то именно разлада въ эпоху античной гуманности не было: при научно доказанномъ центральномъ положеніи земли въ мірозданіи, при не менѣе несомнѣнномъ исключительномъ положеніи человека, какъ единственнаго разумнаго обитателя единственнаго обитаемаго міра — мнѣніе, что все существующее существуетъ ради него, могло считаться достаточно обоснованнымъ. Эмпирія охотно шла на встрѣчу этому выводу: цѣлесообразность — и именно антропоцентрическая цѣлесообразность — окружающей человека природы была очевидна постольку, поскольку эта природа была понята. Отсюда слѣдуютъ два одинаково отрадныхъ заключенія. Во-первыхъ, то, что міромъ управляетъ разумъ... «не безуміе ли допускать, чтобы то, что едва можетъ быть постигнуто нами путемъ сильнѣйшаго напряженія нашего разума, само было лишено разума»? Дѣйствительно, цѣлесообразность предполагаетъ наличность разума; антропоцентрическая же цѣлесообразность требуетъ, сверхъ того, — разума, пекущагося о человекѣ. Итакъ, существованіе божества (или боговъ — число въ этомъ случаѣ значенія не имѣетъ) и его забота о человекѣ доказаны; «міръ — общее государство боговъ и людей».

Это — разъ. Вторымъ же, не менѣе отраднымъ выводомъ изъ вышесказаннаго должно было явиться убѣжденіе въ *совершенствѣ природы* того существа, которое занимаетъ такое выдающееся положеніе во вселенной. Такъ-то получилась та знаменитая вѣра, тотъ центральный принципъ въ міросозер-

цаніи у «просвѣтителей» XVIII вѣка. Но въ XVIII вѣкѣ онѣ были лишь постулатомъ, совершенно не соответствующимъ отношенію человѣка ко вселенной у Бруно и Коперника; оно и понятно, — просвѣтители съ юношескимъ жаромъ заимствовали его изъ античной гуманности, слѣдуя своему субъективному чувству и ни мало не заботясь о разладѣ между субъективной и объективной самооцѣнкой человѣка. Въ эпоху же античной гуманности и оно было разумно обосновано, находясь въ полной гармоніи со всѣмъ ея міросозерцаніемъ. А впрочемъ, какъ въ XVIII вѣкѣ, такъ и тогда, положеніе о совершенствѣ человеческой природы имѣло огромное нравственное значеніе. Разъ природа человѣка совершенна, — нѣтъ надобности навязывать ей свыше нравственный законъ. Нравственный законъ — не что иное, какъ требованіе самой человеческой природы; никакая сверхъестественная сила не участвовала въ его составленіи. Изучая свойства, которыя сама природа вложила въ человѣка, мы путемъ послѣдовательныхъ заключеній можемъ получить полный кодексъ морали; нравствененъ тотъ, кто во всемъ слѣдуетъ природѣ... Да, но *какой* природѣ? *Общечеловѣческой* ли, или своей собственной, индивидуальной?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ имѣть рѣшающее значеніе; отъ него будетъ зависѣть наше мнѣніе объ этикѣ античной гуманности. Допуститъ ли она отличную отъ чистой этики — этику практическую, или отождествитъ обѣ? Дастъ ли она просторъ индивидуальности, или задушитъ ее въ обязательной нормѣ среды? Сдѣлаетъ ли она изъ человѣчества общество, или стадо? — Вотъ ея отвѣтъ, и мы сообщимъ его словами самого органа античной гуманности: «Всѣми силами должны мы охранять, поскольку онѣ не уродливы, наши индивидуальныя особенности; тогда только достигнемъ мы того личнаго идеала, къ которому мы стремимся. Вообще должно поступать такъ: ни въ чемъ не насилуя общечеловѣческой природы (*universa natura*), избрать руководительницей свою индивидуальность (*propria natura*), и — даже признавая высшее совершенство за другими — мѣрять свои поступки на мѣру своей личной природы». Этимъ индивидуальность признана нравственнымъ факторомъ; на ряду съ общечеловѣческимъ идеаломъ добра, *honestum*, стоитъ идеаль личный, — то, что ко *ми* специально идетъ, *desogum*.

Возвеличивая до такой степени индивидуальность, призывая ее такъ настоятельно къ самосовершенствованію, античная гуманность не могла отказать ей и въ томъ, безъ чего этотъ призывъ здоровому уму показался бы горькой насмѣшкой — въ безсмертіи ея души. И это не было постулатомъ: безсмертіе индивидуальной души было доказано греческой философіей, насколько вообще метафизическое положеніе можетъ быть доказано. Правда, въ нашихъ глазахъ послѣдняя оговорка уничтожаетъ всю мысль; но въ древности было иначе, и человѣкъ могъ подчиниться авторитету Платона въ полной увѣренности, что онъ остается на почвѣ науки. Такъ и поступало гуманное общество. Безсмертіе души было принято имъ не какъ догматъ, а какъ научно обоснованное положеніе. Но дальнѣйшее развитіе эсхатологіи души оно предоставляло индивидуальной вѣрѣ каждаго; она могла приводить загробную жизнь въ связь съ великой тайной, ожидающей насъ по ту сторону пылающей стѣны мірозданія, или спускаться съ Платономъ въ миѳическія сумерки подземнаго міра. Одно только было желательно: чтобы не всѣхъ послѣ смерти ждала одинаковая участь. Гуманное общество не упивалось жестоко-сладоэрастными мечтаніями о наказаніяхъ другихъ; это — излюбленное утѣшеніе безсилія, а то общество было здоровымъ и сильнымъ. Но культъ индивидуальности требовалъ и здѣсь выдѣленія избраннаго меньшинства выдающихся личностей: «души всѣхъ безсмертны, но души добрыхъ — божественны»<sup>1)</sup>. Кто же эти «добрые»? Праведники? — Нѣтъ... Для гуманнаго общества добродѣтель была положительнымъ, а не отрицательнымъ понятіемъ; добрымъ былъ человѣкъ дѣятельный, трудившійся съ напряженіемъ всѣхъ силъ на пользу друзей, родины, человѣчества; для такихъ людей уже естественная привязанность къ дѣлу, долженствующему ихъ пережить, служить залогомъ загробной жизни и общенія съ тѣмъ, что имъ было дорого на землѣ. Имъ-то Цицеронъ и отводитъ наднебесный міръ; но онъ дѣлаетъ это въ описаніи сна, приснившагося нѣкогда, будто бы, Сципіону Младшему. Ясное указаніе, что мы находимся въ области грѣзъ.

<sup>1)</sup> См. выше, стр. 75 сл.

Овидывая еще разъ взоромъ то, что мы назвали выше теоретической основой античной гуманности, мы замѣчаемъ безъ труда, что въ ея составъ входятъ и недоказуемыя съ точки зрѣнія нашей науки, и завѣдомо ложныя положенія. И все-таки выводъ о несостоятельности самой античной гуманности былъ бы слишкомъ поспѣшнымъ. Не забудемъ, что мы имѣемъ дѣло съ практической системой, для которой теоретическое обоснованіе было лишь средствомъ успокоенія пытливой мысли, между тѣмъ какъ ея истинной основой было физическое, нравственное и умственное здоровье выставившаго ее общества. Вотъ почему дальнѣйшая ея судьба не находилась и не будетъ находиться въ зависимости отъ признанія или не признанія ея теоретической основы. Умъ человѣка вообще выносливъ; онъ легко мирится съ непослѣдовательностями, если онѣ спасаютъ его идеалы — исторія умственной культуры полна примѣровъ этому. Для самой же идеи гуманности было великимъ счастьемъ, что она выработалась въ такое время, когда ея теоретическая основа не встрѣчала себѣ протѣворѣчія со стороны разума: сознавая себя въ согласіи съ данными науки, она выросла и окрѣпла настолько, что могла въ будущемъ своимъ собственнымъ обаяніемъ побуждать и сердца, и умы.

#### IV.

Что природа всѣ свои дары создала для людей — можно было доказать безъ труда; но для чего же созданы сами люди? «Другъ для друга», — отвѣчаетъ античная гуманность. Со строго логической точки зрѣнія къ этому отвѣту можно придраться, но на практической почвѣ — а на нее мы и вступаемъ теперь — онъ оказывается правильнымъ. Самые могучіе инстинкты, вложенные природой въ нашу грудь, имѣютъ предметомъ нашихъ ближнихъ; и высшее счастье, и глубочайшее несчастье испытываются въ сношеніяхъ людей между собою: «человѣкъ — человѣку — богъ».

При такомъ воззрѣніи на отношеніе человѣка къ своимъ ближнимъ неудивительно, что ученіе о самодовлѣющей личности, принятое нѣкоторыми греческими философами, не могло найти себѣ почвы въ гуманномъ обществѣ Рима. Мы всѣ за-

висимъ отъ людей, но и они зависятъ отъ насъ; развивая послѣдовательно эту мысль, мы легко поймемъ, въ чемъ состоитъ та свобода, законное стремленіе къ которой навело только-что упомянутыхъ мыслителей на противоестественное требованіе независимости для совершеннаго мудреца: свобода—это уравновѣшенность власти и подчиненія.

Античная гуманность предоставила намъ формулировать это положеніе, но на практикѣ проводила его вездѣ; само римское государство, идеаль свободнаго государства (*libera respublica*) для тѣхъ временъ, подавало ей въ этомъ примѣръ. Вотъ почему вопросъ о томъ, была ли нравственность античной гуманности эгоистична или альтруистична, теряетъ всякое значеніе. Она не была ни тѣмъ, ни другимъ; если угодно, мы можемъ назвать ее индивидуалистичной, поскольку ея главнымъ требованіемъ являлось развитіе и самосовершенствованіе индивидуальности въ указанномъ самой природою направленіи. Слѣдуя ея указаніямъ, мы неизбежно наталкиваемся на людей, т.-е. на такія же индивидуальности, какъ и мы сами, имѣющія такіе же виды на насъ, какіе и мы на нихъ. Мы должны служить имъ для того, чтобы они служили намъ; уравновѣшенность власти и подчиненія является самой естественной и прочной формой согласованія этихъ двухъ стремленій. Такимъ-то образомъ индивидуалистическая мораль античной гуманности, будучи эгоистична въ своей цѣли, оказывается обязательно альтруистичной въ своихъ средствахъ.

Таково правило; примѣняется же оно различно, смотря по тому, съ кѣмъ имѣемъ дѣло. Гуманное общество составляло въ Римѣ, какъ это и понятно, избранное меньшинство; только для его членовъ могла быть рѣчь о практической этикѣ, такъ какъ только они могли преломлять нравственный законъ въ своей индивидуальности. Избранному меньшинству личностей противопоставалась *масса* съ ея массовыми инстинктами и свойствами; понятно, что отношеніе гуманнаго человѣка къ человѣку принимало различную форму, смотря по тому, принадлежалъ ли послѣдній къ гуманному обществу, или къ массѣ. Начнемъ съ послѣдней возможности.

Тутъ, однако, прежде всего рождается вопросъ: могу ли я, какъ гуманный человѣкъ, примириться съ этимъ различіемъ?

Не долженъ ли я стремиться къ тому, чтобы культъ гуманности обнималъ все человѣчество? Другими словами: чувствовала ли античная гуманность *потребность пропаганды*, или нѣтъ? Здѣсь мы имѣемъ образчикъ того явленія, на которое я намекалъ выше: идея существуетъ въ зародышѣ уже въ античной гуманности, но, не находя для себя удобной почвы, она лишена возможности развиваться и получаетъ ее только тогда, когда ее вмѣстѣ со всей античной гуманностью переносятъ въ болѣе благопріятныя условія. Дѣйствительно, центральной идеей античной гуманности была, какъ мы видѣли, вѣра въ благородство человѣческой природы вообще; а отсюда слѣдуетъ несомнѣнно признаніе совершенствуемости всякаго существа, носящаго человѣческой обликъ. Античная гуманность этого вывода не сдѣлала, равно какъ и гуманность Возрожденія; сдѣлало его, съ болѣе или менѣе значительными оговорками, французское «просвѣщеніе», и безо всякихъ оговорокъ — французская революція. Преемственность здѣсь очевидна и можетъ быть удостовѣрена цитатами.

Итакъ, пропаганда гуманности среди массы, вполне соответствующая духу практической этики нашей эпохи, не допускается пока внѣшними условіями; остается одно: *ужиться* съ нею. Для этого требуется нѣкоторая житейская мудрость, не то чтобы лицемѣрная, но и не грѣшащая откровенностью. Рекомендуются качество, греческое названіе котораго соответствуетъ нашему слову «глубина»: человѣкъ долженъ представлять изъ себя глубокой колодезь, въ которомъ dna не разглядѣть. Противоположность къ этимъ «глубокимъ» натурамъ — гетевскіе несчастливцы, которые въ своемъ неразуміи не съумѣли уберечь своего «слишкомъ полного сердца», которые «обнаружили свои чувства передъ чернью», и которыхъ за это чернь «распинала и сожигала». Но для того, чтобы обезопасить себя, для того, чтобы управлять людьми, лучшее средство — *доброта*. Въ этомъ признаніи сказывается вліяніе вѣры въ благородство человѣческой природы.

Особенно интересно примѣненіе этого послѣдняго предписанія въ той области, которая была больнымъ мѣстомъ античнаго соціального организма — въ сферѣ отношеній гуманнаго хозяина къ *рабамъ*. Античная гуманность переняла институтъ

рабства, навязанный ей неизбежными условиями жизни, но старалась на практикѣ согласовать его со своими принципами: «къ рабамъ,—говоритъ Цицеронъ,—относись такъ же, какъ и къ работающимъ у тебя за плату: требуй отъ нихъ работы и давай имъ то, что имъ за нее слѣдуетъ», — причемъ особенно интересно приравненіе рабовъ тому сословію, которое было призвано смѣнить ихъ. Вообще можно сказать, что движеніе къ улучшенію быта рабовъ, подготовленное греческой поэзіей и философіей, практически началось въ средѣ гуманнаго общества; объ его прогрессѣ мы узнаемъ изъ писемъ Плинія Младшаго, который въ эпоху Траяна продолжалъ традиціи Цицерона. «По отношенію къ моимъ рабамъ,—пишетъ этотъ просвѣщенный и благородный человекъ,—я руководствуюсь двумя правилами. Во-первыхъ, указаніемъ нашихъ предковъ, которые домохозяина называли *отцомъ челяди* (*pater familias*), а во-вторыхъ—словами Гомера: *какъ отецъ, онъ былъ кротокъ всечасно*». Въ силу этихъ правилъ онъ признаетъ дѣйствительными всѣ семейно-имущественные контракты своихъ рабовъ, несмотря на то, что по законамъ они еще никакого значенія не имѣли. Отсюда видно, что законодательство, медленно улучшавшее положеніе римскихъ рабовъ, только слѣдовало за подъемомъ правового сознанія гуманнаго общества. Филантропы XVIII вѣка, какъ извѣстно, и въ этомъ отношеніи продолжали традиціи античной гуманности.

Но довольно о массѣ. Прежде чѣмъ перейти къ избранному меньшинству, уместно будетъ остановиться на отношеніяхъ античной гуманности къ двумъ безразличнымъ, въ смыслѣ принадлежности къ той или другой группѣ, частямъ общества—женщинамъ и дѣтямъ. Какъ смотрѣла античная гуманность на то, что мы называемъ нынѣ *женскимъ вопросомъ*, и на воспитаніе?

Что касается перваго, то не слѣдуетъ забывать, что первый толчокъ женскому вопросу былъ данъ Платономъ, который выставилъ требованіе, чтобы дѣвочки и дѣвушки получали качественно одинаковое воспитаніе съ мальчиками и юношами, хотя количественно—вслѣдствіе ихъ меньшей физической крѣпости—въ нѣсколько сокращенномъ объемѣ. Въ Греціи это требованіе было неосуществимо; но въ Римѣ условія были болѣе

благопріятны, по крайней мѣрѣ для умственной стороны воспитанія, и въ гуманномъ обществѣ мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ выдающихся женщинъ, съ которыми мужчины бесѣдуютъ и разговариваютъ какъ съ равными себѣ. Уже въ числѣ первыхъ именъ Сципіоновскаго кружка, этого питомника гуманнаго общества, мы встрѣчаемъ рядомъ съ именемъ Сципіона Старшаго, его основателя, имя его славной дочери Корнеліи, письма которой къ сыновьямъ, обоимъ Гракхамъ, славились въ Римѣ какъ одинъ изъ древнѣйшихъ и лучшихъ памятниковъ римской литературы, да и на насъ производятъ сильное впечатлѣніе въ тѣхъ жалкихъ отрывкахъ, которые отъ нихъ уцѣлѣли. Нѣсколько позже встрѣчаемъ мы въ этомъ кружкѣ Лелію, жену юриста Сцеволы, его дочь Муцію, жену оратора Красса, и дочь Красса, Лицинію, столь же умныхъ, сколь и образованныхъ женщинъ, если судить по бѣглымъ упоминаніямъ о нихъ въ сочиненіяхъ Цицерона. Эпоха послѣдняго особенно богата выдающимися женщинами, начиная Витторіей Колонной тѣхъ временъ, — Порціей, дочерью Катона и женой Брута, характеристика которой у Плутарха вдохновила Шекспира создать самый возвышенный изъ его женскихъ типовъ, — и кончая своего рода Лукреціей Борджіей, той пресловутой Клодіей, которую Катулль возвеличилъ и опозорилъ подъ именемъ Лезбіи. О роли же женщины въ тогдашнемъ обществѣ можно судить по слѣдующему мимоходному упоминанію, которое, однако, именно этимъ и драгоцѣнно: оно говоритъ о томъ, что насъ интересуетъ, какъ о самомъ естественномъ и заурядномъ фактѣ. Рѣчь идетъ о политическомъ столкновеніи между Цицерономъ и народнымъ трибуномъ Метелломъ; первый изъ нихъ пишетъ по этому поводу брату послѣдняго, проконсулу Галліи, весьма дипломатическое и осторожное письмо, въ которомъ встрѣчаются слѣдующія слова: «Узнавъ, что онъ всю силу своего трибуната направляетъ къ моей гибели, я вступилъ въ переговоры съ твоей супругой Клавдіей и съ вашей (двоюродной) сестрой Муціей, расположеніе которой ко мнѣ я испыталъ во многихъ дѣлахъ, прося ихъ внушить ему воздержаться отъ своихъ неправыхъ дѣйствій».

Слѣдуетъ замѣтить, что и въ этомъ отношеніи законодательство старалось держаться на уровнѣ общественнаго правового



сознанія; путемъ очень рискованныхъ интерпретацій старинныхъ постановленій, женщинамъ въ Римѣ была дана такая матеріальная независимость отъ власти мужей и опекуновъ, о какой онѣ потомъ, вплоть до нашего времени, и думать не смѣли.

Одно обстоятельство насъ поражаетъ, когда мы съ нашей современной точки зрѣнія смотримъ на отношенія того гуманнаго общества къ женщинамъ: мы можемъ ихъ долго разбирать, ни разу не встрѣчаясь съ тѣми двумя словами, которыя мы привыкли считать какъ бы родственными съ понятіемъ женщины—со словами «любовь» и «красота». Ни объ одной изъ упомянутыхъ выше женщинъ (если не считать Клодіи, занимавшей въ качествѣ Лукреціи Борджіи того общества особое мѣсто) мы не узнаемъ, была ли она красива; очевидно римлянинъ счелъ бы такой эпитетъ оскорбительнымъ для *honestissima femina*. Мы видимъ, какъ заключаются и расторгаются браки, но ни разу въ числѣ мотивовъ того и другого не находимъ наличности или отсутствія любви—сплошь и рядомъ вспоминаются характерныя слова римскаго поэта: «Не забывай, что она тебѣ—жена, а не любовница». Дѣйствительно, если мы чего-нибудь не встрѣчаемъ въ римскомъ гуманномъ обществѣ, такъ это,—положительнаго отношенія къ любви. Ее извиняли у молодыхъ людей, какъ присущую возрасту слабость, а не уважали какъ силу, да и то требовали, чтобы ей угождали гдѣ-нибудь на сторонѣ, въ кругу отпущенницъ и рабынь; самъ Цицеронъ, очень снисходительно относившійся къ геніальнымъ повѣсамъ въ родѣ Куріона, Целія, и др., замѣчаетъ про себя, что его, даже въ годы его юности, «все это» нимало не привлекало. Рѣшительно, любовь не «засѣдала участницей во власти среди великихъ нравственныхъ началъ», какъ этого требовалъ для нея еще Софокль; какъ согласовать этотъ фактъ съ центральной идеей гуманности? Здѣсь ли не имѣемъ мы силы, самой природой вложенной въ человѣка? Здѣсь ли не дается индивидуальности просторъ къ напряженію своихъ способностей, къ побѣдоносному проявленію самой себя, къ самосовершенствованію? Здѣсь ли не дѣйствуетъ могучѣе, чѣмъ гдѣ-либо, *соціальный* инстинктъ человѣка, не сказывается ощутительнѣе, чѣмъ гдѣ-либо, справедливость изреченія, что

«человѣкъ человѣку — богъ»? Все это неоспоримо; и все-таки идея положительнаго отношенія къ любви лишь въ зародышѣ была дана античной гуманностью: сила традиціи ее подавила. Подавила, конечно, не совсѣмъ: будучи исключена изъ той сферы, въ которой царить гармонія физическихъ, умственныхъ и нравственныхъ началъ, она пробила себѣ доступъ въ сферу низшую, сферу преобладающей, хотя и не исключительной чувственности. Здѣсь мы встрѣчаемъ ее во всю эпоху процвѣтанія лирической поэзіи въ Римѣ, начиная Катулловымъ *Vivamus, mea Lesbia, atque amemus* и кончая послѣдней дѣйствительно поэтической поэмой Рима, «Всенощной Венеры», съ ея сладострастнымъ припѣвомъ: *cras amet, qui nunquam amavit, quique amavit, cras amet*. Со временемъ дичекъ былъ облагороженъ: это время наступило не тогда, когда *maître Ovide* научилъ любить средневѣковыхъ труверовъ и миннезингеровъ, а когда новѣйшіе романтики возобновили эту науку въ благочестивомъ и патріотическомъ мнѣніи, что они этимъ противопоставляютъ античности — христіанское и національное начало.

Переходя затѣмъ къ вопросу о *воспитаніи*, съ точки зрѣнія античной гуманности, мы никакихъ пробѣловъ, никакихъ недомолвокъ не замѣчаемъ. Теорія воспитанія была правильно и послѣдовательно извлечена изъ центральной идеи гуманности, и практика послушно пошла по слѣдамъ теоріи. Вѣра въ благородство человѣческой природы столь же неизбежно должна была повести, — выражаясь кратко, — къ педагогическому оптимизму, какъ позднѣе вѣра въ принципиальную испорченность этой природы — къ педагогическому пессимизму. Воспитатель долженъ не укрощать природу ребенка, не насиловать его наклонности, а развивать вложенныя въ него природой хорошія силы. Для этого требуется любовь и терпѣніе, которыми та же природа надѣлила родителей; они, поэтому, и являются естественными воспитателями своихъ дѣтей. Традиціи римской жизни не только не шли наперекоръ этому ученію, но какъ нельзя лучше его подготовляли; глядя на гуманное общество Рима, Руссо не имѣлъ бы случая воскликнуть: *ah, les devoirs! le dernier entre tous, sans doute, est celui d'être père*. Отношенія между отцами и дѣтьми были съ этой точки зрѣнія

отличныя, о чемъ свидѣтельствуется, между прочимъ, сравнительно крупное число сочиненій, посвященныхъ писателями-отцами своимъ подростяющимъ сыновьямъ. Вездѣ, гдѣ мы только можемъ заглянуть въ интимную область римской жизни, мы встрѣчаемъ школу лишь въ роли помощницы родителей; самоупражнение семьи въ дѣлѣ воспитанія, совершающееся повсемѣстно на нашихъ глазахъ, при громкомъ одобреніи занятыхъ своимъ дѣломъ отцовъ и особенно матерей, показалось бы въ Римѣ чѣмъ-то уродливымъ.

По странной случайности, практика гуманнаго воспитанія въ римской литературѣ опередила теорію. Первую мы можемъ изучить уже на отношеніяхъ Цицерона къ сыну и племяннику; вторую же написалъ лишь болѣе, чѣмъ сто лѣтъ спустя, римскій учитель краснорѣчія, Квинтиліанъ. Теорія эта, во всѣхъ своихъ частностяхъ — развитіе основного правила, что воспитатель долженъ путемъ увѣщанія, поощренія, возбужденія соревнованія, примѣра вызывать *хорошіе* инстинкты своего питомца и избѣгать тѣлесныхъ наказаній, принижающихъ и порабоощающихъ его духъ. Съ паденіемъ римской образованности и эта теорія пала; мудрость Квинтиліана была смѣнена другою «мудростью», гласившей такъ: кто щадитъ розгу, тотъ ненавидитъ сына! Но она воскресла въ эпоху Возрожденія; ея свѣтлый оптимизмъ былъ какъ нельзя болѣе по душѣ жизне-радостному обществу тѣхъ временъ. Открытіе забытаго Квинтиліана стало, поэтому, событіемъ первой важности; всѣ педагоги Возрожденія вдохновлялись его идеями, а отъ нихъ пошла, послѣ многихъ затменій, и новѣйшая педагогика, мало-по-малу осуществляющая на практикѣ требованія античной гуманности въ дѣлѣ воспитанія.

Это воспитаніе было, какъ видно изъ сказаннаго, единственной пропагандой гуманности: оно вербовало новыхъ адептовъ для избраннаго меньшинства римскаго общества. Слѣдуя намѣченному выше плану, мы переходимъ теперь къ этому меньшинству и къ отношенію его членовъ другъ къ другу.

Нечего и говорить, что эти отношенія — самыя сердечныя; если «глубина» житейской мудрости была умѣстна въ обращеніи съ массою, то здѣсь, среди своихъ, она должна уступить мѣсто откровенности: *inter bonos bene agi oportet*. Если

душа у насъ благородна, а наши собесѣдники умѣютъ цѣнить благородство, то къ чему ее скрывать? Именно этой откровенностью римское гуманное общество болѣе всего расходится съ недовѣрчивымъ скрытничествомъ «варваровъ» даже въ кругу близкихъ, даже въ собственной семьѣ; мудрый скандинавскій стихъ: «пустой домъ открыть, полный—заперть», оно приняло бы лишь съ оговоркой: «но для своихъ и полный домъ открыть».

Между своими должна царить откровенность; это не значить, однако, чтобы мы имѣли право вести себя, какъ вздумается, и говорить, что попало. Душа гуманнаго человѣка — очень тонкій и очень тщательно настроенный инструментъ; общеніе двухъ-трехъ такихъ душъ требуетъ большой внимательности со стороны каждой изъ нихъ, чтобы не вышло диссонансовъ. Мы дорожимъ одобреніемъ гуманнаго человѣка, но когда мы слишкомъ явно стараемся вызвать его, мы дѣлаемся смѣшными; мы знаемъ, что онъ нашимъ мнѣніемъ дорожить, но когда мы слишкомъ усердно его выражаемъ, ему дѣлается неловко. Мы должны здѣсь и во всемъ прочемъ держаться узкой тропинки, чтобы избѣгнуть всего того, что, не будучи дурнымъ само по себѣ, можетъ показаться неумѣстнымъ; только тотъ, кто умѣетъ искусно и граціозно выступать по этой тропинкѣ, ни въ чемъ не показывая вида, что онъ неволить себя, заслуживаетъ почетнаго эпитета *homo urbanus*. Характерно то, что въ оба періода воскрешенія античной гуманности воскресла и эта тонкая эстетика общественныхъ отношеній; отсюда видно, до какой степени она является естественнымъ развитіемъ центральной идеи гуманности. Нѣтъ спора, что при одностороннемъ культѣ этой эстетики онъ можетъ вырождаться въ культъ пустыхъ, неосмысленныхъ формъ, какъ это и случилось въ XVIII вѣкѣ; античная гуманность не могла подвергнуться этой опасности уже потому, что требовала отъ своихъ адептовъ равномѣрнаго развитія всѣхъ ихъ силъ. При равномѣрномъ питаніи и упражненіи всѣхъ органовъ, гипертрофія какого-нибудь одного изъ нихъ немыслима; человѣкъ, выступающій попеременно въ роли сенатора, судьи, военачальника, помѣщика, руководителя своихъ кліентовъ во всякаго рода практическихъ дѣлахъ, писателя и ученаго дилеттанта, — естественно не подвергается риску превратиться въ односто-

ронне-свѣтскаго человѣка, подобно какому-нибудь маркизу, вся жизнь котораго состоитъ изъ сплошнаго *faire la cour*.

Со всѣмъ тѣмъ, эстетика общественныхъ отношеній была развита довольно подробно также и въ римскомъ гуманномъ обществѣ; мы однако въ частности вдаваться не будемъ. Характерное свойство этого общества заключается въ томъ, что оно образуется путемъ достиженія каждымъ изъ его членовъ известной степени нравственнаго и умственнаго совершенства, возбуждающаго уваженіе въ прочихъ сочленахъ, а не путемъ взаимной аттракціи двухъ или нѣсколькихъ личностей изъ его среды. Тамъ же, гдѣ дѣйствуетъ эта аттракція, получается меньшій кругъ внутри того большаго; основа взаимныхъ отношеній членовъ этого меньшаго круга — *дружба*. Дружба античной гуманности стояла на такой высотѣ, которая нынѣ стала недостижима; недостижима не потому, чтобы запасъ идеализма былъ въ современномъ обществѣ меньше, а потому, что — по справедливому замѣчанію Гартмана — современная дружба имѣетъ въ лицѣ *любви* опаснаго конкуррента, котораго не знала древность. Почему не знала — видно изъ сказаннаго выше по поводу этого пункта. Но любовь, — я говорю здѣсь о любви *полной*, основанной на гармоніи нравственнаго, умственнаго и физическаго началъ, — будетъ обязательно полнѣе и поэтому выше даже самой идеальной античной дружбы; современная же дружба, даже самая сердечная, будетъ ниже античной уже тѣмъ, что ей отводится, въ сравненіи съ любовью, лишь второе мѣсто. Кодексъ дружбы античной гуманности извѣстенъ — онъ сохраненъ намъ въ извѣстномъ сочиненіи Цицерона объ этомъ предметѣ. Но даже оставляя его въ сторонѣ и пользуясь одними фактами, которыхъ, какъ извѣстно, очень много, можно придти къ убѣжденію, что союзъ дружбы въ духѣ античной гуманности предоставлялъ друзьямъ очень широкія права и налагалъ на нихъ очень серьезныя обязанности: изъ всѣхъ средствъ, которыми другъ можетъ помочь другу, ни одно не считалось чрезмѣрнымъ, поскольку оно было совмѣстимо съ честью. Послѣдняя оговорка, однако, не имѣетъ значенія, такъ какъ дружба, по опредѣленію античной гуманности, только и мыслима въ предѣлахъ чести. Это очень важно. Въ сущности, истинная дружба внѣ гуманнаго общества невозможна. Ко-

нечно, и внутри массы никому не возбраняется называть тѣхъ или другихъ своими друзьями; но если присмотрѣться ближе къ этимъ дружбамаъ, то окажется, что всѣ онѣ держатся на взаимности матеріальныхъ выгодъ. А между тѣмъ именно отсутствіе этого послѣдняго побужденія характеризуетъ истинную дружбу; истинная дружба — самое совершенное развитіе соціальныхъ инстинктовъ, вложенныхъ природою въ сердце человека. Въ качествѣ такового она обязательно нравственна, такъ какъ «добродѣтель—законченная въ себѣ самой и доведенная до совершенства природа» — и служить лучшимъ подтвержденіемъ основного положенія, съ котораго мы начали настоящей отдѣлъ, что все сущее создано природою для людей, а люди — другъ для друга.

## V.

Положительное отношеніе къ соціальнымъ инстинктамъ человеческой природы заставило античную гуманность, въ противоположность мизантропическому ученію о самодовлѣніи личности, признать законнымъ стремленіе людей къ общенію другъ съ другомъ; не трудно при этомъ убѣдиться, что по той же причинѣ она должна была, въ противоположность ученію о желательности и разумности политическаго квіетизма, вмѣнить своимъ адептамъ въ обязанность дѣятельное участіе въ дѣлахъ государства, членами котораго они состоятъ. Дѣйствительно, государство, это — «союзъ людей, основанный на общности правовыхъ понятій и интересовъ, и обязанный своимъ происхожденіемъ самой природѣ человека». Какъ таковое, оно играетъ по отношенію къ отдѣльному человеку двойную роль.

Во-первыхъ, роль охранительную—единственную, къ слову сказать, которую за нимъ оставилъ англійскій либерализмъ. Съ этой точки зрѣнія, необходимость для гражданина служить своему государству обуславливается простою взаимностью; «таковъ высшій долгъ свободнаго человека: охранять государство, которое охраняетъ его», — слѣдуя формулировкѣ Шиллера. Античная гуманность живо сознавала обязательность этой взаимности; ея (рѣдко достижимый) идеаль данъ въ пожеланіи Цицерона другу: «старайся, чтобы государство было обязано

тебѣ не менѣе, чѣмъ ты ему». Это вполнѣ ясно; но для античной гуманности этой идеи о государствѣ, какъ объ охранительной силѣ, этой *Nachtwächteridee*, какъ ее называлъ Лассаль, было мало; какъ вѣрная ученица греческой философіи, она признавала за государствомъ и другое, высшее значеніе.

Эта вторая роль государства — роль *воспитательная*. Разумѣется, не въ смыслѣ заботы объ образованіи подростающаго поколѣнія (именно, эта забота въ эпоху античной гуманности была предоставлена частному почину), а въ томъ смыслѣ, что отъ характера государственныхъ учрежденій зависитъ нравственное направленіе гражданъ. «Невозможно жить хорошо (въ нравственномъ значеніи слова) въ дурномъ государствѣ». Изъ этого второго, исторически очень важнаго представленія о государствѣ вытекаетъ, что на гражданина не только возложены обязанности относительно государства, но ему даны и права: право содѣйствовать учрежденіямъ, поощряющимъ хорошія наклонности гражданъ, и обратно — въ отношеніи учрежденій, препятствующихъ ихъ развитію. Эта мысль была жадно подхвачена политическими писателями XVIII вѣка.

Итакъ, римскій гражданинъ обязанъ принимать самое живое участіе въ дѣлахъ своего государства; къ этому выводу приводятъ одинаково оба представленія. Чтобы понять все его значеніе, надобно помнить, что государственная служба во всѣхъ видахъ, представлявшихъ интересъ для гуманнаго общества, была бесплатной, а иногда требовала и крупныхъ затратъ со стороны несущаго ее. Но между тѣмъ какъ первое представленіе подчиняло гражданина любому государству, лишь бы только послѣднее охраняло его, и въ своемъ логическомъ развитіи должно было повести къ «Левіаѳану» Гоббса, — второе, самое характерное для античной гуманности, имѣло естественнымъ послѣдствіемъ для гражданина *право критики* государственныхъ учрежденій. Изъ нихъ главныя: религіозныя учрежденія, администрація, суды, органы финансоваго дѣла; сюда же относятся и сношенія съ иностранными народами, органомъ которыхъ было все государство. Не всегда критика, которую античная гуманность производила въ отношеніи всѣхъ этихъ институтовъ и вопросовъ, имѣла основаніемъ ясно сознанную связь съ центральной идеей самой гуманности. Мы

можемъ, на примѣръ, съ увѣренностью сказать, что въ примѣненіи къ политической экономіи эта идея, съ ея высокимъ мнѣніемъ о значеніи индивидуальности и широкаго развитія ея силъ, должна была послѣдовательно повести къ принципу свободной конкуренціи въ противоположность покровительственнымъ мѣрамъ и стѣсненіямъ со стороны государства; мы можемъ указать на то, что въ XVIII вѣкѣ она и повела къ установленію этого принципа; наконецъ, мы можемъ сослаться на антипатію гуманнаго общества Рима ко всякому вмѣшательству государства въ имущественныя отношенія (исключая, впрочемъ, ростовщичество), въ родѣ реформъ Гракховъ и т. д. Но далѣе идти нельзя: наука политической экономіи въ Римѣ не существовала, а съ нею и сознательное отношеніе къ финансовому дѣлу было невозможно. Легче было разобраться въ остальныхъ вопросахъ.

На первомъ планѣ стоитъ *религія* и ея учрежденія; въ примѣненіи къ ней центральная идея гуманности должна была дать ясный и опредѣленный результатъ: свободу совѣсти. Если я признаю религіозность силой, рукою самой природы вложенной въ сердце человѣка; если я признаю за человѣкомъ право развивать свои природныя силы въ опредѣляемомъ его индивидуальностью направленіи, то я не имѣю никакого права допускать какія бы то ни было религіозныя стѣсненія. И дѣйствительно, мы видимъ, что оба возрожденія античной гуманности повели къ установленію принципа свободы совѣсти. Но дала ли античная теорія тѣ же практическіе результаты уже въ древнее время? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надобно сначала знать, что разумѣла античная гуманность подъ словомъ «религія»; къ удивленію современнаго человѣка окажется, что она допускала не одну религію, а цѣлыхъ три <sup>1)</sup>. Во-первыхъ, религію поэтическую, т.-е. совокупность мифовъ о богахъ и герояхъ; ее мы тотчасъ же можемъ исключить, такъ какъ она ни для кого обязательна не была и допускала только эстетическое къ себѣ отношеніе, такъ же, какъ и нынѣ. Во-вторыхъ, религію гражданскую, т.-е. совокупность учрежденныхъ и охраняемыхъ государствомъ культовъ. Наконецъ,

<sup>1)</sup> Ср. о слѣдующемъ выше стр. 65.



въ-третьихъ, религію философскую, т.-е. ученіе метафизиковъ о божествѣ, душѣ и загробной жизни. Можно бы соединить ихъ въ одно цѣлое, разумѣя подъ ними повѣствовательную, обрядовую и догматическую части единой религіи, но въ виду неодинаковой ихъ обязательности для отдѣльныхъ лицъ это было бы непрактично.

Для которой же изъ нихъ можетъ серьезно быть возбужденъ вопросъ о свободѣ совѣсти? Очевидно, только для третьей; только она вѣдь и касалась совѣсти. И тутъ античная гуманность рѣшаетъ вопросъ въ самомъ либеральномъ смыслѣ, — мало того, она совсѣмъ не ставитъ его, не считая даже возможнымъ, чтобы на этотъ счетъ возникли какія-либо сомнѣнія. Цицеронъ, напр., въ своей философской религіи допускалъ безсмертіе души, его лучшій другъ Атикъ, въ качествѣ эпикурейца, его отрицалъ; но нигдѣ не видно, чтобы это разногласіе причиняло первому серьезное безпокойство. Плакующіе гробы, въ которыхъ у Данте страдаютъ эпикурейцы, еще не были изобрѣтены; если всѣ души безсмертны, то безсмертна и душа Атика, и ее ждетъ участь, опредѣленная душѣ прекраснаго человѣка, совершенно независимо отъ того, признаетъ ли онъ самъ безсмертіе души, или нѣтъ. Счастливая безпечность древняго міра на этотъ счетъ можетъ возбудить только зависть современнаго человѣка.

Не такъ отнеслась античная гуманность къ религіи гражданской; въ этой области она, пожалуй, приняла бы удивительное по своей откровенности опредѣленіе Гоббса: ...«она называется религіей, поскольку она утверждена государствомъ, и суевѣріемъ, поскольку она не утверждена имъ». Дѣйствительно, по отношенію къ ней правило Цицерона гласитъ коротко и ясно: «охранять отцовскіе обряды и не допускать чужеземныхъ *superstitiones*». Откуда такая строгость? Послѣдовательнѣе было бы, во всякомъ случаѣ, и здѣсь предоставить каждому выборъ тѣхъ обрядовъ, которые могли его удовлетворить. Въ теоріи оно такъ бы, вѣроятно, и вышло; непослѣдовательность получилась на почвѣ практики. Римская религія, при всемъ формализмѣ своей обрядности, была богата величавыми, поэтическими моментами — всякій помнитъ Горациево *dum Capitolium scandet cum tacita virgine pontifex*.

Будучи освобождена, путем искусной интерпретации, от остатков варварской эпохи, она представляла изъ себя, без сомнѣнія, самую чистую изъ языческихъ религій. На совѣсть она никакихъ узъ не налагала: справляя, въ качествѣ консула, предписанные традиціей обряды, римлянинъ чувствовалъ себя только членомъ своей великой общины. Напротивъ, чужеземные культы, находившіе себѣ въ Римѣ, благодаря массѣ иностранцевъ-рабовъ, все болѣе и болѣе широкую почву, имѣли часто дурное вліяніе на нравственность; не даромъ Овидій въ своей «Науки любви» обращалъ особое вниманіе на храмъ Исиды, говоря, что она «многихъ (женщинъ) дѣлаетъ тѣмъ, чѣмъ она сама была для Юпитера». Вотъ эти-то явленія и заставили гуманное общество желать сохраненія отцовскихъ обрядовъ и устраненія чужеземныхъ культовъ; послѣднее, впрочемъ, государствомъ осуществлено не было, и нельзя сказать чтобы опасенія того общества оказались неосновательными.

Но если тутъ и была нѣкоторая непослѣдовательность, то она никакого вреднаго дѣйствія на дальнѣйшія эпохи не имѣла. Предписанія Цицерона относительно римской гражданской религіи, какъ чисто условныя, были преданы забвенію вмѣстѣ съ нею самой; осталось его ученіе объ общечеловѣческой философской религіи, и оно, пересаженное на почву новѣйшей культуры, дало съ теченіемъ времени прекрасный плодъ—вѣротерпимость.

Второе мѣсто мы отводимъ *правительству*; тутъ никакихъ неясностей, никакихъ сомнѣній быть не могло. Мы видѣли, что центральная идея античной гуманности, въ своемъ примѣненіи къ социальнымъ инстинктамъ человѣка, должна была повести къ опредѣленію свободы какъ состоянія уравновѣшенности власти и подчиненія. Античная гуманность не могла допустить другого государства, кромѣ такого, въ которомъ это главное условіе было соблюдено; а въ римской республикѣ тѣхъ временъ, при всѣхъ ея многочисленныхъ изъянахъ, оно дѣйствительно было соблюдено. Годичность магистратской власти, коллегіальность ея представителей, принципиальное отдѣленіе законодательной власти отъ исполнительной, подчиненіе намѣстниковъ сенату, трибунскій надзоръ, полномочія цензоровъ, суды по дѣламъ превышенія власти (*majestatis*, какъ гласитъ знамени-

тельный римской терминъ)—все это были мѣры къ тому, чтобы властвующій чувствовалъ себя тѣмъ болѣе подчиненнымъ, чѣмъ шире былъ объемъ его власти. Вотъ причина, почему гуманное общество въ принципѣ принимало римскую республику въ томъ видѣ, въ какомъ она существовала тогда. Правда, вслѣдствіе чрезмѣрной искусственности ея равновѣсія, оно было неустойчивымъ; но тѣмъ яснѣе былъ долгъ всѣхъ добрыхъ гражданъ поддерживать его всѣми своими силами. Вотъ также причина, почему Цезарь въ своемъ стремленіи къ единовластію имѣлъ все гуманное общество Рима противъ себя, почему оно и въ раннюю эпоху имперіи вообще относилось недоброжелательно къ высшей власти: эта власть, нарушавшая принципъ римской свободы, противорѣчила центральной идеѣ античной гуманности. О вліяніи же ея теоріи на политическую науку новѣйшихъ временъ можно и не говорить: оно извѣстно всѣмъ, кто ею занимался.

Въ-третьихъ — судебное дѣло и *юриспруденція* вообще. Ее мы привыкли считать гордостью римскаго имени; и дѣйствительно, ея прогрессивный характеръ, огромное вліяніе, которое она, благодаря ему, имѣла на законодательства новѣйшихъ народовъ, вполне оправдываютъ такой взглядъ на нее. Но врядъ ли она обладала бы этимъ прогрессивнымъ элементомъ, еслибы не побѣдоносная дѣятельность гуманнаго общества; считаю нелишнимъ сказать нѣсколько словъ объ этомъ пунктѣ, оставляемомъ безъ вниманія историками римскаго права.

Древнѣйшая исторія народовъ показываетъ намъ неизмѣнно *религію* въ роли родительницы и охранительницы первобытнаго права. Благодаря этому, характеръ неприкосновенности былъ отъ религіи естественно перенесенъ на право: недодуманныя мысли, неловкіе обороты мудреца сѣдой старины были объявлены священными и обязательными навсегда. Такова первая ступень въ исторіи права; его дальнѣйшее развитіе, согласно сказанному въ началѣ, могло быть двояко. Потомки могли смириться передъ обаяніемъ могущественнѣйшей изъ культурныхъ силъ человѣчества—тогда первобытное право оставалось незыблемымъ на всѣ времена, и роль правовѣдовъ сводилась къ тому, чтобы путемъ всевозможныхъ кляузъ и ухищре-

нѣй строить «изгородь вокругъ закона». Но могло выйти иначе—и въ Греціи оно и вышло иначе. Авторитету законодателя оказывалось полное почтеніе—онъ никому не мѣшалъ, такъ какъ оставался открытымъ вопросъ, правильно ли онъ въ «словѣ» своего закона выразилъ свою «мысль»; на эту-то «мысль» и ссылались друзья юридическаго прогресса въ противоположность консерваторамъ, коснѣвшимъ на «словѣ» (ставимъ эти термины въ кавычки, такъ какъ въ своей греческой формѣ *ῥητὸν* и *διάνοια*, они стали настоящимъ боевымъ кличемъ въ лагеряхъ враждующихъ партій). Къ сожалѣнію, судебное дѣло аѳинянъ не обладало институтомъ, который могъ бы, путемъ соответственныхъ дополненій, развитій и толкованій, подчинять «слово» вліянію «мысли» и этимъ возстановлять нарушенное равновѣсіе правового сознанія; изгнанная изъ юридическаго законодательства, «мысль» нашла себѣ убѣжище въ греческой риторикѣ... причемъ я прошу читателя помнить, что эта риторика—съ тѣмъ, что мы нынѣ разумѣемъ подъ этимъ словомъ, почти ничего общаго не имѣла. Благодаря этому появленію юридической «мысли», греческая риторика стала настоящей юриспруденціей *in partibus*.

Съ теченіемъ времени, греческая образованность, а съ нею и греческая риторика, проникли на римскую почву; здѣсь шансы юридической «мысли» были несравненно значительнѣе, такъ какъ именно Римъ обладалъ тѣмъ правовымъ институтомъ, котораго недоставало аѳинянамъ, въ лицѣ своей претуры. Дѣломъ претора было толкованіе, развитіе и поясненіе законовъ въ области гражданскаго права; его руководительницей могла бы быть при этомъ скрывавшаяся въ греческой риторикѣ юридическая «мысль» если бы послѣдней удалось побѣдоносно заявить о своемъ существованіи и о своихъ правахъ. Къ счастью, намъ извѣстны нѣкоторыя подробности о томъ, какъ это случилось;—нечего говорить, что дѣло произошло въ средѣ гуманнаго общества, проводника греческой образованности въ Римѣ. Нѣкій римлянинъ, ожидавшій почему-то отъ своей жены ребенка, умирая, завѣщалъ свое состояніе ему, этому ожидаемому ребенку, а въ случаѣ его смерти до достиженія совершеннолѣтія—своему лучшему другу. Послѣ его смерти оказалось, однако, что его расчеты были ошибочны—ожи-

даемый ребенокъ не появился на свѣтъ. Этимъ и воспользо-вались ближайшіе родственники покойника, требуя, чтобы его завѣщаніе было признано недѣйствительнымъ. Со стороны «слова» они были правы, такъ какъ имущество было завѣщано другу завѣщателя только на случай смерти ребенка, а это условіе осуществлено не было; но со стороны «мысли» не подлежало никакому сомнѣнію, что завѣщатель хотѣлъ оставить свое состояніе именно другу, а не родственникамъ. Процессъ состоялся; строгій юристъ Сцевола вступился за «слово»; ораторъ Крассъ, глава гуманнаго общества—за «мысль»; онъ восторжествовалъ, и «мысль»—вмѣстѣ съ нимъ. По его слѣдамъ пошелъ Цицеронъ: въ своихъ рѣчахъ по гражданскимъ дѣламъ онъ является неумолимымъ поборникомъ «мысли» и противникомъ авторитета «слова». А его вліяніе на позднѣйшую юриспруденцію не могло быть незначительно: великій реформаторъ римскаго права, Лабенъ, былъ ученикомъ его ученика.

Такова роль гуманнаго общества въ исторіи развитія права; нетрудно убѣдиться, что эта роль была продиктована ему центральной идеей античной гуманности. Одно только сознаніе умственной немощи можетъ заставить человека смириться передъ «словомъ» тамъ, гдѣ его несоотвѣтствіе «мысли» ясно; чѣмъ кто сильнѣе умомъ, тѣмъ болѣе будетъ онъ склоненъ содѣйствовать торжеству мысли надъ словомъ. А развитіе умственной силы было прямымъ требованіемъ центральной идеи античной гуманности.

Остается, въ-четвертыхъ, отношеніе гражданина къ государству въ его сношеніяхъ съ иностранными народами. Тутъ государство является въ роли отечества; отношеніемъ гражданина къ своему отечеству опредѣляется его *патріотизмъ*. Каковъ же былъ патріотизмъ гуманнаго общества?

Патріотизмъ бываетъ двухъ родовъ; есть патріотизмъ дѣла, есть и патріотизмъ словъ. Патріотъ дѣла видитъ свою задачу въ томъ, чтобы своими заслугами украшать національное знамя; патріотъ словъ пользуется этимъ знаменемъ для того, чтобы прикрывать имъ свою собственную позорную наготу.

Если взглянуть на дѣло съ другой стороны, то получаютъ двѣ другія разновидности; есть патріотизмъ безобидный, есть

и патриотизмъ злобный. Первый довольствуется возвеличеніемъ собственнаго отечества; второй требуетъ еще ненависти къ другимъ народамъ, если не ко всѣмъ, то хоть къ нѣкоторымъ. Съ этими различіями необходимо считаться. Внимательнымъ людямъ извѣстно, что наиболѣе распространенный нынѣ типъ, это — злобный патриотъ словъ; его-то исключительно и разумѣетъ гр. Толстой въ своей статьѣ о патриотизмѣ, гдѣ онъ утверждаетъ, что этотъ патриотизмъ происхожденія не христіанскаго, а языческаго. Это послѣднее утвержденіе совершенно неосновательно: патриотизмъ гуманнаго общества — безобидный патриотизмъ дѣла. Правда, Цицеронъ въ своихъ судебныхъ рѣчахъ мѣстами отзывается невыгодно о галлахъ, малоазіатахъ, евреяхъ; но онъ дѣлаетъ это не изъ патриотизма, а потому, что представители этихъ народностей были свидѣтелями противной стороны — тогдашняя судебная практика допускала этотъ приемъ. Въ одной сенатской рѣчи онъ подробно распространяется о грозящей Риму отъ галловъ опасности, но опять-таки не изъ патриотизма, а для того, чтобы, сенатъ не отнималъ у Цезаря его галльскихъ провинцій. Наилучшимъ образчикомъ патриотизма гуманнаго общества представляется та рѣчь, въ которой Цицеронъ требуетъ назначенія Помпея военачальникомъ; въ этой рѣчи много говорится о чести и славѣ Рима, но мы не найдемъ въ ней ни одного обиднаго слова по адресу враговъ, мало того — мы не узнаемъ изъ нея даже имени того народа, съ которымъ Римъ собирался вести войну.

Иначе и быть не могло. Тайна поразительнаго роста идеи гуманности заключалась именно въ томъ, что она обращалась къ человѣку какъ къ таковому, независимо отъ его принадлежности къ той или другой націи. Узко-римское міросозерцаніе никогда не привилось бы къ народамъ новой Европы; античная гуманность привилась именно потому, что видѣла въ человѣкѣ прежде всего человѣка. Она признавала привязанность гражданина къ его родинѣ, какъ одну изъ самыхъ благородныхъ и могучихъ человѣческихъ силъ, но не могла допускать, чтобы отсюда вытекало презрѣніе и ненависть къ другимъ группамъ человѣческаго общества.

...Анализъ нашъ конченъ. Мы задались цѣлью рассмотреть отношеніе античныхъ гражданъ къ отдѣльнымъ сторонамъ

государственной жизни, поскольку оно опредѣлялось вліяніемъ центральной идеи античной гуманности; теперь намъ остается вспомнить сказанное въ началѣ этого отдѣла о двойной роли государства, какъ охранителя и воспитателя гражданъ. Для того, чтобы гуманный человѣкъ могъ отдавать свои силы государству, оно само должно было быть таково, чтобы, служа ему, онъ не нарушалъ вѣрности идеѣ гуманности. Вотъ почему онъ всѣми силами долженъ былъ стремиться къ тому, чтобы его государство осуществляло собой эту идею; но допустимъ, какъ это и случалось въ дѣйствительности, что его силъ не хватало для этой задачи; что ему оставалось дѣлать?

Былъ одинъ, позволительный—по ученію многихъ философовъ—исходъ, спасавшій все: героическое самоубійство Катона, не пожелавшаго пережить гибели соответствующаго его идеалу государства; былъ ли этотъ исходъ согласенъ съ идеей античной гуманности? Объ этомъ стоитъ подумать: это — тотъ пунктъ, гдѣ сталкиваются два міросозерцанія, героическое и гуманное, Герой—это дерево, растущее въ одинъ сукъ; отрубите этотъ сукъ, и дерево погубло. Гуманный человѣкъ—это дерево съ равномерно развитыми раскидистыми вѣтвями; потеря одной вѣтви можетъ его искалѣчить, но не погубить. Катонъ добровольно погибъ вмѣстѣ съ республикой послѣ побѣды Цезаря. Цицеронъ ее пережилъ; несмотря на всѣ страданія, которыя ему причиняла гибель политическихъ вѣтвей его естества, онъ продолжалъ жить, такъ какъ ему оставались другія вѣтви, куда и стали направляться его жизненные соки. Здѣсь не мѣсто распространяться о томъ, которое міросозерцаніе стоитъ выше; но мы должны были добавить эту черту, дополняющую нашу характеристику гуманнаго человѣка въ его отношеніи къ государству.

## VI.

Мы назвали выше гуманное міросозерцаніе кодексомъ практической этики; съ этой точки зрѣнія могло бы показаться на первый взглядъ, что *интеллектуальная* сфера находится внѣ области его примѣненія. Но этотъ выводъ спра-

ведливъ только отчасти: онъ справедливъ, поскольку рѣчь идетъ о наукахъ, какъ о таковыхъ, но онъ несправедливъ, коль скоро мы говоримъ объ отношеніи къ нимъ человѣка. Ни одна система нравственности не можетъ обойти молчаніемъ этого послѣдняго вопроса.

Не обошла его и этика античной гуманности; мало того, она отвела ему одно изъ первыхъ мѣстъ: «Стремленіе къ истинѣ — одна изъ первыхъ потребностей человѣка. Вотъ почему мы, будучи свободными отъ насущныхъ дѣлъ и заботъ, жаждемъ увидѣть, услышать что-нибудь, увеличить запасъ нашихъ знаній, и считаемъ необходимымъ условіемъ для счастливой жизни изученіе скрытыхъ отъ поверхностнаго взора или возбуждающихъ наше удивленіе предметовъ». На этомъ основаніи «мудрость», *sapientia*, въ этикѣ античной гуманности оказывается въ числѣ четырехъ основныхъ добродѣтелей — это воззрѣніе унаслѣдовала, какъ извѣстно и христіанская этика.

Итакъ, интересъ къ наукѣ, какъ къ простому обогащенію нашего знанія, свойственъ человѣку, какъ одна изъ силъ, самой природой вложенныхъ въ его душу; это воззрѣніе, правильность котораго мы теперь, черезъ двѣ тысячи лѣтъ, можемъ съ увѣренностью подтвердить, чрезвычайно характерно для античной гуманности. Характерно оно не столько положительной стороной, сколько отрицательной, — тѣмъ, что о *практической пользы*, которую могутъ приносить науки, ни полслова не сказано. Упущенія этого мы не сочтемъ случайнымъ, если вспомнимъ вполне аналогичное отношеніе античной гуманности къ социальнымъ стремленіямъ человѣка и къ ихъ вѣнцу — дружбѣ. Тутъ уже *ex silentio* заключать не приходится: съ настоящимъ ожесточеніемъ возстаетъ Цицеронъ противъ мнѣнія тѣхъ, которые стремленіе человѣка къ дружбѣ объясняли утилитарными расчетами. Аналогія полная: какъ тамъ, такъ и здѣсь, античная гуманность отвергаетъ утилитаризмъ, видя въ основномъ свойствѣ человѣческой природы, необъяснимомъ, но реальномъ и непосредственно сознаваемомъ, достаточно основанія для его стремленія къ наукѣ.

Таково первое положеніе античной гуманности въ интеллектуальной сферѣ; надъ нимъ стѣдуетъ призадуматься. Извѣстно, что Бэконъ съ большимъ апломбомъ противопоставилъ этой



гуманитарной теоріи свою, утилитарную, выставивъ требованіе, чтобы наукой занимались исключительно въ расчетъ на практическую пользу, которую она можетъ принести, и это открытіе — благодаря незаслуженному ореолу, которымъ чарующее краснорѣчіе Маколея окружило мнимаго изобрѣтателя экспериментальнаго метода — все еще выставляется какимъ-то подвигомъ разными популяризаторами, ничего ни знающими о строгой, но справедливой критикѣ Либига. Станемъ на точку зрѣнія Бэкона. Пускай польза будетъ условіемъ права на существованіе наукъ; посмотримъ, которая изъ названныхъ двухъ теорій была оправдана исторіей, т.-е. на чью долю пришлось больше полезныхъ открытій — тѣхъ ли, которые занимались наукой ради науки, или тѣхъ, которые занимались ею съ цѣлью извлекать изъ нея пользу. Балансъ будетъ очень краснорѣчивъ: всѣ крупныя открытія (именно «открытія», а не «изобрѣтенія», т.-е. болѣе или менѣе остроумныя примѣненія чужихъ открытій) придутся на долю первыхъ, между тѣмъ какъ вторые, начиная съ самого Бэкона, ничѣмъ не заслужили занесенія ихъ въ списокъ благодѣтелей человѣчества. Наука горда и самолюбива и не отдается тому, кто любитъ ее не ради ея самой, а ради ея приданаго.

Вотъ почему для дальнѣйшаго развитія человѣчества было очень важно, что античная гуманность выставила принципъ науки ради науки; вмѣстѣ съ самой античной гуманностью и этотъ принципъ былъ привить новой Европѣ въ эпоху Возрожденія. Когда удалось изгнать бесплодную рутину средневѣковой практики, стали разрабатывать науку на всѣхъ пунктахъ, гдѣ она была оставлена греко-римской древностью, и среди множества самоотверженныхъ и безкорыстныхъ ученыхъ, посвятившихъ ей свою жизнь ради ея самой, былъ и истинный изобрѣтатель точнѣе воскреситель экспериментальнаго метода — Леонардо-да-Винчи.

Будучи, такимъ образомъ, одною изъ главныхъ вѣтвей въ богатомъ организмѣ гуманнаго человѣка, наука вполне способна принимать въ себя его жизненные соки въ тѣхъ случаяхъ, когда другія его вѣтви отрублены или надломлены; она является утѣшительницей человѣка, когда его соціальныя отношенія отравлены потерей любимой особы, а политическія

стремленія ослаблены невозможностью дѣйствовать въ государствѣ согласно со своими убѣжденіями, — какъ это испыталъ и Цицеронъ въ диктатуру Цезаря. Счастливому же она приноситъ свой самый драгоценный даръ — то неопредѣлимое величіе характера, въ силу котораго человѣкъ становится выше всѣхъ низменныхъ, мелочныхъ, пошлыхъ побужденій. Но для достиженія этой цѣли античной гуманностью ставится одно условіе, и въ немъ заключается ея *второе* положеніе въ интеллектуальной сферѣ — *универсализмъ*.

Въ сущности, этотъ универсализмъ — логическій выводъ изъ центральной идеи античной гуманности, требовавшей развитія *всѣхъ* силъ, которыми природа надѣлила человѣка; и надобно сознаться — гуманное общество серьезно старалось собственнымъ примѣромъ доказать практическую исполнимость того требованія, которое оно ставило въ теоріи. Съ этой цѣлью оно, прежде всего, ограничило кругъ дѣйствительно полезныхъ человѣку наукъ, исключая тѣ, сложность и трудность коихъ не находились въ соотвѣтствіи съ той долей общей истины, которую онѣ могли обнаружить. Оно требовало для остальныхъ — методическихъ, ясно и красиво составленныхъ руководствъ; но со всѣмъ тѣмъ цѣль оказывалась недостижимой. Гуманное общество жило вѣдь не въ IV-мъ вѣкѣ, когда одному человѣку еще можно было вмѣстить въ своемъ умѣ все знаніе своей эпохи; да и тогда для этого требовался такой человѣкъ, какъ Аристотель. А съ тѣхъ поръ прошло много времени, которое было, благодаря трудамъ александрійскихъ ученыхъ, самымъ блестящимъ временемъ греческой науки. Универсализмъ сталъ невозможнымъ въ смыслѣ знанія; но онъ былъ все еще достижимъ въ смыслѣ *любопытности*. Интересуйся всѣмъ, не пренебрегай ни однимъ случаемъ увеличить запасъ своего знанія, расширить свой кругозоръ — вотъ что твердила потомству, во всѣхъ своихъ литературныхъ памятникахъ, античная гуманность.

Стоить ли напоминать о томъ, какой богатый урожай дало это сѣмя универсализма въ обѣ эпохи возрожденія классической древности? Стоитъ, такъ какъ обѣ эпохи слишкомъ часто забываютъ. Но факты налицо; имена Джіамбаттиста Альберти и Леонардо да-Винчи, Вольтера и Гете показываютъ,

до какой степени принципъ универсализма могъ быть плодотворенъ, не только при чисто воспринимательной, но и при творческой дѣятельности. Теперь мы говоримъ объ этихъ временахъ, какъ о прошломъ; девизъ Возрожденія: «будь разностороненъ и просвѣщенъ», съ XIX вѣка смѣнился новымъ девизомъ: «будь одностороненъ и солиденъ»; ученые стали специалистами. Отдѣльныя науки въ накладѣ не остались: онѣ процвѣтають болѣе, чѣмъ когда-либо, — съ этой точки зрѣнія отсутствіе универсализма вреда не принесло. Но не въ немъ ли заключается причина—или, по крайней мѣрѣ, одна изъ причинъ той неудовлетворенности, которая все болѣе и болѣе даетъ о себѣ знать, тѣхъ жалобъ на «банкротство науки», которыя мы слышимъ все чаще и чаще? При гипертрофіи одного органа и атрофированіи другихъ нечего удивляться, если радостное чувство жизни исчезаетъ, и человѣкъ дѣлается ипохондрикомъ. Вотъ почему намъ кажется, что современный научный духъ могъ бы съ пользою для себя подчиниться вліянію античнаго. Конечно, универсализмъ въ смыслѣ знанія теперь еще менѣе осуществимъ, чѣмъ въ эпоху античной гуманности; но въ смыслѣ любознательности онъ осуществимъ и теперь. Пусть каждый ученый, оставаясь специалистомъ въ сферѣ своей науки, изучаетъ ее, такъ сказать, съ наклономъ къ той общей цѣли всѣхъ наукъ, которую мы можемъ пока только смутно чувствовать, а не сознавать; пускай онъ не упускаетъ случая ориентироваться въ общенаучномъ зданіи. Для геометра достаточно трехъ точекъ, чтобы опредѣлить всю окружность; точно также для одареннаго научнымъ духомъ человѣка достаточно сравнительно немногихъ данныхъ изъ разныхъ отраслей науки для того, чтобы составить себѣ понятіе о всей системѣ и имѣть возможность правильно регистрировать факты, которые онъ можетъ почерпнуть изъ обыденной жизни.

А затѣмъ, не слѣдуетъ терять изъ виду, что задача ученаго нашихъ временъ въ одномъ пунктѣ чрезвычайно облегчена: кто интересуется наукой, тотъ имѣетъ возможность посвящать ей всю свою жизнь. Если у него есть средства—общественное мнѣніе благосклонно относится къ его научнымъ занятіямъ; если нѣтъ—государство приходитъ ему на помощь,

предлагая ему соответствующее его наклонностямъ занятіе. Въ эпоху античной гуманности этого не было. Ея представители принадлежали къ высшему кругу общества и въ этомъ качествѣ имѣли доступъ къ должностямъ съ ихъ сложными и, вслѣдствіе чрезвычайной централизаціи, трудными задачами по финансовому, административному, судебному дѣлу. Но вотъ, годъ службы прошелъ—вчерашній преторъ или консулъ отправлялся въ провинцію, которою управлялъ почти на монархическихъ началахъ. И хорошо, если провинція была не на военномъ положеніи; а то приходилось начальствовать легіонами и, пользуясь воспоминаніями о прежней службѣ въ войскѣ, нѣсколькими книжками по военному дѣлу и совѣтами посѣдѣвшихъ въ строю командировъ—вести ихъ противъ врага. Вернувшись домой, нашъ римлянинъ терялъ военную власть, но зато дѣлался вновь сенаторомъ: приходилось посѣщать засѣданія, быть готовымъ всякій разъ, отвѣчая на вопросъ консула, излагать свое мнѣніе по самымъ разнообразнымъ дѣламъ. У себя тоже отдыха было мало, нужно было принимать кліентовъ: одинъ собирался купить домъ, второй выдавалъ дочь, третьяго привлекли къ отвѣтственности передъ судомъ; каждый требовалъ совѣта, какъ бы ему поступить повыгоднѣе, чтобы не запутаться въ сѣтяхъ гражданскаго права. Наконецъ, наступило лѣто, можно отдохнуть; его такъ и тянетъ въ свою усадьбу, въ Тускуль, въ Анцій, въ Арпинъ,

Къ тихой своей колыбели, въ тѣнистыя горы родныя.

Но и тутъ покоя нѣтъ: управляющій въ счетахъ напуталъ, вѣроятно желая скрыть одну изъ своихъ продѣлокъ, которую и нужно разоблачить; водопроводъ не дѣйствуетъ; архитекторъ въ новомъ перистилѣ колонны не такъ поставилъ, нужно ихъ свести и возвести новыя; сосѣдъ-помѣщикъ, оставшійся въ Римѣ, просилъ присмотрѣть за работами въ его имѣніи и подтянуть подрядчика, который, пользуясь отсутствіемъ хозяина, еще болѣе разлѣнился, чѣмъ обыкновенно. А книги, тѣмъ временемъ, въ прекрасно обставленной библіотекѣ все ждутъ да ждутъ. Неудивительно, что при такихъ обстоятельствахъ у нашего римлянина подчасъ исторгается душевный вопль:—эхъ, бросить бы всѣ эти дразги, большія и малыя, отдаться бы

всѣмъ своимъ существомъ наукѣ! Но неудивительно также и то, что эти вопли выражали собой только минутное настроеніе утомленной и жаждущей отдыха души, а не ея серьезное рѣшеніе. Дѣйствительно, — и въ этомъ мы въ правѣ усмотрѣть *третье* положеніе античной гуманности въ интеллектуальной сферѣ — потребностью этой души было *равновѣсіе теоретическихъ и практическихъ интересовъ*.

Удивляться этому, повторяю, нечего — это прямой, логическій выводъ изъ центральной идеи античной гуманности, о которой рѣчь была много разъ. Нѣтъ также надобности распространяться о томъ, насколько такое отношеніе къ дѣлу должно было способствовать дѣльности и зрѣлости ученаго, какъ человека. Зато зарождается другого рода вопросъ: было ли при этихъ условіяхъ возможно серьезное и плодотворное занятіе наукой, а если и было въ тѣ времена, — что можно доказать ссылкой, напр., на Варрона, то возможно ли оно теперь? Не могу не привести по этому поводу слѣдующаго замѣчанія извѣстнаго историка матеріализма Ф. А. Ланге: «Намъ, нѣмцамъ, привыкшимъ, благодаря невольной ассоціаціи идей, представлять себѣ подѣ философомъ профессора, сидящаго на своей кафедрѣ съ приподнятымъ указательнымъ пальцемъ. — должно показаться страннымъ, что среди англійскихъ философовъ было столько государственныхъ людей, и, что едва ли не болѣе еще замѣчательно, что въ Англии государственные люди бывають иногда философами». Что въ обѣ эпохи возрожденія классической древности вмѣстѣ съ другими возшло и *это* сѣмя античной гуманности, — достаточно извѣстно; поставленный флорентійцами Микель-Анджело памятникъ имѣетъ надпись: «Художнику и гражданину», и Гёте былъ не только творцомъ «Фауста» и авторомъ «Метаморфозы растенія», но и первымъ министромъ своего герцога. Но вообще и это требованіе античной гуманности можетъ быть принято съ тою же оговоркой, какъ и требованіе универсализма внутри области науки: пускай равновѣсіе теоретической и практической жизни неосуществимо въ смыслѣ дѣятельности — но въ смыслѣ *интереса* оно осуществимо и должно быть осуществлено во избѣжаніе вредной для организма гипертрофіи умственной части человеческого естества.

## VII.

Нашъ очеркъ преслѣдовалъ, главнымъ образомъ, историческую цѣль. «Воскрешеніе античнаго міросозерцанія» въ эпоху Возрожденія и въ XVIII вѣкѣ стало ходячей фразой; но для того, чтобы оно было болѣе чѣмъ фразой, необходимо знать, въ чемъ состояло это воскрешенное міросозерцаніе. Мнѣ думается, что это вопросъ важный не для однихъ только историковъ, но и для всѣхъ образованныхъ людей, поскольку они интересуются исторіей.

Отвѣтъ на него я пытался дать въ предыдущихъ главахъ; критика же и оцѣнка античной гуманности не входила въ предѣлы моей задачи. Но уже самый характеръ вопросовъ, соприкасающихся съ областью нравственности, таковъ, что о нихъ трудно говорить чисто повѣствовательнымъ тономъ — а если это кому и удастся, то такое равнодушіе кажется читателю притворнымъ и скрывающимъ въ себѣ, смотря по обстоятельствамъ, симпатію или антипатію. Естествоиспытатель можетъ спокойно излагать условія воспламеняемости керосина, не опасаясь, что его спокойный тонъ будетъ принятъ за выраженіе сочувствія петролерамъ; историкъ, психологъ, моралистъ — этого преимущества лишены.

Поставимъ же прямо вопросъ объ оцѣнкѣ античной гуманности, какъ о системѣ практической этики. Замѣчу тутъ же — чтобы не осложнять задачи безъ нужды, — что эта оцѣнка можетъ быть дана независимо отъ нашего мнѣнія объ обѣихъ великихъ эпохахъ, въ которыхъ античная гуманность возродилась. Пускай яблочное сѣмя содержитъ сколько угодно химикамъ синильной кислоты — наше мнѣніе о достоинствѣ плодовъ выросшей изъ него яблони отъ этого не пострадаетъ.

Имѣя въ своей основѣ индивидуализмъ, міросозерцаніе античной гуманности должно быть противопоставлено всѣмъ существующимъ и возможнымъ міросозерцаніямъ, лишеннымъ этого элемента. Тутъ сравнительная оцѣнка не можетъ быть сомнительна. Пусть мы находимъ въ рядахъ той другой партіи — мы можемъ назвать ея членовъ традиціоналистами — массу симпатичнѣйшихъ людей, пусть ея массовая работа необходима, какъ прочный устой нашей и всякой другой культуры — все-

таки останется въ силѣ фактъ, что индивидуализація, какъ разновидность общаго понятія дифференціаціи, составляетъ и условіе, и плодъ умственнаго и нравственнаго прогресса, и что, слѣдовательно, человѣкъ-личность, просто какъ антропологическій типъ, выше человѣка-массы, и индивидуалистическая мораль выше традиціоналистической.

Не такъ легко справиться съ другимъ различіемъ, которое мы находимъ въ самомъ лагерѣ индивидуализма. Мы уже встрѣтились съ нимъ, говоря объ отношеніяхъ гражданина къ государству, о томъ, можетъ ли человѣкъ настолько отождествить себя съ гражданиномъ, чтобы добровольно отказаться отъ жизни, разъ соотвѣтствующее его убѣжденіямъ государство перестало существовать. Вопросъ о томъ, насколько спеціально Катонъ удовлетворялъ вообще требованіямъ античной гуманности, для насъ безразличенъ; мы можемъ представить себѣ человѣка, который, испытывая много радостей въ жизни, тѣмъ не менѣе жертвуетъ всѣмъ ради одной излюбленной идеи и, по словамъ Ленау, «съ улыбкой смотритъ, какъ догораетъ послѣднее дерево его эдема». Намъ припоминаются великодушныя и прямо великія личности, пожертвовавшія собою ради дружбы, любви, религіи, гражданственности, патріотизма, науки, искусства; ихъ мы называемъ «героями». Итакъ, что же мы отвѣтимъ? Какое міросозерцаніе стоитъ выше—героическое или гуманное?

Мы могли бы указать на то, что героизмъ имѣетъ оборотную сторону, называемую фанатизмомъ, между тѣмъ какъ оборотная сторона гуманности, понятой въ смыслѣ антропизма, даетъ гуманность же, понятую въ смыслѣ филантропіи; мы могли бы указать на вулканическую натуру героизма и противопоставить ей сравнительно спокойный, нептунический характеръ гуманности. Но лучше будемъ откровеннѣе и сознаемся, что у насъ нѣтъ убѣдительныхъ критеріевъ для того, чтобы произвести сравнительную оцѣнку обоимъ этимъ міросозерцаніямъ. Это не помѣшаетъ намъ отнестись съ полной симпатіей къ античной гуманности, хотя бы за то одно, что она дала своему главному представителю возможность сказать про себя: «Какъ дѣятельный человѣкъ и какъ философъ, я всегда считалъ жизнь чѣмъ-то весьма прекраснымъ».

## УМЕРШАЯ НАУКА.

---

### I.

Наука—отраженіе вѣчной истины въ человѣческомъ умѣ. Оно будетъ болѣе или менѣе отчетливымъ, смотря по свойствамъ феноменовъ, въ которыхъ преломляется на своемъ пути лучъ этой истины; но исчезнуть оно не можетъ, — пока существуетъ человѣческій умъ. Другими словами: съ человѣческой точки зрѣнія наука—вѣчна и умереть не можетъ. «Умершая наука»—въ строгомъ смыслѣ слова—совмѣщеніе несомѣстимыхъ понятій.

Противоположность наукамъ образуютъ съ этой точки зрѣнія *вѣрованія*. Они—созданія высшей потребности человѣческой души и живутъ поэтому лишь до тѣхъ поръ, пока жива потребность, призвавшая ихъ въ жизни. Находясь, такимъ образомъ, въ зависимости отъ подверженныхъ постояннымъ измѣненіямъ факторовъ, они возникаютъ и исчезаютъ, смѣняя отжившія формы и смѣняясь въ свою очередь новыми, порожденными новымъ фазисомъ развитія общества. Исторія умственной культуры человѣчества усѣяна трупами умершихъ вѣрованій.

Бываютъ, однако, случаи, когда вѣрованія, не довольствуясь той естественной, хотя и зыбкой почвой, которую они находятъ въ человѣческой душѣ, стараются вступить въ союзъ съ наукой, заимствуя и обнаруженные ею факты и законы, и примѣняемые ею методы. Дѣлаютъ они это, конечно, съ цѣлью обезпечить себѣ ту вѣчность, которая въ силу естественныхъ усло-



вій составляетъ достояніе науки; но результатъ отъ этого союза получается противоположный. Подчинившись чуждой ей цѣли, перейдя изъ вѣдѣнія созерцающаго естества человѣческой души въ вѣдѣніе желающаго и требующаго, наука перестаетъ быть отраженіемъ истины, которая, по законамъ оптики, можетъ отражаться только въ спокойной, а не во взволнованной стихіи. Вырванная изъ своей родной среды, она сохраняетъ лишь внѣшнее подобіе науки; на дѣлѣ же это призракъ, миражъ, движущійся не собственной силой, а произволомъ того вѣтра, который его уноситъ. Залога вѣчности въ немъ нѣтъ; проживъ свое время, онъ гибнетъ, доставляя пытливому наблюдателю интересное зрѣлище «умирающей», а вскорѣ затѣмъ и «умершей науки».

Конечно, интересъ этого зрѣлища въ различныхъ случаяхъ различенъ; его степень зависитъ отъ блеска личностей, связавшихъ свои имена съ именемъ умершей науки, отъ суммы энергіи и остроумія, потраченныхъ на ея сооруженіе, отъ ея живучести въ предѣлахъ времени и мѣста, отъ ея вліянія на своихъ современниковъ, отъ того обаянія, наконецъ, которое окружало ее при жизни. Со всѣхъ этихъ точекъ зрѣнія первенство среди умершихъ наукъ принадлежитъ той, характеристикѣ которой посвящена настоящая статья — *астрологій*; достаточно будетъ сказать, что, возникши въ эпоху зарождающагося стоицизма, перешедши изъ Греціи въ Римъ, изъ Рима въ Византію и къ арабамъ, возродившись съ новою силой въ эпоху возрожденія всѣхъ наукъ вообще, она насчитывала еще страстныхъ поклонниковъ въ эпоху Ришельё и Валленштейна и погибла лишь въ восемнадцатомъ вѣкѣ, послѣ двухтысячелѣтняго слишкомъ царствованія надъ умами людей.

Мы сказали, что астрологія возникла въ эпоху зарождающагося стоицизма; дѣйствительно, мы увидимъ, что и этотъ ядовитый анчаръ выросъ въ томъ же греческомъ вертоградѣ, изъ котораго мы получили всѣ наши науки и искусства. Ея источники, поэтому, греческіе и — за потерю греческихъ оригиналовъ — латинскіе. Такъ великъ и полонъ былъ, однако, мракъ забвенія, окутавшій астрологію послѣ ея гибели, что эти источники въ девятнадцатомъ вѣкѣ, возродившемъ почти всю прочую сокровищницу греческой и римской литературы,

даже не издавались; только въ самое послѣднее время они вновь привлекли интересъ естественныхъ блюстителей этой сокровищницы, филологовъ. Интересъ этотъ усилился, благодаря ряду греческихъ папирусовъ астрологическаго содержанія, найденныхъ за послѣдніе годы въ Египтѣ; работы по изданію всѣхъ этихъ матеріаловъ производятся компетентными людьми со всею той энергіей и тщательностью, которая характеризуютъ филологическую дѣятельность нашихъ временъ. Кончатся эти работы еще не скоро; а по ихъ окончаніи назрѣетъ новая задача — опредѣлить такъ называемую филиацію астрологическихъ источниковъ, т.-е. ихъ зависимость другъ отъ друга, возстановить потерянные звенья и т. д. Тогда только будетъ расчищена почва для возведенія зданія вполне научной исторіи греческой астрологіи.

Но отдаленность срока вполне удовлетворительнаго рѣшенія задачи не освобождаетъ историко-филологическую науку отъ обязанности посильнаго ея рѣшенія теперь же въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ дѣло касается важнаго и интереснаго во многихъ отношеніяхъ вопроса. Съ этой точки зрѣнія мы должны быть обязаны ученому французскому филологу Буше-Леклерку, автору прекрасно извѣстной и у насъ четырехтомной «Исторіи вѣдовства въ древности», за его послѣдній, недавно появившійся трудъ по интересующему насъ вопросу (*L'astrologie grecque*, par A. Bouché-Leclercq. Paris. 1899. 658 стр). Это сочиненіе, счастливо совмѣщающее солидность научной подкладки съ живостью и остроуміемъ изложенія, послужило толчкомъ къ написанію настоящей статьи; ему же мы въ значительной мѣрѣ обязаны и матеріалами, вошедшими въ ея составъ.

## II.

Звѣздное небо намъ, сынамъ сѣвера, ничего или почти ничего не говоритъ. Бѣлыя ночи лѣтомъ, холодныя ночи въ прочія времена года дѣлаютъ его наблюденіе невозможнымъ или неудобнымъ; часы, компасъ и календарь дѣлаютъ его также излишнимъ. Вотъ почему оно большинству изъ насъ представляется наборомъ свѣтлыхъ точекъ, въ которомъ мы не видимъ, да и не желаемъ видѣть, ни порядка, ни смысла; мы въ край-

немъ случаѣ любуемся имъ, какъ красивымъ зрѣлищемъ, въ ясную, безоблачную ночь; но своей зависимости отъ него мы не признаемъ и не чувствуемъ.

Не то было въ старину, въ той благодатной странѣ юга, которая родила и выростила нашу культуру. Вращеніе небеснаго свода, будучи само по себѣ въ тѣхъ широтахъ болѣе быстрымъ, чѣмъ у насъ, становилось вдвое замѣтнѣе вслѣдствіе большей прозрачности глубокаго южнаго неба, большей яркости звѣздъ. Его правильность рано была замѣчена; всѣ свѣтила мѣрнымъ торжественнымъ хороводомъ, то погружаясь въ волны моря, то опять всплывая на поверхность голубого ээира, медленно кружились вокругъ огромнаго созвѣздія, которое одно постоянно оставалось на небосклонѣ. Это центральное созвѣздіе прежде всего и болѣе всего привлекало вниманіе наблюдателя. Наклоненное надъ сѣвернымъ горизонтомъ, оно казалось чудовищемъ изъ сѣверныхъ странъ, небеснымъ первообразомъ тѣхъ дикихъ звѣрей, которые иногда, спускаясь съ лѣсистыхъ балканскихъ горъ, наводили ужасъ на обитателей ихъ подножія. Его называли поэтому Медвѣдицей. При нѣкоторомъ усилии фантазіи удалось разобрать на небесномъ сводѣ ея хвостъ, ея туловище, ея четыре ноги, ея голову. Эта послѣдняя, обращенная къ югу, словно кого-то высматривала; взоръ переносился на югъ — и тамъ встрѣчалъ самое яркое созвѣздіе южнаго небосклона, огненнаго гиганта съ поясомъ изъ трехъ сверкающихъ звѣздъ. Если то была Медвѣдица, то здѣсь очевидно былъ ея естественный врагъ, вѣчный Охотникъ среди небесныхъ свѣтилъ. Тогда въ томъ другомъ, меньшемъ, но не менѣе яркомъ созвѣздіи, которое восходило на короткое время позади и пониже Охотника, пришлось признать его неотлучнаго Пса (Seirios Куон, «Сиріусъ»). Очевидно, Охотникъ съ тѣмъ и кружится вокругъ Медвѣдицы, чтобы поразить ее; очевидно, Медвѣдица потому и вращается все на одномъ мѣстѣ, чтобы уберечься отъ его нападенія. Этимъ было найдено вполне удовлетворительное объясненіе съ точки зрѣнія древнѣйшаго охотничьяго и пастушьяго быта. — Позднѣе оно показалось недостаточнымъ; Медвѣдица, символъ Артемиды, была принята за саму богиню; въ Охотникѣ былъ признанъ дерзновенный смертный, осмѣлившійся преслѣдовать своей любовью строгую

дѣвственницу; онъ получилъ имя Любовника — Оріона (перв. Orion — отъ oar, «любовь»). Охотникомъ онъ при всемъ томъ могъ оставаться, такъ какъ сама Артемида была богиней-охотницей; въ быстромъ погруженіи подъ горизонтъ, т.-е. снисхожденіи въ преисподнюю, можно было признать кару, постигшую его за его нечестіе, — и дѣйствительно, Одиссей въ аду видитъ его какъ вѣчнаго охотника преисподней, подобно тому какъ обитатели земли знаютъ его вѣчнымъ охотникомъ въ небесахъ. — Еще позже полюбилось другое объясненіе. Медвѣдица была уже не Артемидой, а одной изъ ея нимфъ, уступившею любви Зевса и нарушившею обѣтъ дѣвственности. За это она была превращена въ медвѣдицу, а ея сынъ, плодъ ея несчастной любви, выросъ подъ чудеснымъ покровительствомъ своего отца и сталъ современемъ удалымъ охотникомъ. Однажды онъ встрѣтился съ тѣмъ звѣремъ, который былъ нѣкогда его матерью. Онъ замахнулся на него копьемъ, но боги, чтобы предотвратить невольное матереубійство, перенесли обоихъ въ среду небесныхъ свѣтилъ, — нимфу какъ Медвѣдицу, ея сына какъ «Стража медвѣдицы» (Arctophylax или Arcturus). Въ качествѣ послѣдняго онъ отождествленъ, однако, не съ Оріономъ, слишкомъ далекимъ отъ Медвѣдицы, а съ близкимъ къ ней созвѣздіемъ, которое у Гомера называется Пастухомъ, Bootes: позднѣе имя Боота осталось за всѣмъ созвѣздіемъ, а имя Арктура перешло къ его наиболее яркой звѣздѣ. Но злопамятная Гера не могла простить страдальцѣ того, что она нѣкогда была ея соперницей, и упросила Океана не принимать ее въ свою прохладную купель.

Въ послѣднемъ объясненіи мы имѣемъ образчикъ той игры творческой фантазіи грековъ, которую они называли «катастеризмомъ»: небесное явленіе представляется вѣчнымъ, но безстрастнымъ памятникомъ того, что нѣкогда происходило на землѣ. Благодаря такимъ катастеризмамъ, все небесное пространство было заселено бывшими обитателями земли, будь то люди, чудовища или даже предметы въ родѣ корабля Аргонавтовъ, вѣнца Аріадны или лиры Оріона. Герои и символы земныхъ подвиговъ и страданій были перенесены въ недвижную, безстрастную стихію; лишившись такимъ образомъ своей бурной земной природы, они сохранили, однако, тихую симпатію,

тихую грусть или тихую злобу. Не наборъ свѣтлыхъ точекъ видѣлъ античный человѣкъ въ звѣздномъ небѣ: онъ взиралъ на него и его хорошо знакомыхъ обитателей съ чувствомъ то благодарности, то состраданія, то страха, какъ къ сонму высшихъ, одушевленныхъ существъ.

Но помимо этой пищи, которую давалъ его воображенію небесный сводъ съ его правильнымъ, мѣрнымъ движеніемъ, онъ чисто практическимъ образомъ вліялъ на жизнь грека. Съ переходомъ отъ пастушьяго къ земледѣльческому быту трудъ человѣка былъ поставленъ въ гораздо болѣе тѣсную зависимость отъ временъ года; а что чередованіе временъ года сопровождается восходомъ или закатомъ тѣхъ или другихъ свѣтилъ — это было нетрудно замѣтить. И вотъ звѣздное небо стало живымъ календаремъ грековъ, несравненно болѣе удобнымъ, чѣмъ неточные и различные для различныхъ общинъ гражданскіе календари; имъ руководились для опредѣленія времени той или другой работы:

Ты, лишь на неба средину со Псомъ Оріонъ лучезарный  
 Выйдутъ, подь утро-жь Арктура Заря розоперстая узрять,  
 Всѣ виноградныя грозди отрѣжь и домой отнеси ихъ;  
 Десять и дней и ночей (sic) ты ихъ Солнцу показывать долженъ,  
 Пять дней въ прохладѣ держать; на шестой же въ объемистый выжми  
 Чанъ Діониса дары благодатнаго. А погрузятся  
 Въ море Плеяды, Гіады и славная мощь Оріона—  
 Долженъ ты помнить, о другъ мой, что срокъ пахотыбы наступаетъ...

Это — мѣсто изъ «крестьянскаго календаря», какъ его называютъ, Гесіода, образецъ тѣхъ правилъ для полевыхъ работъ, которыя знали и понимали во всей Греціи. Но небесныя свѣтила были не одними только знаками — signa, какъ ихъ называли римляне, — по которымъ судили о наступленіи благоприятнаго времени для той или другой работы: имъ приписывалось гораздо болѣе интимное участіе. Правда, мы можемъ только догадываться о чувствѣ стыда и страха, съ которымъ смотрѣлъ на стоявшаго въ зенитѣ Оріона нерадивый виноградарь, не успѣвшій убрать свой урожай; но вотъ образчикъ изъ того же крестьянскаго календаря въ нѣсколько иномъ родѣ. Говорится про самый разгаръ лѣта, когда кузнечики на деревьяхъ трещать:

Тою порою . . . . . мужчны  
 Слабы: имъ Сиріусъ темя и бедра насквозь прожигаетъ.  
 Сохнетъ отъ зноя ихъ кожа...

Замѣтите: не солнце послѣ восхода Сиріуса, а самъ Сиріусъ обезсиливаетъ мужчинъ; невзгоды знойнаго лѣта, съ его слабостью, лихорадками и т. д. приписываются непосредственному воздѣйствію вредныхъ лучей лютаго Пса небеснаго охотника, — недаромъ онъ сверкаетъ такимъ зловѣщимъ, такимъ багровымъ блескомъ, точно налитый кровью глазъ разъяреннаго чудовища! Дѣйствительно, этотъ Сиріусъ, кажущійся намъ яснымъ и скорѣе съ синеватымъ отливомъ, по единодушному свидѣтельству древнихъ, былъ красной звѣздой; это — самая интересная астрофизическая загадка изъ древняго міра. — Да, недоброе «вліяніе» имѣетъ на людей Сиріусъ; совершенно иной характеръ присуць тѣмъ двумъ бѣлымъ звѣздамъ, которыя сіяютъ выше Оріона на пути отъ него къ Медвѣдицѣ. Это — Діоскуры, Касторъ и Поллуксъ; къ нимъ взываетъ пловець, когда тучи окутали небо, и буря грозитъ гибелью его ладѣ. Внемлютъ они его молитвѣ — разорвется покровъ тучъ, умолкнутъ вѣтры и волны, сладкимъ залогомъ спасенія засіяетъ тихій свѣтъ божественной четы на небесной тверди. И грекъ не сомнѣвался въ томъ, что это онѣ, эти ясныя звѣзды, разогнали тучи и усмирили море; — онѣ помогаютъ, кому хотятъ, т.-е. добрымъ, а не злымъ:

А мы къ сицилійскимъ волнамъ поспѣшимъ,  
 Спасать корабли среди бури.  
 Преступное сердце съ эфирныхъ высотъ  
 Спасенья отъ насъ не увидитъ;  
 Но тотъ, кто и правду, и долгъ свой хранилъ,  
 И жизнь не позорилъ, — тотъ милъ намъ,

— говорятъ онѣ сами у Еврипида («Электра», пер. И. О. Анненскаго). И такъ, божественная сила звѣздъ несомнѣнна; мы всѣ подчинены ихъ могучему, хотя и глубоко таинственному «вліянію»... *influentia*, какъ говорили позднѣе римляне; у насъ это послѣднее слово опять вошло въ моду, съ утратой своего первоначальнаго, астральнаго характера, какъ имя загадочной болѣзни (ниже гл. XIII). И это вліяніе не только

непосредственно, но и произвольно; не только произвольно, но и разумно. Такъ-то догматъ *всемирной симпатіи* (*sympatheia tôn holôn*) возникъ самъ собою въ народномъ сознаніи древнихъ грековъ; философіи было предоставлено обосновать и развить его и затѣмъ — передать его въ научно обработанномъ видѣ той царственной наукѣ, которой онъ былъ нуженъ, какъ необходимое основаніе ея выводовъ.

Но прежде чѣмъ это могло случиться, греческая философія должна была получить толчокъ извнѣ. Эпоха этого толчка — начало третьяго вѣка; все же надлежитъ помнить, что медленная инфильтрація идей, о которыхъ будетъ рѣчь, могла происходить и дѣйствительно происходила и раньше. Но эта инфильтрація лишь въ слабой степени для насъ уловима; давая здѣсь лишь общую характеристику религіозно-научнаго движенія, создавшаго астрологію, мы имѣемъ право оставить ее безъ вниманія.

### III.

Съ древнихъ поръ, — хотя и не столь древнихъ, какъ это воображали позднѣе, — систематическое наблюденіе небесныхъ свѣтилъ происходило въ долинѣ Евфрата, среди *халдеевъ*. Но не весь небесный сводъ одинаково привлекалъ ихъ вниманіе: лишенные творческой фантазіи грековъ, а равно и ихъ метафизическихъ наклонностей, они не знали догмата всемирной симпатіи и не чувствовали потребности вѣрить въ таковую. Звѣзды вообще въ правильномъ движеніи кружились вокругъ земли — именно эта правильность не давала возникнуть мысли о ихъ божественности. Это свойство было приписано тѣмъ изъ нихъ, которыя своимъ *уклоненіемъ* отъ всеобщихъ законовъ доказывали, что въ нихъ живетъ самостоятельная сила; это были, прежде всего, оба «свѣтила» въ тѣсномъ смыслѣ, боги Шамашъ (солнце) и Синъ (луна), прокладывающіе себѣ свой собственный путь по небесной тверди. Правда, и ихъ движенія были закономѣрны, но зато они по временамъ затемняли свой божественный обликъ, — очевидно, желая этимъ подать людямъ вѣсть о чемъ-то важномъ, имѣющемъ рѣшающее значеніе для ихъ жизни. Не менѣе ясна была наличность произвольной и,

стало быть, божественной силы у пяти других меньших звѣздъ. И онѣ переходили отъ одного созвѣздія къ другому, но не правильнымъ шагомъ, какъ тѣ, а какимъ-то страннымъ, порывистымъ: то быстрѣе, то опять медленнѣе; случалось, что онѣ останавливались, затѣмъ шествовали въ обратномъ направленіи, затѣмъ опять съ удвоенной быстротой продолжали свой путь. Очевидно, и эти пять звѣздъ принадлежали къ богамъ-«возвѣстителемъ». Самой блестящей и свободной изъ всѣхъ было присвоено имя главнаго вавилонскаго бога, Мардука (Юпитера); въ красавицѣ-вечерней звѣздѣ признали богиню любви, Иштарь (Венеру); багровая звѣзда о зловѣщемъ сіяніи была приурочена къ богу смерти, Нергалу (Марсу); равнымъ образомъ другая немилая звѣзда, желтая и медленная — къ мрачному Нинибу (Сатурну); оставшейся пятой, неотлучной спутницѣ солнца дали имя бога мудрости и спеціально вѣдовства, Набу (Меркурія). Храмы халдейскіе, возвышавшіеся на семи террасахъ, позднѣе были сравнительно недурно приспособлены къ тому, чтобы служить обсерваторіями: приблизившись на цѣлыхъ семь этажей къ богамъ, можно было съ гораздо бѣльшимъ удобствомъ вступать съ ними въ сношенія.

Такимъ образомъ, халдеи были творцами столь важной въ позднѣйшей астрологіи *семипланетной системы*; имъ же приходится приписать и установленіе ея необходимаго коррелата, *зодіака*. Дѣйствительно, не трудно было замѣтить, что всѣ планеты, включая солнце и луну, движутся всегда по одной и той же полосѣ небесной тверди — какъ равно и то, что пребываніе спеціально солнца въ той или другой ея части создаетъ чередованіе временъ года. Полоса эта состоитъ изъ двухъ половинъ, изъ коихъ одна сильно возвышается надъ горизонтомъ, проходя почти черезъ зенитъ, — другая, сравнительно, очень мало. Пока солнце пребываетъ въ первой — длится жаркая и сухая пора года; когда оно переходитъ во вторую, начинается ненастная, зимняя пора. Эти зимнія ненастья жреческая мудрость объясняла тѣмъ, что солнце тогда погружается въ волны небесныхъ водъ: тѣ четыре, сравнительно отчетливыя созвѣздія, которыя составляли зимнюю половину зодіака, были поэтому названы именами водныхъ существъ. Это были: человекъ-скорпіонъ (съ котораго начиналось



погруженіе солнца), коза-рыба, водолей (пора самыхъ обильныхъ дождей) и рыбы. Въ весеннее равноденствіе солнце, оставляя небесныя воды, начинало свое восхожденіе: его знакъ, поэтому, изображали на подобіе быка (самого солнца), передней частью своего тѣла вылѣзающаго изъ воды (такое изображеніе осталось на всѣ времена за созвѣздіемъ Тельца). Затѣмъ оно, прошедши свою самую пріятную пору въ знакѣ благодатныхъ отроковъ-близнецовъ, превращалось въ лютаго, разрушительнаго звѣря въ созвѣздіи льва, и лишь въ знакѣ ласковой дѣвы умѣряло свой пылъ. Изъ этихъ-то восьми знаковъ, четырехъ водныхъ и четырехъ, такъ сказать, сухопутныхъ, состоялъ, насколько мы можемъ судить, древнѣйшій халдейскій зодіакъ: ихъ имена, съ легкими измѣненіями, сохранились и понынѣ. Это 1—4) Скорпіонъ, Козерогъ, Водолей, Рыбы, и 5—8) Телець, Близнецы, Левъ, Дѣва. Въ болѣе позднее время, — но во всякомъ случаѣ ранѣе 12 вѣка до Р. Х. — къ этимъ первоначальнымъ восьми знакамъ были прибавлены остальные четыре, имена и образы которыхъ отчасти нарушили стройность дѣленія на водную и сухопутную половину — Овень, Ракъ, Вѣсы и Стрѣлецъ <sup>1)</sup>).

Можемъ ли мы, однако, вмѣстѣ съ этимъ двѣнадцатизначнымъ зодіакомъ и семипланетной системой — приписать и астрологію ученымъ древняго Вавилона? Конечно, если вѣрить свидѣтельствамъ греческихъ и римскихъ астрологовъ, то придется всю ихъ сложную премудрость признать халдейскимъ изобрѣтеніемъ; но въ томъ-то и дѣло, что эти свидѣтельства никакого довѣрія не заслуживаютъ. Въ такой сомнительной наукѣ, какой была астрологія съ ея произвольными и чисто условными постулатами, авторитетъ древности былъ часто единственнымъ, которымъ можно было прикрыть какое-нибудь вопіющее прегрѣшеніе противъ здраваго смысла; отсюда масса такихъ ссылокъ на «халдеевъ» и на глубокую древность, къ которымъ лишь въ самое послѣднее время стали относиться скептически. Самымъ вѣрнымъ способомъ разобраться въ настоящей халдейской астрологіи является тотъ, при которомъ

<sup>1)</sup> Мнѣніе Буше-Леклерка, что лишь греки дополнили недостающіе четыре знака, приходится признать ошибочнымъ. Ср. статью Ginzel'я, Die astronomischen Kenntnisse der Babylonier, въ журналѣ Klio I (1901) 1 сл.

привлекаются исключительно оригинальные клинописные тексты, притомъ древнѣйшіе, а не тѣ, которые относятся къ эпохѣ Арсакидовъ, когда классическій востокъ успѣлъ уже испытать на себѣ воздѣйствіе греческой культуры.

Если же сосредоточиться на этихъ древнѣйшихъ текстахъ, то халдейская астрологія предстанетъ передъ нами въ довольно несложномъ видѣ. Она повидимому не имѣла того внѣшняго подобія научности, которымъ позднѣе греческая подчинила себѣ умы даже серьезныхъ людей. Ея характеръ былъ чисто ремесленный: отмѣчается само явленіе, затѣмъ послѣдствіе, которое оно можетъ имѣть для земныхъ дѣлъ. Марсъ въ оппозиціи съ Сатурномъ (?) — «счастье царю»; съ Венерой — «шесть мѣсяцевъ царь остается въ странѣ»; съ Юпитеромъ — «гибель для страны» и т. д. Особенное значеніе приписывается лунѣ и ея затменіямъ; затѣмъ — ореоламъ и другимъ явленіямъ метеорологическаго характера. И здѣсь сообщаются примѣты: такое-то явленіе полезно для страны и царя, вредно для Финикіи; при такомъ-то — будетъ урожай; при другомъ — справедливость будетъ царить въ странѣ и т. д.

Какъ видно отсюда, предметомъ заботы халдейскихъ маговъ была высшая политика, царь и страна; они были придворными астрологами. При строго монархическомъ характерѣ восточныхъ государствъ естественно должно было возникнуть мнѣніе, что если астральные боги берутъ на себя трудъ сообщить что-либо человѣку, то это ихъ сообщеніе можетъ имѣть отношеніе только къ царю, а не къ простымъ смертнымъ. Мысль, что звѣзды озабочены судьбою также и обыкновеннаго человѣка — по тонкому и правильному замѣчанію Буше-Леклерка — была результатомъ греческаго демократизма

#### IV.

Вотъ какова была нехитрая мудрость, которая, проникнувъ во впечатлительную и воспріимчивую Грецію, породила научную астрологію. Но для того, чтобы греческая почва могла воспринять и выростить восточное сѣмя, нужно было, чтобы новъ народнаго сознанія была вспахана сохой *философской мысли*. Это случилось главнымъ образомъ въ V и IV вѣкахъ;

но первыя безсознательныя усилія въ указанномъ направленіи восходятъ къ началамъ греческой философіи. Іонійскіе мыслители съ ихъ наивной космогонической спекуляціей устанавливаютъ догматъ единого происхожденія вселенной изъ единого *одушевленного* вещества, или, говоря правильнѣе, теоретически подкрѣпляютъ этотъ постулатъ народной вѣры; спеціально Гераклитъ, видѣвшій въ человѣческой душѣ «искру звѣзднаго естества», частицу того же огня, который живетъ и дѣйствуетъ въ небесныхъ свѣтилахъ, значительно содѣйствовалъ научному обоснованію догмата всемірной симпатіи. Ученіе Пифагора въ своей астрономической части было скорѣе неблагопріятно для позднѣйшихъ астрологическихъ домысловъ—гипотеза о движеніи земли отнимала у нихъ почву, — но зато въ своей математической части оно снабдило будущихъ астрологовъ отличнымъ оружіемъ для ихъ мистическихъ конструкцій. Тайнственное значеніе чети и нечеты, какъ женскаго и мужскаго рода въ ариѳметикѣ, священный характеръ тройцы и седмицы, — все это, развиваясь и пополняясь, перешло со временемъ въ арсеналы астрологовъ, которыя удержали даже имя «успѣвающихъ ученыхъ» пифагоровой школы, *mathematici*.

Все же эта фантастическая ариѳметика и геометрія могли дать пищу лишь созрѣвшей астрологіи; ея возникновенію содѣйствовала гораздо болѣе философія Эмпедокла, этого мага среди грековъ V вѣка. Этотъ удивительный человѣкъ въ тройкомъ отношеніи подготовилъ нарожденіе астрологіи. Во-первыхъ, своимъ положеніемъ о Любви и Враждѣ, какъ обѣихъ дѣйствующихъ въ мірозданіи силахъ; это центральное положеніе его космогоніи если и не было прямымъ философскимъ выраженіемъ догмата всемірной симпатіи, то все же уживалось съ нимъ какъ нельзя лучше. Во-вторыхъ, своимъ ученіемъ о четырехъ стихіяхъ, комбинаціями которыхъ являются всѣ существующіе въ мірѣ предметы, не исключая и человѣка; этимъ ученіемъ однородность всего сущаго была подчеркнута гораздо энергичнѣе и нагляднѣе, чѣмъ даже устарѣвшими гипотезами іонійцевъ о происхожденіи міра изъ единого вещества. И дѣйствительно, въ его принятой и дополненной Аристотелемъ формѣ это ученіе сдѣлалось одною изъ основныхъ аксіомъ позднѣйшей астрологіи. Но для этого оно нуждалось во вспомога-

тельной гипотезѣ, установленіе которой было третьей заслугой Эмпедокла. Это была его теорія «изліяній» (απορροαε, effluvia), посредствомъ которыхъ предметы могутъ даже на далекомъ разстояніи оказывать дѣйствіе другъ на друга; такъ человѣкъ въ огненной части своего естества можетъ воспринимать изліянія огненной стихіи—т.-е. звѣздъ. Не трудно догадаться о томъ, съ какимъ жаромъ должна была современемъ астрологія ухватиться за эту мысль, дававшую ей возможность благополучно разрѣшить одно изъ самыхъ серьезныхъ недоумѣній, возбуждаемыхъ ея построеніями.

Но какъ высоко мы бы ни ставили заслуги Эмпедокла съ той (очень условной) точки зрѣнія, на которой мы стоимъ здѣсь, — несравненно сильнѣе было вліяніе Платона. Правда, у него немного такого, что могло бы сослужить астрологіи непосредственную службу, но зато это немногое таково, что въ него можно было вложить многое, освящая и то и другое великимъ именемъ философа-пророка. Божественность «идей» заставляла признать ихъ обителью—пространство въ вышнихъ сферахъ надъ звѣзднымъ небомъ; отсюда былъ только одинъ шагъ до отождествленія идей съ тѣми знаками, которыми младенческій умъ древнѣйшихъ грековъ населилъ небесную твердь, и если астрологія этого шага не сдѣлала, — сдѣлалъ его герметизмъ — то потому только, что эти знаки внѣ узкой полосы зодіака ея не интересовали. Но и души, будучи родственны божественнымъ идеямъ, должны были обитать въ той же сферѣ звѣздъ, какъ и онѣ, и лишь необходимость земного существованія заставила дать имъ брѣнную оболочку въ видѣ тѣла. Это тѣло не могло быть дѣломъ рукъ творца — Деміурга, — иначе оно было бы такъ же бессмертно, какъ и всѣ его творенія. Нѣтъ, онъ поручилъ его созданіе божествамъ *планетъ*, коихъ семь, Солнце, Луна, Меркурій, Венера и еще три «безыменныхъ». Итакъ, планеты божественны — это разъ. Затѣмъ, свойства человѣка зависятъ отъ свойствъ или воли создавшей его планеты; это — богатая мысль, содержащая въ зародышевомъ видѣ всю позднѣйшую «генеатліологію», т.-е. добрую половину практической астрологіи. Читатель замѣтитъ, что идеи вліянія планетъ на *рожденіе* человѣка мы не встрѣчали до сихъ поръ ни у греческихъ философовъ, ни у халдеевъ, ни

въ греческой народной вѣрѣ; это — новое сѣмя, брошенное Платономъ, и его комментаторы уже позаботятся о томъ, чтобы оно не пропало даромъ: неоплатонизмъ сплошь и рядомъ подаетъ руку астрологii.

Что касается Аристотеля, то его трезвая и сухая физика не давала пищи надъ-эѳирнымъ мечтанiямъ; все же одинъ пунктъ его ученiя можно было использовать — именно тотъ, въ которомъ онъ исправилъ ученiе Эмпедокла о стихiяхъ. Его систематическiй умъ не удовольствовался той формой, которую придалъ этому ученiю самъ авторъ; число и подборъ стихiй должны были показаться ему произвольными, еслибы не удалось ихъ вывести логическимъ путемъ изъ болѣе простыхъ и раціональныхъ принциповъ. И Аристотелю это удалось. Изслѣдуя основныя свойства тѣлъ, онъ нашелъ, что они сводятся къ двумъ парамъ: сухое и влажное, теплое и холодное; помноживъ эти два бинома другъ на друга —  $(a + b) \times (c + d) = ac + bc + ad + bd$  — мы получаемъ именно наши четыре стихiи. Сухая и теплая стихiя — это огонь; влажная и теплая — воздухъ; сухая и холодная — земля; влажная и холодная — вода. Безъ натяжки, какъ видитъ читатель, дѣло не обходится, но нельзя было требовать отъ астрологii, чтобы она ее замѣтила и обнаружила. Напротивъ, ей было прiятно, что она хоть въ чемъ-нибудь могла позаимствоваться у Аристотеля и связать со своими конструкцiями имя великаго философа — великаго также и въ своей физикѣ, о которой не слѣдуетъ судить по только-что приведенному образчику.

Теперь недоставало только одного, чтобы достроить философскiй фундаментъ астрологii. Мiръ былъ одушевленъ и божественъ, онъ былъ доступенъ познанiю человѣка, благодаря своей однородности съ нимъ, какъ макрокосма съ микрокосмомъ, обусловленной образованiемъ обоихъ изъ однѣхъ и тѣхъ же стихiй, т.-е. однѣхъ и тѣхъ же комбинацiй однихъ и тѣхъ же основныхъ свойствъ; та же однородность, при наличности излiянiй, подчиняетъ человѣка непосредственному воздѣйствию поднебесныхъ сферъ, занимаемыхъ божественными свѣтилами — воздѣйствию, сказывающемуся всего сильнѣе при образованiи самого тѣла человѣка, или брѣнной оболочки его бессмертной души. Это — самое яркое, хотя и не единственное

проявленіе всемірної симпатіи. Со всѣмъ этимъ можно было согласиться — и все-таки отрѣзать всѣ дальнѣйшіе выводы однимъ крайне серьезнымъ вопросомъ. Допустимъ, что судьба человѣка предопредѣлена вліяніемъ планетныхъ божествъ; можно ли отсюда вывести заключеніе, что это предопредѣленіе *можетъ сдѣлаться извѣстнымъ человеку?* Скорѣе — нѣтъ; вѣдь что я знаю, того я могу избѣгнуть; а разъ я могу его избѣгнуть то гдѣ же тутъ предопредѣленіе? Какъ видитъ читатель, нашъ фундаментъ не могъ считаться законченнымъ до рѣшенія вѣчнаго спора о детерминизмѣ и свободѣ воли. Положимъ, этотъ споръ стоитъ на порогѣ всякой теоріи вѣдовства; но именно астрологія, какъ единственная построенная на философскихъ, научныхъ началахъ форма вѣдовства, должна была серьезнѣе, чѣмъ какая-либо другая, къ нему отнестись.

Къ счастью для нея, отъ этой работы ее освободила философская школа, сильнѣе прочихъ заинтересованная въ утвердительномъ, оптимистическомъ рѣшеніи вопроса о вѣдовствѣ — школа *стоическая*. Построивъ — въ противоположность рационализму, скептицизму и индифферентизму другихъ ученій — свою метафизику и добрую часть своей этики на догматѣ существованія божества и его попеченія о человѣкѣ, стоицизмъ жаждалъ возможности неопровержимо доказать этотъ свой коренной догматъ указаніемъ на фактичность вѣдовства дѣйствительно, разъ вѣдовство есть, есть и божество, есть и его забота о человѣкѣ. Когда, поэтому, возникла новая наука, поставившая предугадываніе судьбы на твердую, какъ казалось, почву, — другія философскія школы отнеслись къ ней съ болѣе или менѣе явнымъ недоброжелательствомъ, но стоицизмъ принялъ ее съ полной готовностью, какъ желанную гостью и союзницу.

И тутъ мы дошли до того момента, когда на достаточно разрыхленную почву греческой культуры было брошено сѣмя восточныхъ, халдейскихъ идей.

## V.

Одной изъ наиболѣе интересныхъ и поучительныхъ страницъ древней исторіи является сравненіе обоихъ важнѣйшихъ, по ихъ вліянію на современность, народовъ древности — грековъ

и евреевъ — въ ихъ отношеніи къ иностраннымъ культурамъ.

У евреевъ это отношеніе — принципиально враждебное и пренебрежительное. Обладая традиціей, возводящей ихъ исторію въ непрерывномъ чередованіи поколѣній къ самому сотворенію міра, традиціей, въ которой они явно были выставлены избранниками среди народовъ и племенъ, — они а priori не могли признать превосходства, вообще или въ частностяхъ, чужой культуры передъ своею. По мѣрѣ того, какъ они стали знакомиться съ другими культурными народами восточнаго бассейна Средиземнаго моря, особенно съ египтянами и греками — для нихъ становилось яснымъ, что всѣ культурныя блага этихъ народовъ были заимствованы когда-то у ихъ предковъ, и что они, стало быть, были учителями народовъ. Греческая философія, прежде всего, ученица еврейской: Пифагоръ, Сократъ, Платонъ почерпнули содержаніе своего ученія изъ книгъ Моисея. Равнымъ образомъ и греческіе поэты, не только Гомеръ и Гесіодъ, но и баснословные, какъ Линъ и Мусей, были плагиаторами еврейскихъ книгъ, въ подтвержденіе чего приводились не только поразительныя созвучія, въ родѣ только-что упомянутыхъ именъ Мусея и Моисея, но и ясныя свидѣтельства — увы, подложныя! — всѣхъ названныхъ поэтовъ. Мало того, — даже языческія религіи, съ ихъ многобожіемъ и идолопоклонствомъ, были еврейскаго происхожденія. Моисей ввелъ культъ боговъ въ Египтѣ, а отъ египтянъ онъ перешелъ и къ другимъ народамъ. — Все это приводится мною, разумѣется, *ad memoriam vetustatis, non ad contumeliam civitatis*, говоря словами Цицерона — и пожалуй еще съ одной задней мыслью: я думаю, кое-кому изъ нашихъ современниковъ, по сю и по ту сторону рубежа, полезно будетъ взвѣсить значеніе параллели, которая проводится здѣсь.

Дѣйствительно, діаметральную противоположность евреямъ образуютъ въ интересующемъ насъ вопросѣ эллины, и нигдѣ этотъ контрастъ не выступаетъ разительнѣе, чѣмъ въ сочиненіи перваго по времени грека, сознательно, хотя и поверхностно изучившаго иностранныя культуры, — Геродота. Пытливый, любознательный, жадный до всякаго ученія, откуда бы оно ни исходило, онъ и свой народъ представлялъ себѣ такимъ же ум-

ственно молодымъ ученикомъ всѣхъ и cadaго, какимъ онъ былъ самъ. Лишь только замѣтитъ онъ какое-нибудь сходство между роднымъ и иностраннымъ институтомъ, — для него становится яснымъ, что именно этому институту его предки научились у иностранцевъ. Конечно, настала и для Греціи пора, когда она заявила о своемъ культурномъ превосходствѣ передъ другими народами, но эта пора была порой упадка греческой культуры. Въ этомъ-то и заключается поучительность нашей параллели. Народу-ученику принадлежитъ мѣръ; кто самодовольно объявляетъ періодъ ученія своего народа окончаннымъ, тотъ этимъ самымъ жертвуетъ его будущимъ.

Въ то время, о которомъ идетъ рѣчь, т.-е. къ началу III вѣка до Р. Х., Греція еще охотно признавала себя ученицей. А поучиться было чему: незадолго до того, благодаря побѣдамъ Александра Великаго, заставы между Греціей и Востокомъ пали; произошло болѣе полное сближеніе между греческой и восточной цивилизаціей, чѣмъ когда-либо до того. Однимъ изъ результатовъ этого сближенія была дѣятельность вавилонскаго жреца *Бероса*, написавшаго на греческомъ языкѣ объемистое сочиненіе объ исторіи своей родной страны. Мы о немъ имѣемъ только смутное представленіе; все же несомнѣнно, что не послѣднее мѣсто въ немъ занимали астрологическія наблюденія и примѣты, вся эта таинственная мудрость, накопывшаяся въ глиняныхъ библіотекахъ вавилонскихъ царей за нѣсколько сотенъ тысячелѣтій... Да, нѣсколько сотенъ тысячелѣтій; Берось былъ щедръ на нули. По своему научному содержанию халдейская астрономія была не такова, чтобы особенно поразить греческихъ ученыхъ, которые къ тому времени, путемъ примѣненія математическаго метода, успѣли поставить свою науку на очень почтенный уровень — нужно было, поэтому, раздавить ихъ возраженія подъ тяжестью цифръ. Это было тѣмъ желательнѣе, что новымъ просвѣтителямъ грозила серьезная конкуренція со стороны египтянъ и ихъ «династій», головокружительная древность которыхъ изумила еще Геродота; и дѣйствительно, какъ разъ къ этому времени египтянинъ *Манеонъ* выступилъ такимъ же посредникомъ между своимъ и греческимъ народомъ, какимъ былъ Берось для греко-вавилонскихъ отношеній. Берось, поэтому, опредѣлилъ древность



своей родины, съ тѣхъ поръ какъ въ ней начали производиться астрономическія наблюденія, — въ 490.000 лѣтъ; въ такомъ почтенномъ возрастѣ можно было не бояться египетской конкуренціи.

Откровенія Бероса глубоко взволновали весь греческій міръ. Самъ жрецъ получилъ приглашеніе переселиться въ благодатный Косъ, тогда одинъ изъ центровъ эллинистической культуры и едва ли не самый привлекательный уголокъ греческаго міра, съ его старинной школой врачей-Асклепіадовъ, съ его прекраснымъ, здоровымъ климатомъ, съ его живой умственной жизнью, о которой свидѣлствуютъ стихотворенія Теоокрита и новонайденнаго Герода<sup>1)</sup>. Здѣсь эллинизированный вавилонянинъ нашелъ многочисленныхъ и благодарныхъ слушателей для своихъ лекцій; здѣсь, повидимому, произошло то соединеніе восточнаго оккультизма съ греческой наукой, плодомъ котораго была *научная греческая астрологія*.

Дѣйствительно, хотя мы и не знаемъ въ частности, много ли было новаго для грековъ въ астрономической наукѣ Бероса и халдеевъ, но одна мысль была во всякомъ случаѣ новостью для нихъ: *божественныя планеты своимъ положеніемъ предвѣщаютъ человеку будущее*. За эту мысль одна часть греческихъ астрономовъ жадно ухватилась; другая, правда, отнеслась къ ней очень скептически. Въ астрономіи произошелъ расколъ. Примкнувшая къ халдейской мудрости группа естественно держалась и впослѣдствіи своихъ учителей и присвоила себѣ даже ихъ имя; отсюда — нарицательное *chaldaei*, какъ обозначеніе *греческихъ* астрологовъ, начиная съ III вѣка до Р. Х., нарицательное, такъ долго вводившее въ заблужденіе и древнихъ, и новыхъ ученыхъ. Конечно, слава Эллады ничуть не пострадала бы, хотя-бъ ей пришлось даже всю астрологію уступить Вавилону, — скорѣе напротивъ; все же справедливость требуетъ, чтобы мы и въ этой области соблюдали принципъ: *sumi si ique*. Вавилону принадлежитъ, кромѣ нѣкоторыхъ элементарныхъ астрономическихъ свѣдѣній, самый принципъ гаданія по затменіямъ и констелляціямъ, а равно его чисто ремесленное приложеніе въ отдѣльныхъ случаяхъ для предсказанія судьбы

<sup>1)</sup> Ср. статью «Воскресшіе поэты» («Изъ жизни идей» т. I).

царей и царствъ; Греціи принадлежитъ философскій и систематическій духъ, превратившій ремесленную практику халдеевъ въ рационально обоснованную и послѣдовательно развитую во всѣхъ своихъ частяхъ науку — или, по крайней мѣрѣ, квазинауку.

Приступая въ нижеслѣдующемъ къ изложенію этой квазинауки, я прошу читателя не ожидать... или, говоря правильнѣе, не опасаться, что ему будетъ предложено нѣчто въ родѣ сокращеннаго руководства греко-халдейской астрологіи: отсылая его за всѣми частностями къ труду Буше-Леклерка, я ограничусь изложеніемъ однѣхъ только руководящихъ идей, поскольку онѣ различимы для насъ въ лабиринтѣ конкурирующихъ астрологическихъ системъ древняго міра. А затѣмъ мы, вновь поднявъ оставленную здѣсь историческую нить, прослѣдимъ дальнѣйшую судьбу астрологіи въ античную эпоху: ея побѣдное шествіе по всѣмъ землямъ римской имперіи, — ея борьбу съ враждебными стремленіями философіи, науки, политики и религіи — ея отношенія спеціально къ христіанской религіи, нашедшей въ ней одного изъ своихъ серьезнѣйшихъ соперниковъ, — ея мартирологъ и конечное торжество.

## VI.

Прошу читателя представить себѣ рулетку — вообще похожую на ту, которая употребляется для извѣстной всѣмъ азартной игры. Только шариковъ въ этой рулеткѣ будетъ, вмѣсто одного, цѣлыхъ семь — золотой, серебряный, голубой, бѣлый, красный, розовый и черный. Затѣмъ, дискъ рулетки, по которому катятся шарики, раздѣленъ на двѣнадцать равныхъ отдѣленій, каждое изъ которыхъ снабжено особою надписью, имѣющею отношеніе къ жизни человѣка — «родители», «бракъ», «прибыль» и т. д. Равнымъ образомъ и ободъ разбитъ на двѣнадцать отдѣленій, съ фантастическими знаками въ каждомъ изъ нихъ: водолеемъ, львомъ, скорпіономъ и т. д. Желаящій узнать свою судьбу приводитъ рулетку въ движеніе. Это движеніе двойное: двѣнадцать отдѣленій диска быстро мѣняются свое положеніе относительно двѣнадцати отдѣленій обода, но и семь шариковъ точно также мѣняются свое положеніе по

отношенію къ тѣмъ и другимъ. Наконецъ, рулетка остановилась; голубой шарикъ занялъ мѣсто во «львѣ» противъ «прибыли», серебряный — въ «рыбахъ» противъ «странствій», красный вмѣстѣ съ чернымъ — въ «скорпіонѣ» противъ «дѣтей» и т. д. Если мы теперь знаемъ значеніе каждаго изъ шариковъ и каждаго изъ фантастическихъ знаковъ, то мы, комбинируя ихъ со значеніемъ отдѣленій диска, можемъ приняться за гаданіе.

Такова, во всей своей простотѣ, основная схема греческой астрологіи; читатель, конечно, догадался, что въ небесной рулеткѣ семи шарикамъ соотвѣтствуютъ семь планетъ съ ихъ семью отчасти дѣйствительными, отчасти символическими цвѣтами; равнымъ образомъ ободу съ его двѣнадцатю фантастическими знаками — зодіакъ. Что касается диска, то это — «двѣнадцатидомный» кругъ человѣческой жизни, представляющій изъ себя произвольный, но необходимый вымыселъ астрологовъ. Имена планетъ и знаковъ зодіака, движеніе тѣхъ и другихъ — все это было обнаружено и вычислено научной астрономіей отчасти древнихъ вавилонянъ, отчасти же и грековъ, которые именно въ нашу эпоху находились въ зенитѣ своей научной славы. Все это перешло изъ астрономіи въ научную лабораторію астрологіи; но затѣмъ астрологія благодаритъ астрономію за оказанную ей помощь и проситъ ее въ дальнѣйшее не вмѣшиваться: съ этимъ дальнѣйшимъ она разсчитываетъ справиться сама при содѣйствіи мифологіи и мистической математики пифагоровой традиціи. Дѣйствительно, теперь предстояло главное: на нерушимомъ основаніи догмата всемірной симпатіи построить систему вліяній небесныхъ свѣтилъ на людскія дѣла. Вліять могли они только — это было ясно — сообразно со своими собственными качествами, которыя надлежало такимъ образомъ опредѣлять. Казалось бы, этимъ затронута область астрофизики, т.-е. одной изъ дисциплинъ научной астрономіи; но на самомъ дѣлѣ астрологія прекрасно сумѣла обойтись безъ услугъ этой тогда еще зачаточной науки. Въ силу своего наивнаго материализма она, наскоро, своими средствами соорудивъ чрезвычайно зыбкій астрофизическій фундаментъ, воздвигла на немъ зданіе совершенно фантастической астропсихологіи — зданіе, просуществовавшее, тѣмъ не менѣе, двадцать вѣковъ.

Нетрудно понять, что для строго-научной системы вліяній нужно было установить, во первыхъ, ихъ *качественную*, во-вторыхъ, ихъ *количественную* сторону; разъ обѣ эти стороны для каждой звѣзды опредѣлены — остальное будетъ дѣломъ комбинаціи. методъ которой можетъ быть уже вполне раціональнымъ. Скажу теперь же, что именно этой раціональности комбинаціоннаго метода астрологія была обязана тѣмъ обаяніемъ, которое окружало ее въ глазахъ даже разсудительныхъ людей: пораженные красивой стройностью астрологическихъ діаграммъ, безошибочностью и опредѣленностью астрологическихъ вычисленій, они склонны были забывать о произвольности самыхъ элементовъ этихъ діаграммъ и вычисленій, — тѣмъ болѣе, что для нихъ они были освящены глубокой древностью... Все это необходимо было предпослать теперь же — для того, чтобы читатель снисходительно отнесся къ нелѣпости тѣхъ астрофизическихъ и астропсихологическихъ элементовъ, къ изложенію которыхъ мы переходимъ теперь.

## VII.

Говоря о *качествахъ* небесныхъ свѣтилъ, можно было понимать это слово либо въ общемъ, либо въ индивидуальномъ значеніи. Съ первой точки зрѣнія нужно было условиться только въ томъ, какія звѣзды считать благодѣтельными и какія вредными, со второй — дифференцировать общее понятіе пользы или вреда въ смыслѣ сообщенія человѣку того или другого физическаго или душевнаго преимущества или изъяна. Безусловно необходимо было только первое различеніе, безъ котораго астрологія теряла всякій смыслъ; что касается второго, то безъ него въ крайнемъ случаѣ можно было обойтись, такъ какъ спеціализація понятія «польза» или «вредъ» могла быть достигнута другимъ способомъ: для опредѣленія «генитуръ» (*vilgo* — гороскоповъ) имѣлся съ этой цѣлью двѣнадцатидомный кругъ жизни, что же касается «иниціативъ» (т.-е. рѣшенія вопроса, благопріятенъ ли данный моментъ для того или другого дѣла), то тутъ самый характеръ вопроса, съ которымъ обращались къ небеснымъ руководителямъ, опредѣлялъ заодно и спеціальнй смыслъ получаемаго отвѣта. Вотъ почему только

общее качественное различіе было возведено въ основной непреложный догматъ, по которому ни разногласія, ни колебаній не было. Согласно этому догмату, Солнце и Юпитеръ были безусловно благодѣтельными, Марсъ и Сатурнъ — безусловно вредными планетами, Венера и Луна были благодѣтельны, только въ болѣе слабой степени; что касается Меркурія, то это — планета измѣнчивая, легко сама подпадающая вліянію тѣхъ, въ обществѣ которыхъ она находится.

Откуда же эта странная и на первый взглядъ произвольная теорія?

Вполнѣ удовлетворительнаго отвѣта мы дать не можемъ; — за вычетомъ тѣхъ разумныхъ (относительно) соображеній, которыя тотчасъ будутъ приведены, все-таки получается ирраціональный остатокъ, въ которомъ мы можемъ подозрѣвать либо неуловимое вліяніе халдейскихъ традицій, либо произвольнаго писавшаго подъ покровомъ вымышленной древности автора системы. Разумныя основанія заключаются въ слѣдующемъ. Во-первыхъ, въ дѣйствительныхъ качествахъ наблюдаемыхъ свѣтилъ. Такъ, относительно благодѣтельности Солнца, источника всякой жизни, никакихъ сомнѣній быть не могло; Юпитеръ внушалъ любовь и уваженіе къ себѣ своимъ мягкимъ, полнымъ, слегка розовымъ, по мнѣнію древнихъ, блескомъ, равно какъ и царственной величавостью своего плавнаго теченія. Наоборотъ, Марсъ съ его багровымъ сіяніемъ наводилъ страхъ на людей, а его порывистыя движенія по зодіаку изобличали въ немъ страстный, гнѣвный характеръ; точно также и желтое око Сатурна сулило людямъ недоброе, а его старческая медленность заставляла предполагать въ немъ степеннаго и осторожнаго, но не участливаго бога.

Во-вторыхъ, были и соображенія чисто-физическаго характера, — хотя вѣроятно, что они явились лишь позднѣе, ради якобы научнаго обоснованія уже получившей распространеніе теоріи. Сюда относятся стихійные принципы Аристотеля — жаръ и холодъ, сушь и влага. Солнце — источникъ жара, земля — влаги; жаръ, умѣряемый влагой, рождаетъ жизнь. На этомъ шаткомъ основаніи покоится теорія планетныхъ вліяній, освященная великимъ именемъ Птолемея. Сатурнъ, будучи далеко и отъ земли, и отъ Солнца, — холоденъ и сухъ, а потому

вреденъ; Марсъ, вслѣдствіе близости къ Солнцу, жарокъ и сухъ, а потому тоже вреденъ; Юпитеръ тепелъ и влаженъ, и потому благодѣтеленъ; то же относится и къ Венерѣ; само Солнце жарко, но его жаръ умѣряется влагой, получаемой отъ земли; Луна холодна и влажна, Меркурій неуловимъ. Нечего настаивать на изъянахъ и непослѣдовательностяхъ этой теоріи, — они вполне естественны въ вѣрованіи, стремящемся принять видъ науки.

*Количественное различіе планетъ имѣетъ своимъ основаніемъ ихъ относительную силу или слабость; сила и слабость опредѣляются — тутъ мы еще болѣе углубляемся въ область абсурда — либо поломъ планеты, либо ея положеніемъ. Съ точки зрѣнія пола планеты распадаются на мужскія (Солнце, Юпитеръ, Марсъ, Сатурнъ) и женскія (Луна и Венера). Что касается Меркурія-Гермеса, то онъ разыгрываетъ роль Гермафродита, являясь мужчиной среди мужскихъ и женщиной среди женскихъ планетъ; вообще, по странной ироніи судьбы, планета бога мудрости была избрана орудіемъ для самыхъ ирраціональныхъ конструкцій. Положеніе планеты въ значительной степени опредѣляется занимаемымъ ею въ зодіакѣ мѣстомъ, — о чемъ рѣчь будетъ ниже, — но въ извѣстныхъ отношеніяхъ оно отъ него независимо. Такъ, прежде всего, планеты распадаются на двѣ секты: дневную, подъ главенствомъ Солнца, и ночную, подъ главенствомъ Луны; члены дневной секты бывають сильнѣе днемъ, чѣмъ ночью; члены ночной — наоборотъ. Затѣмъ: мужскія планеты какъ бы теряють свой полъ на западномъ небосклонѣ вечеромъ, заходя послѣ солнца; женскія теряють его на восточномъ при требуемыхъ симметрией условіяхъ. Затѣмъ предполагается, что (кажущаяся) регрессія неблагоприятно дѣйствуетъ на планеты, причемъ благодѣтельныя въ значительной мѣрѣ теряють свои благотворныя качества, относительно же злыхъ традиціи двоятся: по инымъ, онѣ равнымъ образомъ слабѣють въ своей губельной энергіи; по инымъ, вынужденное отступленіе ихъ раздражаетъ, такъ что онѣ еще болѣе прежняго свирѣпствуютъ. Но довольно объ этомъ; — обратимся къ зодіаку, которому пришлось еще въ большей степени испытать на себѣ силу безстрашной передъ абсурдомъ фантазіи астрологовъ.*

Мы врядъ ли ошибемся, усмотрѣвъ вліяніе нивеллирующей систематичности стоицизма въ странной попыткѣ астрологовъ — распространить также и на знаки зодіака качественныя различія планетъ; при этомъ та небольшая доля разумности, которую можно было признать за характеристикой планетъ, пропала окончательно. Мы еще можемъ вдуматься въ теорію, согласно которой Марсъ, возсіявъ при рожденіи мальчика, вдохновляетъ его пылкостью и отвагою, а Венера вливаетъ въ дѣвочку чары обольстительной красоты и т. д.; это совершенно въ духѣ поэтической фѣкціи Горація: *quem tu, Melpomene, semel nascentem placido lumine videris...* Но представимъ себѣ гадателя, задавагося цѣлью прослѣдить такія же воздѣйствія на челоуѣка, на примѣръ, Рака или Скорпіона, Тельца или Козерога! И все же астрологическая фантазія, послѣдовательная до самоотверженія, и передъ этимъ абсурдомъ не отступила; приведемъ ради пробы прогнозъ для рождающихся подъ знакомъ Овна. Они будутъ имѣть успѣхъ, если займутся обработкой шерсти — причина ясна; они нерѣдко будутъ заливаемы волнами бѣдствія — такъ вѣдь и того злато-руннаго барана заливали воды Геллеспонта; они будутъ людьми робкими и недалекими, но въ то же время вспыльчивыми, съ тонкими блеющими голосами — подобно настоящимъ баранамъ, и т. д. Это намъ серьезно говоритъ серьезный поэтъ первыхъ временъ имперіи, Манилій; но далеко ли отъ этой его премудрости до забавной пародіи, которую сатирикъ Петроній, двумя поколѣніями позже, влагаетъ въ уста своей наиболѣе удачной фигурѣ, отпущеннику Трималхиону? Вотъ что этотъ послѣдній преподноситъ своимъ непритязательнымъ по части учености гостямъ, показывая имъ шуточное воспроизведеніе зодіака на обѣденномъ блюдѣ — привожу его слова въ переводѣ И. И. Холодняка, дающемъ представленіе также и о своеобразномъ языкѣ римскаго толстосума: «Извольте видѣть: вонъ это — небесы, а на нихъ цѣлая дюжина боговъ сидитъ. Вотъ, значить, какъ вертятся они, двѣнадцать обличьевъ и выходитъ. Къ примѣру — Баранъ вышелъ; ладно! Кто значить, родился подъ тѣмъ бараномъ, у того и скотины много, и шерсти; голова крѣпкая, рожа безстыжая! не попадайся такому: забодаетъ! Вотъ объ эту пору школяровъ много родится, да тѣхъ, что

барашкомъ завиты... Ну, а тамъ, значить изъ небесовъ и Теленокъ выходитъ: народъ тутъ все брыкливый родится, да пастухи, да разные вольнопромышленники. А когда Двойни выдутъ—родятся повозки парой, да быки, да двойчатки, да тѣ еще, что «и вашимъ, и нашимъ». А подъ Ракомъ я самъ родился: вотъ и стою я крѣпко да цѣпко, и имѣнія у меня много и на морѣ, и на землѣ; ракъ-то вѣдь и туда и сюда годится... А на Льва родятся все обжоры да командиры разные, на Дѣву—бабѣ всякое, да бѣглые, да тѣ, кому на цѣпи сидѣть; а какъ Вѣсы выдутъ—родятся все мясники да москательщики, да хлопотуны разные, а на Скорпіона—Боже упаси—родятся такіе, что и отравить и зарѣзать человѣка готовы; на Стрѣлка—пойдутъ все косоглазые, у кого одинъ глазъ на насъ, а другой на Кавказъ; на Козерога—всѣ бѣдняки, у кого съ горя шишки растутъ; на Водолея—все трактирщики, да головы тыквой; ну, а подъ Рыбами,—все повара да говоруны разные. Вотъ и вертится небо какъ жерновъ, а все какая-нибудь дрянь выходитъ: то народится человѣкъ, то помретъ» (гл. 39).

Та же манія нивелировки повела къ тому, что и знаки зодіака были раздѣлены на мужскіе и женскіе. Эта попытка была для астрологіи пробой огня, и она ее выдержала если не блистательно, то все-жъ съ достаточнымъ для вѣрующаго человѣка успѣхомъ. Дѣло въ томъ, что свободы выбора тутъ не было: мистическая ариѳметика, освященная именемъ Пифагора, заранѣе объявила нечетъ мужскимъ, а четъ женскимъ, и порядокъ созвѣздій тоже былъ установленъ заранѣе: надлежало начинать съ Овна, знака весенняго равноденствія. Итакъ, мужскими должны быть: Овень, Близнецы, Левъ, Вѣсы, Стрѣлецъ и Водолей;—если снисходительно отнестись къ Вѣсамъ, какъ безразличнымъ въ отношеніи пола, то проба вышла на славу. Сомнительнѣе обстояло дѣло съ женской половиной, обнимавшей по необходимости, четныя созвѣздія—Тельца, Рака, Дѣву, скорпіона, Козерога и Рыбъ. Очень пріятнымъ было присутствіе Дѣвы въ этой группѣ; Козерогъ тоже былъ на своемъ мѣстѣ—люди умные знали, что это была первоначально коза-рыба, каковой ее и изображали иллюстрированныя діаграммы; Рака съ Рыбами и Скорпіона можно было въ край-



немъ случаѣ объявить самками, — кто ихъ разберетъ! Но что тутъ было дѣлать съ Тельцомъ? Вѣра находчива: Пифагоръ ни въ какомъ случаѣ не могъ ошибиться. Обратите вниманіе на изображеніе Тельца: видна одна только передняя половина (причина указана выше, гл. III). А если такъ, то что мѣшаетъ намъ признать его телкой?.. Сказано — сдѣлано; но астрономія отнеслась съ полнымъ пренебреженіемъ къ бреднямъ своей блудной дочери, и послѣдней пришлось поневолѣ, чтобы оставаться понятной, и впредь называть Тельца Тельцомъ, хотя и разумѣя подъ нимъ телку.

### VIII.

Астрологъ, однако, имѣетъ дѣло не съ планетами или знаками зодіака въ отдѣльности, а съ комбинаціей тѣхъ и другихъ. При этой комбинаціи планеты играютъ роль непосредственно дѣйствительныхъ силъ, между тѣмъ какъ знаки зодіака только вліяютъ въ качественномъ или количественномъ отношеніи на ихъ дѣйствительность. Качественная модификація очень любопытна съ точки зрѣнія популярной астрологіи, давая обильную пищу фантазіи гадателей: легко представить себѣ, что зловредный Марсъ будетъ производить совершенно другое дѣйствіе, находясь въ созвѣздіи насильника-Льва или коварнаго Скорпіона, чѣмъ когда его пылъ будутъ охлаждать Рыбы или умѣрять чаши Вѣсовъ дѣвы-Правды. Но въ сохранныхъ намъ научныхъ изложеніяхъ этотъ пунктъ мало развитъ; астрологи какъ будто стыдливо чураются метода, доступнаго также и всякимъ невѣжественнымъ Трималхіонамъ. Тѣмъ съ большимъ усердіемъ развили они разновидности *количественнаго* вліянія на силу планетъ ихъ положенія въ зодіакѣ; дошли они при этомъ до такихъ тонкостей, что у непосвященнаго читателя, при разборѣ ихъ построеній, умъ за разумъ заходитъ, и онъ начинаетъ подозрѣвать, что именно въ этомъ дѣйствіи и заключается смыслъ всей системы; — другими словами, что чиновальники астрологической науки нарочно постарались ее загромоздить произвольными и головоломными теоріями, чтобы она не могла сдѣлаться достояніемъ болѣе широкаго круга людей.

Мы за ними, разумѣется, въ самыя дебри ихъ науки не послѣдуемъ; боюсь, что уже тѣ теоріи, которыхъ придется по необходимости коснуться въ этой главѣ, послужатъ достаточно убѣдительнымъ доказательствомъ только-что сказанному. Это будутъ — теорія жилищъ (*domicilia*), теорія экзальтацій и теорія аспектовъ.

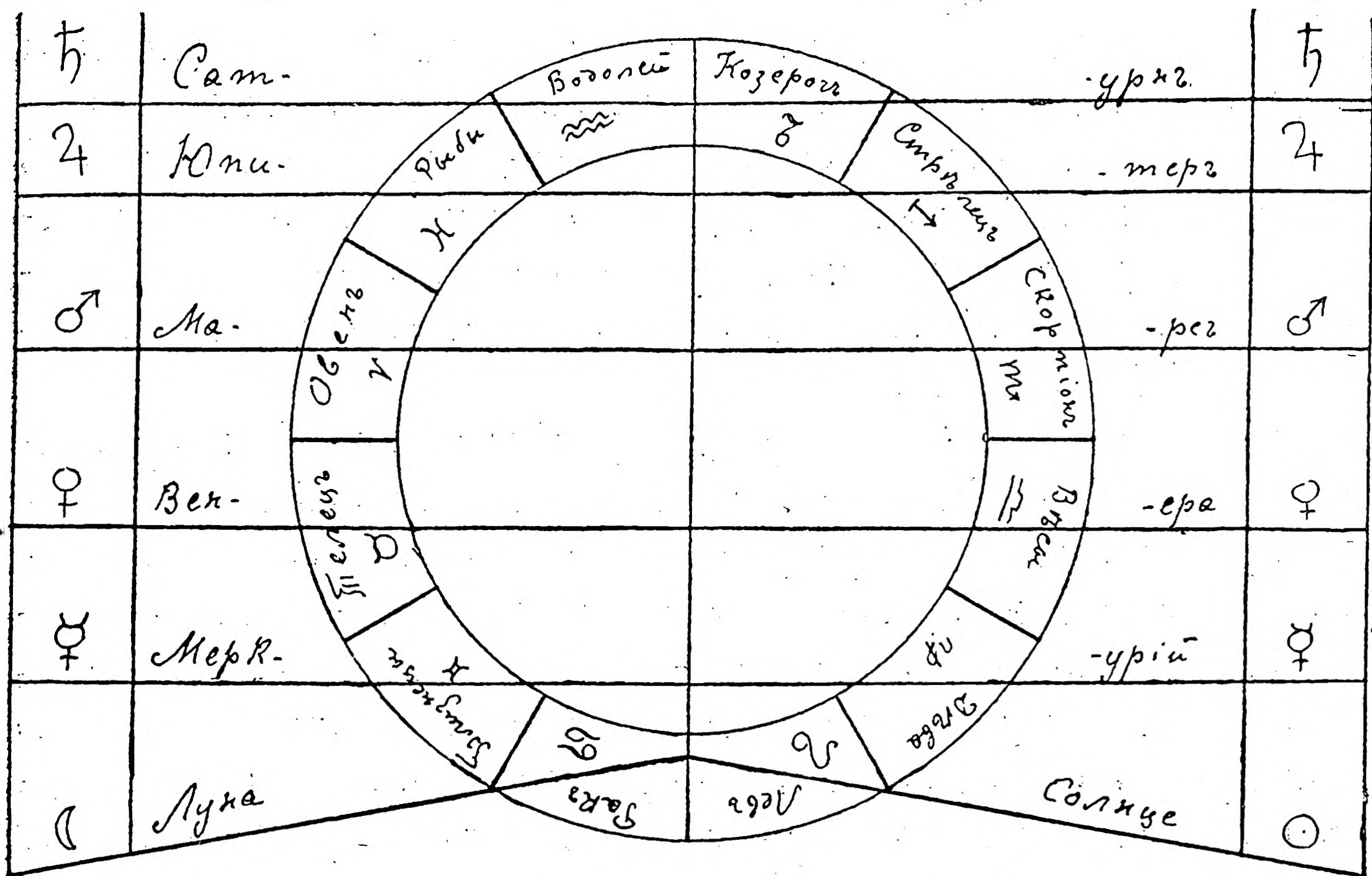
Руководящій принципъ этихъ теорій состоитъ въ необходимости найти какіе-нибудь регулятивы для оцѣнки вліянія *всѣхъ* планетъ на какого-нибудь человѣка или какое-нибудь дѣло. Для этого нужно было поставить ихъ въ условія взаимодействія, опредѣляя какъ преобладающее положеніе той или другой изъ нихъ, такъ и сочувственное или несочувственное вліяніе на «господствующую» планету — остальныхъ. Первыя двѣ теоріи служатъ преимущественно первой изъ этихъ двухъ цѣлей, послѣдняя — второй.

Итакъ, прежде всего — теорія *жилищъ*. Ея основное положеніе гласитъ такъ: каждая планета въ одномъ (или въ двухъ) изъ знаковъ зодіака находится, такъ сказать, у себя «дома»; равнымъ образомъ каждый знакъ служитъ жилищемъ одной какой-нибудь планетѣ. Находясь дома, планета «радуется»; эта радость сообщаетъ ей сугубую силу, увеличивая благотѣльность добрыхъ и вредность злыхъ. Легко понять, какую благодарную тему для насмѣшекъ дала врагамъ астрологіи эта «теорія жилищъ»: какъ, у планетъ, этихъ бродягъ среди звѣздъ, оказываются опредѣленные мѣстожителства? — Пришлось придумать какое-нибудь объясненіе: вѣдь самое слово «планета» (*planêtês* отъ *planâsthai* — «блуждать») было протестомъ противъ всякой попытки ихъ прикрѣпленія. Объясненіе нашлось довольно убѣдительное на первый взглядъ. Конечно, планеты теперь безостановочно блуждаютъ, но вѣдь это ихъ движеніе когда-нибудь же началось. Такъ вотъ тѣ знаки, которые планеты занимали въ то время, когда таинственная рука привела ихъ въ движеніе, — эти знаки и являются для нихъ точно родными очагами. Это было очень заманчивое объясненіе, но... презрительная улыбка гиганта греческой философіи, Аристотеля, подрывала всякое довѣріе къ нему. «Движеніе небеснаго свода никогда не имѣло начала — оно предвѣчно», учила перипатетическая школа, и конечно не астрологіи

съ ея легковѣснымъ научнымъ багажемъ было опровергать это ученіе. Его можно было только игнорировать, что она и дѣлала порой — причемъ судьба сулила ей такой успѣхъ въ будущемъ, о которомъ она и мечтать не смѣла. Дѣйствительно, пришло время, когда начало всемірнаго движенія стало обязательнымъ догматомъ вѣрующихъ: когда рука Творца украсила небесный сводъ звѣздами, она должна была и планеты размѣстить въ опредѣленныхъ мѣстахъ зодіака, по которому онѣ движутся нынѣ. Такъ-то астрологическая теорія жилищъ получила высшую санкцію, на какую она только могла рассчитывать; *thema mundi* языческихъ звѣздочетовъ стало иллюстраціей къ Книгѣ Бытія.

Присмотримся ближе къ этому *thema mundi* и основанной на немъ теоріи жилищъ; мы найдемъ въ ней ту же смѣсь остроумныхъ (если не разумныхъ) выводовъ и комбинацій съ произвольными и сумасбродными домыслами. — Если вы согласны, — говорили астрологи, — что солнце обнаруживаетъ наибольшую силу въ знакѣ Льва (т.-е. въ іюлѣ мѣсяцѣ, по нашему), то какъ можете вы не допускать такого же усиленія, въ связи съ положеніемъ въ зодіакѣ, и для другихъ планетъ? Выводъ опять-таки очень заманчивый; устранивъ возраженія противниковъ, адепты спорной науки объявили пока знакъ Льва жилищемъ Солнца, а затѣмъ стали искать приличныхъ обиталищъ также и для остальныхъ. Было ясно, прежде всего, что началомъ міра было новолуніе — иначе какъ объяснить, что и мѣсяцъ, и (лунный) годъ съ него начинаются? Это значитъ, что Луна была въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ Солнцемъ, — стало быть, либо въ Рака, либо въ Дѣвѣ; въ пользу Рака говоритъ то обстоятельство, что Солнцу и Лунѣ, какъ предводителямъ обѣихъ сектъ, дневной и ночной, естественно было подѣлить между собой и зодіакъ на двѣ равныя части, и что было гораздо разумнѣе провести грань между Ракомъ и Львомъ (причемъ Лунѣ достались бы мѣсяцы январь — іюнь, а Солнцу іюль — декабрь), чѣмъ между Львомъ и Дѣвой. Далѣе: Меркурій никогда далеко отъ Солнца не отходитъ — ему поэтому мѣсто въ Дѣвѣ... Но прежде чѣмъ идти дальше, необходимо ознакомиться еще съ однимъ соображеніемъ нашихъ іерофантовъ Дѣло въ томъ, что знаковъ двѣнадцать, планетъ же

семь; пристроивъ каждую планету, мы получимъ въ остаткѣ пять пустыхъ знаковъ, что будетъ явной несообразностью и сдѣлаетъ невозможными раціональныя астрологическія вычисленія. Нельзя ли поэтому допустить, — благо мы получили по серіи



Черт. 1. Теорія жилищъ.

дневныхъ и ночныхъ знаковъ, — что и каждая планета имѣетъ два жилища, дневное и ночное? Солнце и Луна, разумѣется, въ счетъ не идутъ: было бы странно назначать Солнцу, творцу дня, ночное жилище; остальные же пять планетъ прекрасно заполняютъ пять пустыхъ знаковъ, что и послужитъ подтвержденіемъ всей теоріи. Конечно, можно спросить: какъ же быть тогда съ нашимъ *thema mundi*? Вѣдь въ моментъ великаго толчка каждая планета занимала только одно мѣсто, а не два! Но... гдѣ же принято, чтобы вѣрующіе ставили щекотливые вопросы?

Итакъ, давъ Меркурію дневное жилище рядомъ съ Солнцемъ, въ Дѣвѣ, мы должны дать ему еще ночное рядомъ съ Луной, въ Близнецахъ, — этого требуетъ симметрія. Ближайшая къ Солнцу планета, послѣ Меркурія — Венера; ея дневное жилище, поэтому, рядомъ съ Дѣвой, въ Вѣсахъ, а ночное —

рядомъ съ Близнецами, въ Тельцѣ. Послѣ Венеры — Марсъ; пристроимъ его на день рядомъ съ Вѣсами въ Скорпіонѣ, а на ночь — рядомъ съ Тельцомъ, въ Овнѣ. Послѣ Марса — Юпитеръ; отведемъ ему, по тѣмъ же принципамъ, Стрѣльца и Рыбъ, и, равнымъ образомъ, Сатурну — Козерога и Водолея (см. черт. 1).

Теперь, скептики, полюбуйтесь на стройность нашей системы и устыдитесь вашихъ сомнѣній. Мы распредѣляли планеты по знакамъ, руководясь вполне опредѣленнымъ, не допускающимъ колебаній принципомъ — ихъ разстояніемъ отъ Солнца (разстояніемъ, замѣчу мимоходомъ, зодіакальнымъ, а не дѣйствительнымъ, котораго тогда еще не знали); посмотрите, однако, какія прелестныя совпаденія при этомъ получились. Можно ли было лучше пристроить Марса, чѣмъ у бодливаго Овна и злобнаго Скорпіона, или зиждительницу Венеру лучше, чѣмъ въ домѣ Тельца — или, говоря правильнѣе, телки — этого символа зиждительной силы природы? Гдѣ холодный Сатурнъ будетъ чувствовать себя лучше, чѣмъ въ обоихъ зимнихъ знакахъ, Козерогѣ и Водолеѣ? — Но это еще не все: послушайте дальше, и вы будете поражены. Марсъ живетъ въ Овнѣ, а Овенъ — знакъ какого мѣсяца? не марта ли (*Martius* отъ *Mars*)? Венера-*Aphrodite* помѣщена въ Тельцѣ, мѣсяць котораго, *Aprilis*, своей явной этимологіей указываетъ на богиню, въ честь которой онъ названъ. Меркурію достались Близнецы, знаки мѣсяца мая; а май отъ кого получилъ свое имя, какъ не отъ Май, матери Меркурія? Луна получила Рака, созвѣздіе іюня; а это вы, конечно, знаете, что *Junius* названъ такъ въ честь Юноны, и что эта римская Юнона тождественна съ луной! Сатурна приютилъ Козерогъ, знакъ декабря; что же, — зналъ объ этомъ римскій законодатель; когда онъ отвелъ мѣсяць декабрь Сатурну и его главному празднику, веселымъ сатурналіямъ? — Я ничуть не приглашаю читателя принять на вѣру предложенныя здѣсь, отчасти рискованныя, этимологіи: достаточно того, что сами римляне считали ихъ правильными. А съ ихъ принятіемъ совпаденія дѣйствительно становятся поразительными: Буше-Леклерка они даже навели на мысль, что реформа римскаго валендаря состоялась подъ вліяніемъ астрологическихъ соображеній и спеціально теоріи жилищъ.

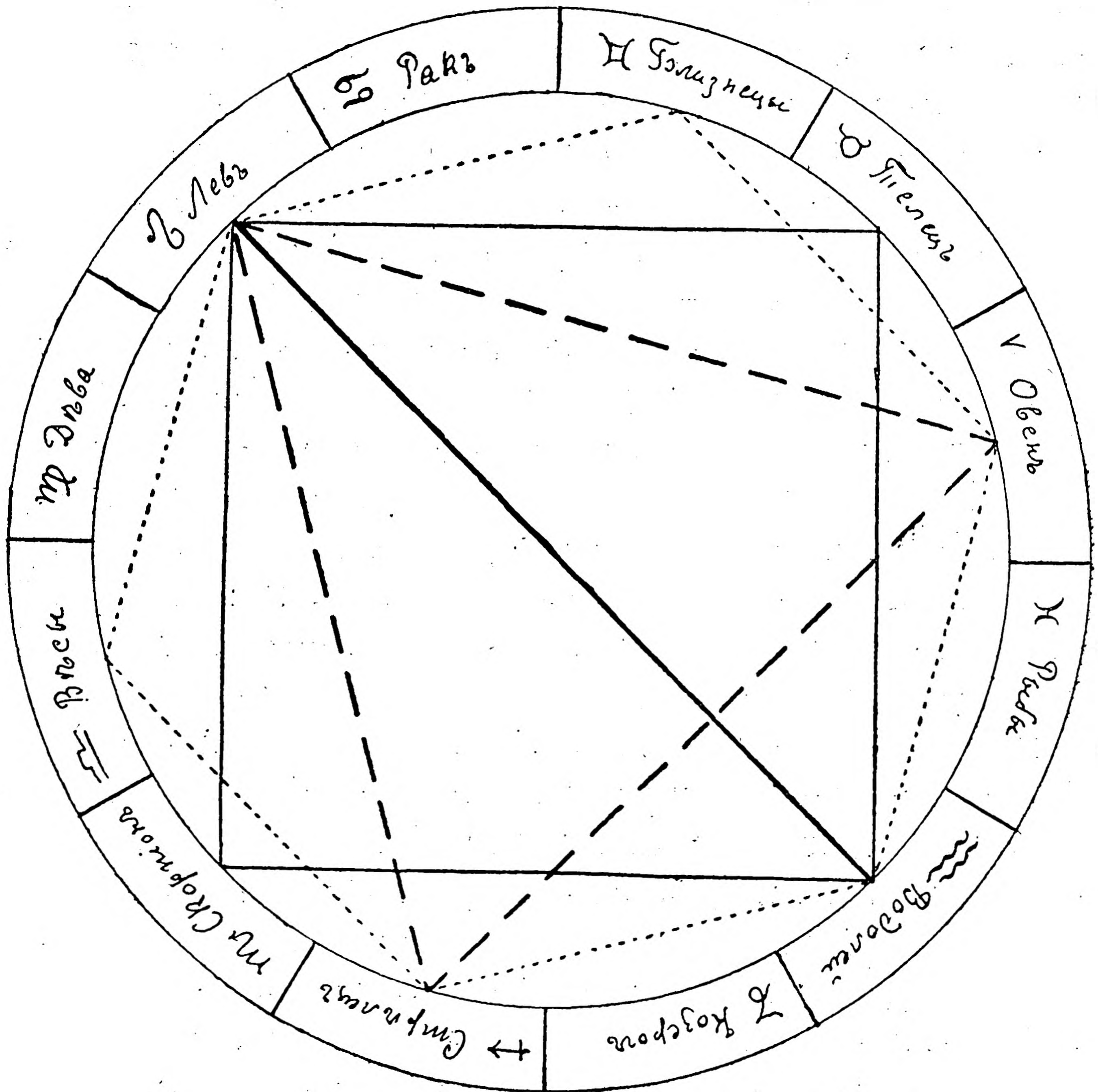
Менѣ интересна вторая изъ указанныхъ теорій — теорія *экзальтацій* и *депрессій*. Ея основное положеніе — то же, что и въ теоріи жилищъ, съ прибавленіемъ отрицательнаго элемента: а именно, есть въ зодіакѣ мѣста, въ которыхъ планеты обрѣтаютъ наибольшую силу, и, наоборотъ, такія, въ которыхъ онѣ ослабѣваютъ до минимума; мѣста экзальтаціи отчасти совпадаютъ съ жилищами, отчасти же нѣтъ, причемъ никакого разумнаго принципа установить не удалось. Насколько можно догадаться, мы имѣемъ въ теоріи экзальтацій — теорію, первоначально конкурировавшую съ теоріей жилищъ (вѣроятно, съ цѣлью эманципировать астрологию отъ сомнительнаго *thema mundi*), а затѣмъ — какъ это нерѣдко бываетъ въ исторіи вѣрованій съ черезчуръ вліятельными ересями — благодушно принятую, наравнѣ съ нею, въ общую систему. Фактъ тотъ, что астрологія пользуется на одинаковыхъ правахъ и теоріей жилищъ, и теоріей экзальтацій; о популярности же этой послѣдней достаточно свидѣтельствуется самое слово «экзальтація», перешедшее во всѣ культурные языки именно въ его астрологическомъ смыслѣ — усугубленія душевной энергіи.

Зато третья теорія — теорія *аспектовъ* — требуетъ нашего полнаго вниманія, какъ одинъ изъ главныхъ рычаговъ всей астрологической динамики и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ любопытнѣйшій результатъ вторженія въ астрологию математическаго мистицизма Пифагора. Планеты дѣйствуютъ не только на землю и на ея обитателей, но и другъ на друга; это — прямой выводъ изъ догмата всемірной симпатіи, относящійся къ нему точно такъ же, какъ теорія пертурбацій относится къ догмату всемірнаго тяготѣнія. Остается опредѣлить пути этого взаимодействія — и вотъ на этотъ вопросъ отвѣчаетъ сокровенная математика, отвѣчаетъ священный характеръ основной цифры мірозданія, двенадцатницы. Зодіакъ, этотъ вѣчный путь планетъ, раздѣленъ своими знаками на двѣнадцать этаповъ; пользуясь этими двѣнадцатью точками, мы можемъ (въ виду дѣлимости числа 12 на 2, 3, 4, 6) вписать въ кругъ зодіака правильные шестиугольникъ, четырехугольникъ (т. е. квадратъ), треугольникъ и двуугольникъ (т. е. діаметръ). Возьмемъ созвѣздіе Льва: проводя отъ него діаметръ, мы натолкнемся на Водолея; вписавъ правильный треугольникъ съ однимъ угломъ во Львѣ, найдемъ въ обоихъ

остальныхъ углахъ Овна и Стрѣльца; вписавъ квадратъ—Тельца, Водолея и Скорпіона; вписавъ шестиугольникъ—Близнецовъ (Овна, Водолея, Стрѣльца) и Вѣсы. Это значитъ, выражаясь астрологически, что Левъ находится съ Водолеемъ въ діаметральномъ (супротивномъ) аспектѣ, съ Овномъ и Стрѣльцомъ—въ тригональномъ, съ Тельцомъ и Скорпіономъ—въ квадратномъ, и съ Близнецами и Вѣсами—въ секстильномъ. Всего, значитъ, семь созвѣздій, съ которыми Левъ находится въ аспектѣ; семь исходящихъ отъ него лучей—блестящее подтвержденіе священнаго характера пифагоровой седмицы и вмѣстѣ съ тѣмъ основаніе тѣхъ семи лучей свѣта, которые мы встрѣчаемъ еще въ христіанскомъ художествѣ. Что касается остальныхъ четырехъ знаковъ—обоихъ смежныхъ, Рака и Дѣвы, и еще Рыбъ и Козерога,—то они, не состоя со Львомъ ни въ какомъ аспектѣ, для него «безразличны» (см. черт. 2).

Не всѣ эти четыре аспекта одинаково благопріятны и сильны. Читатель не забылъ дѣленія знаковъ зодіака на мужскіе и женскіе: теперь ему не трудно будетъ убѣдиться, что секстильный и тригональный аспекты соединяютъ между собою знаки одного пола, напротивъ, квадратный—различныхъ. Отсюда слѣдуетъ, что первые два аспекта благопріятны, послѣдній—неблагопріятенъ; надъ этой логикой можно смѣяться сколько угодно, но принципъ въ ней несомнѣнно есть. Далѣе: секстильный и тригональный аспекты, будучи оба благопріятны, не одинаково сильны. Дѣйствительно, мы тѣмъ ярче различаемъ предметы, чѣмъ болѣе они находятся противъ насъ; тригональный лучъ, поэтому, сильнѣе бокового, секстильнаго. Теперь слѣдовало бы ожидать, что діаметральный аспектъ, соединяющій созвѣздія того же пола подъ самымъ сильнымъ лучомъ, окажется въ высшей степени благопріятнымъ аспектомъ; но тутъ астрологическія школы разошлись. Одна, въ угоду послѣдовательности, признала этотъ принципъ; но другая замѣтила, что соединенныя діаметральнымъ аспектомъ созвѣздія находятся въ оппозиціи другъ съ другомъ—можетъ ли оппозиціонное настроеніе быть въ то же время дружелюбнымъ? Это соображеніе показалось рѣшающимъ, и діаметральный аспектъ былъ причисленъ къ враждебнымъ—каковой привкусъ «діаметральная противоположность» сохранила и понынѣ.

Читатель согласится, что развитая здѣсь теорія аспектовъ добыта совершенно независимо отъ теоріи жилищъ; теперь пусть онъ вернется къ этой послѣдней—онъ не преминетъ замѣтить цѣлый рядъ новыхъ совпаденій. Солнце живетъ во Львѣ; рядомъ съ нимъ, въ Дѣвѣ, безразличный Меркурій—въ



Черт. 2. Теорія аспектовъ.

смежномъ, стало быть, безразличномъ созвѣздіи. Далѣе, въ Вѣсахъ, Венера, благодѣтельная, но слабая планета—подъ слегка благопріятнымъ секстильнымъ аспектомъ. Еще далѣе, въ Скорпионѣ, злоредный Марсъ—подъ безусловно враждебнымъ квадратнымъ аспектомъ. Затѣмъ, въ Стрѣльцѣ, самая благодѣтельная изъ всѣхъ планетъ, Юпитеръ,—подъ самымъ



благопріятнымъ изъ всѣхъ аспектовъ, тригональнымъ. Наконецъ, въ Козерогѣ и Водолеѣ недоброжелательный Сатурнъ — подъ аспектомъ отчасти безразличнымъ, отчасти діаметральнымъ, слѣдовательно враждебнымъ. На такія совпаденія слѣдуетъ обращать вниманіе; ими объясняется убѣдительность теоріи для ея adeptовъ, а съ нею и ея обаяніе и живучесть.

Но въ чемъ же заключается польза, которую астрологія извлекла изъ этой мистической геометріи? Въ томъ, что она давала ей возможность комбинировать вліянія даже отдаленныхъ другъ отъ друга, даже находящихся выше и ниже горизонта планетъ. Безъ этой возможности арсеналь астрологовъ былъ бы очень бѣденъ, и имъ пришлось бы во многихъ случаяхъ просто отмалчиваться на обращенные къ нимъ вопросы; планетъ всего семь — очень легко могло бы не оказаться ни одной въ восходящемъ и поэтому особенно важномъ для вопрошающаго созвѣздіи; да и если бы оказалась одна, то ея всѣмъ извѣстное значеніе не нуждалось бы въ талантѣ и учености астролога для своего истолкованія. Теперь не то. Даже въ совершенно пустомъ созвѣздіи мы, тѣмъ не менѣе, найдемъ изліянія если не всѣхъ, то большей части планетъ, и эти изліянія, сами по себѣ очень неодинаковыя по своимъ свойствамъ и силѣ, будучи комбинированы, дадутъ очень сложное и далеко не каждому доступное построеніе. Вы нашли въ восходящемъ созвѣздіи Юпитера — не торопитесь радоваться. Конечно, если это созвѣздіе — Стрѣлецъ, Рыбы или Ракъ, т.-е. жилище или мѣсто экзальтаціи свѣтлаго бога, то это хорошій знакъ: самъ радостный, онъ и васъ постарается обрадовать; но что, если это будетъ Козерогъ, мѣсто его депрессіи? Утомленный, немощный, онъ не сможетъ удѣлить вамъ своихъ благотѣльныхъ лучей. Но пусть онъ будетъ въ хорошемъ созвѣздіи: все же нужно предварительно удостовѣриться, что остальные планеты не будутъ противодействовать его добрымъ намѣреніямъ. Особенно опасно вліяніе обоихъ malefici, — Марса и Сатурна; въ какомъ аспектѣ находятся они по отношенію къ стоящему, скажемъ, въ Ракѣ Юпитеру? Допустимъ, что въ тригональномъ или секстильномъ — это очень хорошо: находясь въ дружелюбномъ настроеніи, они придутъ къ нему на помощь, одинъ своимъ пыломъ, другой — своей хладнокровной

разсудительностью. Недурно также если они окажутся гдѣ-нибудь въ Близнецахъ или Львѣ: смежныя созвѣздія безразличны, такъ что вредныя свѣтила будутъ лишены возможности злоумышлять. Но горе, если мы одного изъ нихъ найдемъ въ Козерогѣ—особенно Сатурна, который тамъ «живетъ»: дѣйствуя на Юпитера всей силой своихъ лучей во враждебномъ діаметральномъ аспектѣ, онъ волеетъ медленный ядъ своего коварства въ его тихій, цѣлебный свѣтъ. Все же это еще полбѣды въ сравненіи со слѣдующей констелляціей: Марсъ въ Овнѣ, Сатурнъ въ Вѣсахъ—первый въ своемъ жилищѣ, второй въ своей экзальтаціи—оба во враждебномъ квадратномъ аспектѣ и притомъ такъ, что ихъ лучи падаютъ на разстояніи менѣе  $7^{\circ}$  направо и налѣво отъ Юпитера—это значитъ, что Юпитеръ «въ осадѣ», связанъ по рукамъ и ногамъ своими злонамѣренными противниками. Такой аспектъ убійственъ: онъ знаменуетъ рядъ несчастій и преступленій и раннюю смерть для рождающагося ребенка, вѣрную неудачу для предпринимаемаго дѣла—если только не найдется какой-нибудь благодѣтельной звѣзды, Венеры или Солнца, которая подъ сильнымъ тригональнымъ аспектомъ броситъ свой лучъ какъ разъ между осаждаемымъ и однимъ изъ осаждающихъ: этимъ она сниметъ «осаду» и возвратитъ Юпитеру свободу дѣйствій.—Наоборотъ, очень благопріятна для вопрошающаго такая констелляція, при которой зловредная планета осаждается двумя благодѣтельными: именно такая неожиданно счастливая констелляція, по поэтической фикціи Шиллера, склонила Валленштейна заключить роковой для него союзъ съ врагами его отечества («Смерть Валленштейна», д. I, сц. 1; пер. Шишкова, мѣстами исправленный):

Счастливейшій аспектъ!

Такъ, наконецъ, они сошлись, три  
 Великіе предвѣстника событій,  
 И вотъ двѣ благодатныя звѣзды,  
 Венера и Юпитеръ, осаждаютъ  
 Коварнаго, губительнаго Марса  
 И вредоносца заставляютъ мнѣ  
 Служить. Онъ долго мнѣ враждебенъ былъ,  
 Онъ ударялъ багровыми лучами

То четвернымъ, то супротивнымъ свѣтомъ <sup>1)</sup>  
 Отвѣсно-ль, косвенно-ль, въ мои планеты  
 И благотворнымъ силамъ ихъ мѣшалъ.  
 Теперь онѣ врага преодолѣли  
 И плѣннаго на небеса влекутъ.

Такъ-то можно безъ преувеличенія сказать, что только благодаря теоріи аспектовъ греческая астрологія стала тѣмъ, чѣмъ она была въ теченіе вѣковъ: чарующей разнообразіемъ своихъ комбинацій и кажущейся научностью своихъ вычисленій—книгой судебъ.

Само собой разумѣется, что арсеналь *астрологической статистики*, какъ мы ее можемъ назвать, всѣмъ этимъ далеко не исчерпанъ—мною изложены только три главнѣйшія изъ руководящихъ теорій, да и тѣ только въ общихъ чертахъ. Но ихъ достаточно для того, чтобы сознательно отнестись къ той области астрологической науки, въ которой она входитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ жизнью—къ области астрологической *динамики*. Астрологическая динамика обнимаетъ главнымъ образомъ двѣ отдѣльныя дисциплины—теорію генитуръ (или генетліалогію) и теорію инициативъ.

## IX.

Интересно, прежде всего, метафизическое основаніе той и другой теоріи: на первый взглядъ можетъ показаться, что мы имѣемъ дѣло съ противорѣчіемъ. Теорія генитуръ учитъ насъ опредѣлять судьбу человѣка, жизнь котораго началась подъ той или другой констелляціей; что намъ скажутъ звѣзды, то и исполнится, какъ бы ни старался человѣкъ пересилить, перехитрить или переумолить судьбу. Здѣсь, поэтому, мы стоимъ на почвѣ не только детерминизма, но и прямо фатализма. — Напротивъ, инициатива имѣетъ основаніемъ возможность выбора для человѣка. Прежде чѣмъ рѣшиться на какой-нибудь важный поступокъ, я спрашиваю астролога, благопріятствуютъ ли ему звѣзды; если я его совершу, то совершится и то, что астрологъ прочелъ въ своей діаграммѣ, но я могу его и не совершить—

<sup>1)</sup> Т.-е., то въ квадратномъ, то въ діаметральномъ аспектѣ.

предсказаніе дается здѣсь въ чисто условной формѣ. Въ моихъ рукахъ шаръ; если я его брошу, то онъ полетитъ въ указанномъ звѣздами направленіи, измѣнить которое я не властенъ, — но я могу его не бросить. — При болѣе внимательномъ разборѣ это противорѣчіе какъ будто устраняется. Въ сущности, генитура — та же инициатива, только примененная къ акту рожденія человѣка. И здѣсь формально возможна и условная постановка отвѣта: если ребенокъ родится при данной констелляціи, его судьба будетъ такая-то; допуская, что онъ могъ бы и не родиться при ней, — предсказаніе звѣздъ теряетъ свою силу. Въ томъ, что эта условность чисто формальная, виноваты не звѣзды, а независимые отъ нихъ фізіологическіе законы; а впрочемъ, если примкнуть къ методу тѣхъ, которые при установленіи генитуръ рожденіе замѣняютъ зачатіемъ (о чемъ ниже), то и формальная условность замѣняется реальной, — генитура сводится всецѣло къ инициативѣ, переходя изъ области абсолютнаго въ область относительнаго фатализма. — Но стоить вникнуть еще глубже въ предметъ — и противорѣчіе вновь воцаряется, и на этотъ разъ полное, неумолимое, безнадежное. Вѣдь въ моей генитурѣ заключено и то, что по здравымъ воззрѣніямъ Аристотеля и эллиновъ вообще составляетъ главный элементъ счастья — многочадіе и благочадіе? Другими словами, генитура моихъ дѣтей въ зародышевомъ состояніи находится въ моей собственной? А если такъ, то гдѣ же тутъ хотя бы и формальная условность? Далѣе: разъ моя судьба предопредѣлена, то предопредѣлены всѣ мои поступки, а тѣмъ болѣе важные; какой же смыслъ имѣетъ тогда инициатива? Звѣзды не могутъ меня предостеречь, а только предсказать мнѣ вмѣстѣ съ моимъ неизбѣжнымъ поступкомъ и его неизбѣжныя послѣдствія.

Рѣшеніе этого труднѣйшаго вопроса было не по силамъ астрологіи; она предоставила его своей покровительницѣ и союзницѣ, стоической філософіи, — и тутъ мы возвращаемся къ темѣ, затронутой въ IV главѣ. Изъ стойковъ нѣкоторые, а именно самые глубокіе, послѣдовательные и неустрашимые умы, отвѣтили на нашъ вопросъ серьезно и безжалостно: да, боги предопредѣлили судьбу человѣка во всѣхъ ея частностяхъ. Но можно ли, въ такомъ случаѣ, ее узнать? Можно, — мы

видѣли, почему именно стоицизмъ дорожилъ этой возможностью. А узнавъ ее, можно ее измѣнить? Нѣтъ, конечно. Но для чего же тогда ее узнавать? Для того, чтобы ей заранѣе покориться съ достойнымъ мудреца безстрастіемъ, — ибо *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.

Отсюда практическій выводъ для астрологовъ: занимайтесь сколько угодно генитурами, — благо вы тутъ имѣете дѣло съ пущеннымъ уже шаромъ, — но не касайтесь инициативъ. Вашъ кліентъ только высмѣетъ васъ, если вы ему истолкуете отвѣтъ звѣздъ въ такой формѣ: «ты стправишься сегодня моремъ въ Египеть и на пути туда утонешь»; онъ преспокойно останется въ Римѣ — и не утонетъ. Понятно, что астрологи не могли примириться съ ученіемъ, которое отнимало у нихъ большую половину ихъ кліентовъ. А такъ какъ, съ другой стороны, и стоицизмъ не желалъ жертвовать своимъ союзомъ съ астрологіей, то состоялся компромиссъ. Были установлены тонкія различія между необходимостью (*anankê, necessitas*), рокомъ (*heimarmenê, fatum*), судьбой (*perôrômenê, sors*) и т. д. — казуистика вышла довольно сложная, смотря по численности и силѣ обстоятельствъ, умѣряющихъ абсолютизмъ предопредѣленія. Какъ всегда бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, воля восторжествовала надъ разсудкомъ, и инициативы были спасены.

Но если по вопросу объ инициативахъ астрологія имѣла дѣло съ покладистой метафизикой, то по вопросу о генитурахъ она натолкнулась на совершенно неожиданное сопротивленіе со стороны точныхъ наукъ. Какъ ни естественно, съ точки зрѣнія непосредственнаго чувства, то представленіе, которымъ такъ охотно занимались поэты, — отъ Гораціева: *quem tu, Melroene, semel nascentem placido lumine videris* и до новѣйшей польской пѣсенки: *o gwiazdeczko, coś błyszczała, gdym ja ujrzał świat* (о звѣздочка, блиставшая, когда я увидѣлъ свѣтъ) — на чемъ было оно, строго разсуждая, основано? На догматѣ всемірой симпатіи, отвѣчаетъ астрологія. Разнообразныя изліянія божественныхъ планетъ, дѣйствующія и непосредственно, и подъ углами своихъ различныхъ аспектовъ, взаимно усиливая и умѣряя другъ друга, сосредоточиваются на рождающемся младенцѣ и кладутъ этимъ неизгладимую печать на него, опредѣляя его наружность, характеръ и судьбу. Тутъ эмбриоло-

гія—которая была въ тѣ времена сама въ эмбриональномъ состояніи, но все же знала много неизвѣстнаго простымъ смертнымъ — ставила съ виду наивный вопросъ: но какъ же вы объясняете, что у близнецовъ, родившихся въ одно и то же время и получившихъ поэтому одну и ту же астральную печать, бываютъ тѣмъ не менѣе различія и въ наружности, и, чаще, въ характерѣ, и, еще чаще, въ судьбѣ? Астрологія съ улыбкой состраданія показываетъ противницѣ вертящееся гончарное колесо: «попробуй,—говоритъ она ей,— два раза подъ рядъ очень быстро брызнуть чернилами на его окружность!» Колесо остановилось. «Видишь? Чернильные пятна оказались на далекомъ разстояніи одно отъ другого. Небесный же сводъ вращается несравненно быстрѣе этого колеса; и ты удивляешься тому, что у рождающихся—вѣдь, все же, одинъ послѣ другого—близнецовъ оказываются различныя констелляціи, различныя генитуры?» — На это сравненіе—сравненіе знаменитое, доставившее его автору, Нигидію, прозвище «Гончаръ» (*Figulus*)—эмбриологія съ притворнымъ смиреніемъ ничего не отвѣчаетъ и ставитъ другой вопросъ, на этотъ разъ очень серьезный. «Ты говоришь—печать; но вѣдь печать вовсе не налагается въ моментъ рожденія. У рождающагося младенца наружность та же, что и нѣсколько секундъ до рожденія: ужъ если говорить о роковомъ рѣшающемъ моментѣ, когда налагается печать, то имъ будетъ моментъ зачатія, а не рожденія». — Да, это возраженіе вѣское; спасибо за наставленіе. Что же, будемъ ставить генитуры по моменту зачатія. — «Интересно знать, какъ вы это будете дѣлать?» — Астрологія смущена: дѣйствительно, затрудненія серьезныя. Что же, родители укажутъ. — «Въ самомъ дѣлѣ, укажутъ съ точностью минуты и секунды? Посмотри на гончарное колесо: одной секундой раньше или позже—и вся констелляція другая, генитура никуда не годится!» — «А ты посмотри, что говоритъ божественный Петосирисъ: *Veteres Aegyptii semel in mense hora praelecta cum uxoribus concumbebant; itaque cum purgationis tempore conceptionem factam esse cognoverant, illam horam ut genitalem signabant.* Конечно, это дѣло родителей; но во всякомъ случаѣ дана возможность опредѣлить моментъ»... — Моментъ чего? коварно спрашиваетъ эмбриологія. — «Конечно, зачатія». —

Ошибаешься: только совокупленія. А зачатіе совершается уже затѣмъ, неощутимо, въ неопредѣлимый, иногда довольно долгій срокъ.

Возраженіе на видъ убійственное, на дѣлѣ же очень выгодное для астрологовъ: они, какъ и вообще оккультисты, рады всему, что расширяетъ область неопредѣлимаго. Неопредѣлимъ тотъ моментъ для медицинской науки; для астролога же онъ, благодаря средствамъ его науки, оказывается вполне опредѣлимымъ. Солнце — источникъ всякаго бытія; Луна — специально богиня родовъ и женской половой жизни, почему греки и отождествляли ее съ Артемидой, а римляне — съ Юноной (Juno Lucina). Отсюда слѣдуетъ (по крайней мѣрѣ по астрологической логикѣ), что въ моментъ зачатія Луна была въ томъ же положеніи относительно Солнца, какъ и въ моментъ рожденія; зная второй, можно съ математическою точностью опредѣлить первый. Что это вѣрно, это доказывается слѣдующимъ обстоятельствомъ, необъяснимымъ для медицинской науки, но вполне объяснимымъ для астрологіи. Медики признаютъ доношеннымъ ребенка, который рождается въ теченіе десятаго (луннаго) мѣсяца; они признаютъ затѣмъ, что недоношенный ребенокъ жизнеспособенъ, если онъ рождается въ теченіе восьмого, и нежизнеспособенъ, если онъ рождается въ теченіе девятаго мѣсяца (это, дѣйствительно, тогда признавалось, да и нынѣ многими признается). Какъ объяснить эту меньшую крѣпость болѣе зрѣлаго плода? Вотъ какъ: въ восьмомъ мѣсяцѣ Луна находится въ тригональномъ аспектѣ съ тѣмъ созвѣздіемъ, въ которомъ она находилась въ моментъ зачатія — стало быть, въ благопріятномъ; въ девятомъ мѣсяцѣ, напротивъ, въ квадратномъ — тутъ она враждебно смотритъ на свое собственное дѣло и рада вредить ему; наконецъ, съ начала десятаго мѣсяца она вступаетъ опять въ благопріятный, секстильный аспектъ — и ребенокъ внѣ опасности.

Понятно, что послѣ этого урока эмбриологіи осталось только сконфуженно предоставить поле побѣдительницѣ, — генитура была спасена. Но этимъ пока только принципъ установленъ; спрашивается, какъ примѣнять въ частности вышеизложенныя теоріи астрологической статики къ ожидающей рѣшенія практической задачѣ?

## XI.

Вернемся для этого къ нашей рулеткѣ.

Въ ней было три составныхъ части. Во-первыхъ, разноцвѣтные шарики—это планеты. Во-вторыхъ, ободъ съ его двѣнадцатю отдѣленіями, обозначенными фантастическими символами—это зодіакъ. Мы можемъ теперь, на основаніи сказаннаго въ VIII главѣ, нѣсколько изукрасить его край и его поверхность. Прежде всего мы соединимъ отдѣленія между собой линіями, которыя облазуютъ въ дискѣ шесть діаметровъ, четыре треугольника, три квадрата и два шестиугольника, согласно вышеизложеннымъ четыремъ аспектамъ; далѣе мы въ каждомъ отдѣленіи намалюемъ тѣ планеты, жилищемъ, экзальтаціей или депрессіей которыхъ оно является. А затѣмъ обратимъ вниманіе на третью составную часть нашей рулетки.

Мы ее уже назвали выше. Это тотъ дискъ, по которому катятся шарики; его имя—*кругъ генитуръ*. И онъ, подобно зодіаку, раздѣленъ на двѣнадцать частей; но эти части—«мѣста» или «дома», какъ ихъ технически называютъ—отмѣчены именами, имѣющими непосредственное отношеніе къ чело-вѣческой жизни <sup>1)</sup>. Въ тѣ времена, когда люди щадили свою и чужую память и не совали своей амбиціи туда, гдѣ ей не мѣсто, нашлась поэтическая полезность, уложившая весь этотъ

---

<sup>1)</sup> Позволимъ себѣ, въ интересахъ любопытныхъ, сообщить порядокъ и имена этихъ двѣнадцати домовъ, съ обозначеніемъ центровъ и покровителей. Слѣдуетъ при этомъ помнить, что первымъ домомъ считается восходящій въ данную минуту, вторымъ—имѣющій взойти послѣ него и т. д.; перечисленіе идетъ поэтому отъ гороскопа къ нижнему преполовенію и т. д. I—*Гороскопъ*: «домъ жизни»; II—«домъ прибыли»; III—«домъ братьевъ», онъ же и «домъ дружбы»; покровительница—«богиня»; IV—*нижнее преполовеніе*: «домъ родителей», онъ же и «домъ вотчины»; V—«домъ дѣтей»; покровительница—«добрая судьба»; VI—«домъ пороковъ», онъ же и «домъ болѣзней»: покровительница—«злая судьба»; VII—*закатъ*; «домъ брака»; VIII—«домъ смерти» и «домъ наслѣдства»; IX—«домъ религіи» и «домъ странствій»; покровитель—«богъ»; X—*верхнее преполовеніе*; «домъ чести»; XI—«домъ заслуги»; покровитель—«добрый геній»; XII—«домъ вражды» и «неволи»; покровитель—«злой геній».



комплексъ двѣнадцати домовъ въ слѣдующее, сравнительно недурное двустишіе:

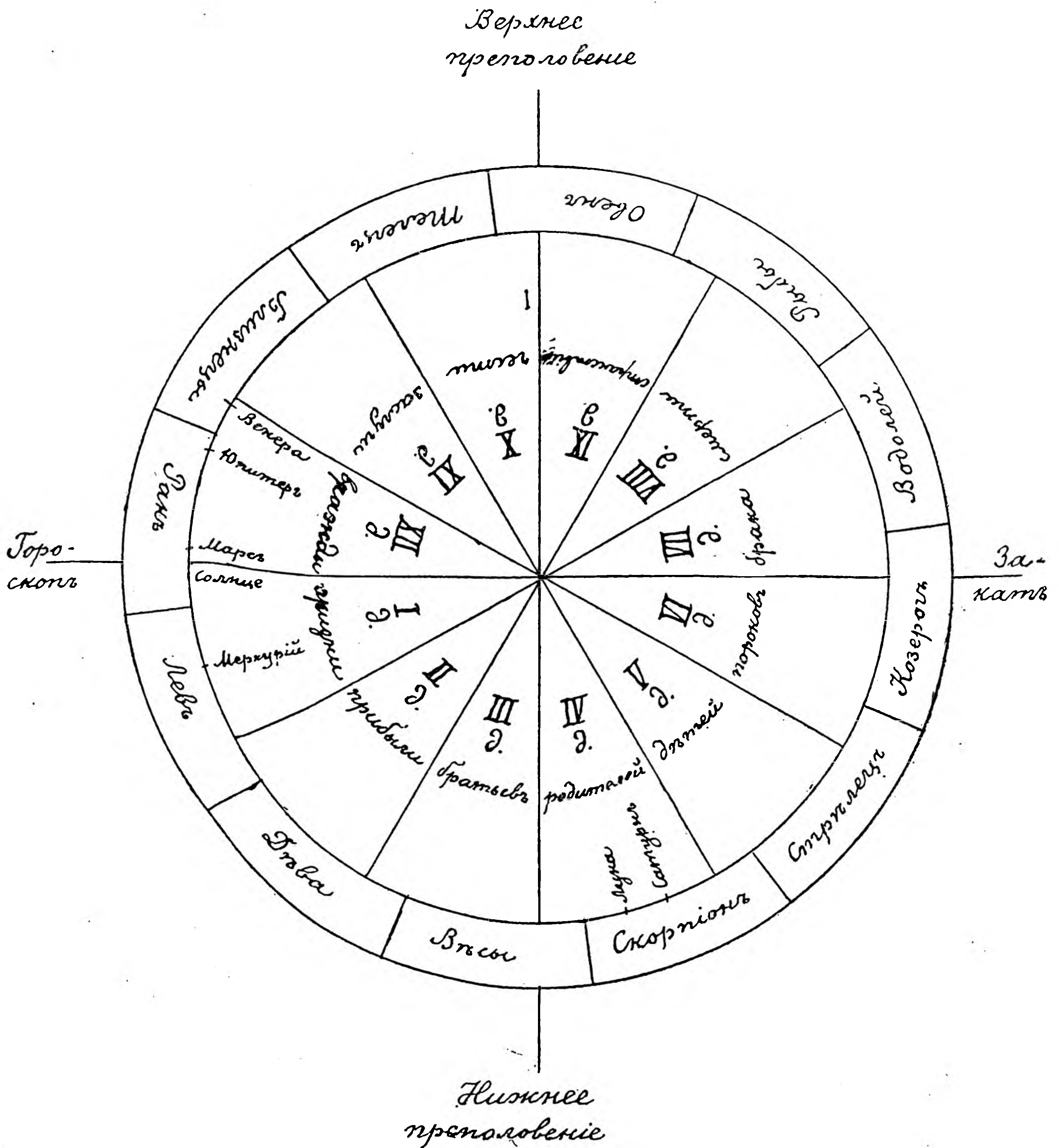
Vita, lucrum, fratres, genitor, nati, valetudo,  
Uxor, mors, pietas, regnum benefactaque, carcer.

Порядокъ довольно сумбурный, система сомнительнаго достоинства; объясняется это для вѣрующихъ тѣмъ, что боги не подчинены законамъ человѣческой логики, а для невѣрующихъ—тѣмъ, что нашъ кругъ явился компромиссомъ между нѣсколькими (по крайней мѣрѣ, тремя) различными построениями. Этотъ вопросъ, какъ слишкомъ спеціальный, мы оставляемъ въ сторонѣ; беремъ только то, что непосредственно связано съ самой душой астрологіи.

Перенося нашу рулетку съ земли на небо, мы превращаемъ нашъ двѣнадцатидомный кругъ генитуръ въ неподвижный обручъ, по которому скользятъ зодіакъ съ его знаками и планетами. Этотъ обручъ одной своей половиной находится подъ землей, другой—надъ нею; тотъ пунктъ на востокѣ, гдѣ горизонтъ его пересѣкаетъ, отдѣляя подземную часть отъ надземной, называется—*гороскопомъ*. Гороскопъ, такимъ образомъ,—твердая точка въ кругу генитуръ; «поставить гороскопъ» значитъ—опредѣлить тотъ градусъ въ движущемся зодіакѣ, который въ минуту рожденія ребенка соотвѣтствовалъ гороскопу круга генитуръ. Разъ гороскопъ опредѣленъ—остальное можетъ быть вычислено съ математическою точностью.

Гороскопъ, такимъ образомъ, самый важный пунктъ круга генитуръ, одинъ изъ его четырехъ «центровъ»; остальные три—верхнее преполовеніе, закатъ и нижнее преполовеніе. Они сами собою сильны; изъ остальныхъ восьми домовъ шесть сильны покровительствомъ шести изъ семи планетъ, которыя витаютъ въ нихъ, сказать, *incognito*, подъ разными псевдонимами—какъ «богъ» и «богиня» (т.-е. Солнце и Луна), «добрый» и «злой геній» (Юпитеръ и Сатурнъ), «добрая» и «злая судьба» (Венера и Марсъ),—причемъ человѣческой логикѣ сдѣлана хоть та уступка, что богъ и богиня и равнымъ образомъ оба добрыхъ и оба злыхъ начала поставлены въ діаметральный аспектъ другъ съ другомъ. Въ остальномъ же довольно рискованно углубляться въ эту умопомрачительную

теорію покровительствъ, этотъ неудачный сколокъ съ теоріи жилищъ въ зодіакѣ, которая, если помнитъ читатель, тоже не



Черт. 3. Кругъ генитуры  
(Инициатива Леонтія).

отличалась лояльнымъ отношеніемъ къ закону о достаточномъ основаніи.

Чего же мы, однако, спрашивается, достигли? Достигли того, что получили возможность гадать. Правда, на практикѣ дѣло безъ затрудненій не обходится: зодіакъ вѣдь не кругъ, его наклонность—и притомъ наклонность измѣняющаяся—къ экватору не даетъ намъ права раздѣлить его на двѣнадцать созвѣздій, по  $30^0$  каждое; необходимы точныя вычисленія тригонометрическаго характера для того, чтобы свести градусы зодіака къ градусамъ круга. Но вѣдь на то астрологи и были mathematici; для удобства же непросвѣщенной братіи были издаваемы такъ называемыя «таблицы восходовъ», трудность которыхъ состояла лишь въ томъ, что онѣ для различныхъ широтъ были различныя. Многіе, потому, предпочитали *crassa Minerva*—дѣлить зодіакъ, подобно кругу, на  $12 \times 30$  градусовъ; гадать въ сущности, можно было и по этому сокращенному *in usum profanorum* методу.

Но, съ таблицами восходовъ или безъ нихъ, дѣло сводилось къ тому, чтобы сопоставить части круга генитурѣ съ соответственными частями зодіака и опредѣлить вліяніе планетъ на каждую изъ нихъ. Среди конкурирующихъ планетъ должна быть выдѣлена «господствующая»; господствующая—та, тотоя, находясь самолично или путемъ аспекта въ данномъ знакѣ, имѣетъ въ немъ въ то же время свое жилище или свою экзальтацію, которая находится въ сильномъ благопріятномъ аспектѣ съ симпатичными ей планетами той же секты, и т. д. Возьмемъ, ради примѣра, девятый домъ—тотъ, который, находясь подъ покровительствомъ «бога», имѣетъ ближайшее отношеніе къ «религіи» новорожденного (*pietas* у нашего поэта) и въ то же время—о логической связи лучше не спрашивать—содержитъ указаніе на предстоящія ему «странствія». Допустимъ, что соответствующій знакъ зодіака—двойной (т.-е. Рыбы, Близнецы, Вѣсы); это значитъ, что на долю новорожденного выпадетъ сугубая мѣра скитаній. Допустимъ, что въ этомъ знакѣ господствуетъ Меркурій—путешествія будутъ прибыльны. Съ Юпитеромъ въ соответственномъ знакѣ они получаютъ значеніе царскихъ (или вообще государственныхъ) командировокъ; съ Венерой—любовныхъ экскурсій; но если господствуетъ Марсъ, то путешествіе грозитъ опасностью жизни будущаго странника. И тутъ возможны подраздѣленія: Марсъ въ

Стрѣльцѣ — путникъ подвергнется нападенію разбойниковъ; Марсъ въ водномъ знакѣ — грозитъ кораблекрушеніе; Марсъ въ водномъ человѣческомъ знакѣ (т.-е. Водолеѣ) — опасность отъ пиратовъ и т. д. Но мы еще не приняли во вниманіе *силу* господствующей планеты, отъ которой зависитъ и сила угрожающей опасности, а равно и помощь или противодѣйствіе, оказываемыя ей другими планетами. Если въ допущенномъ нами случаѣ Марсъ въ Стрѣльцѣ будетъ подѣ благоприятнымъ аспектомъ Сатурна — странникъ будетъ разбойниками убитъ; если тотъ же Марсъ при тѣхъ же условіяхъ окажется подѣ враждебнымъ аспектомъ Меркурія — онъ спасется цѣной выкупа; если подѣ такимъ же аспектомъ Венеры — ему предстоятъ приключенія «Кавказскаго плѣнника»; если Юпитера — его выручатъ государственныя власти, и т. д.

Какъ видитъ читатель, благодаря кругу генитуръ, и планеты, и зодіакъ получили опредѣленный смыслъ, вся эта разнообразная, но непонятная до тѣхъ поръ музыка сферическихъ гармоній вылилась, благодаря ему, въ понятныя и недвусмысленныя слова. Мы далеко не исчерпали всего, что могутъ сказать звѣзды относительно будущихъ путешествій младенца; а между тѣмъ рубрика «странствій» — лишь одна изъ многихъ, составляющихъ вмѣстѣ циклъ событій его жизни. Разрабатывая столь же тщательно и другія, астрологъ получалъ длинное и подробное повѣствованіе о всей его дальнѣйшей судьбѣ до самой кончины; отъ его умѣлости зависѣло составить его въ такихъ выраженіяхъ, чтобы, въ случаѣ опроверженія фактами, найти для себя спасительную лазейку.

Дѣйствительно, въ этомъ заключалась — какъ и во всякомъ вѣдѣствѣ — великая опасность. Хорошо, если пророчества генитуръ сбудутся; недурно также, если удастся хоть *post factum* представить ихъ сбывшимися. Но если они недвусмысленно опровергнуты, — астрологъ долженъ взять вину на себя. Звѣзды не лгутъ; не лжетъ и неподобный Петосирисъ, баснословный египетскій жрецъ, которому молодая Греція (на этотъ разъ скорѣе изъ разсчета, чѣмъ изъ великодушія) подарила свое дѣтище: но астрологи — люди, и по человѣческой слабости могутъ ошибаться. Ошибка же тѣмъ легче можетъ быть предположена, чѣмъ сложнѣе система; и вотъ вторая (послѣ желанія

сзудить кругъ избранниковъ) и пожалуй главная причина сложности астрологической науки. И эта сложность роковымъ образомъ должна была расти и расти; повторенныя «ошибки» должны были породить мнѣніе, что въ самой системѣ есть незамѣченный пробѣлъ. Мы, вотъ, опредѣливъ гороскопъ, по порядку сопоставляемъ дома круга генитуръ со знаками зодіака: не слишкомъ ли это просто? Другая школа астрологовъ поступаетъ иначе: она, измѣривъ по зодіаку разстояніе солнца отъ луны, отмѣчаетъ эту дугу по тому же зодіаку и, опредѣливъ такимъ образомъ «клиръ фортуны», съ него ведетъ счетъ домамъ; это — труднѣе, ученѣе и потому правильнѣе. Третья этимъ осложненіемъ не довольствуется: она для каждой рубрики «отецъ», «мать», «братъ», «сестра» и т. д. производитъ соотвѣтственную пунктуацию путемъ измѣренія разстоянія между соотвѣтственными планетами — Сатурномъ и Солнцемъ для отца, Венерой и Луной для матери, Сатурномъ и Юпитеромъ для брата и т. д.; кто разъ научился этому, тотъ къ тому первому, болѣе простому методу, не возвращался. Разсудокъ не протестовалъ; принесся столько жертвъ, онъ уже находился въ настроеніи проигравшагося игрока, ставящаго на карту свое послѣднее имущество, лишь бы только обманчивый миражъ успѣха хоть разъ сталъ дѣйствительностью.

И въ этомъ заключается то, что обезоруживаетъ современнаго критика античной астрологіи. Звѣзды не лгутъ — это символъ вѣры, котораго нельзя было отнять у этихъ людей, не дѣлая ихъ глубоко несчастными; «Природа проложила свои пути во многихъ направленіяхъ, желая, чтобы человѣкъ доискивался ихъ самыми разнообразными средствами», — это второе, вспомогательное соображеніе, оправдывающее не только своего безыменнаго автора, но и лучшую — если не большую — часть всей секты. Попробуемъ считать дома отъ клира фортуны; быть можетъ, это одинъ изъ тѣхъ многихъ путей Природы. Въ случаѣ успѣха будемъ считать этотъ путь правильнымъ, — въ противномъ случаѣ будемъ искать другихъ путей. Невѣрно поняли люди твою генитурю — научи ихъ; есть въ ней ошибка — исправь ее; не можешь исправить — сойди съ арены. Минута уступаетъ минутѣ, человѣкъ — человѣку, методъ — методу, но принципъ вѣренъ: наука правдива, и звѣзды не лгутъ.

## XI.

«Генетліалогія», или ученіе о предопредѣленіи судьбы рождающагося младенца, составляетъ самую сложную часть греческой астрологіи; рядомъ съ нею ученіе объ *иниціативахъ* поражаетъ своею простотою и доступностью, это—не болѣе какъ перенесеніе въ астрологію общераспространенной практики опредѣленія удобства или неудобства даннаго момента для даннаго дѣйствія. Эту практику мы встрѣчаемъ у всѣхъ народовъ, встрѣчаемъ ее и у грековъ задолго до зарожденія у нихъ астрологіи: еще у Гесіода часть его дидактической поэмы «Работы и дни» посвящена разсмотрѣнію счастливыхъ и несчастныхъ дней, притомъ счастливыхъ либо вообще, либо для какого-нибудь опредѣленнаго дѣла. «Иной день — мачиха, иной—мать» <sup>1)</sup>, гласитъ главный принципъ этой «теоріи дней»; въ частности же она имѣетъ слѣдующую форму:

Вотъ назову тебѣ дни, промыслителемъ дачные Зевсомъ:  
 Это—канунъ, четверица и свѣтъ благодатный седмицы  
 (Въ этотъ вѣдь день родила Аполлона-метателя Лего);  
 Съ ними—восьмой и девятый, то лучшіе въ первомъ десяткѣ  
 Дни, чтобы всякому дѣлу починъ даровать среди смертныхъ.  
 Въ среднемъ десяткѣ—два первыхъ, счастливые оба для дѣла,  
 Тотъ—чтобъ овецъ расчесать, а дргой —чтобъ за жатву приняться.  
 Двундцатница, все же, единнадеятницы лучше:  
 Въ этотъ вѣдь день и наукъ, по всячей скользя паутинь,  
 Нити выводить...  
 Въ этотъ и женщина день пусть для ткани станки приспособить.

Во всемъ этомъ астрологіи еще нѣтъ; все же переходъ отъ этихъ «иниціативъ» народныхъ повѣрій къ астрологическимъ былъ очень простъ и естественъ. Гесіодъ говоритъ вѣдь о дняхъ мѣсяца, изъ которыхъ каждый соотвѣтствовалъ извѣстному фазису луны; значитъ, онъ допускалъ вліяніе, по крайней мѣрѣ, луны на успѣшность или неуспѣшность человѣческихъ дѣлъ. А разъ луна была признана одною изъ семи планетъ, то было вполне справедливо распространить припи-

<sup>1)</sup> По-гречески слово «день» (*hēmera*)—женскаго рода.

сываемую ей власть и на остальные, — что и сдѣлала астрологія.

Отсюда развилась, прежде всего, такъ называемая *хронократорія*, — т.-е. ученіе о чередованіи планетъ въ ихъ власти надъ опредѣленными промежутками времени; это ученіе интересуетъ насъ ближе, чѣмъ это кажется на первый взглядъ. Было рѣшено, что каждый часъ дня и ночи состоитъ подъ покровительствомъ одного изъ семи планетныхъ божествъ, порядокъ чередованія которыхъ естественно было опредѣлить по установленному греческой наукой отдаленію соотвѣтственныхъ планетъ отъ Земли — т.-е. слѣдующимъ образомъ: 1) Сатурнъ, 2) Юпитеръ, 3) Марсъ, 4) Солнце, 5) Венера, 6) Меркурій, 7) Луна. Этимъ былъ данъ циклъ въ семь дней — та же планета, которая начинала собою первый день, начинала также и восьмой, пятнадцатый и т. д. Такъ была создана «астрологическая» недѣля, которая, соотвѣтствуя довольно точно астрономической недѣлѣ (т.-е. четвертой части луннаго мѣсяца), въ союзѣ съ еврейской седмицей покорила весь цивилизованный міръ. Далѣе, было также естественно, чтобы планета, которой принадлежалъ первый часъ дня, считалась покровительницей всего дня, которому она дала починъ. Если теперь читатель возьметъ на себя трудъ размѣстить, въ указанномъ порядкѣ отдаленностей, хронократоріи всѣхъ часовъ семи послѣдовательныхъ дней и затѣмъ (согласно принципу, что властитель перваго часа дня есть въ то же время и властитель всего дня) высчитать хронократорію самихъ дней, то онъ получитъ для нихъ слѣдующій порядокъ: 1) Луна, 2) Марсъ, 3) Меркурій, 4) Юпитеръ, 5) Венера, 6) Сатурнъ, 7) Солнце — т.-е. именно тотъ, въ которомъ эти имена слѣдуютъ одно за другимъ въ недѣлѣ романскихъ и германскихъ народовъ <sup>1)</sup>. Это объясне-

<sup>1)</sup> Эта недѣля, возникшая въ позднюю эпоху Рима, перешла и къ романскимъ народамъ, и — въ переводѣ, съ замѣной римскихъ божествъ родными — къ германскимъ; сообщаемъ, для удобства читателя, какъ латинскія имена, такъ и переведенныя наименованія у итальянцевъ, французовъ, нѣмцевъ и англичанъ: I — *Lunae dies* (ит. *lunedì*, фр. *lundi*, нѣм. *Montag*, англ. *Monday*); II — *Martis dies* (ит. *martedì*, фр. *mardi*, нѣм. *Dienstag*, англ. *Tuesday*, отъ германскаго бога *Zio*); III — *Mercurii dies* (ит. *mercoledì*, фр. *mercredi*, старонѣм. *Gunstag*, англ. *Wednesday*, отъ *Wodan*); IV — *Jovis*

ніе, которымъ мы обязаны все тому же Буше-Леклерку, блистательно рѣшаетъ вопросъ, не мало занимавшій ученыхъ — вопросъ о происхожденіи порядка астрологическихъ именъ въ христіанской недѣлѣ.

Съ установленіемъ хронократорій дана также и общая теорія «иниціативъ», единая для всего человѣчества. Прежде чѣмъ совершить какой-нибудь болѣе или менѣе важный поступокъ, справьтесь въ вашей табличкѣ, какому божеству принадлежитъ часъ; вы поступите совершенно правильно, если для заключенія контракта съ вашимъ подрядчикомъ выберете часъ Меркурія, а для написанія любовнаго письма — часъ Венеры. Поступать наоборотъ было бы неблагоприятно; но самъ себѣ врагъ тотъ, кто предприметъ что-нибудь въ часъ Марса или Сатурна. Такой грѣхъ случился — по Шиллеру — съ Валленштейномъ: внутренній голосъ совѣтовалъ ему прервать наблюденіе неба съ наступленіемъ враждебнаго часа («Смерть Валленштейна», начало):

Теперь довольно, Сени; на востокѣ  
Алѣтъ день, Марсъ часомъ управляетъ.  
Уже не время дѣломъ заниматься.  
Узнали мы достаточно; пойдемъ!

Но онъ не могъ оторвать своихъ глазъ отъ чарующаго зрѣлища, которое именно тогда представилось его взору — оно описано у насъ выше (гл. VIII). Онъ послѣдовалъ совѣту своихъ звѣздъ, забывъ о томъ, что коварный Марсъ, связанный въ зодіакѣ обоими благодатными свѣтилами, — все же, какъ хронократоръ, удерживалъ свою власть и надъ собою, и надъ ними. Въ этомъ состоитъ его, если можно такъ выразиться, астрологическая вина.

Вообще же система хронократорій, будучи единой для всѣхъ и имѣя въ своемъ основаніи общеизвѣстное значеніе планетъ, позволяла вѣрующимъ обходиться безъ услуги астролога; достаточно было завести несложную табличку хронокра-

---

dies (ит. giovedì, фр. jeudi, нѣм. Donnerstag, англ. Thursday, отъ Donar); V—Veneris dies (ит. venerdì, фр. vendredi, нѣм. Freitag, англ. Friday, отъ Freia); VI—Saturni dies (старонѣм. Satertag, англ. Saturday) и VII—Solis dies (нѣм. Sonntag, англ. Sunday).



торій, въ родѣ составленной Буше-Леклеркомъ (стр. 480),—и человекъ зналъ, съ какимъ богомъ ему приходилось считаться въ каждый день и каждый часъ астрологической недѣли. Понятно, что потребности вѣрующихъ этимъ не были удовлетворены; кто разъ принялъ основные астрологическіе догматы, тотъ не могъ не сознавать, что рѣшающимъ все-таки будетъ распредѣленіе планетъ въ зодіакѣ въ моментъ задуманнаго дѣйствія, — а его установить и выяснить могъ только астрологъ. Система хронократорій была, поэтому, для ученыхъ только однимъ изъ моментовъ, принимаемыхъ въ соображеніе при опредѣленіи инициативъ; остальными элементами были все тѣ же, извѣстныя намъ уже, части небесной рулетки — планеты, зодіакъ и кругъ генитуръ.

Присутствіе послѣдняго на первый взглядъ насъ озадачиваетъ: дѣло вѣдь касается не генитуръ, а инициативъ — какой смыслъ можетъ имѣть «домъ родителей», если я совѣщаюсь по поводу предполагаемаго путешествія въ Египетъ, или «домъ религіи», если мнѣ нужно знать, будетъ ли пойманъ мой сбѣжавшій рабъ? Дѣло въ томъ, что астрологія по мѣрѣ своего роста обнаруживала тенденцію предать забвенію *качественное* значеніе знаковъ зодіака, какъ черезчуръ наивное и годное для профановъ въ родѣ Трималхіона, сохраняя за нимъ только геометрическое, такъ сказать, значеніе, какъ подкладку для теоріи жилищъ, экзальтацій и аспектовъ. Вотъ въ этомъ-то *качественномъ* отношеніи кругъ генитуръ чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе вступаетъ въ права зодіака; необходимыя измѣненія нетрудно было произвести. Такъ, въ вопросѣ о поимкѣ бѣглаго раба — очень серьезномъ въ интересующую насъ эпоху — только четыре «центра» круга генитуръ (гороскопъ, верхнее и нижнее преполовенія и закатъ) имѣли значеніе: гороскопъ отвѣчалъ на вопросъ о шансахъ поимки, верхнее преполовеніе — о причинахъ побѣга, закатъ — о дальнѣйшей участи и нижнее преполовеніе — о настоящемъ мѣстопробываніи бѣглеца.

Въ другихъ случаяхъ можно было не обращать вниманія на «дома», явно не имѣющіе касательства къ данному дѣлу, или признать за ними только общее значеніе по характеру ихъ обитателей — добраго и злого генія, доброй и злой судьбы.

Разумѣется, мы не имѣемъ возможности даже въ главныхъ чертахъ развить здѣсь теорію инициативъ; гораздо лучше будетъ привести конкретный примѣръ ея примѣненія. Примѣръ, который я имѣю въ виду, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ въ исторіи—онъ касается древняго Валленштейна, Леонтія Антиохійскаго. Сходство это до того поразительно, что можно бы было предположить прямую зависимость Шиллера отъ документовъ о Леонтіи, — еслибы не фактъ, что эти документы были обнародованы всего нѣсколько лѣтъ назадъ (въ 1898 г.) по почину Кюмона въ Брюсселѣ. Пусть читатель посудитъ самъ.

Въ 484 г., вскорѣ послѣ паденія Западной имперіи, полководецъ византійскаго императора Зинона задумалъ самъ короноваться на царство въ Антиохіи. По совѣту своихъ астрологовъ, — однимъ изъ которыхъ, повидимому, былъ его ближайшій совѣтникъ Пампрепій, — онъ избралъ для осуществленія этого намѣренія первый часъ дня (т.-е. часъ восхода Солнца) въ среду — *dies Mercurii* — 27 іюня. Всѣ подробности данной ими инициативы намъ извѣстны; привожу тѣ изъ нихъ, которыя имѣли рѣшающее значеніе въ глазахъ и Пампрепія, и

его будущихъ критиковъ (см. черт. 3, стр. 282):

|                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| Солнце—Ракъ 23 <sup>0</sup>       | Марсъ—Ракъ 20 <sup>0</sup>              |
| Луна—Скорпіонъ 7 <sup>0</sup>     | Венера—Близнецы 26 <sup>0</sup>         |
| Сатурнъ—Скорпіонъ 15 <sup>0</sup> | Меркурій—Левъ 19 <sup>0</sup>           |
| Юпитеръ—Ракъ 5 <sup>0</sup>       | Пунктъ Гороскопа—Ракъ 23 <sup>0</sup> . |

Поистинѣ, и Леонтій имѣлъ право, при видѣ этой инициативы, воскликнуть, подобно Валленштейну: «Счастливейшій аспектъ!» Въ гороскопѣ—два благодѣтельныхъ свѣтила, Юпитеръ и Солнце, шествуютъ, имѣя между собой связаннаго по обѣимъ рукамъ Марса. Это заманчивое знаменіе вскружило голову бѣдному Леонтію; онъ отложилъ отъ своего государя и самъ въ Антиохіи провозгласилъ себя императоромъ. Но Зинонъ отъ своихъ правъ не отказался; изгнанный изъ Антиохіи, отступая шагъ за шагомъ передъ войсками своего противника, Леонтій нашелъ свое послѣднее убѣжище въ изаврійской крѣпости Папиріи — какъ Валленштейнъ въ Эгерѣ. Но и здѣсь онъ долго продержаться не могъ: прежде, однако, чѣмъ погибнуть,

онъ велѣлъ отрубить голову тому Пампрепію, который далъ ему гибельный для него совѣтъ.

Астрологія всполошилась; неужели ея предсказанія были обманчивы? Нѣтъ; если тутъ есть чья-нибудь вина, то, конечно, астрологовъ Леонтія. Ихъ инициатива была подвергнута ревизіи. Да, «осада» Марса благодатными планетами — счастливое знаменіе; но эти астрологи не обратили вниманія на то, что Меркурій, хронократоръ дня и часа, былъ тогда «боленъ». Былъ же онъ боленъ по двумъ причинамъ: во-первыхъ, онъ находился въ своемъ наибольшемъ отдаленіи отъ Солнца, а это предвѣщаетъ насильственную смерть; кромѣ того, Сатурнъ, находясь въ Скорпіонѣ, былъ съ нимъ во враждебномъ, квадратномъ аспектѣ. Разслабленный своимъ удаленіемъ отъ Солнца, терзаемый ударами супостата-Сатурна, онъ тщетно просилъ о помощи: изъ дружественныхъ свѣтилъ одни находились въ смежномъ и потому безразличномъ знакѣ, Венера же, стоявшая съ нимъ въ благопріятномъ секстильномъ аспектѣ, была не въ силахъ его выручить, такъ какъ между нею и имъ стояло Солнце, подъ лучами котораго ея лучъ бы угасъ. Затѣмъ, если хронократоромъ дня и часа былъ больной и немощный Меркурій, то господствующей планетой гороскопа была Луна — она вѣдь «живетъ» въ Рагѣ, у нея, стало быть, въ гостяхъ находились и Солнце, и Марсъ, и Юпитеръ. И вотъ хозяйка инициативы сама больна: находясь въ Скорпіонѣ, знакѣ своей «депрессіи», она «унижена и обезсилена». Все это бы еще ничего: аспектъ гороскопа настолько благопріятенъ, что превозмогъ бы эти неудобства. Но какъ могъ Пампрепій упустить изъ виду то мѣсто учителя астрологіи Дорооея, гдѣ онъ разъясняетъ значеніе находящейся въ извѣстной — для насъ, вслѣдствіе порчи текста, невразумительной — констелляціи Луны?

Здѣсь . . . . . Луна превосходный починъ знаменуетъ,  
Но лишь на мигъ; онъ обманетъ, исходъ — неизбежная гибель.

Такъ оно и вышло. Леонтій поплатился жизнью за неопытность своего совѣтника; но астрологія правдива, и звѣзды не лгутъ.

## XII.

Исторія съ Леонтіемъ Антиохійскимъ лучше всякихъ теоретическихъ разсужденій объясняетъ намъ причину живучести астрологіи. Располагая тѣмъ научнымъ аппаратомъ, который былъ созданъ работой многихъ поколѣній, астрологія была очевидно неуязвима: сколько бы разъ ни ошибались астрологи, сколько бы человѣческихъ жизней ни гибло отъ излишней довѣрчивости къ ихъ вычисленіямъ — послѣдующіе «математики» всегда найдутъ средство обнаружить ошибки своихъ предшественниковъ и доказать, что совершилось именно то, что — по правильному толкованію инициативы или генитурѣ — должно было совершиться. Такъ-то всякое мнимое пораженіе астрологіи оказывалось, при болѣе правильномъ взглядѣ на дѣло, ея торжествомъ. Слишкомъ глубоко запалъ въ душу античному человѣку основной догматъ астрологической религіи, догматъ всемірной симпатіи; слишкомъ близокъ былъ его сердцу тотъ выводъ изъ него, который Шиллеръ въ «Валленштейнѣ» съ чисто античнымъ чутьемъ высказалъ устами своей героини («Пикколомини», д. III, явл. IV, пер. Шишкова):

О, если въ *этомъ* знанье астрологовъ—  
 Я съ радостью готова раздѣлить  
 Ихъ свѣтлое ученье. Какъ отрадна,  
 Какъ сладостна для сердца эта мысль,  
 Что въ высотѣ небесъ необозримой  
 Изъ свѣтлыхъ звѣздъ вѣнокъ любви для насъ  
 Ужь былъ сплетенъ до нашего рожденья!

Отдѣльныя формы, въ которыхъ выражалась эта идея, могли быть переходящими; пока сама идея не была опровергнута, — астрологіи нечего было опасаться за свое существованіе.

Это не значитъ, впрочемъ, что этой наукѣ безъ боя удалось занять то мѣсто, которое ей удѣляли современники Зинона и Леонтія. Къ ихъ эпохѣ пятый вѣкъ нашей эры былъ уже на исходѣ; астрологіи было тогда безъ малаго восемь столѣтій. Мы прослѣдили выше лишь подготовительный періодъ ея существованія, до ея превращенія въ настоящую науку въ эпоху Бероса, т.-е. въ началѣ III в. до Р. Х.; обзоромъ ея участи до паденія античнаго міра мы закончимъ нашъ этюдъ.

Находясь на границѣ между областью наблюденія и областью умозрѣнія, между астрономіей и философіей, астрология естественно подвергалась нападеніямъ съ той и другой стороны; но всѣ эти нападенія—это полезно будетъ отмѣтить теперь же—были направлены лишь противъ тѣхъ или другихъ (правда, очень существенныхъ) ея постулатовъ, а не противъ ея основного догмата всемірной симпатіи. *Астрономія*, прежде всего, въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей въ III и II вѣкахъ до Р. Х., относилась безусловно отрицательно къ астрологическому вѣдовству, хотя и признала устами своего корифея Гиппарха физическое родство звѣздъ съ людьми и астральный характеръ человѣческой души. Отъ нея, такимъ образомъ, помощи ожидать было нечего, — и, само собою разумѣется, это положеніе дѣлъ только дѣлаетъ честь греческой астрономической наукѣ. Позднѣе наступило время, когда ей пришлось искать убѣжища у своей отверженной дочери: въ теченіе всего средневѣковья именно астрология съ ея мнимой практической примѣнимостью поддерживала въ обществѣ интересъ къ астрономическимъ наблюденіямъ. Пока же духъ научности былъ еще силенъ, и астрономія спокойно шествовала впередъ по пути научныхъ изслѣдованій и смотрѣла на бредни астрологии приблизительно такими же глазами, какими современные намъ медики смотрятъ на теоріи знахарей, спиритовъ, экзорцистовъ и тому подобные тайнобрачные наросты на деревѣ своей науки.

Не было особенно дружелюбнымъ отношеніе къ нашей наукѣ и философіи. Послѣдователи Платона, вскорѣ послѣ зарожденія астрологии, протянули руки скептицизму: «новая» академія съ ея просвѣтительнымъ задоромъ не обошла своимъ вниманіемъ новоявленнаго метода вѣдовства и выставила противъ его тезисовъ свои антитезисы, грозные и беспощадные, но, разумѣется, бессильные противъ пламеннаго желанія вѣрующихъ. Школа Аристотеля недовѣрчиво относилась къ теоріи, которая разрушала представленіе о вѣчномъ мирѣ въ заоблачномъ пространствѣ, внося туда разнаго рода «болѣзни» и страданія, дружбы и непріязни, «экзальтаціи» и «депрессіи». Еще пренебрежительнѣе было отношеніе вліятельной секты эпикурейцевъ, которая, признавая бытіе боговъ, какъ существъ

безусловно совершенныхъ и блаженныхъ, именно поэтому не допускала ихъ вмѣшательства въ человѣческія дѣла ни въ формѣ указаній и предостереженій, ни — подавно — въ формѣ непосредственнаго руководства или вліянія. То философское направленіе, которому суждено было впоследствии оказать астрологіи самую существенную помощь — новопиетегорейское съ его плѣнительнымъ мистицизмомъ — тогда еще только прозябало; изъ вліятельныхъ школъ послѣдняго вѣка до Р. Х. одна только стоическая приняла астрологію подъ свое покровительство. Что было причиной этой снисходительности — это мы видѣли выше: астрологія была для стоицизма очень желанной помощницей въ борьбѣ съ діаметрально-противоположными ученіями эпикурейцевъ. Но даже среди стоиковъ многіе предпочитали вести борьбу своими средствами и не рассчитывали на помощь союзницы, которая сама не имѣла прочнаго положенія среди наукъ и легко могла, въ случаѣ паденія, увлечь съ собой и того, кто вздумалъ бы искать въ ней опоры для себя.

Но пока во всемъ греческомъ мірѣ кипѣла научная борьба, на Западѣ назрѣвала культурная величина, все болѣе и болѣе опредѣлявшая направленіе умственныхъ движеній Востка. Уже со второго вѣка до Р. Х. стало вполне яснымъ, что двигательная сила и практическая важность каждаго новаго направленія въ области мысли будетъ зависѣть отъ того вліянія, которое оно будетъ имѣть на духовную жизнь — *Рима*.

### XIII.

Почва народнаго сознанія была здѣсь подготовлена ничуть не хуже, чѣмъ въ Греціи. Римская религія не обладала опредѣленностью греческой; если для грека было нѣсколько затруднительно отождествить своего Зевса, котораго ему изобразилъ Фидій въ Олимпіи, съ ничуть не похожей на него планетой того же имени, то отъ римлянина это отождествленіе требовало гораздо меньше интеллектуальныхъ жертвъ. Съ другой стороны, чуткая и боязливая въ религіозныхъ дѣлахъ душа италійца сознавала себя окруженной постояннымъ токомъ ежеминутно чередующихся божественныхъ силъ, имѣвшихъ болѣе или менѣе значительное вліяніе на физическую и умственную

его жизнь; эти эфемерныя божества — божества древнѣйшихъ молитвъ <sup>1)</sup>—бывшія въ сущности лишь воплощеніями моментовъ, представляли много родственнаго съ астральными изліяніями, съ которыми имѣли дѣло поборники новаго ученія. Если позднѣе учитель Овидія, Ареллій Фускъ, смѣялся надъ самомнѣніемъ людей, которые, давая вѣру астрологическимъ бреднямъ, допускаютъ, что «столько боговъ горячатся изъ-за головы одного человѣка», то онъ дѣлалъ это какъ риторъ, а не какъ римлянинъ: по римской религіи число боговъ, суетящихся при зачатіи и рожденіи одного человѣка, еще болѣе многочисленно, и ихъ суетливость подала позднѣйшимъ христіанскимъ вѣроучителямъ поводъ къ еще болѣе язвительнымъ насмѣшкамъ.

Но иное дѣло — римскій народъ, иное — римская интеллигенція, этотъ естественный мостъ между Римомъ и греческой культурой. Ея наиболѣе яркимъ и обаятельнымъ представителемъ во II вѣкѣ до Р. Х. былъ кружокъ Сципіона Младшаго, традиціи котораго держались въ римскомъ обществѣ до Цицерона включительно; а этотъ кружокъ находился подъ вліяніемъ талантливаго греческаго философа-популяризатора, Панетія. Правда, Панетій былъ стойкомъ, и благодаря ему это сильное, здоровое по своему существу ученіе пустило корни въ Римѣ; но въ то же время онъ былъ реформаторомъ стоицизма, и въ число его реформъ входилъ и разрывъ съ астрологическими теоріями. Очевидно, этому центральному вліянію Панетія и Цицеронъ былъ обязанъ тѣмъ просвѣтительнымъ (въ тѣсномъ смыслѣ слова) характеромъ своей философіи, который сдѣлалъ ее столь популярной среди французскихъ просвѣтителей XVIII вѣка: въ своемъ сочиненіи «о вѣдовствѣ» (de divinatione), въ которомъ онъ, по словамъ Вольтера, «предалъ вѣчному осмѣянію всѣ ауспиціи, всѣ прорицанія, всякую вообще ворожбу, отъ которой оглупѣла земля», онъ, по собственному признанію, послѣдовалъ почину Панетія (I 6), да и стрѣлы свои бралъ большею частью изъ его арсенала.

Были ли эти стрѣлы дѣйствительны? Разсматривая ихъ точнѣе, приходится признать, что онѣ частью совсѣмъ не по-

<sup>1)</sup> См. выше стр. 12.

падали въ цѣль, частью же касались только поверхности астрологіи, не проникая въ ея сердцевину. Вѣроятно ли одинаковое вліяніе планетъ при ихъ громадномъ разстояніи другъ отъ друга? Возможно ли устанавливать общій для всей земли кругъ генитуръ, когда на разныхъ широтахъ аспектъ неба бываетъ различенъ? Не безумно ли допускать вліяніе на новорожденнаго только этихъ неощутимыхъ астральныхъ токовъ, оставляя въ сторонѣ гораздо болѣе замѣтную силу метеорологическихъ явленій? Затѣмъ, если для всѣхъ одновременно рождающихся и генитуръ одна, то какъ объяснить, что никто изъ родившихся одновременно со Сципіономъ Африканскимъ не сталъ на него похожъ? Если астральныя изліянія кладутъ на рождающагося неизгладимую печать, то какъ объяснить, что столько врожденныхъ, и тѣлесныхъ, и душевныхъ, недостатковъ исправляется воспитаніемъ? Это касается людей; но астрологъ ставитъ генитуръ даже городамъ, предполагая, очевидно, что астральныя изліянія дѣйствуютъ также на кирпичи и камни стѣнъ. — Однако, опытъ что-нибудь да значить, — говорятъ они. Не правда ли — этотъ полумилліонолѣтній опытъ халдеевъ, на который такъ любятъ ссылаться? Въ него пусть вѣрятъ другіе; что же касается *нашего* опыта, то и Помпею, и Крассу, и Цезарю было предсказано, что они умрутъ въ своемъ домѣ въ глубокой старости, окруженные всеобщимъ почетомъ, — и что же вышло изъ этихъ предсказаній?

Во всѣхъ этихъ нападеніяхъ не было ничего смертоноснаго; но астрологіи не пришлось даже защищаться отъ нихъ. Въ то самое время, когда Цицеронъ писалъ свои возраженія, ея поборники уже знали, что будущее принадлежитъ имъ. Книги de divinatione были послѣднимъ яркимъ лучомъ римскаго раціонализма; вскорѣ онъ угасъ. Торжеству астрологіи содѣйствовали главнымъ образомъ два момента:

Первымъ былъ тотъ, что современникъ Цицерона и самый образованный человѣкъ своего времени, стойкъ Посидоній, открыто выступилъ защитникомъ астрологіи. Этотъ замѣчательный философъ, вліяніе котораго на образованность императорской эпохи мы чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе учимся цѣнить, былъ слушателемъ Панетія, но по вопросу о вѣдовствѣ вообще и объ астрологіи въ частности съ нимъ разошелся: сопоставивъ



всѣ аргументы, которые могли придумать и собрать его всеобъемлющая эрудиція и пронизательный умъ, онъ отдалъ въ распоряженіе астрологіи такой богатый арсеналь, что борьба съ врагами на теоретической почвѣ уже не представляла для нея особой трудности; впрочемъ, самымъ удобнымъ и въ то же время дѣйствительнымъ оружіемъ было самое имя Посидонія. «Выйдя изъ рукъ Посидонія, — говоритъ Буше-Леклеркъ, — астрологія была уже не только методомъ вѣдовства: это была общая теорія природныхъ силъ, равная по своей приспособляемости новооткрытой теоріи одушевленныхъ элементовъ броженія, но еще превосходившая ее своей универсальностью». Посидоній сталъ настоящимъ философомъ астрологіи; кто отнынѣ хотѣлъ вести борьбу съ ней на умозрительной почвѣ, на того ложилась нелегкая задача опровергнуть его доводы.

Вторымъ элементомъ было то, что римское общество, подъ вліяніемъ цѣлаго ряда внутреннихъ и внѣшнихъ причинъ, дошло мало-по-малу до такого состоянія, при которомъ вѣра въ астрологію стала для него логическою необходимостью. Объ особомъ предрасположеніи италійцевъ къ допущенію окружающихъ изліяній была уже рѣчь выше. Прибавимъ къ этому ту выдающуюся роль, которую играло вѣдовство въ частной и политической жизни Рима; значеніе ауспицій, безъ которыхъ не совершался ни одинъ важный государственный актъ; значеніе этрусскаго гаданія по внутренностямъ жертвенныхъ животныхъ, къ которому государство обращалось въ исключительныхъ случаяхъ, частные же люди — сплошь и рядомъ; наконецъ, книги судебъ римскаго народа, пророчества древней Сивиллы. Особенно важны были эти послѣднія. Изъ нихъ явствовала необходимость не то разрушенія, не то обновленія римской державы именно къ нашей эпохѣ — эпохѣ Цицерона и Цезаря; какимъ тяжелымъ гнетомъ это ожиданіе катастрофы лежало на умахъ римскаго общества, пока его избавителемъ не явился императоръ Августъ — это я постарался описать въ другомъ мѣстѣ <sup>1)</sup>; здѣсь достаточно будетъ замѣтить, что астрологія отлично съумѣла воспользоваться этимъ напряженнымъ состояніемъ для того, чтобы вкратъ въ довѣріе римлянъ. Именно

---

<sup>1)</sup> Ср. мою статью «Первое свѣтопреставленіе» (Изъ жизни идей т. 1).

тогда появился первый римскій астрологъ-литераторъ, Нигидій Фигуль, объ остроумной анологіи котораго была уже рѣчь выше (стр. 278); тогда же и другъ ученаго Варрона, этрусскій астрологъ Таруцій, поставилъ генитуру самому городу Риму на основаніи его судебъ за семь слишкомъ вѣковъ, — ту генитуру, надъ которой смѣялся Цицеронъ, но которой, вмѣстѣ съ Варрономъ, слѣдуемъ и мы, когда называемъ годъ 753-й до Р. Х. годомъ основаніи Рима. Все это были очень знаменательные факты; но наибольшую услугу оказала астрологіи страшная «звѣзда-мечъ», сверкнувшая надъ Римомъ въ то самое время, когда народъ справлялъ тризну по Цезарѣ. Въ ней молодой наслѣдникъ Цезаря призналъ и душу своего обоготвореннаго отца (по усыновленію), и звѣзду своей собственной генитуры, какъ его пріемнаго сына; когда ему удалось вывести Римъ изъ пучины гражданскихъ войнъ, онъ далъ астрологіи оффиціальное доказательство своей милости, приказавъ отчеканить серебряную монету со знакомъ своей генитуры — Козерогомъ. Кстати: Августъ родился въ сентябрѣ, Козерогъ былъ знакомъ декабря — стало быть, гороскопомъ его зачатія. Отсюда видно, какое направленіе астрологіи одержало верхъ при немъ, но эти различія въ методахъ были неважны; — главное было признаніе астрологіи со стороны такого могучаго культурнаго элемента, какимъ была императорская власть въ эпоху Рождества Христова... Это Рождество тоже было ознаменовано появленіемъ новой звѣзды, засіявшей надъ вилеямской хижиной и даровавшей новую эру также и астрологіи; но объ этомъ будетъ сказано позднѣе.

Отъ діадочовъ до Августа, отъ Бероса до Посидонія простирается эпоха юности греческой астрологіи — та эпоха, во время которой ея зданіе достраивалось и укрѣплялось. Работа эта была большею частью безыменная; будучи знакомы съ самимъ зданіемъ, мы легко поймемъ причину этой безыменности. Мы охотно слѣдимъ за толковымъ индивидуальнымъ изложеніемъ какой нибудь системы, пока авторъ ссылается на доказательства, которыя мы можемъ провѣрить; авторъ, не опасаясь этой провѣрки, не имѣетъ причины скрывать отъ насъ свое имя. Но читатель уже много разъ имѣлъ случай убѣдиться, что въ астрологіи дѣла обстояли далеко не столь

благополучно. Въ ней было много такихъ постулатовъ, которые необходимо было принять на вѣру; а для вѣры требуется элементъ божественный, откровеніе, источникъ котораго давно уже предполагался изсякшимъ. Вотъ почему на сцену выступаетъ, какъ гарантія достовѣрности, древность — глубокая, сказочная древность; самые современные и туземные тезисы выдавались за порожденія халдейской мудрости — этимъ самымъ имъ обезпечивался тотъ успѣхъ, котораго въ правѣ ожидать полумилліонолѣтняя традиція. Самое слово «халдеи» превращается въ нарицательное; «халдеи» и «математики» называются рядомъ, просто какъ люди, занимающіеся составленіемъ генитуръ и инициативъ. Были же это въ лучшемъ случаѣ греческіе астрологи, а въ худшемъ — всякаго рода восточный сбродъ, ютившійся подъ аркадами цирка и вообще въ подозрительныхъ мѣстахъ и за гроши толковавшій суевѣрной толпѣ ея «планету».

Популярность «халдейской» астрологіи возбудила ревность другого народа-носителя оккультистическихъ идей — египетскаго... или, говоря вѣрнѣе, навела находчивыхъ людей на мысль воспользоваться священнымъ страхомъ, который внушали людямъ пирамиды и сфинксы береговъ Нила, для того, чтобы создать конкуренцію мудренымъ «вавилонскимъ» вычисленіямъ. Въ теченіе I вѣка до Р. Х. появляется — разумѣется, «найденная» гдѣ-то — объемистая книга, украшенная именами древняго египетскаго царя Нехепсона и его придворнаго прорицателя Петосириса. Эти два автора нашей книги предполагались жившими въ VII-мъ в. до Р. Х. Возрастъ этотъ былъ ничтожный въ сравненіи съ ошемляющей халдейской древностью; зато египетская Исида была много популярнѣе вавилонскихъ Мардуковъ и сильнѣе дѣйствовала на фантазію жителей римскаго государства. Книга Петосириса удержалась. Уже Цицеронъ называетъ «египтянъ» и «халдеевъ» рядомъ, какъ представителей астрологической науки; позднѣе имя Петосириса стало чѣмъ-то въ родѣ нарицательнаго для обозначенія астрологіи вообще.

Вторженію Петосириса астрологія была обязана новымъ и опаснымъ приобрѣтеніемъ — астрологической медициной. Кто послушно и довѣрчиво принялъ всѣ примѣненія догмата всемір-

ной симпатіи, которыя вошли въ составъ чистой астрологической науки—тому уже ничего не стоило признать заодно и вліяніе планетъ и знаковъ зодіака на человѣческое тѣло, его здоровье и болѣзни... Мы здѣсь говоримъ не о томъ, что успѣхъ леченія былъ поставленъ въ зависимость отъ положенія звѣздъ — актъ леченія, какъ и всякій актъ, допускалъ инициативу, въ этомъ ничего особеннаго не было. Астрологи шли дальше: астральная симпатія спеціализировалась ими въ смыслѣ магической связи между даннымъ созвѣздіемъ и данной частью человѣческаго организма, — той связи, которая и нынѣ слышится въ имени новомодной болѣзни «инфлуэнцы». Методъ этой новой науки былъ въ своемъ основаніи несложенъ: надлежитъ вытянуть зодіакъ въ одну плоскую полосу, начиная съ Овна, знака весенняго равноденствія, и на этой полосѣ растянуть человѣческое тѣло; при этомъ получался цѣлый рядъ изумительныхъ совпаденій, которыя вполне убѣдительно образомъ подтверждаютъ правильность самой теоріи. Голова будетъ соответствовать Овенъ; вполне резонно, такъ какъ Овенъ — голова зодіака. Шея — Телець, — или, согласно болѣе глубокому толкованію, тѣлка; опять таки очень разумно, такъ какъ главная сила тельца — въ шеѣ. Плечи и руки — Близнецамъ; это уже совсѣмъ хорошо: двойное созвѣздіе дѣйствуетъ на парные члены. Грудь — Раку; тоже какъ нельзя болѣе убѣдительно, такъ какъ и грудь, и ракъ защищаются костяной броней, thorax. Бока — Льву; и въ этомъ есть смыслъ, если вникнуть въ дѣло поглубже. Продолжать параллелизацію несовсѣмъ удобно; достаточно будетъ прибавить, что въ концѣ концовъ мы доходимъ до ногъ, коимъ соответствуютъ Рыбы: такъ какъ и ногъ двѣ, и рыбъ двѣ, то адептъ новой науки долженъ былъ почувствовать себя вполне удовлетвореннымъ.

Понятно, что астромедицина должна была сильно увеличить кліентелу астрологовъ; она касалась наиболее дорогой для всякаго человѣка области и обращалась къ нему въ тотъ моментъ, когда онъ всего менѣе способенъ разсуждать, болѣе всего склоненъ вѣрить и поддаваться обаянію личности и догмата. Но разъ завоевавъ медицину, астрологія не замедлила наложить руку и на другія области науки, болѣе или менѣе отъ

нея зависящія. Научная медицина создала науку о климатахъ; астромедицина, слѣдуя ея примѣру, произвела особую астрогеографію, задачей которой было — опредѣлить преимущественное вліяніе на каждый участокъ земли опредѣленной планеты или зодіачной звѣзды. Научная медицина создала себѣ помощницу въ лицѣ фармакопей, изъ которой на вольномъ воздухѣ греческой науки развились ботаника, украшенная великимъ именемъ Теофраста, а за нею и зоологія, и минералогія; астрологія не остается позади своей соперницы и создаетъ особия астроботанику, астрозоологію и астроминералогію, съ утомительно однообразной задачей — установить мистическую связь между звѣздами съ одной стороны и породами животныхъ, растений, минераловъ съ другой. Вездѣ торжествуетъ абсурдъ; историку бываетъ трудно сохранить хладнокровное настроеніе, когда онъ изслѣдуетъ это поразительное вырожденіе здоровой и сильной нѣкогда науки, и болѣе чѣмъ гдѣ-либо астрологія представляется ему ядовитымъ анчаромъ, заразившимъ своими одуряющими испареніями всѣ живые организмы, которые имѣли несчастье попасть подъ его тлетворную тѣнь. И все же, взвѣсивъ тщательно всѣ доводы за и противъ, нельзя безусловно ее осудить. Вспомнимъ хотя бы главное положеніе астроминералогіи, положеніе о мистическомъ родствѣ Солнца съ золотомъ, Луны съ серебромъ, Сатурна со свинцомъ и т. д.; вспомнимъ, что оно породило мысль о возможности превращенія, путемъ астрологическихъ операцій, металла Сатурна въ металлъ Солнца, а съ нею всѣ тѣ бредни, изъ которыхъ современемъ сложилась новая наука, алхимія<sup>1)</sup>, эта безпутная мать нынѣшней почтенной матроны химіи, — и мы будемъ судить мягче. Да, астрологическій анчаръ усыпилъ греческую науку, но, усыпивъ, сохранилъ ее въ теченіе долгихъ-долгихъ лѣтъ, пока, наконецъ, моментъ пробужденія не наступилъ.

#### XIV.

Мы забѣжали впередъ — все это наступательное движеніе астрологіи въ область науки заняло императорскую эпоху,

<sup>1)</sup> См. выше стр. 125 сл.

отдѣляющую античный міръ отъ средневѣковья. Теперь вернемся къ тому моменту, когда астрологія получила оффиціальную санкцію отъ основателя римскаго принципата императора Августа. Эта санкція быстро довершила то, что по естественному ходу событій все равно должно было случиться: астрологія стала центральной умственной силой въ римскомъ государствѣ. Мы правильно поймемъ это ея значеніе, если прослѣдимъ ея отношеніе, во-первыхъ — къ императору и его двору; во-вторыхъ — къ греко-римскому обществу; въ-третьихъ — къ философіи и наукѣ; въ-четвертыхъ, наконецъ — къ нарождающемуся культурному фактору, христіанству.

Если бы астрологія перешла въ придворную римскую среду въ томъ видѣ, въ какомъ ее знала семи-этажная каланча вавилонской обсерваторіи — ея представители могли бы вести тихую и пріятную жизнь подъ теплыми лучами императорской милости, не страшась злокозненнаго Марса, живя въ добромъ согласіи со старымъ хитрецомъ Сатурномъ и ожидая всего хорошаго отъ Юпитера, Меркурія и даже Венеры. Придворный магъ въ своей пышной, усѣянной звѣздами восточной мантии образовалъ бы очень красивую фигуру рядомъ съ длиннобородымъ придворнымъ философомъ въ греческомъ плащѣ и чалмоноснымъ придворнымъ врачомъ, забавляя императорскихъ сотрапезниковъ метафизическими спорами съ первымъ и помогая второму своими совѣтами въ одинаково темныхъ для обоихъ случаяхъ. Конечно, иногда пришлось бы ему отвѣчать и на болѣе серьезные вопросы; но эти отвѣты — «счастье для Рима, несчастье для парейскаго царя» и т. д. — онъ съумѣлъ бы обставить такъ, чтобы при всякомъ исходѣ дѣла оградить правдивость не только звѣздъ, но и ихъ мудраго истолкователя. — Къ сожалѣнію, эти безмятежныя времена прошли безвозвратно; пройдя черезъ горнило греческой мысли, астрологія приняла въ себя такіе элементы, которые, удесятеривъ ея привлекательность и важность, увеличивали также и ея отвѣтственность до ужасающихъ размѣровъ. Не халдейской, а греческой душѣ приснился тотъ «вѣнокъ любви, изъ свѣтлыхъ звѣздъ сплетенный» для каждаго сына земли. Этотъ вѣнокъ возбуждалъ любопытство не одного только своего носителя; если любовь небесныхъ звѣздъ была слишкомъ велика — онъ легко могъ превратиться

въ терновый вѣнецъ для того, чью голову онъ осѣнялъ. Такъ-то астрологъ сталъ властелиномъ судьбы людей; перуны высшей власти были въ его рукахъ — а это роковой, гибельный для своего владѣльца даръ.

Изъ возвеличенныхъ Августомъ людей никто не извѣдалъ въ такой мѣрѣ превратности судьбы, какъ его пасынокъ, позднѣйшій императоръ Тиберій. Будучи сыномъ простого римскаго сенатора, онъ былъ обязанъ своимъ возвышеніемъ любви императора къ его матери, Ливіи. Ставъ такимъ образомъ — за неимѣніемъ у Августа собственныхъ сыновей — ближайшимъ къ престолу вельможей, онъ вдругъ подвергся опалѣ и былъ изгнанъ на островъ Родосъ. Его сильный, но мнительный умъ былъ потрясенъ этимъ двойнымъ оборотомъ счастья; терзаемый пламенемъ своего мрачнаго честолюбія, онъ все работалъ надъ разрѣшеніемъ мучительнаго вопроса: быть ему императоромъ или нѣтъ? Астрологія объявляла себя компетентной въ подобныхъ вопросахъ; но можно ли было на нее положиться? Тиберій рѣшился испытать сначала самихъ астрологовъ. Живя въ Родосѣ въ богатой виллѣ высоко надъ моремъ, волны котораго омывали отвѣсныя скалы берега, онъ приглашалъ къ себѣ то одного, то другого астролога и подолгу совѣщался съ нимъ въ присутствіи одного только, очень крѣпкаго, но совершенно необразованнаго и грубаго раба. Совѣщался онъ съ нимъ, разумѣется, о томившемъ его вопросѣ; но какъ человекъ подозрительный и знающій, что за нимъ слѣдятъ, онъ принималъ мѣры къ тому, чтобы императоръ никакъ не могъ узнать о предметѣ совѣщаній: отводя обрадованнаго гостя по прибрежной тропинкѣ обратно, силачъ-рабъ съ удобнаго мѣста бросалъ его въ море. Когда нѣсколько учениковъ Петосириса погибло такимъ образомъ, былъ приглашенъ къ Тиберію нѣкто Фрасиллъ, одинъ изъ наиболѣе славныхъ астрологовъ того времени. Поговоривъ съ нимъ о своихъ дѣлахъ, Тиберій предложилъ ему поставить также и свою собственную генитуру. Фрасиллъ охотно согласился; но, изслѣдовавъ свои діаграммы, поблѣднѣлъ и дрожащимъ отъ волненія голосомъ сказалъ, что звѣзды сулятъ ему почти неизбѣжную немедленную смерть. Этотъ отвѣтъ поразилъ Тиберія; онъ обнялъ и успокоилъ Фрасилла и сдѣлалъ его своимъ другомъ и учителемъ. — Эту

исторію намъ разсказываетъ Тацитъ; знатоки Вальтеръ-Скотта вспомнятъ, вѣроятно, объ удачномъ подражаніи ей въ романѣ «Квентинъ Дорвардъ», гдѣ въ роли Тиберія выступаетъ французскій король Людовикъ XI.

Пользуясь уроками Трасилла, Тиберій и самъ приобрѣлъ недюжинныя познанія въ астрологіи: въ лицѣ его послѣ Августа сама астрологія заняла римскій престолъ. При этомъ дѣло не обошлось безъ злодѣяства; любителямъ психологическихъ анализовъ предоставляется догадаться, не досталась ли предсказанію Трасилла при этомъ та же роль, какую въ исторіи воцаренія Макбета сыграли льстивыя предвѣщанія вѣдьмъ. Но, какъ бы то ни было, Тиберій зналъ теперь по опыту, какое значеніе можетъ имѣть астрологія въ честолюбивыхъ замыслахъ людей. Онъ самъ нѣкогда вопрошалъ въ Родосѣ созвѣздія о смерти и преемникѣ Августа; кто знаетъ, не вопрошаютъ ли ихъ теперь объ его собственной смерти? Мрачный и подозрительный по своей природѣ, онъ не могъ отдѣлаться отъ мысли объ этихъ таинственныхъ изліянiяхъ безмолвныхъ небесныхъ свѣтилъ, которыя когда-то благословили его на царство, а теперь, безжалостныя, ласкаютъ и вдохновляютъ другого... Кто бы это могъ быть? Есть средство узнать это, средство вѣрное и безошибочное: нужно ставить генитуру всѣмъ, на кого только можетъ пасть подозрѣніе, одному за другимъ. И вотъ Тиберій уединяется на благодатномъ островкѣ Капри, съ нимъ Трасиллъ и другіе «халдеи», число которыхъ легенда увеличиваетъ по желанію своихъ творцовъ. Одинъ за другимъ всѣ приближенные, въ лицѣ своихъ астральныхъ печатей, проходятъ передъ сумрачнымъ взоромъ императора. Горе тому, въ чьемъ «домѣ чести» Юпитеръ сіялъ слишкомъ дружелюбнымъ блескомъ: нѣсколько дней спустя въ высшемъ обществѣ Рима было одной скоропостижной смертью больше, одной честолюбивой надеждой меньше. Между прочимъ, разсказывали, что и молодой Гальба обратилъ на себя вниманіе Тиберія; и у него оказалась императорская генитура, но звѣзды сулили ему власть лишь въ глубокой старости. Это смягчило императора, и онъ его пощадилъ. Какъ извѣстно, Гальба сдѣлался — на нѣсколько мѣсяцевъ — преемникомъ Нерона, который приходился Тиберію правнукомъ по усыновленію.



Разумѣется, эта послѣдняя исторія—явный анекдотъ; поскольку самый «черный кабинетъ» Тиберія является плодомъ легенды—мы судить не можемъ. Но легенда не измышляетъ, а только, если можно такъ выразиться, «типизируетъ», собирая въ одинъ фокусъ разрозненные лучи дѣйствительности; отвергнутая фактической исторіей, она удерживаетъ свое значеніе для исторіи нравовъ и культурныхъ вѣяній.

Пока мы видѣли астрологию союзницей императорской власти; но легко понять, что это была союзница опасная, внушающая гораздо болѣе безпокойства, чѣмъ довѣрія. Было желательно для императора знать генитуру своихъ приближенныхъ; но было очень нежелательно, чтобы эти приближенные интересовались его генитурой. И вотъ начинаются ограничительныя и карательныя мѣры противъ астрологіи и астрологовъ. Еще во время республики «халдеи» и «математики» были иногда прогоняемы изъ города Рима; но эти гоненія были продиктованы совершенно другими соображеніями: просвѣтительная закваска была сильна въ римскомъ обществѣ, оно могло со спокойной совѣстью принимать мѣры противъ тѣхъ, которые ради наживы эксплуатировали легковѣрную толпу своими вздорными вычисленіями. Болѣе политическій характеръ имѣлъ декретъ, изданный въ эпоху послѣдней междоусобной войны, но и его можно было оправдать соображеніями общественной пользы: умы были мучительно напряжены предстоящимъ конфликтомъ между Октавіаномъ и Антоніемъ, и астрологи, предсказанія которыхъ еще болѣе волновали и безъ того безпокойный народъ, были въ столицѣ очень нежелательнымъ элементомъ. Но эра преслѣдованій, начавшаяся при Тиберіи, носила совсѣмъ другой характеръ: астрологию преслѣдовали потому, что ея боялись, а боялись ея потому, что въ нее вѣрили.

Предвѣстникомъ злой судьбы былъ декретъ, изданный еще Августомъ относительно астрологическихъ консультацій: были запрещены всѣ консультаціи при закрытыхъ дверяхъ и всѣ—даже при открытыхъ дверяхъ—имѣющія предметомъ чью-либо смерть; но этотъ декретъ, вошедшій въ кодексъ римскаго права, не имѣлъ династической подкладки. Онъ стоялъ въ связи съ заботами императора объ улучшеніи семейной

жизни, будучи направленъ противъ милыхъ родственниковъ въ родѣ того, которому Персій влагаетъ въ уста почтительное пожеланіе:

Эхъ, кабы дядя издохъ! Вотъ бы славныя справилъ поминки!

Для астрологовъ это была мѣра ограничительная, не болѣе; кто закона не нарушалъ, того не трогали.— При Тиберіи положеніе дѣлъ измѣнилось. Поводомъ къ строгости послужилъ процессъ въ 16 г. по Р. Х. молодого честолюбца Либона, дальняго родственника императора. Ему вмѣнялись въ вину сношенія съ разнаго рода прорицателями и колдунами, среди которыхъ были и «халдеи» и «математики», относительно его будущаго величія. Судился онъ въ сенатѣ, но въ присутствіи императора; результатомъ было то, что Либонъ, отчаявшись въ спасеніи, самъ съ собою покончилъ. Тогда состоялось сенатское постановленіе объ изгнаніи изъ Италіи «математиковъ» и «колдуновъ»; двое изъ нихъ были казнены смертью нечестивцевъ—одинъ сброшенъ со скалы, другой засѣченъ розгами. Мартирологу астральной вѣры было положено начало: человѣческая кровь и для нея, какъ для всѣхъ вѣрованій, оказалась самымъ надежнымъ и долговѣчнымъ цементомъ.

Дальнѣйшая судьба астрологіи въ ея отношеніяхъ къ императорской власти опредѣлялась большимъ или меньшимъ дѣйствіемъ тѣхъ двухъ силъ, роль которыхъ мы охарактеризовали только-что: вѣры съ одной стороны, боязни—съ другой. Развивать ее въ частностяхъ нѣтъ надобности; пришлось бы повторяться на каждомъ шагу. Біографіи императоровъ полны сбывшихся якобы прорицаній астрологовъ объ ихъ будущемъ величіи. Вспомнимъ, что обычный въ наше время переходъ высшей власти отъ отца къ сыну былъ въ императорскомъ Римѣ большой рѣдкостью: обыкновенно императоръ достигалъ престола либо путемъ усыновленія, либо силой оружія. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ власть была даромъ счастья; Юпитеръ, Марсъ, Венера были въ большей или меньшей мѣрѣ замѣшаны въ дѣлѣ возвышенія новаго императора, и астрологической легендѣ предоставлялось широкое поле, которымъ она и воспользовалась вволю.

Но правдивыя предсказанія астрологовъ—только одинъ изъ

обоихъ, безконечно варьируемыхъ мотивовъ, составляющихъ исторію астрологіи при императорахъ; другой состоялъ въ обвиненіи того или другого лица, что оно „вопросило астрологовъ относительно смерти государя“ или, если это была женщина, „относительно его женитьбы“ — съ обычнымъ приказомъ объ изгнаніи изъ Италіи халдеевъ и астрологовъ. Т.-е изгонялись лишь незамѣшанныя непосредственно въ дѣлѣ лица; замѣшаннымъ же грозила казнь. Иногда, впрочемъ, мы встрѣчаемъ въ этой хроникѣ отрадные проблески здраваго смысла; заслуживаетъ быть спасеннымъ отъ забвенія прелестное мѣсто изъ письма императора-философа Марка Аврелія Л. Веру по поводу возстанія Авидія Кассія: „Если власть ему суждена свыше, мы, при всемъ своемъ желаніи, не будемъ въ состояніи его убить; ты знаешь слово твоего прадѣда: никто не убиваетъ своего преемника“. Вообще же, преслѣдованія были послѣднимъ словомъ политической мудрости властвующихъ; а такъ какъ временныя кары только увеличивали престижъ опальной науки, ничуть не уменьшая числа ея адептовъ, то стали со временемъ издавать постановленія постояннаго характера, вошедшія въ дѣйствовавшее право. Законъ оказывалъ всякую честь геометріи, какъ полезной для общества наукѣ, но «математическое искусство» подвергалъ безусловному запрещенію, какъ предосудительное и вредное занятіе. Кары были различныя, смотря по предмету консультаціи; если она касалась здоровья или жизни императора, то и консультантъ, и астрологъ подвергались казни.

Само собою разумѣется, что всѣ эти крутыя мѣры ничуть не повредили астрологіи, какъ таковой; но представителямъ ея, наконецъ, надоѣло удобрять своею кровью ниву своей науки. Нельзя ли было обставить эту науку такъ, чтобы она перестала внушать страхъ носителямъ государственной власти? Такое средство нашлось; оно столь остроумно, что было бы несправедливо не передать, его словами самого изобрѣтателя, Фирмика Матерна, написавшаго въ правленіе подробное, хотя и довольно сумбурное, руководство астрологической науки, Константина Великаго. „Твои отвѣты, — говоритъ онъ своему ученику, — ты долженъ давать публично, предупреждая твоего кліента, что будешь отвѣчать громкимъ голосомъ; — это для

того, чтобы онъ не предлагалъ тебѣ вопросовъ, которые онъ не въ правѣ ставить и на которые отвѣчать запрещено. Ни подъ какимъ видомъ не отвѣчай на вопросы о положеніи государства и о жизни императора. Говорить о политикѣ, ради угожденія простому любопытству, грѣшно; но тотъ, кто сталъ бы отвѣчать на вопросы о жизни императора, былъ бы достойнымъ всякой кары злодѣемъ, такъ какъ объ этомъ никто ничего ни знать, ни сказать не можетъ. Дѣйствительно, полезно, чтобы ты это зналъ: всякій разъ, когда гаруспики хотѣли отвѣчать на вопросы частныхъ лицъ, сюда относящіяся, — назначенныя для изслѣдованія внутренности жертвеннаго животного, расположеніе ихъ жилъ, ставили имъ неразрѣшимую загадку. Равнымъ образомъ и математикъ никогда не могъ ничего утверждать относительно будущей судьбы императора, что было бы согласно съ истиной: дѣло въ томъ, что *императоръ одинъ не подверженъ вліянію звѣздъ*, онъ — единственный, о судьбѣ котораго небесныя свѣтила ничего сказать не могутъ. Будучи властелиномъ всего міра, онъ знаетъ одну только распорядительницу своей участи — волю божества; имѣя подъ своей властью поверхность всей земли, онъ самъ причисленъ къ тѣмъ богамъ, которымъ высшее божество вручило силу все созидать и все охранять. И вотъ главная причина, запутывающая тѣ внутренности; къ какому бы духу ни обратился вопрошающій — этотъ духъ, будучи слабѣе по власти, ничего не можетъ сказать о той высшей силѣ, которая воплощена въ императорѣ“ (ср. выше стр. 144).

Этотъ отвѣтъ неподобенъ по своему наивному лукавству; никогда еще богословская философія Платона и вѣрноподданническая благонадежность не вступали другъ съ другомъ въ столь изумительный для обѣихъ сторонъ союзъ. Одно только было трудно: заставить императоровъ увѣровать въ ихъ астрологически-привилегированное положеніе. Къ сожалѣнію, времена были трезвыя; Калигулъ болѣе не рождалось, а тѣ почтенныя посредственности, которыя сидѣли на римскомъ престолѣ въ IV и V вѣкахъ, были слишкомъ скромнаго мнѣнія о себѣ, чтобы поддаться соблазну. Лестъ Фирмика пропала даромъ; астрологія продолжала считаться неблагонадежной до самой кончины античнаго міра.

## XV.

Было сравнительно не трудно обнаружить нити императорской политики по отношенію къ астрологіи; онѣ немногочисленны, и извѣстные намъ факты сами собой на нихъ наизываются. Въ совершенно иномъ видѣ представится намъ дѣло, когда мы отъ особы императора перейдемъ къ *греко-римскому обществу* эпохи имперіи; это—пестрый калейдоскопъ всевозможныхъ мнѣній и настроеній, изъ которыхъ очень трудно составить единую разумную картину. Одно, впрочемъ, несомнѣнно: астрологія пользуется въ греко-римскомъ обществѣ громаднымъ вліяніемъ и широкой популярностью; это одинаково слѣдуетъ и изъ насмѣшекъ враговъ, и изъ энтузіазма поклонниковъ, и изъ отзывовъ трезвыхъ и безпартійныхъ людей, и, наконецъ, изъ свидѣтельствъ астрологовъ о самихъ себѣ и своей дѣятельности.

Говоря о насмѣшкахъ враговъ, мы разумѣемъ подъ этими послѣдними невѣрующихъ; среди вѣрующихъ тоже были враги, но тѣмъ было не до смѣха—они астрологіи боялись. Говоря, далѣе, о невѣрующихъ, мы опять-таки выдѣляемъ тѣхъ, которые своимъ невѣріемъ были обязаны философіи или наукѣ—о нихъ будетъ сказано ниже. Здѣсь насъ интересуютъ невѣрующіе изъ общества, ставшіе такими вслѣдствіе того интеллигентнаго скептицизма, къ которому бываютъ склонны вкусившіе образованія и въ то же время чуждые всякаго увлеченія люди. Спокойно отдыхая подъ прохладной сѣнью своего міросозерцанія, они съ насмѣшливой жалостью смотрѣли, какъ, довѣрчивая толпа отдавала свои послѣдніе гроши шарлатанамъ-смуцавшимъ ее вымышленнымъ знаніемъ тайнъ надземнаго міра. О толпѣ никакого сомнѣнія быть не могло; это были просто «дураки» (по-греч. *blakes*): пошлину, которою въ нѣкоторыхъ городахъ были обложены астрологи, насмѣшники называли «пошлиной на глупость» (*blakennomion*). О самихъ же астрологахъ мнѣніе двоилось. Большинство, понятно, принадлежало къ обманщикамъ, которыхъ недурно было бы присудить *ad bestias* въ одну изъ тѣхъ жестокихъ забавъ на аренѣ, когда

людей заставляли бороться съ дикими или разъяренными животными,—чтобы они впредь по собственному опыту

Знали, какъ дѣйствуетъ Левъ; знали, въ чемъ сила Тельца.

Но были между ними честные, хотя и глупые фанатики въ родѣ того Авла, про котораго юмористъ Лукилій, одинъ изъ поэтовъ греческой антологіи, написалъ одну изъ своихъ остроумнѣйшихъ эпиграммъ (XI 164):

Кругъ генитуръ своей изслѣдовалъ Авель астрологъ:

Долго ль, моль, жить суждено? Видитъ—четыре часа.

Съ трепетомъ ждетъ онъ кончины. Но время проходитъ, а смерти

Что-то не видно; глядитъ—пятый ужъ близится часъ.

Жаль ему стало срамить Петосіриса: смертью забытый,

Авель повѣсилъ самъ въ славу науки своей.

Но не насмѣшники задавали тонъ въ римскомъ обществѣ; оно сознательно или безсознательно испытывало на себѣ вліяніе римскаго двора и было поэтому въ большинствѣ своихъ представителей настроено либо сдержанно, либо восторженно. Сама сдержанность была въ различныя времена различная. Объ эпохѣ Августа мы можемъ судить по примѣру лучшаго наблюдателя современнаго ему общества, Горація. Когда-то онъ безпечно смѣялся съ Меценатомъ надъ вѣрованіями темной черни, будучи въ душѣ убѣжденъ, что—

боги живутъ безмятежно,

И если диво какое проявитъ природа—не боги жъ

Въ гнѣвъ съ высокаго неба его посылаютъ на землю.

(Сат. I 5, пер. Фета). Съ тѣхъ поръ онъ пережилъ въ своей душѣ и обращеніе римскаго общества, какъ онъ это самъ описалъ въ одномъ стихотвореніи (Оды I 34); мы не имѣемъ права сомнѣваться въ искренности совѣтовъ, которые онъ даетъ императору относительно возстановленія храмовъ и воскрешенія родныхъ культовъ. Но можно ли отнести съ такимъ же довѣріемъ и къ астрологическимъ мѣстамъ въ его стихотвореніяхъ? Такъ же ли онъ искрененъ, когда онъ тому же Меценату, съ которымъ онъ нѣкогда смѣялся надъ чудесами народныхъ вѣрованій, пишетъ, чтобы отогнать обуявшій его страхъ передъ смертью (Оды II 17, пер. Фета):

Въ одинъ и тотъ же день со мною ты умрешь.  
 Не даромъ я клялся въ душѣ велицемѣрной;  
 Иду, иду съ тобой, куда ни поведешь,  
 Послѣдняго пути твой сотоварищъ вѣрный...  
 Живу ль подъ знакомъ я таинственныхъ Вѣсовъ,  
 Иль страшный Скорпіонъ участие принялъ рано  
 Въ теченіи моихъ пожизненныхъ часовъ,  
 Иль Козерогъ, тиранъ волненій океана—  
 Невѣроятно соглашеніе у насъ  
 Съ тобой въ созвѣздіяхъ. Тебя рукой могучей  
 Юпитеръ осѣнилъ и отъ Сатурна спасъ...  
 Меня и т. д.

Или это дружелюбная уступка настроенію его больного покровителя, искавшаго въ наукѣ звѣздочетовъ спасенія отъ томившаго его страха? Или, наконецъ,— не болѣе, какъ игра остроумія и поэтическаго воображенія? Какое объясненіе мы бы ни признали правильнымъ — я лично склоняюсь въ пользу второго—значеніе астрологіи въ римскомъ обществѣ будетъ имъ достаточно иллюстрировано.

То же впечатлѣніе получаемъ мы и отъ другихъ поэтовъ этой эпохи. И Виргилій, и Проперцій, и Овидій имѣютъ недюжинныя познанія въ астрологіи и охотно ихъ излагаютъ своимъ читателямъ; послѣдній же изъ поэтовъ эпохи Августа, принадлежащій уже въ значительной мѣрѣ времени его преемника, Манилій, написалъ даже объ астрологіи цѣлый дидактическій эпосъ — одинъ изъ самыхъ трудныхъ, скучныхъ и вообще неудобочитаемыхъ эпосовъ древности.

Вторымъ цвѣтущимъ періодомъ въ эпоху имперіи было время Траяна; тогда писалъ одинъ изъ величайшихъ римскихъ писателей, Тацитъ. Его мнѣніе объ астрологіи избавить насъ отъ необходимости считаться съ показаніями его современниковъ. Болѣе трезваго, болѣе широкаго ума Римъ тогда не зналъ; можно сказать вообще, что всѣ лучи просвѣщенія, которые еще остались отъ смѣлой и свободной эпохи Цицерона, были сосредоточены въ его душѣ. Тѣмъ болѣе поучительно сравненіе вышеприведенныхъ доводовъ Цицерона противъ астрологіи со слѣдующимъ мягкимъ и нерѣшительнымъ сужденіемъ Тацита, которое онъ произноситъ по поводу отношеній Тиберія къ астрологу Фрасиллу (Анналы II 22): „Когда я слышу эти

и подобные имъ рассказы, я не рѣшаюсь высказаться опредѣленно, рокомъ ли и нерушимой необходимостью управляются дѣла смертныхъ, или случаемъ. Величайшіе умы старины, какъ равно и пошедшія отъ нихъ школы, расходятся въ этомъ отношеніи. Многіе (эпикурейцы) того мнѣнія, что ни начало нашей жизни, ни ея конецъ, ни вообще человѣческой родъ не составляютъ предмета заботы боговъ; и вотъ почему такъ часто печальная участь достается добрымъ людямъ, счастливая — злымъ. Зато другіе (Платонъ) допускаютъ вліяніе рока на человѣческія дѣла, но выводятъ его не отъ блуждающихъ звѣздъ, а отъ самаго начала и естественной причинной связи событій; все же они предоставляютъ намъ право выбора своей жизни, но съ тѣмъ, чтобы разъ этотъ выборъ совершился, дальнѣйшія событія шли одно за другимъ въ ненарушимомъ порядкѣ. Въ оцѣнкѣ же счастья и несчастья не слѣдуетъ держаться мнѣнія толпы: многіе счастливы, будучи обуреваемы кажущимися невзгодами, и наоборотъ, многіе несчастны среди всего окружающаго ихъ богатства — если только тѣ спокойно переносятъ удары судьбы, а эти безразсудно пользуются ея благосклонностью. Большинство же людей (стойки) держатся убѣжденія, что въ моментъ рожденія человѣка уже рѣшенъ ходъ его будущей жизни; если же то или другое совершается несогласно съ предсказаніемъ, то въ этомъ виновата ошибка толкователей, говорящихъ о вещахъ, которыхъ они сами не знаютъ. Этимъ подрывается довѣріе къ наукѣ, давшей, однако, ясныя доказательства своей правдивости и въ прежнее время, и въ наше“. Я позволилъ себѣ перевести эту главу изъ Тацита для того, чтобы не приводить другихъ родственныхъ мѣстъ, интересъ которыхъ не можетъ идти въ сравненіе съ признаніемъ великаго римскаго историка и мыслителя.

Третью группу свидѣтелей составляютъ восторженные поклонники моднаго метода вѣдовства; это — громадное большинство. Искать ихъ слѣдуетъ во всѣхъ сословіяхъ; конечно, ученые астрологи, въ родѣ Орасилла, имѣли своими кліентами только людей высшаго общества, но зато къ услугамъ невзыскательнаго простонародья были другіе, не столько ученые, сколько ловкіе «халдеи.» Интересная наука въ то время просачивалась быстро во всѣ слои общества. Привратникъ стойка



Стертинія просвѣщаль свою аудиторію изъ свободной и подневольной мелкоты въ духѣ парадоксовъ своего хозяина, доказывая ей, по мѣрѣ своего разумѣнія, что только мудрецъ и могучь, и богатъ, и прекрасенъ, и искусенъ во всякомъ мастерствѣ, не исключая и сапожнаго; можно себѣ представить, какую публику собиралъ слуга Трасилла, читая лекціи въ родѣ вышеприведенной (стр. 263) трималхіоновой о тайнахъ зодіака! Такъ-то астрологія проникла въ народъ; аркады цирковъ наполнялись самозванными халдеями и египтянами, и съ «пошлиной на глупость» дѣла шли бойко.

Опытный наблюдатель Горацій любилъ прислушиваться къ ихъ консультаціямъ, которыя и понынѣ, въ разныхъ формахъ, составляютъ одну изъ интереснѣйшихъ сторонъ народной жизни въ Италіи: истинно италійская находчивость и изворотливость находятъ тутъ широкое примѣненіе. Онъ вскользь упоминаетъ объ этомъ въ той сатирѣ, въ которой описываетъ укладъ своей столичной жизни:

Вечеръ наступитъ—вдоль цирка брожу иль по форуму шляюсь,  
Слушаю, что говорятъ тамъ вѣщатели...

Но частныхъ онъ намъ не сообщаетъ. Зато интересъ высшаго общества къ астрологіи извѣстенъ намъ по многимъ подробнымъ картинамъ; нечего говорить, что на первомъ планѣ стоятъ тутъ женщины. О нихъ мы слушаемъ Ювенала — помня, однако, что Ювеналь былъ сатирикомъ, и что для восстановления истиннаго колорита пришлось бы, вѣроятно, во многихъ мѣстахъ разбавить краски (Сат. VI 553 сл.). Женщины, — говоритъ поэтъ, — склонны ко всякаго рода гаданьямъ, но —

Болѣе всѣхъ довѣряютъ халдеямъ; что скажетъ астрологъ, —  
Свято для нихъ, точно вѣщій родникъ у Аммонова храма  
(Дельфы не въ счетъ; тамъ давно ужъ изсякла оракула сила,  
Мглою незнанія тамъ родъ смертныхъ окутанъ печальный).  
А изъ халдеевъ почтеннѣе тотъ, кто не разъ былъ ссылаемъ,  
Чья драгоценная дружба и продажный кругъ генитуры  
Стоили жизни вельможѣ, завистника жертвѣ Отона.  
Лучшій искусства залогъ, если руки оковы влчили,  
Если по цѣлымъ годамъ въ казематахъ томился гадатель.  
Нѣтъ вдохновенія въ томъ, кто не былъ наказанъ ни разу;

Тотъ имъ великъ, кто едва не погибъ, кому милостью было  
 Въ мракъ тюрьмы заточенье на дикихъ скалахъ серифійскихъ,  
 И послѣ долгихъ страданій—желанная вѣсть о свободѣ.  
 Вотъ кому ставить вопросы о матери смерти лѣнливой,  
 Или о мужа кончинѣ—твоя благовѣрная: скоро-ль  
 Боги сестру уберутъ, или дядей? а другъ ненаглядный,  
 Переживетъ ли ее? Вотъ это—подарокъ безцѣнный!

Есть и похуже. Вѣдь *эта* сама генитуры не ставитъ,  
 Въ толкъ не возьметъ, что Сатурна унылый ей лучъ предвѣщаетъ,  
 Вреденъ ли мѣсяць, иль нѣтъ, и удобно ли время для дѣла.  
 Есть, говорю, и похуже. Съ такой ты и встрѣтиться бойся,  
 Въ чьихъ ты рукахъ календарь запримѣтишь лоснящійся, точно  
 Жирнаго шаръ янтара; за совѣтомъ она ужъ не ходитъ—  
 Къ ней за совѣтомъ идутъ. Ни въ походъ, ни на родину съ мужемъ  
 Не согласится поѣхать она, если цифры Орасилла  
 Счастія ей не сулятъ. Пожелаетъ ли за городъ съѣздить—  
 Въ книжку заглянетъ, полезень ли часъ. Если чешется глазъ ей—  
 Кругъ развернетъ генитуры своей, и тогда лишь помажетъ;  
 Хворь одолѣла, въ постели лежитъ—не отвѣдаетъ пищи:  
 Ждетъ, чтобы время пришло, что пророкъ указалъ Петосирись.

Блескъ придворной жизни, милость и страхъ властвующихъ, широкая популярность въ высшемъ обществѣ— все это, вмѣстѣ взятое, легко могло вскружить голову представителямъ священной науки. Тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія, что про частную жизнь астрологовъ,—насколько мы, по крайней мѣрѣ, можемъ судить,—никакихъ дурныхъ слуховъ не ходило. Разумѣется, мы говоримъ здѣсь не о тѣхъ лжехалдеяхъ изъ-подъ аркадъ цирка, нравственный уровень которыхъ врядъ ли многимъ возвышался надъ той средой, къ которой они принадлежали; но то, что мы слышимъ объ ученыхъ астрологахъ, не можетъ не внушать намъ мнѣнія, что астрологическая наука, при всей своей несостоятельности какъ таковая, въ нравственномъ отношеніи имѣла облагораживающее вліяніе на своихъ адептовъ. О причинахъ этого явленія будетъ сказано въ заключительной главѣ; здѣсь достаточно будетъ отмѣтить самый фактъ. Сколько гнусностей рассказывали про другихъ гадателей и представителей восточныхъ культовъ и вѣрованій въ греко-римскомъ мірѣ,—гнусностей, къ которымъ ихъ многочисленная, преимущественно женская, кліентела давала столько поводовъ,—объ астрологахъ народная сплетня молчитъ. Это видно уже изъ приведеннаго отрывка Ювенала: онъ клеймитъ суевѣріе римскихъ

аристократокъ, но на астрологовъ не бросаетъ другой тѣни, кромѣ той, которая заключается, по мнѣнію скептика, въ самой ихъ наукѣ. Положительную сторону дѣла развиваетъ тотъ же Фирмикъ Матернъ, изъ котораго мы выше заимствовали оригинальную теорію о неподчиненности императора вліянію звѣздъ. «Астрологія, говоритъ онъ, — возвышаетъ и очищаетъ душу; кто отдается ея изученію, тотъ долженъ себя чувствовать чистымъ и святымъ, точно жрецъ, долженъ уподобляться божеству — только тогда онъ удостоится быть вѣстникомъ небесной правды. Онъ долженъ быть доступенъ и общителенъ: нехорошо, если вопрошающій обращается съ трепетомъ къ тому, отъ кого онъ ждетъ совѣта. Онъ долженъ быть цѣломудреннымъ, трезвымъ, воздержнымъ: низкія страсти роняютъ славу божественной науки. Если у кліента на душѣ запрещенный вопросъ — его слѣдуетъ ласково вразумить, доказывая ему всю тщетность его желанія, но не бранить и, подавно, не доносить на него властямъ: не подобаетъ жрецу обогрять себя кровью человѣка. Астрологъ долженъ быть хорошимъ семьяниномъ; его домъ долженъ быть центромъ для многочисленныхъ хорошихъ друзей, — вообще, онъ не долженъ чуждаться жизни, но, принимая въ ней живое участіе, долженъ держаться спокойнаго и безстрастнаго образа дѣйствій, сторонясь отъ партійныхъ распрей, сторонясь отъ всякаго общенія съ крамольниками, не оскверняя своей души любостыжаніемъ. Пусть его окружаетъ слава мудрой простоты въ общественной жизни, вѣрности въ союзахъ дружбы, безупречной честности во всѣхъ дѣяніяхъ и помыслахъ; пусть онъ никогда не пятнаетъ своей совѣсти лжесвидѣтельствомъ, никогда не извлекаетъ прибыли изъ несчастья другого человѣка. Пусть онъ заблудшимъ будетъ вѣрнымъ руководителемъ, тѣмъ болѣе, если эти заблудшіе — его друзья: хорошо, если они ему будутъ обязаны просвѣтленіемъ своего ума. Никогда не долженъ онъ участвовать въ ночныхъ священнодѣйствіяхъ, ни съ кѣмъ не долженъ имѣть тайныхъ совѣщаній: открыто, на глазахъ у всѣхъ, долженъ онъ совершать свое божественное дѣло. Укажетъ ему генитура какой-нибудь тайный порокъ его кліента, — онъ не долженъ о немъ объявлять во всеуслышаніе, а говорить въ сдержанныхъ выраженіяхъ, намеками: несправедливо винить человѣка

въ томъ, что ему назначило враждебное теченіе звѣздъ. Зрѣлищъ въ циркѣ онъ не долженъ посѣщать, чтобы не прослыть приверженцемъ той или другой партіи (т.-е. синихъ, красныхъ и т. д.; тутъ мы узнаемъ отголосокъ безумнаго увлеченія конскими бѣгами и вызваннаго имъ партійнаго дѣленія, этой отравы общественной жизни Рима въ его послѣднія столѣтія): жрецу приличествуетъ строгое безпристрастіе и въ этомъ, и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Вотъ въ какихъ принципахъ онъ долженъ воспитать свою душу, прежде чѣмъ приняться за изученіе книгъ о вліяніи звѣздъ на судьбу людей: въ душѣ мутной, запятнанной гнусной страстью, слова высокой науки не оставляютъ слѣда — всегда остается неучемъ тотъ, кто ее оскверняетъ нечестивой волей. Чистымъ, цѣломудреннымъ и непорочнымъ да принимается астрологъ за свое святое дѣло, — тогда онъ еще бѣльшаго достигнетъ вѣщею силой своего духа, чѣмъ самимъ ученьемъ».

Конечно, читая эти строки, мы не должны забывать, что намъ рисуется не портретъ, а идеаль астролога — идеаль для многихъ, быть можетъ, недостижимый; Фридендеръ, говоря въ своей «Исторіи нравовъ въ императорскомъ Римѣ» (I 365 сл.) объ этой картинѣ Фирмика, полагаетъ, что авторъ въ ней косвенно обнаруживаетъ слабыя стороны въ характерѣ своихъ коллегъ. Не думаю, чтобы мы имѣли основаніе такъ пессимистически смотрѣть на дѣло; на мой взглядъ вышеуказанныя отрицательныя свидѣтельства косвенно уже наводятъ насъ на благопріятное сужденіе о нравственномъ обликѣ астролога, а положительныя свѣдѣнія Фирмика позволяютъ намъ специализировать это неопредѣленное благопріятное сужденіе. Изображаемый идеаль всегда находится въ извѣстномъ отношеніи къ дѣйствительному среднему уровню: этотъ уровень долженъ быть сравнительно высокъ для того, чтобы идеаль могъ достигнуть сферы безусловной чистоты и святости.

## XVI.

Но что же дѣлала тѣмъ временемъ та умственная сила, которая была призвана стоять на стражѣ истины и охранять ее отъ посягательствъ сознательнаго и бессознательнаго обмана, —

что дѣлала *греческая наука*? Для того ли учеными минувшихъ періодовъ было сдѣлано столько изумительныхъ открытій въ области астрономіи, математики, физики, механики, медицины, естествознанія и другихъ наукъ, чтобы теперь какія-то неощутимыя и неопредѣленныя изліянія объявлялись единственными дѣйствующими въ физическомъ и моральномъ мірѣ силами? И для того ли великіе философы прошлаго старались найти и оформить законы нашего мышленія, чтобы теперь бессмысленные постулаты, прикрываясь облыжнымъ покровомъ невѣдомой старины, навязывались людямъ помимо всякихъ разумныхъ методовъ доказательства? Нѣтъ; греческая наука, съ философіей включительно, знали свою обязанность и до послѣдняго времени не переставали бороться съ захватами своей противницы; но въ этой борьбѣ шансы не были и не могли быть на ихъ сторонѣ. Мы предоставляемъ себѣ еще вернуться къ вопросу о внутреннемъ основаніи непобѣдимости астрологіи какъ въ древности, такъ и въ послѣдующія времена—въ просу интересному и важному не съ одной только исторической точки зрѣнія; теперь же бросимъ еще послѣдній взглядъ на ея борьбу съ наукой, начиная съ того пункта, когда стойкъ Посидоній сослужилъ ей желанную для нея и роковую для человѣчества службу, сдѣлавъ свою философскую систему фундаментомъ ея легковѣсныхъ надстроекъ.

Можно ли было, прежде всего, возражать противъ основного догмата, на которомъ покоилось все астрологическое зданіе, противъ много уже разъ упомянутаго нами догмата всемірной симпатіи, — противъ мнѣнія, что всѣ части мірозданія солидарны между собою; что часть подобна цѣлому, человѣкъ — міру; что огонь сознанія, одушевляющій насъ, родственъ огню небесныхъ звѣздъ, откуда снизошла въ наше тѣло искра нашей жизни; что это самое тѣло, наконецъ, связано узами такого же родства съ окружающими его стихіями, которыя въ свою очередь подвержены вліянію эфирныхъ силъ? Оспаривать это значило отрицать основные тезисы всего міросозерцанія грековъ; приберегая до заключительной главы разсужденіе о нравственно-интеллектуальномъ значеніи этого догмата, мы теперь можемъ удовольствоваться установленіемъ факта, что попытки къ опроверженію этой основной аксіомы если и дѣлались, то безъ

успѣха; опираясь на великое имя Посидонія, астрологія могла спокойно предоставить своей участи безсильныя стрѣлы, направленные противъ этой части ея научнаго зданія. Опасность для нея возникала тамъ, гдѣ начинался переходъ отъ основной теоріи къ самой системѣ. Допуская фактичность и дѣйствительность астральныхъ изліяній, — гдѣ доказательство, что ихъ система вѣрно уловлена и изображена астрологической наукой?

Читателю не трудно будетъ понять, въ какое выгодное, сравнительно, положеніе была поставлена астрологія, благодаря такому ограниченію площади нападенія; — вѣдь не подлежитъ сомнѣнію, что еслибы теперь воскресла наша умершая наука, то современные представители положительныхъ знаній направили бы свои удары противъ основной теоріи и презрительно оставили бы безъ вниманія опирающуюся на нее систему. Къ этой громадной выгодѣ, обусловленной самымъ міросозерцаніемъ древнихъ, прибавлялась, однако, другая, вытекающая изъ положенія, занятаго астрологіей въ практической жизни. Сильная сочувствіемъ подавляющаго большинства интеллигенціи, она не была стѣснена тѣми тяжелыми условіями, при которыхъ обыкновенно новая наука должна прокладывать себѣ путь: вмѣсто того, чтобы тщательно доказывать свои положенія, завоевывая свою позицію шагъ за шагомъ среди равнодушно или недовѣрчиво настроенныхъ умовъ — она ихъ только ставила, предоставляя противникамъ трудъ ихъ опроверженія; *opus probandi*, по требованіямъ логики лежащій на ней, въ силу особыхъ условій перемѣстился и былъ возложенъ на ея противниковъ. Они должны были доказать неправильность того, что составляло элементы ея системы; она же считала себя въ правѣ признавать достовѣрнымъ все то, что не было ясно и убѣдительно опровергнуто.

Этимъ послѣднимъ обстоятельствомъ была обезпечена жизнь многимъ постулатамъ астрологической науки, которые при другихъ условіяхъ неизбежно бы пали подъ ударами скептицизма. Въ самомъ дѣлѣ, признаемъ фактъ планетныхъ изліяній несомнѣннымъ; что же доказываетъ намъ, что именно изліянія Марса вредны, изліянія же Юпитера благотворны? — «Таково убѣжденіе глубокой древности, корни котораго теряются въ

тайнѣ откровенія; такова понынѣ вѣра народа, не могущаго безъ священнаго трепета смотрѣть на багровый огонь Марса и чувствующаго себя положительно обласканнымъ мягкими лучами Юпитера; если вы не вѣрите, докажите противное». — Такъ можно поступать только тогда, когда чувствуешь вокругъ себя симпатическій токъ воли огромной массы, требующей лишь на грошъ логики для того, чтобы согласиться съ тобою; но разъ этотъ токъ дѣйствуетъ, побѣда обезпечена. — И все-таки область произвола, и притомъ произвола нелѣпаго, въ астрологіи такъ велика, что противникамъ была дана возможность производить опустошительные набѣги на всю систему; но тутъ ей оказало помощь именно то ея свойство, которое въ нашихъ глазахъ болѣе всего ее роняетъ — ея природная шаткость и призрачность. Стѣны реального города страдаютъ отъ ударовъ тарана; противъ воздушныхъ замковъ, которые возводитъ волшебница Моргана, онъ безсиленъ. Стоило противникамъ привести какое-нибудь серьезное, убійственное возраженіе — астрологія, принимая его къ свѣдѣнію, соотвѣтственнымъ образомъ исправляла и дополняла свою систему и выходила изъ борьбы крѣпче, чѣмъ была до нея. И не только крѣпче, — она становилась также и сложнѣе, и въ этомъ заключалась немалая выгода. Представителямъ здравой философіи и трезвой науки нелегко дышалось въ одуряющей атмосферѣ халдейской мудрости; они неохотно погружались въ нее и были рады вынырнуть при первой возможности. Удлиняя и расширяя ходы своихъ пещеръ, астрологія достигла того, что профаны теряли охоту и (можно сказать) физическую возможность ихъ изслѣдовать; а это, въ свою очередь, давало ей нравственное право отрицать ихъ компетентность всякій разъ, когда они повторяли какое-нибудь прежнее возраженіе, на которое давно уже были найдены отвѣты.

Въ этомъ заключается третья выгода положенія астрологіи; ея значеніе лучше всего выяснитъ на примѣрѣ. Еще Цицеронъ, какъ было сказано выше, упрекалъ астрологію въ томъ, что она сосредоточивала свое вниманіе на однихъ только астральныхъ изліяніяхъ, упуская изъ виду гораздо болѣе ощутительную и, слѣдовательно, дѣйствительную реакцію климатическихъ и топографическихъ условій — возраженіе прекрасное,

подготовленное теоріей Гиппократа и поведшее въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи къ теоріи Бокля. Астрологія признала его силу, но обратила его въ свою пользу. Характеръ мѣстностей — стала она учить — въ свою очередь стоитъ въ зависимости отъ дѣйствующаго въ каждой изъ нихъ созвѣздія; основываясь на этомъ принципѣ, она построила свою мудреную астрогеографическую систему, о которой рѣчь была выше (стр. 301). Теперь ея противникамъ оставался одинъ изъ трехъ методовъ: или погрузиться въ изученіе этой ничуть не заманчивой для нихъ системы, чтобы обнаружить ея недостатки, — или отказаться отъ своего возраженія, — или, продолжая пользоваться имъ, дать астрологіи право назвать ихъ невѣждами. Избрали они, къ слову сказать, третій путь — и въ нашемъ случаѣ, и во всѣхъ родственныхъ ему.

Еще болѣе плодотворнымъ былъ для астрологіи рядъ другихъ возраженій, которыя сводятся всѣ къ противопоставленію индивидуума той — естественной или случайной — группѣ, въ составъ которой онъ входитъ. Корабль терпитъ крушеніе, весь его экипажъ — старики, юноши, дѣти, мужчины, женщины — тонутъ; что же, стало быть генитура у всѣхъ была одинакова? у всѣхъ въ «домѣ странствій» свирѣпствовалъ Марсъ въ знакѣ Рыбъ? Подъ Каннами погибли тысячи римлянъ; и они родились подъ одинаковымъ аспектомъ враждебныхъ свѣтилъ? Дѣва надѣляетъ родившихся подъ ея знакомъ бѣлой и гладкой кожей; слѣдуетъ ли допустить, что изъ эііоповъ ни одинъ не родился подъ знакомъ Дѣвы? — Опять астрологія благоразумно принимаетъ къ свѣдѣнію эти возраженія и обогащаетъ свою систему новой теоремой, а именно: генитура или инициатива цѣлаго господствуетъ надъ генитурой или инициативой части. Если звѣзды цѣлому народу, городу, войску предсказали гибель, то само собою разумѣется, что это относится также и къ каждому отдѣльному индивидууму, вошедшему въ ихъ составъ, все равно, предусмотрѣна ли эта участь въ его генитурѣ, или нѣтъ. Отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ не долженъ довольствоваться своей генитурой, а долженъ справляться объ инициативѣ каждаго болѣе или менѣе важнаго дѣла — для астрологіи такое рѣшеніе вопроса могло быть только выгодно. Что же касается эііоповъ, то черный цвѣтъ ихъ кожи.



объясняется астрогеографическими условіями страны, которыхъ Дѣва въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ измѣнить не можетъ — ея ложка мѣла пропадаетъ въ бочкѣ сажѣ. Такимъ образомъ нападки враговъ были отражены; положеніе, что среда подчиняетъ себѣ личность — положеніе вполне научное, непосредственно согласное съ опытомъ и бессознательно руководимымъ имъ здравымъ смысломъ — находило себѣ совершенно разумное выраженіе въ астрологической теоремѣ о преобладаніи общей (каеолической) генетліалогіи надъ частной. Опять побѣда была на сторонѣ астрологіи.

Съ возраженіемъ, заимствованнымъ изъ несходства судьбы близнецовъ, мы уже имѣли дѣло выше: отвѣтомъ астрологіи было указаніе на гончарное колесо и совершенно убѣдительное заявленіе, что при постоянной измѣняемости констелляцій не можетъ быть двухъ вполне совпадающихъ генитуръ. Отвѣтъ, какъ таковой, былъ блистателенъ; но, давая его, астрологія признавала за своими противниками право ставить къ ея тщательности и точности такія требованія, какихъ ни одинъ человѣкъ не въ состояніи удовлетворить. Они имъ воспользовались въ полной мѣрѣ; съ большимъ юморомъ описываютъ они умилительную кооперацію астролога и повивальной бабки при рожденіи младенца. Нѣтъ, не одного астролога, а, по крайней мѣрѣ, двухъ, — одинъ долженъ находиться въ комнатѣ роженицы, а другой — на вышкѣ; лишь только событіе совершилось — первый ударяетъ въ мѣдный тазъ, а второй по этому сигналу отмѣчаетъ гороскопъ. И все-таки моментъ будетъ упущенъ: пока первый астрологъ ударитъ въ тазъ, пока звукъ достигнетъ уха второго, пока онъ остановитъ свой взоръ на гороскопѣ — пройдетъ, по меньшей мѣрѣ, по секундѣ; и можно ли, при естественныхъ неровностяхъ почвы, говорить о точномъ опредѣленіи гороскопа? и что слѣдуетъ, собственно говоря, разумѣть подъ рожденіемъ младенца? Ужъ если на то пошло, то астрологи должны ему ставить, по крайней мѣрѣ, двѣ генитурѣ: одну для его головы и одну для ногъ. — Астрологія могла отнестись ко всѣмъ этимъ придиркамъ со спокойнымъ достоинствомъ преслѣдуемой невинности. Да, противники совершенно правы: абсолютная точность въ астрологическихъ наблюденіяхъ невозможна. Но что же отсюда слѣдуетъ? Развѣ

въ астрономическихъ наблюденіяхъ она возможна? Однако же это не мѣшаетъ астрономамъ предсказывать съ приблизительной точностью затменія солнца и луны и регрессіи планетъ. То же самое и здѣсь. И астрологи только съ приблизительной достовѣрностью предсказываютъ судьбу людей, и они подвержены ошибкамъ; но это — ошибки не науки, а только ея представителей. Со временемъ, надо полагать, ихъ будетъ меньше: техника прогрессируетъ, методы совершенствуются; пока же будьте благодарны и за ту степень достовѣрности, которая достижима при нынѣшнихъ условіяхъ.

Но вотъ возраженіе совершенно спеціальнаго характера. Мы ставимъ младенцу генитурѣ; въ его кругѣ есть также «домъ дѣтей». Это значитъ, что по вліянію планетъ на этотъ домъ мы можемъ опредѣлить время рожденія и судьбу дѣтей нашего младенца, прекрасно. Но въ эту судьбу входятъ также и ихъ дѣти съ ихъ судьбой, и такъ далѣе; итакъ, ставя генитурѣ одному человѣку, мы ставимъ ее заодно и его дѣтямъ, внукамъ, правнукамъ и т. д. *in infinitum*. Мало того: въ этой самой генитурѣ мы находимъ и «домъ родителей»... Читатель догадывается о дальнѣйшемъ ходѣ полемики. Астрологія опять могла молча выслушать насмѣшки противниковъ и совершенно безопасно для себя согласиться съ ними. Да, это такъ; въ теоріи каждая генитурѣ содержитъ въ себѣ *in nuce* генитурѣ всѣхъ предковъ и потомковъ даннаго человѣка отъ начала и до конца жизни рода человѣческаго; что же тутъ удивительнаго? Всѣ слѣдующія другъ за другомъ во времени событія связаны между собою тесной причинности; въ какомъ бы мѣстѣ мы ни схватили эту тесьму, мы будемъ держать въ своей рукѣ слѣдствіе всѣхъ предыдущихъ причинъ и причину всѣхъ дальнѣйшихъ слѣдствій. Но это пока только теорія; для практики она, къ сожалѣнію, значенія не имѣетъ. Умъ человѣческой, властвующій, — какъ скажетъ позднѣе Паскаль, — надъ незначительнымъ промежуткомъ между безконечно большимъ и безконечно малымъ, лишь на небольшое пространство обозрѣваетъ вереницу причинъ и слѣдствій по сю и по ту сторону отъ даннаго пункта. Это значитъ примѣнительно къ нашему вопросу: вслѣдствіе слабости человѣческаго ума, генитурѣ младенца дастъ вамъ только самыя общія свѣдѣнія о его

родителяхъ и дѣтяхъ; если вамъ нужно больше, — ставьте генитиру родителямъ, если не поздно, — и дѣтямъ, когда они рождаются.

Приведемъ еще одно возраженіе, чтобы затѣмъ покончить со всей этой стороной вопроса. Если изліянія звѣздъ дѣйствуютъ на младенца въ ту минуту, когда онъ впервые втягиваетъ въ себя живительную струю воздуха, то нѣтъ ровно никакого основанія, думать, что они не дѣйствуютъ точно такъ же и на всякое другое одушевленное существо. Съ этимъ астрологія смѣло могла бы согласиться — въ этомъ еще ничего опаснаго для нея нѣтъ: она вѣдь сама изобрѣла свою удивительную астрозоологію, въ которой всѣ породы животныхъ были поставлены въ мистическую связь съ планетами и знаками зодіака. Но вотъ гдѣ таилась опасность: если фактъ зависимости человѣка отъ астральныхъ изліяній давалъ астрологамъ право ставить людямъ генитиры и инициативы, то столь же несомнѣнный фактъ воздѣйствія звѣздъ на животныхъ давалъ этимъ послѣднимъ право требовать того же и для себя. Другими словами: астрологи въ случаѣ надобности, должны были умѣть опредѣлить генитиру любого головастика, любого комара... Вопросъ былъ коваренъ, хотя и не въ томъ смыслѣ, о какомъ прежде всего склоненъ будетъ думать современный, выросшій въ атмосферѣ христіанскаго міросозерцанія читатель: идея отсутствія принципиальнаго различія между человѣкомъ и животнымъ, теперь навязывающаяся нашему уму, какъ послѣдствіе эволюціонной теоріи — идея, по словамъ Ницше, «истинная, но убійственная» — была вполне въ духѣ античности; это доказываетъ, между прочимъ, ученіе о переселеніи душъ. Нѣтъ, коварство вопроса заключалось въ другомъ; дѣло въ томъ, что первая и долгое время единственная союзница астрологіи, стоическая философія, этой идеи не признавала. Ея возвышенному идеализму претила мысль о качественной однородности человѣка и безсловесной твари; конечно, животное тоже было одушевлено, но его душа была простымъ физическимъ средствомъ предохраненія плоти отъ разрушенія, на подобіе соли и другихъ такихъ же веществъ, а вовсе не носителемъ индивидуальнаго самосознанія. Такимъ образомъ астрологіи оставалось одно изъ двухъ: или смиренно принять

ударъ, или нарушить договоръ съ союзницей. Она избрала послѣднее: въ вопросахъ самосохраненія *casus foederis* не имѣетъ мѣста. Къ тому же, теряя покровительство стоиковъ, она пріобрѣтала дружбу новопитогорцевъ, ученіе которыхъ было тогда, астрологически выражаясь, *in oriente domo*, и сверхъ того увеличивала свою клиентелу легионами сердобольныхъ римскихъ барынь, которыя были рады возможности узнать отъ астрологовъ генитуру своихъ собачекъ.

Конечно, все это мало серьезныя, съ современной точки зрѣнія, диспуты; но сколько важныхъ и интересныхъ вопросовъ въ нихъ затронуто! Порою кажется, будто передъ нами галерея арабесокъ: вычурныя, уродливыя рисунки, но всматриваясь въ нихъ внимательнѣе, мы поражаемся красотой и благородствомъ основныхъ формъ. Вотъ таинственныя изліянія планетныхъ лучей, проникающія и въ темную комнату роженицы, — они современемъ навели астролога-гуманиста Сируэло на мысль: *nullum esse corpus a luce intransibile*, за четыре вѣка до открытія иксъ-лучей, по мѣткому замѣчанію Буше-Леклерка. Вотъ идея преобладанія среды надъ личностью и приспособляемости послѣдней, столь ярко сверкающая въ сумбурномъ спорѣ объ общей и частной генетіалогіи, точно янтарь въ морской тинѣ. Вотъ нелѣпая теорія о сѣмянной коробочкѣ круга генитуры — его *domus filiorum*, въ которой скрывается, въ микроскопическомъ, зачаточномъ видѣ, генитура всего потомства кліента до послѣдняго времени; сведемъ ее съ небесъ на землю, — и мы получимъ онтогеническую теорію такъ называемой «скатулаціи», считавшуюся въ XVIII вѣкѣ послѣднимъ словомъ науки къ вопросамъ о происхожденіи организмовъ и принятую, между прочимъ, великимъ Лейбницемъ, какъ основное положеніе его монадологіи. А между тѣмъ всякая живая идея, въ какой бы несовершенной формѣ она ни была выражена, воодушевляетъ своихъ борцовъ, давая имъ отрадное и бодрящее сознаніе правоты ихъ дѣла, а съ нимъ и силу убѣжденія въ пропагандѣ, силу обороны въ борьбѣ.

Какъ видитъ читатель, борьба астрологіи съ наукой велась далеко не безуспѣшно для первой; обладая со стороны философіи несокрушимымъ оплотомъ въ лицѣ Посидонія, она дѣ-

ятельно отбивалась отъ ударовъ физики и астроміи и изъ каждой стычки съ ними выходила только болѣе сильной и способной къ сопротивленію. Немудрено, поэтому, что въ концѣ концовъ она одержала рѣшительную побѣду. Этой побѣдой было обращеніе въ астрологическую вѣру самаго славнаго изъ астрономовъ императорской эпохи, того, работы котораго мы привыкли считать вѣнцомъ античной космографіи—*Клавдія Птолемея*. Написавъ свое знаменитое космографическое сочиненіе, основаніе всѣхъ трудовъ и изслѣдованій въ этой области вплоть до Коперника, Птолемей обратилъ вниманіе и на астрологию; ей онъ посвятилъ свое второе главное произведеніе, едва ли не болѣе еще славное Четверокнижіе (*Tetrabiblos*). Въ немъ онъ оградилъ астрологию со стороны науки точно такъ же, какъ нѣкогда Посидоній оградилъ ее со стороны философіи. Какъ человѣкъ трезваго, тонкаго ума, онъ старался по возможности ограничить область абсурда; онъ относится съ явнымъ недоброжелательствомъ къ наивной качественной дифференціаціи знаковъ зодіака, замѣняя его въ этомъ отношеніи кругомъ генитуръ съ его произвольной, но все же болѣе разумной терминологіей. Равнымъ образомъ онъ устраняетъ всѣ мифологическія объясненія, бессознательно подготавливая этимъ торжество астрологіи въ ту эпоху, когда мифологія станетъ запретной, дьявольской наукой; его объясненія—преимущественно физическія. Вообще, въ его обработкѣ астрологія получила все внѣшнее подобіе настоящей, серьезной науки; что только могъ сдѣлать человѣческій умъ для того, чтобы изъ цѣлаго хаоса произвольныхъ, ребяческихъ и часто противорѣчивыхъ традицій создать единую, сплоченную и послѣдовательную систему, то сдѣлалъ для астрологіи Птолемей.

## XVII.

Все же важность Птолемея для астрологіи могла сказаться лишь позднѣе. Предстоялъ всемірный потопъ античной цивилизаціи; ближайшая судьба нашей науки, ея спасеніе или гибель, зависѣла отъ того, будетъ ли она принята въ тотъ ковчегъ, который вынесъ изъ пучины остатки потопленныхъ культуръ—въ ковчегъ *христіанства*. А туда ей Птолемей доступна

открыть не могъ: плоскостью непосредственнаго соприкосновенія античной мысли съ христіанской была не наука въ тѣсномъ смыслѣ, а философія. Правда, съ философіей у астрологіи были давнишнія хорошія отношенія, благодаря стоицизму и Посидонію; но ореоль стоической метафизики сталъ замѣтно меркнуть къ эпохѣ распространенія христіанства: его затмевалъ чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе блескъ другого, гораздо болѣе мистическаго ученія—неоплатоническаго. Неоплатонизмъ былъ для астрологіи первой инстанціей, — черезъ него и благодаря ему она могла разсчитывать также и на пощаду со стороны христіанства.

Тутъ шансы были на первый взглядъ довольно благоприятны; неоплатоническая метафизика имѣла своимъ главнымъ фундаментомъ знаменитаго «Тимея» аѳинскаго философа, а въ космогонической системѣ Тимея для астрологіи была оставлена калитка—узенькая, правда, но все же такая, что при нѣкоторомъ терпѣніи и умѣлости можно было провести туда ее всю. Но для этого нужно было подвергнуть астрологію экзамену по той ея части, которою она, какъ наука преимущественно практическая, всегда сравнительно мало интересовалась, представляя ее своей союзницѣ, стоической философіи. Первый вопросъ: какъ велить она намъ думать о свободѣ воли и о предопредѣленіи? Второй: что представляютъ изъ себя, теологически разсуждая, ея планетныя божества?

Къ счастью для нея, астрологія не имѣла опредѣленныхъ и обязательныхъ отвѣтовъ на эти вопросы, и потому могла сговориться съ тѣми, чей союзъ ей былъ необходимъ. Что касается перваго, то мы уже видѣли (гл. IX), что по отношенію къ нему она страдала неразрѣшимымъ противорѣчіемъ: теорія генитуръ основывалась на абсолютномъ предопредѣленіи, теорія инициативы требовала возможности свободнаго выбора. Платонъ нѣкогда согласовалъ детерминизмъ со свободой предположеніемъ, что душа въ промежуточномъ періодѣ своей жизни (т.-е. послѣ смерти и до новаго рожденія) избираетъ свою будущую судьбу, которая отнынѣ предопредѣлена; астрологіи не трудно было примкнуть къ этой мысли. Избравъ судьбу, душа ждетъ въ эмпиреѣ, пока движеніе звѣздъ не создастъ соотвѣтственной этой судьбѣ констелляціи; тогда только

она воплощается. Свой выборъ она забываетъ, но въ этомъ большого зла нѣтъ: онъ записанъ на зодіакѣ, въ моментъ ея перехода въ земную жизнь, и можетъ быть прочитанъ людьми свѣдущими; астрологическая система была спасена, — а это главное. На такихъ условіяхъ она могла быть принята въ неоплатоническую метафизику; но требовался отвѣтъ такъ же и на второй вопросъ, и тутъ жертва оказалась значительнѣе. Астрологи были не прочь признать свои планетныя божества высшими и единственными. На практикѣ дѣло къ этому сводилось: разъ властителями судьбы были боги небесной седмицы отъ Сатурна до Луны, то непонятно, къ чему было молиться Юнонѣ Капитолійской или Артемидѣ Эфесской, Исидѣ или Митрѣ. Но съ такимъ представленіемъ неоплатоники никакъ примириться не могли; у нихъ имѣлось одно высшее божество, и ступеню ниже — рядъ низшихъ, которыя тоже ничуть не походили на астрологическія планеты; что же касается послѣднихъ, то неоплатонизмъ — въ лицѣ своего корифея Плотина — могъ признать за ними только значеніе возвѣстителей; „движеніе звѣздъ *предвѣщаетъ* (*sêmeinei*) судьбу каждаго, но не создаетъ (*poiei*) ее, какъ неправильно понимаетъ толпа“, — училъ послѣдній философъ античнаго міра (Эннеады II 3). Астрологи роптали и втихомолку рассказывали своимъ адептамъ разные страхи о карѣ, которую понесъ за свое кощунство противникъ астральныхъ боговъ, — но дѣлать было нечего, пришлось покориться. На дѣлѣ же Плотинъ оказалъ ихъ наукѣ гораздо больше пользы, чѣмъ вреда; дѣйствительно, въ той теологически-безобидной формѣ, которую онъ ей придалъ, она могла ужиться со всякой религіей, не исключая и христіанства. Почему бы не быть планетамъ огненной грамотой, написанной Творцомъ на небесной тверди въ назиданіе смертнымъ? Что же касается предопредѣленія, то астрологія могла спокойно ждать, пока христіане рѣшатъ между собой этотъ труднѣйшій вопросъ: ея метафизическій индифферентизмъ давалъ ей возможность во всякое время примкнуть къ побѣдителю, кто бы онъ ни былъ.

Итакъ, дѣло было налажено; все же желанная позиція въ христіанскомъ міросозерцаніи досталась астрологіи не безъ боя. Никакія метафизическія различенія не могли устранить того глубоко антипатичнаго христіанамъ факта, что астрологическія

божества — или силы, все равно, — носили имена языческих дьяволовъ, Юпитера, Венеры, Сатурна, Марса. Въ силу одного этого, положеніе, занятое христіанствомъ по отношенію къ астрологіи, было принципиально враждебно; послѣ долгой абсолютной власти надъ умами людей, она вновь очутилась въ положеніи просительницы.

Но просить она умѣла — въ этомъ ей отказать нельзя. Читатель не забылъ того случайнаго обстоятельства, которое доставило ей доступъ къ сердцу основателя римской имперіи въ самый моментъ ея зарожденія, — той «звѣзды-меча», которая сверкнула надъ собравшимся на тризну Цезаря народомъ и стала звѣздой духовной генитурѣ его наслѣдника, будущаго императора Августа. Теперь представилась возможность вторично воспользоваться тѣмъ же надежнымъ путемъ. Рожденіе Основателя новой религіи тоже было ознаменовано появленіемъ новой звѣзды; можно ли послѣ этого отрицать, что Создатель пользуется звѣздами для того, чтобы возвѣщать людямъ свою волю? И кто были тѣ, которые, понявъ значеніе чудесной звѣзды, пришли отдать дань благоговѣнія возвѣщенному ею Младенцу? Волхвы (magi), т.-е. халдеи; — такъ утверждали астрологи, и христіане съ ними соглашались. Но если халдеи — и притомъ они одни — уразумѣли волю Божію, то не доказываетъ ли это, что ихъ методъ толкованія звѣздъ былъ правиленъ? Не доказываетъ ли это, другими словами, безусловной правдивости халдейской астрологіи?

Да, доказываетъ, и притомъ блистательно; противъ этого спорить было трудно. Правда, нашлись недоброжелатели, пытавшіеся расшатать это красиво построенное доказательство: указывали на то, что звѣзда волхвовъ вовсе не была гороскопическою звѣздою, а скорѣе небеснымъ свѣточемъ, быть можетъ, ангеломъ и даже самимъ Святымъ Духомъ, и т. д. Все это вовсе не было убѣдительно; звѣзда, по тексту Писанія, была звѣздой, и не было ничего страннаго въ томъ, что такое необыкновенное событіе, какъ Рождество Спасителя, было ознаменовано новымъ свѣтиломъ. Противъ астрологіи это ничего не доказываетъ, такъ какъ астрологія принимаетъ въ соображеніе также и новыя звѣзды, какъ, напр., кометы; факты же, что одни только халдейскіе волхвы, т.-е. тѣ же астрологи,



правильно поняли смыслъ знаменія, продолжаетъ доказывать правдивость, мало того — богоугодность ихъ науки.

Счастливые находчики этого довода, — о немъ мы знаемъ только изъ сочиненій христіанъ, — не предвидѣли, что можно было и признать его во всемъ объемѣ, и воспользоваться имъ противъ ихъ же интересовъ. Не забудемъ, что всякое вѣдовство было объявлено христіанами дьявольскимъ, чѣмъ его правдивость ничуть не оспаривалась, а напротивъ — признавалась. И дьяволъ Аполлонъ въ Дельфахъ, и дьяволица Фортуна въ Пренесте давали людямъ правдивыя предсказанія; то же самое можно было предположить и о дьяволахъ, именуемыхъ Юпитеромъ, Венерой и т. д. Но съ Рождествомъ Христовымъ царству дьявола наступилъ конецъ. Первый примѣръ этому подали тѣ же волхвы-халдеи: узнавъ о пришествіи Спасителя и отправившись поклониться ему, они принесли ему въ даръ свое собственное искусство. Астрологія, могучая въ царствѣ дьявола и у язычниковъ, теряетъ свою силу у христіанъ, — въ купели крещенія обращенный смываетъ съ себя изліянія звѣздъ. Такъ учили св. Игнатій и Тертуліанъ; нельзя было съ большимъ изяществомъ и признать астрологію, и похоронить ее.

Но Тертуліанъ и Игнатій писали еще въ ранній періодъ христіанства, когда въ немъ преобладало оппозиціонное противъ всего языческаго общества настроеніе, и заботы всемірнаго владычества еще не давали себя чувствовать, — а съ другой стороны и «прирученіе» астрологіи неоплатонизмомъ не успѣло еще состояться: Плотинъ жилъ позднѣе ихъ. Неудивительно, поэтому, что александрійская школа богослововъ и, въ частности, великій Оригенъ, этотъ главный посредникъ между неоплатонизмомъ и христіанствомъ, и къ астрологіи отнеслись мягче. Когда Оригенъ, въ своемъ комментарий на книгу Бытія, доказываетъ, что звѣзды не бываютъ созидательницами (poietikoi) человѣческой судьбы, а только ея предвозвѣстительницами (semantikoi) — онъ только повторяетъ, примѣнительно къ христіанскому ученію о Божьемъ промыслѣ, идею главы неоплатонизма. Правда, онъ прибавляетъ къ ней другую, которая менѣе должна была понравиться прирученнымъ астрологамъ, — что людямъ недоступно точное (akribôs) знаніе этой небесной грамоты, которая начертана Провидѣніемъ для духовъ высшаго

разряда. Но тутъ словечко «точное» спасало все; ну да, не точное, но все же нѣкоторое. Полной «акрибіи» и астрологи для себя не требовали, — налпротивъ, именно положеніе о приблизительной только вѣрности ихъ вычисленій вывозило ихъ, какъ въ принципіальныхъ вопросахъ (ср. сказанное выше о пунктѣ гороскопа и возникавшихъ при его опредѣленіи трудностяхъ), такъ и въ случаѣ опроверженія ихъ предсказаній фактами. И такъ, на почвѣ оригеніанизма примиреніе было возможно — тѣмъ болѣе, что въ другихъ отношеніяхъ великій учитель значительно пошелъ на встрѣчу ихъ симпатіямъ. Они сами въ сущности не съумѣли хорошенько распутаться въ вопросѣ о произвольности или непроизвольности дѣйствія планетныхъ силъ; пампсихическая закваска, данная греческой философіи еще первыми іонійскими мудрецами, чувствовалась также и въ ихъ ученіи. Отъ христіанства можно было ожидать, что оно займетъ въ этомъ отношеніи непримиримо отрицательное положеніе, признавая въ свѣтилахъ лишь безвольныя орудія высшаго промысла; Оригенъ, однако, думалъ объ этомъ иначе. Развѣ псалмопѣвецъ могъ бы приглашать солнце и луну славить Господа, еслибы они были бездушными тѣлами? И развѣ способность небесныхъ свѣтилъ грѣшить и, стало быть, произвольно дѣйствовать, не засвидѣтельствована словами Іова, что даже звѣзды не чисты передъ обликомъ Госполнимъ? — Это былъ скользкій путь, легко могшій повести къ ереси; но астрологамъ было, конечно, очень кстати имѣть въ самомъ лагерѣ христіанъ учителя, столь выгодно отзывающагося объ ихъ «властителяхъ судьбы».

И дѣйствительно, по открытому Оригеномъ пути астрологія вливается въ христіанство: мы находимъ епископовъ-астрологовъ, находимъ учителей, извлекающихъ изъ священнаго Писанія, путемъ довольно рискованной интерпретаціи, подтвержденія астрологической теоріи жилищъ; гороскопическія планеты сливаются съ христіанскими ангелами-хранителями, — чему содѣйствовало еще болѣе раннее отождествленіе тѣхъ и другихъ съ неоплатоническими геніями (или демонами). Скандалъ былъ неизбѣженъ. Съ одной стороны, христіанство, ставшее бытъ общедоступнымъ, изнемогало подъ метафизическимъ бременемъ этого предопредѣленія, не исключющаго,

однако, свободы человѣческой воли, которое осталось у астрологiи въ качествѣ наслѣдія старинной стоической эквилибристики; какимъ образомъ, спрашиваетъ св. Ефремъ, Богъ, будучи справедливымъ, могъ установить эти звѣзды человѣческихъ генитуръ, въ силу которыхъ мы по необходимости дѣлаемся грѣшниками? Съ другой стороны, астрологiи повредилъ и тотъ скудный запасъ космографическихъ истинъ, который составлялъ ея несложный научный багажъ; догматъ шаровидности земли трудно уживался съ тѣмъ представленіемъ, которое естественно извлекалось изъ текстовъ Писанія. Дѣла принимали чрезвычайно любопытный оборотъ: очевидно, астрологiя легко могла получить прощеніе за всѣ абсурды, которыми она изобиловала, и спокойно, подъ сѣнью той же милости, провести въ новое міросозерцаніе всѣ свои незаконныя исчадія въ родѣ астромедицины и астрогографіи; роковыми для нея грозили оказаться тѣ глубокія идеи и истины, которыми она была обязана философіи и наукѣ. Въ первый разъ мы встрѣчаемъ астрологiю въ благодарной роли поборницы умственныхъ благъ античной культуры противъ простодушія и невѣжества надвигающагося средневѣковья.

Такъ обстояли дѣла въ IV-мъ вѣкѣ по Р. Х. Враговъ было много, но другъ былъ вліятеленъ, особенно въ восточной церкви, которая вся болѣе или менѣе подчинялась обаянію Оригена. Катастрофа наступила въ западной церкви, объявившей какъ разъ къ исходу этого вѣка Оригена еретикомъ. Положимъ, ея примѣру послѣдовала современемъ и ея восточная сестра, но тутъ дѣйствіе не могло быть особенно сильнымъ: оригенианизмъ успѣлъ стать неотдѣлимой частью греческаго богословія, а подъ его сѣнью и астрологiя благополучно прошла или, говоря правильнѣе, проскользнула въ затонъ византійскаго средневѣковья, въ которомъ и осталась зимовать вмѣстѣ съ прочими пережитками античной культуры. Но на Западѣ враждебные элементы одержали побѣду. Осужденіе Оригена въ 399 г. было лишь предвѣстникомъ грозы; грозой была богословская дѣятельность великаго учителя западной церкви, бл. Августина. Этого въ невѣжествѣ нельзя было упрекнуть: въ своихъ страстныхъ, томительныхъ поискахъ истины онъ обратился и къ неоплатонической философіи, и даже къ самой астрологiи, но кончилъ тѣмъ, что отвергъ и ту, и другую.

Онъ отвергъ, во-первыхъ, научную часть астрологіи, какъ идущую въ разрѣзъ съ Писаніемъ—этотъ ударъ, однако, еще не былъ рѣшительнымъ. Астрологіи оставался путь къ спасенію подѣ условіемъ перестройки своего зданія на библейскомъ фундаментѣ, а это было тѣмъ легче, что этотъ фундаментъ былъ тождественъ съ древне-халдейскимъ; не даромъ іудеи, въ силу своего выше охарактеризованнаго стремленія (стр. 254 сл.), приписывали Аврааму изобрѣтеніе астрологіи. Но онъ возсталъ также и противъ астрологическаго ученія о предопредѣленіи—и тутъ положеніе становится опять очень интереснымъ. Противъ этого ученія возставали также и многіе языческіе философы, среди которыхъ былъ и главный источникъ Августина, Цицеронъ; но они дѣлали это какъ защитники свободы воли человѣка, его *liberum arbitrium*. Августинъ стоитъ на диаметрально противоположной точкѣ зрѣнія. Какъ поборникъ самодовлѣющей благодати, испоконъ вѣка выдѣлившей небольшую горсть избранныхъ изъ огромной *massa perditionis*, онъ со всей яростью своей страстной природы нападаетъ на столь любимаго имъ въ другихъ отношеніяхъ Цицерона за его «отвратительное разсужденіе (выше стр. 194) противъ предопредѣленія. Но онъ въ то же время старательно заботится о томъ, чтобы ни одна пядь отвоеванной имъ территоріи не могла быть занята астрологіею. Противъ нея онъ повторяетъ всѣ аргументы Цицерона, какіе онъ только могъ обратить въ свою пользу; ему были ненавистны эти самозванные распорядители человѣческой судьбы, своимъ вмѣшательствомъ препятствовавшіе непосредственному общенію души съ ея Творцомъ. Конечно, астрологи давали и вѣрныя предсказанія, — но только потому, что ихъ вдохновляли дьяволы. Теперь христіане знали, въ чью власть они отдавали свою душу, идя по ихъ слѣдамъ.

Изгнанная изъ августинизма, астрологія подавно не находила себѣ убѣжища въ ученіи его противниковъ, пелагіанъ, отстаивавшихъ полную свободу человѣческой воли; западная церковь, колебавшаяся между августинизмомъ и полу-пелагіанизмомъ, не могла дать мѣста у себя астрологіи. Еще болѣе, быть можетъ, повредилъ ей общій упадокъ культуры на Западѣ; полузабытая западными христіанами, она процвѣтала въ Византіи и, благодаря ея воздѣйствію, у арабовъ. Черезъ нихъ

она опять вернулась на Западъ, въ числѣ другихъ наукъ, для новаго, блистательнаго торжества.

### XVIII.

Зато теперь она—наука умершая, великолѣпная мумія въ музеѣ историческихъ заблужденій. И именно тщательное изслѣдованіе ея организма приводитъ насъ къ заключенію, что ея состояніе — не летаргическій сонъ, а дѣйствительная окончательная смерть, не оставляющая надежды на пробужденіе или воскресеніе въ будущемъ. Но когда умерла она, и отъ чего?

Умерла она,—отвѣчаетъ Буше-Леклеркъ,—отъ того смертельнаго удара, который ей нанесъ Коперникъ. «Пока астрономическая наука»,—говоритъ онъ (стр. 616),—«довольствовалась расширеніемъ вселенной, оставляя землѣ ея центральное положеніе,—наивныя идеи, породившія астрологию и сплотившіяся въ одно цѣлое подъ видомъ теоріи микрокосма, сохраняли убѣдительную силу традиціи, въ одно и то же время понятной и таинственной, оставались ключомъ неизвѣстнаго, хранилищемъ тайнъ грядущаго. Астрологическая геометрія продолжала основывать свои построенія на ихъ первоначальномъ фундаментѣ, суженномъ, правда, но удержавшемъ значеніе фокуса всѣхъ небесныхъ изліяній. Но разъ земля объявлена планетой и брошена въ пространство — все построеніе, лишенное своего основанія, въ одно мгновеніе обрушилось. Единственная несовмѣстимая съ астрологіей система—это та, которую открылъ нѣкогда Аристархъ Самосскій и позднѣе обосновалъ Коперникъ; несовмѣстимость эта такова, что нѣтъ надобности укладывать ее въ логическую формулу. Она еще лучше познается чутьемъ, чѣмъ разумомъ. Движеніе земли разорвало, точно нити паутины, всѣ воображаемыя цѣпи, связывающія ее съ звѣздами—тѣми звѣздами, которыя, казалось, только ею и были заняты!»

Такъ ли это?

Разумѣется, нельзя придавать значеніе тому, что астрологія на столѣтіе слишкомъ пережила Коперника: его теорія такъ медленно завоевывала себѣ почву, столько противодѣйствій встрѣчала даже со стороны астрономовъ, что было бы странно

ожидать отъ нея немедленнаго вліянія на астрологію Нѣтъ; но мы, вообще, не видимъ въ открытіи Коперника ничего такого, что могло бы окончательно подорвать кредитъ этой своеобразной науки. Оно исключило солнце и луну изъ числа планетъ, конечно; но уже древніе астрологи отводили имъ, какъ «свѣтиламъ» (*phôta, lumina*), особое мѣсто не столько среди нихъ, сколько рядомъ съ ними. Оно представило въ совершенно иномъ видѣ взаимное отношеніе членовъ солнечной системы; да, но астрологія давно уже имѣла дѣло съ одними только кажущимися движеніями—вѣдь и пресловутыя «регрессіи» планетъ были уже задолго до Птолемея признаны кажущимися, и это ничуть не мѣшало астрологамъ видѣть въ нихъ источникъ «болѣзни» для соотвѣтственныхъ божествъ. Вычисленія затменій солнечныхъ и лунныхъ и до Коперника производились съ приблизительною правильностью, и ихъ формулы не измѣнились отъ того, что солнце и земля помѣнялись мѣстами; тѣмъ легче могла астрологія, при чрезвычайной гибкости своихъ теорій, примѣниться къ новымъ условіямъ. Не забудемъ, наконецъ, и страха богослововъ передъ Коперникомъ: всему христіанству, думали они, грозитъ гибель отъ его ученія, съ допущеніемъ котораго засвидѣтельствованная въ Писаніи стойкость земли оказывается заблужденіемъ, и все дѣло искушенія получаетъ своимъ предметомъ населеніе крошечнаго атома въ вихрѣ небезныхъ силъ. И что же? Вотъ уже два слишкомъ столѣтія, какъ геліоцентрическая система мирно господствуетъ рядомъ съ христіанствомъ, не подвергаясь сколько-нибудь серьезнымъ гоненіямъ съ его стороны. Можно ли послѣ того сомнѣваться, что и астрологія сумѣла бы найти какой-нибудь *modus vivendi* съ новой астрономіей—еслибы не другія, неблагоприятныя для нея условія?

Нѣтъ; умерла астрологія тогда, когда у нея отняли ея душу, когда мѣсто догмата *всемирной симпатіи* занялъ догматъ *всемирнаго тяготѣнія*. Нанесенный Коперникомъ ударъ могъ лишь на время ее оглушить; задушилъ ее Ньютонъ.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, представимъ себѣ еще разъ со всей возможной яркостью то міросозерцаніе, показателемъ котораго былъ догматъ *всемирной симпатіи*; мы убѣдимся тогда какъ въ научной необходимости астрологіи для того двухты-

сячелѣтняго слишкомъ періода, который оканчивается открытіемъ Ньютона, такъ и въ ея несовмѣстимости съ основнымъ принципомъ новѣйшей астрономіи.

Науку ремесленную, какъ сводъ правилъ, непосредственно примѣнимыхъ къ тому или другому практическому дѣлу, знали многіе народы — да и едва ли не всѣ; наука независимая отъ практическихъ расчетовъ, наука въ высшемъ, идеальномъ значеніи слова была въ древности достояніемъ однихъ только эллиновъ. Отъ нихъ ее унаслѣдовали мы; наслѣдіе это съ теченіемъ вѣковъ стало нашей столь полной собственностью, что мы его — съ чрезмѣрнымъ, быть можетъ, оптимизмомъ, — считаемъ какъ бы частью своей природы. По той же причинѣ мы и не ставимъ себѣ вопроса о причинѣ научнаго стремленія человѣческаго духа; нечего спрашивать о томъ, что, вслѣдствіе своей обычности, ничьего удивленія не возбуждаетъ. Древніе, умѣвшіе, вслѣдствіе болѣе философскаго склада своего ума, удивляться также и обычнымъ явленіямъ — этого вопроса молчаніемъ не обошли. При этомъ стойки, въ силу своего основного принципа, усматриваютъ въ этомъ стремленіи одну изъ четырехъ кардинальныхъ добродѣтелей, самой природой вложенныхъ въ человѣческую душу, — «мудрость» (*sapientia*) въ техническомъ смыслѣ слова. «Главную и неотъемлемую особенность человѣка, — говоритъ Цицеронъ (*De officiis* I 13), — составляетъ направленное на изслѣдованіе истины стремленіе; вотъ почему мы, лишь только мы свободны отъ насущныхъ занятій и заботъ, стремимся что-либо увидѣть, услышать, чему-либо научиться, и считаемъ знаніе скрытыхъ и возбуждающихъ удивленіе предметовъ необходимымъ условіемъ блаженной жизни». Да, блаженной жизни; но какъ понимать это античное «блаженство», — это мы узнаемъ изъ одного отрывка Еврипида:

Блаженъ, кто въ науку душой погруженъ:  
 На ближняго злобы не вѣдаетъ онъ;  
 Преступныхъ дѣяній, неправедныхъ думъ  
 Соблазны презрѣлъ его царственный умъ.  
 Онъ все созерцаетъ пытливей душой  
 Нетлѣнной Природы божественный строй;  
 Откуда возникъ онъ? И какъ? И когда?  
 И низкая страсть ему вѣчно чужда.

Теперь, когда намъ дана возможность сравнить старую науку съ новою, когда на межѣ той и другой геніемъ новой поэзіи поставленъ гигантскій образъ Фауста, съ его непреодолимымъ влеченіемъ къ симпатизирующей природѣ,—мы легче и точнѣе можемъ отвѣтить на вопросъ, на который греческая мудрость отвѣчала ссылкой на основное естество человѣка. Потому дорожилъ грекъ наукой, потому испытывалъ онъ нравственный подъемъ при погруженіи въ нее, что для него она сводилась, какъ для Фауста, къ *общенію духа съ духомъ*. Мы затрогиваемъ вопросъ громадной важности: да разрѣшить намъ читатель, для лучшаго его разъясненія, подойти къ нему и съ другой стороны.

Знаменитый Фр. Араго въ одной своей парламентской рѣчи рассказываетъ о совѣтѣ, данномъ еще болѣе знаменитымъ Эйлеромъ своему другу, берлинскому пастору. Этотъ другъ ему жаловался на плохое вниманіе его прихожанъ къ одной его проповѣди, имѣвшей своимъ предметомъ сотвореніе міра. «Я представилъ имъ,—говорилъ онъ,—мірозданіе, съ его самой прекрасной, самой поэтической, самой чудесной стороны; я приводилъ древнихъ философовъ и даже библію; и что же? Половина моей аудиторіи меня не слушала; другая половина дремала или оставила храмъ». Эйлеръ, утѣшая его, посоветовалъ ему изобразить мірозданіе не по древнимъ или по библіи, а по даннымъ новѣйшей астрономіи. «Въ вашей непонравившейся проповѣди вы, вѣроятно, слѣдуя Анаксагору, сказали, что солнце по объему равняется Пелопоннесу; скажите вашей аудиторіи, что по точнымъ, не допускающимъ сомнѣній, вычисленіямъ наше солнце въ милліонъ двѣсти тысячъ разъ больше земли... Планеты въ вашемъ изложеніи только своимъ движеніемъ отличались отъ неподвижныхъ звѣздъ; предупредите вашихъ слушателей, что Юпитеръ въ тысячу четыреста разъ больше земли, а Сатурнъ—въ девятьсотъ... Переходя къ отдаленію звѣздъ, не опредѣляйте его по милямъ; цифры получились бы такія огромныя, что не произвели бы впечатлѣнія. Возьмите за мѣрило быстроту свѣта; скажите, что онъ совершаетъ девяносто тысячъ миль въ секунду, и прибавьте затѣмъ, что нѣтъ звѣзды, свѣтъ которой достигалъ бы нашей земли ранѣе трехъ лѣтъ, но это есть такія, свѣту которыхъ нужно



много милліоновъ лѣтъ для того, чтобы пройти отдѣляющее ихъ отъ земли пространство“. — Пасторъ послѣдовалъ совѣту Эйлера—и вслѣдъ затѣмъ вернулся къ своему другу въ состояніи, близкомъ къ отчаянію. — „Что случилось?“ — „Люди позабыли о почтеніи къ святому храму: они провожали меня аплодисментами!“

Трудно сказать, какъ отнеслась бы античная аудиторія къ первой проповѣди нашего пастора; зато несомнѣнно, что на второй она бы заснула. Съ ея точки зрѣнія только грубый, варварскій умъ можетъ приходить въ восторгъ отъ одной громадности цифръ, отъ этого сѣраго тумана безконечности, въ которомъ всякій образъ, всякій цвѣтъ расплывается, въ которомъ ничто не даетъ пищи ни нашему воображенію, ни нашему сердцу. Если мы справедливо видимъ признакъ упадка художественной эстетики въ увлеченіи колоссальными формами, то мы съ такимъ же правомъ можемъ признать упадкомъ — не науки, разумѣется, а научной эстетики, если этотъ терминъ допустимъ,—это бессмысленное преклоненіе передъ милліардами милліардовъ простыхъ и кубическихъ миль. Конечно, для астрономическихъ вычисленій очень важно знать дѣйствительный объемъ солнца, но это—область науки, простому смертному недоступная. А для него, для простого смертнаго, что пользы въ томъ, что новѣйшая наука исправила наивную оцѣнку Анаксагора, когда для него и Пелопоннесъ, и милліонъ слишкомъ земныхъ шаровъ—одинаково необозримая величина?

Представимъ себѣ гречанку, которая, молитвенно поднявъ руки, обращается къ Солнцу: „О, Геліось, ты, повсюду странствующій и все видящій, подай мнѣ вѣсть о моемъ изгнанникѣ-мужѣ!“—и вслѣдъ затѣмъ принимаетъ внезапно возникшее теплое чувство за поданную богомъ желанную вѣсть: „онъ живъ, онъ вернется!“ — Попробуемъ сказать ей, что она ошибается, что Геліось ничего не видитъ, ничего не говоритъ и никакой жалости къ ея горю не чувствуетъ, но что зато оно въ милліонъ двѣсти тысячъ разъ превосходитъ объемомъ землю — будетъ она намъ рукоплескать? Конечно, это—простая, суевѣрная, если хотите, женщина; но развѣ не изъ такихъ же женщинъ, въ оболочкѣ современной культуры, состояла и большая часть аудиторіи того нашего пастора?

Возьмемъ другой примѣръ—уже не простого человѣка, а мужа науки: возьмемъ ученѣйшаго астронома древности, Гиппарха. Представимъ себѣ его въ разговорѣ съ тѣмъ же Эйлеромъ, среди телескоповъ и прочихъ инструментовъ новѣйшей обсерваторіи; узнавъ объ успѣхахъ пошедшей отъ него науки, онъ, думается намъ, въ слѣдующихъ словахъ обратился бы къ своему іерофанту: „Да, вы осуществили много такого, о чемъ я и помышлять не смѣлъ; вы раздвинули до безконечности предѣлы того міра, изученію котораго я посвятилъ свою жизнь; моя система—лишь слабый эскизъ въ сравненіи съ тѣмъ, что вами найдено и удостовѣрено. Но вы заплатили за все это слишкомъ дорогую цѣну, изгнавъ изъ вашего мірозданія взаимную симпатію и водворивъ на ея мѣстѣ взаимное тяготѣніе бездушныхъ массъ. Отъ вашей науки вѣтъ холодомъ; ни согрѣть, ни вдохновить она меня не можетъ. Для меня мои свѣтила были родственными мнѣ, но гораздо болѣе совершенными существами; моя душа очищалась и возвышалась отъ общенія съ ними. Ваши безучастные міры мнѣ чужды, и я чувствую себя среди нихъ затеряннымъ, точно на громадномъ, необозримомъ кладбищѣ. Если же вы этого не чувствуете, то, видно, у васъ не органомъ больше, а органомъ меньше, чѣмъ у насъ. Прославляйте, поэтому, сколько угодно, точность вашихъ наблюдений, широту и теоретическую истинность вашей системы; но, ради боговъ, не говорите объ ея нравственной цѣнности для человѣческой души!“

И что могъ бы ему отвѣтить Эйлеръ?

Объ этомъ всякая догадка была бы праздною; но мы, на порогѣ двадцатаго вѣка, можемъ отвѣтить ему слѣдующее:

Догматъ всемірной симпатіи былъ величайшимъ благодѣяніемъ для человѣчества; только благодаря ему могла возникнуть среди него любовь къ чистой, независимой отъ узкоутилитарныхъ соображеній наукѣ, которая въ эпоху своего зарожденія еще ничѣмъ другимъ не могла плѣнять человѣческой умъ. Но своимъ многовѣковымъ господствомъ надъ человѣкомъ онъ перевоспиталъ его; любовь къ наукѣ, державшаяся нѣкогда на немъ, благодаря этому господству стала наследственной чертой души человѣка, основной частью его умственного естества. И вотъ причина, почему даже тогда, когда нашъ

догматъ былъ признанъ заблужденіемъ, юношеской мечтой человѣчества—любовь къ наукѣ не погибла: она не нуждалась болѣе въ теплой атмосферѣ родившаго ее догмата, такъ какъ она успѣла окрѣпнуть и пустить глубокіе корни въ нашу душу. По той же причинѣ продолжало жить и сознание нравственнаго воздѣйствія на нее науки о мірозданіи. Подобно тому, какъ человѣкъ, глубоко вѣровавшій въ своей молодости и тихо, безъ жестокой борьбы и озлобленія, извѣрившійся въ теченіе дальнѣйшей жизни,—продолжаетъ съ любовью смотрѣть на священные символы, передъ которыми онъ нѣкогда благоговѣлъ, и чувствуетъ ихъ нравственное значеніе для себя—точно такъ же и мы въ настоящее время вполне искренно повторяемъ великую формулу, въ которой нѣкогда Еврипидъ выразилъ идею объ облагораживающемъ вліяніи науки. Натура наша стала сложнѣе; нашъ умъ не признаетъ болѣе всемірную симпатію какъ догматъ, но наше сердце продолжаетъ ее чувствовать, какъ таинственную силу, соединяющую насъ съ окружающею природою. Не стало болѣе священнаго дуба въ Додонѣ, вѣщавшаго нѣкогда смертнымъ ихъ грядущую судьбу шелестомъ своихъ листьевъ; но шумъ лѣсной чащи продолжаетъ дѣйствовать на насъ, ея пѣсня находитъ себѣ откликъ въ нашей душѣ, утѣшая и веселя ее въ минуту горя. Не всѣ, конечно, одинаково воспріимчивы къ этому голосу природы; есть между нами и такіе, которымъ онъ ничего не говоритъ, какъ есть слѣпые, глухіе и вообще увѣчные; тѣхъ же, отзывчивость которыхъ особенно сильна, мы называемъ поэтами. Поэтическое чувство—это та часть нашего умственнаго организма, въ которой и понынѣ живетъ лишенное своей догматической опредѣленности сознание всемірной симпатіи.

Итакъ, съ одной стороны—наслѣдственность, а съ другой—никогда не прерывавшееся общеніе новѣйшаго человѣчества съ памятниками эпохи, предшествовавшей великому расколу, той счастливой эпохи мира и гармоніи, когда наука еще давала человѣку то, чего жаждала его душа, когда еще не было рокового разлада между надеждами и дѣйствительностью, между субъективной и объективной самооцѣнкой человека въ его отношеніи къ мірозданію. Этотъ очагъ любви горитъ среди насъ, мы бессознательно проникаемся его тепло-

тою; науки живутъ, живетъ и вѣра въ ихъ нравственную цѣнность.

Правда, съ другой стороны, что двухсотлѣтній періодъ существованія новой науки недостаточенъ для вполне успокоительнаго опыта; на основаніи его мы не можемъ ручаться за будущность *чистой* науки, — тѣмъ болѣе среди тѣхъ народовъ, которые не приобщили ее въ ту раннюю эпоху ея непосредственной силы и полной гармоніи и не успѣли, поэтому, спаять ее со своей собственной душою. Мы не можемъ — по крайней мѣрѣ тѣ изъ насъ, которые не погрязли въ частныхъ интересахъ своей спеціальности и не лишились способности обозрѣвать общенаучное движеніе — не можемъ, повторяемъ, спокойно отвергнуть мнѣніе пессимистовъ, утверждающихъ, что мы идемъ на встрѣчу новому *техническому* средневѣковью, столь же убогому и мрачному, какъ и то старое, схоластическое; не можемъ не чувствовать безпокойства, видя, какъ одни на всѣ лады толкуютъ о банкротствѣ науки, другіе — съ поразительнымъ безчувствіемъ прославляютъ привлекательность той ея *facies hippocratica*, съ которою она недавно предстала передъ нами въ пресловутой книгѣ-исповѣди Геккеля, третьи, одинаково независимые отъ обоихъ, точно какіе-то Бенвенуто Челлини наизнанку, съ легкимъ сердцемъ бросаютъ и науку въ свою всепожирающую партійную печь. Но мы можемъ утѣшать себя сознаниемъ, что власть времени, бессильная передъ самой наукою, властвуетъ надъ аспектами, въ которыхъ она представляется человѣческому уму. Если симпатическій аспектъ со временъ Ньютона уступилъ свое мѣсто механическому, то это еще не доказываетъ, что послѣднему суждено продержаться до конца жизни человѣчества, — не доказываетъ невозможности третьяго, *синтетическаго* аспекта, о характерѣ котораго теперь и думать было бы преждевременно. Когда онъ воцарится, тогда, конечно, не воскреснетъ астрологія — она, повторяю, наука умершая и воскреснуть не можетъ — но, быть можетъ, народится новая наука о мірозданіи, не менѣе утѣшительная и несравненно болѣе совершенная, чѣмъ наивная мечта мнимой халдейской и египетской мудрости.

## ТРАГЕДІЯ ВѢРЫ.

---

Воля Бога — осуществленіе жизни.

Вѣчный миръ и порядокъ царятъ въ заоблачномъ пространствѣ; вѣчными волненіями, вѣчной борьбой обуреваются заключенная въ предѣлы атмосферы среда. Здѣсь — царство трехъ стихій, доступныхъ для одушевленныхъ организмовъ; тамъ — простирается необъятная, неизмѣняющаяся четвертая стихія, пламенный эфиръ — «пылающая стѣна вселенной», какъ ее называетъ Лукрецій...

Таково было долгое время представленіе человѣчества о мірозданіи. Съ этимъ представленіемъ мы считаемся и нынѣ, когда говоримъ о четырехъ стихіяхъ, и это вполне справедливо: оно содержитъ въ себѣ не одну только долю правды, а всю правду, если только перевести его съ матеріальнаго языка наивной древности на болѣе осторожный и отвлеченный языкъ современной науки. Туда, въ заоблачную, безстрастную стихію, удалило древнее человѣчество и своихъ боговъ, — при томъ тѣмъ дальше, чѣмъ болѣе догматъ объ единокровности людей и боговъ сталъ подвергаться сомнѣнію, чѣмъ сильнѣе человѣческая мысль стала противиться представленію о страждущемъ богѣ: такъ-то сонмъ могучихъ властелиновъ природы, нѣкогда ходившихъ среди людей, все болѣе и болѣе сосредоточивался на какомъ-нибудь Олимпѣ, окружая сіяющимъ ореоломъ его загадочную вершину, пока онъ наконецъ, отступая передъ пытливой стопой и мыслью человѣка, не отдѣлился

отъ нея и, поднимаясь все выше и выше, не слился съ небесными свѣтилами, которымъ онъ и понынѣ оставилъ свои имена. Съ тѣхъ поръ божество пребываетъ въ царствѣ вѣчнаго мира и порядка; тамъ нѣтъ ни бурь, ни страстей, тамъ—никакая «трагедія» невозможна».

Три доступныхъ человѣку стихіи никогда не проникнуть въ ту четвертую и не внесутъ въ нее свой разладъ, свои страданія, свою — жизнь; зато четвертая стихія пребываетъ среди насъ съ тѣхъ поръ, какъ Прометей похитилъ частицу пламеннаго ээира и принесъ ее людямъ. Съ этого времени частица божества обитаетъ въ нашихъ сердцахъ; живя одною жизнью съ нами, она претерпѣваетъ всѣ наши тревоги и страданія и, въ силу своей высшей природы, заставляетъ насъ претерпѣвать ихъ сильнѣе, мучительнѣе, чѣмъ какое бы то ни было одушевленное существо. Трагедія божества невозможна; но трагедія вѣры, этой зароненной въ человѣческія сердца искры божества, не только возможна—это самая могучая, самая захватывающая изъ всѣхъ возможныхъ трагедій. Отдѣльные ея акты и сцены писали многіе—всѣ тѣ, въ чьей груди зароненная искра Прометеева огня давала болѣе сильное пламя, чѣмъ у обыкновенныхъ людей; они писали ихъ, одни—своимъ перомъ на хартіяхъ и пергаментахъ своихъ твореній; другіе — своими дѣйствіями на видимыхъ скрижаляхъ исторіи и невидимыхъ — смутной, но живучей традиціи народнаго сознанія; третьи—своею кровью на языческихъ аренахъ и христіанскихъ плахахъ и кострахъ. Но возможно ли написать ее всю? Думаемъ, что нѣтъ; да и если бы родился когда-нибудь столь могучій умомъ и сердцемъ человѣкъ, который сдумѣлъ бы перенести трагедію вѣры изъ области чаяній въ область ясныхъ представленій — онъ остался бы единственнымъ читателемъ своего произведенія.

Но почему же, спросятъ, посвящаемъ мы свой трудъ попыткѣ, которая, по самому существу своему, должна остаться несовершенной?—Потому, что успѣхъ, который работа мысли сулитъ исполнителю, состоитъ не въ одномъ только совершенствѣ отдѣльнаго результата. Имѣя выборъ между совершимою малаго и величіемъ несовершимаго, духъ человѣка безустанно мечется между тѣмъ и другимъ. Если онъ настроенъ

такъ, что въ первомъ случаѣ малость, а во второмъ несовершенность отравляютъ ему работу, то онъ гибнетъ такъ, какъ гибнетъ герой въ «Потонувшемъ колоколѣ» Гауптманна, когда его услужливые, но слабосильные работники-гномы, вмѣсто задуманнаго цѣлаго, созидаютъ ему превосходные, но частичные узоры; если онъ, во избѣжаніе этой гибели, отрекается отъ своихъ чаяній, довольствуясь мелкимъ и осуществимымъ, то онъ слишкомъ дорогой цѣной окупаетъ свое спасеніе, вырождаясь изъ творца въ ремесленника. Итакъ, что же дѣлать? Примиримся съ обоими изъянами, въ силу самой природы вещей присущими нашей работѣ—не съ одной только малостью совершеннаго, но и съ несовершенностью великаго. Уподобимся создательницамъ живыхъ острововъ въ тропическихъ моряхъ: будемъ терпѣливо, атомъ за атомомъ, сооружать наше коралловое зданіе, но будемъ, время отъ времени, отрываясь отъ работы, заглядывать вверхъ, сквозь туманъ волнъ:—далеко ли до свѣта? Эти паузы, конечно, не двинуть впередъ нашего труда, но дадутъ намъ, быть можетъ, свѣжестъ и бодрость продолжать его.

Повторяемъ — примиримся съ тѣмъ, что намъ не удастся вполне перенести трагедію вѣры изъ области чаяній въ область ясныхъ представленій; нашъ предметъ и такъ великъ, и свѣжестъ духа, внушаемая его изученіемъ, вознаграждаетъ за такую работу: она будетъ, такимъ образомъ, несовершенной, но не безуспѣшной. Но, чтобы достигнуть подобнаго успѣха, мы должны поступить такъ, какъ поступаютъ всегда при научныхъ трудахъ: мы должны продолжать работу съ того мѣста, на которомъ оставилъ ее послѣдній крупный дѣятель на этомъ поприщѣ.

## I.

Такимъ дѣятелемъ является нѣмецкій поэтъ т.-наз. «реакціонной» эпохи, Карлъ Иммерманъ; его символическая драма «Мерлинъ» <sup>1)</sup> дастъ намъ и точку отправленія, и въ значитель-

<sup>1)</sup> Первое изданіе: Düsseldorf, 1832. Изъ позднѣйшихъ могутъ быть названы: изд. Hempel'я (Imm.'s Werke. Berlin 1878—82, Т. XV); М. Koch'a (въ Deutsche Nationalliteratur, herausg. von. Jos. Kürschner Т. 159), и Reclam'a (Universalbibliothek № 599, самое доступное). Въ 1900 издательство Inselverlag выпустило любительское изданіе—точное воспроизведеніе оригиналь-

ной мѣрѣ матеріалъ для нашихъ разсужденій. Едва ли имя Иммермана можетъ рассчитывать у насъ на то, чтобы возбудить полное представленіе о его дѣятельности; да и въ самой Германіи держится только память объ его Oberhof, этой прелестной повѣсти изъ народнаго быта, извлеченной изъ его могучаго сатирическаго романа: Münchhausen. Остальное и тамъ уже быльемъ поросло. А между тѣмъ, поэтъ Мерлина, другъ Гейне и Мендельсона, заслуживаетъ того, чтобы его творенія были спасены отъ несправедливаго вердикта потомства, обрешаго ихъ, повидимому, на забвеніе. Пусть потонутъ въ волнахъ времени его историческія и фантастическія драмы, его эпосы и мелкія стихотворенія; но его два крупныхъ романа: «Эпигоны» и уже названный «Мюнхгаузенъ», несмотря на шаблонность фабулы въ первомъ и ея причудливость во второмъ, достойны извѣстности и у насъ, какъ вѣрное зеркало эпохи тридцатыхъ годовъ въ Германіи, въ столь многихъ отношеніяхъ напоминающей время, переживаемое нами нынѣ. Да и изъ драмъ по крайней мѣрѣ одна можетъ рассчитывать на интересъ съ нашей стороны; это—трилогія Alexis, посвященная участи царевича Алексѣя Петровича. Конечно, наши избалованные по части реализма глаза легко замѣтятъ въ этой трагедіи недостатокъ мѣстнаго колорита; но если мы такъ снисходительны въ этомъ отношеніи къ Мериме и другимъ французамъ, у которыхъ этотъ недостатокъ не менѣе ощутителенъ, то мы не можемъ отказать въ своемъ участіи нѣмецкому поэту, добросовѣстно изучавшему русскую старину и знакомившему съ нею своихъ соотечественниковъ въ ту эпоху, когда ихъ свѣдѣнія о Россіи ограничивались общераспространенными розказнями, — а именно, что у насъ обыватели распиваютъ Wuttki, закусывая ее сальными огарками, поскольку этому времяпрепровожденію не препятствуетъ появленіе либо медвѣдя, либо страшнаго Kosack'a съ его неизмѣннымъ атрибутомъ — Knute.

Но объ этомъ здѣсь говорить не приходится; насъ здѣсь интересуеетъ исключительно его «Mythe», какъ онъ назвалъ свою драму: «Мерлинъ». Отличаясь въ этомъ отъ вышеназван-

---

наго.—Въ русской литературѣ имѣется „Волшебникъ Мерлинъ“ А. Б. Льво-  
вой (1893); но это—оригинальная драма, ничего общаго, кромѣ сюжета, съ  
«миномъ» Иммермана не имѣющая.



ныхъ произведеній, онъ современниками такъ же мало былъ оцѣненъ, какъ и потомствомъ; во всѣ времена онъ имѣлъ немногихъ, но искреннихъ и восторженныхъ почитателей. Они смѣло приравнивали его величайшему произведенію нѣмецкой поэзіи, называя его «Анти-Фаустомъ» или «Вторымъ Фаустомъ»; но, за исключеніемъ этой небольшой горсти сильныхъ мыслю людей, публика довольно безучастно отнеслась къ этому глубокому по содержанію и чарующему по формѣ творенію. Поэтъ зналъ это и безъ труда мирился со своей судьбою: «мой Мерлинъ, — говаривалъ онъ, — изнемогаетъ подъ тяжестью своей метафизической брони». И все же онъ сознавалъ свое безсиліе дать своимъ идеямъ другую форму, и это безсиліе понятно: и мы въ свою очередь не видимъ лучшаго средства развить трагедію вѣры, какъ пользуясь созданными нѣмецкимъ поэтомъ образами. Мы просимъ нашихъ читателей послѣдовать за нами прежде всего въ величественный храмъ Иммермана, въ надеждѣ, что намъ удастся открыть съ него еще болѣе широкій горизонтъ, чѣмъ какой представлялся утомленнымъ глазамъ его даровитаго зодчаго.

Итакъ, что такое «Мерлинъ» Иммермана? Что такое, прежде всего, самъ Мерлинъ?

## II.

Его образъ былъ заимствованъ поэтомъ изъ средневѣковыхъ романовъ, которые именно тогда, въ эпоху расцвѣта романтизма, дѣятельно разрабатывались представителями какъ литературы, такъ и науки; надобно, однако, сознаться, что его роль въ этихъ романахъ была довольно жалкая. Врядъ ли гдѣ-либо чувствуется сильнѣе разладъ между грандіозностью первичной концепціи и слабостью исполненія.

Согласно первой, Мерлинъ не болѣе и не менѣе, какъ антихристъ. Владыка ада, испуганный сошествіемъ Спасителя въ его мрачную обитель, рѣшаетъ послѣдовать примѣру своего великаго противника: овладѣвъ тѣломъ, но не душою, дѣвушки-христіанки, онъ дѣлаетъ ее матерью намѣченнаго имъ врага Христова, знаменосца адской рати на землѣ. Но его замыселъ не удастся; его сынъ наслѣдуетъ отъ него только силу ума, въ

остальномъ же рѣшительно становится на сторону своей матери, безвинно обезчещенной, скромной и богобоязненной дѣвы. Таково начало; но вызванныя имъ ожиданія не удовлетворяются дальнѣйшимъ ходомъ романа. Дѣятельность Мерлина сводится къ длинному ряду довольно наивныхъ и безцѣльныхъ чудесъ, которыя онъ творитъ при дворѣ англійскихъ королей, Утера и его сына Артура; въ заключеніе онъ гибнетъ, благодаря бретонской красавицѣ Ниніанѣ (правильнѣе: Вивіанѣ), которая, влюбивъ его въ себя, выманиваетъ у него все его чудесное знаніе и этимъ окончательно его къ себѣ приковываетъ: всемогущій нѣкогда чародѣй кончаетъ свою жизнь безпомощнымъ и обезсиленнымъ, подъ чудеснымъ боярышникомъ въ бріонскомъ лѣсу.—Таковъ романъ о «волшебникѣ Мерлинѣ» (Merlin l'enchanteur); посмотримъ теперь, что изъ него сдѣлалъ нашъ поэтъ.

Отчаяніе владыки мрачнаго царства остается точкой отправленія и здѣсь; оно изображено въ первой сценѣ пролога, въ разговорѣ сатаны съ Люциферомъ, происходящемъ гдѣ-то въ горахъ на окраинѣ сирійской пустыни. Съ нихъ открывается видъ на плодородную равнину; тамъ живетъ богатый хозяинъ-христіанинъ съ своей молодой дочерью, Кандидой. Ея чистота прельщаетъ сатану; и дѣйствительно, въ своей безграничности ея благочестіе идетъ на встрѣчу его планамъ. Не довольствуясь христіанской жизнью въ своей семьѣ, она идетъ къ отшельнику Плациду, чтобы провести ночь въ молитвѣ среди благоговѣйной тишины пустыни; здѣсь и совершается задуманное сатаною дѣло. Но помыслы дѣвы были чистые; звуки гимна: «O sanctissima» — раздающіеся въ отдаленіи и носящіеся во время роковой ночи надъ «великимъ дѣяніемъ мрака», говорятъ намъ, что въ концѣ концовъ сатана ошибется въ своихъ расчетахъ.

Чудесное зачатіе Мерлина — содержаніе пролога; отмѣчу тутъ же, что въ его трехъ главныхъ лицахъ изображены представители трехъ различныхъ типовъ вѣры. Сатана — это античная, эллинская вѣра, пораженная, повидимому, на смерть появленіемъ Спасителя; отшельникъ Плацидъ — это первобытное, наивное христіанство, не тронутое еще богословіемъ и видящее въ смиренномъ обращеніи къ Христу залогъ отпущенія

грѣховъ; что касается Кандиды, то она въ своей безгрѣшной дѣвственности предвоплощаетъ Мерлина. Но объ этомъ будетъ подробнѣе сказано ниже.

Дѣйствіе главной части трагедіи происходитъ въ Англіи; туда бѣжалъ съ малолѣтнимъ Мерлиномъ его воспитатель Плацидъ, спасаясь отъ преслѣдованія возбужденной противъ чудеснаго отрока толпы. Кандиды уже нѣтъ: Мерлинъ почтилъ ее надгробнымъ памятникомъ и похоронилъ съ нею за-одно и первую эпоху своего земного бытія. Отрочество миновало, наступила пора зрѣлой дѣятельности — передъ нами возмужалый Мерлинъ.

Въ чемъ же его задача?

Постараемся описать ее словами самого поэта, не отступая передъ трудностью передать русскими стихами таинственную религіозную поэзію, для которой онъ привлекъ чуждую намъ, но какъ нельзя болѣе умѣстную средневѣковую «титурелеву» строфу. Плацидъ все еще находится при Мерлинѣ, записывая на своихъ скрижаляхъ его слова о судьбѣ человѣчества,

каковой

Она была, не каковой казалась.

Разсказъ былъ доведенъ до тѣхъ дней, когда Господь носилъ Свой крестъ на землѣ; теперь идетъ продолженіе:

Ужъ видя предъ собою  
 Ночной измѣны жало,  
 Онъ чашу взялъ рукою,  
 Рекъ: «Кровь Моя сотретъ грѣховъ начало.  
 «Берите, пейте; се—завѣтъ Мой сущимъ.  
 «Что было, — прошлымъ стало,  
 «И память Вечери сіяетъ надъ грядущимъ.  
 «Въ крови Моей—спасенье  
 «Двойною благостыней:  
 «И міру въ исцѣленье  
 «Пролью ее, и избранной дружинѣ.  
 «Васъ я пошлю ко всей живущей братѣ,  
 «А самъ въ святой пустынѣ  
 «Свой тайный храмъ воздвигну — въ Монсальватѣ».

Учитель вдохновенный  
 На дровѣхъ мукъ скончался;

Вдали былъ Петръ надменный,  
 Лишь юный Іоаннъ въ слезахъ при Немъ остался.  
 Пришелъ слуга; копья ударомъ сильнымъ  
 Разсѣкъ онъ бокъ священный,  
 И полилась потокомъ кровь обильнымъ.

И сталъ отступникъ низкій  
 Сосудомъ силы новой:  
 Іосифъ Аримаѳійскій,  
 Что вѣчно чуждъ былъ братіи Христовой, —  
 Онъ съ чашей Вечери къ кресту явился;  
 Погокъ волны багровой  
 Въ нее принявъ, онъ молча удалился.

И вотъ Любовь святая  
 Два царства основала:  
 Усердіемъ пылая,  
 Христова рать лжевѣрье побѣждала;  
 А Іосифъ, тайны властелинъ блаженный,  
 Мірскихъ заботъ не зная,  
 Лелѣялъ духъ въ пещерѣ сокровенной.

Тѣ въ мукахъ возсіяли  
 Среди народовъ Рима;  
 Безъ горя и печали  
 Вкушалъ онъ святость въ сторонѣ родимой.  
 Тѣхъ призывалъ палачъ къ отвѣту дикій;  
 Его-жъ въ тиши, незримо,  
 Первослугой избралъ Грааль Великій...

Когда же смерть позднѣе  
 Его коснулась нѣжно —  
 Какъ въ цвѣтникѣ лилеи  
 Рука срываетъ дѣвы безмятежной —  
 Тогда покинулъ и Грааль чужбину  
 И снова, пламенѣя,  
 Къ предвѣчному вознесся Властелину.

Но нынѣ пребываетъ  
 Онъ вновь въ странѣ печали:  
 Въ словахъ моихъ пылаетъ —  
 Запомни — *первое реченье о Грааль.*  
 Но близокъ вождельный часъ *второго:*  
 Тогда твои скрижали  
 Вновь вѣщее мое воспримутъ слово.

Въ чемъ состоитъ это «второе реченіе о Граалѣ», этого Мерлинъ Пладиду не сообщаетъ: мы узнаемъ это изъ его молитвы, которую онъ произноситъ уже по уходѣ своего вѣрнаго пѣстуна. Вотъ эта молитва:

Ты пожелалъ, о Ненсповѣдимый,  
Пройти чрезъ весь позоръ и смрадъ земли;  
Исчадья мрака гордо унесли  
Всевышней ласки слѣдъ неизгладимый.

Ты рыбакамъ и мытарямъ подпалъ;  
Ты и разбойника душѣ безчестной  
Даръ посулилъ трапезы наднебесной;  
Тусклымъ умамъ Завѣтъ Ты даровалъ.

И снова, кроткій Боже, въ Монсальватѣ  
Ты власти подчиненъ тупыхъ сердецъ:  
Тобой владѣть Титурель-простецъ  
Съ своею изменной, презрѣнной братьей.

Законченъ нынѣ нисхожденья путь!  
На путь обратный, одухотворенный,  
Твоимъ огнемъ и свѣтомъ озаренный  
Велѣлъ Мерлину Ты Себя вернуть.

Сонмъ паладиновъ, сонмъ красавицъ стройныхъ  
Я увлеку, дворъ короля-орла,  
Красой любви вѣнчанныя чела:  
Граалю дамъ я пѣстунѣ достойныхъ!

Глубокій смыслъ того, въ чемъ Мерлинъ видитъ свое призваніе, будетъ разъясненъ въ свое время; здѣсь же мы не будемъ разрушать миѳической оболочки, скрывающей замыслы поэта.

Освободить святыню Грааля изъ недостойныхъ рукъ темнаго Титуреля, отдать ее доблестному королю Артуру и его паладинамъ, представителямъ всего лучшаго, что только создала земля—вотъ задача, которую себѣ поставилъ Мерлинъ. Тщетно хочетъ ему воспротивиться его отецъ, явившійся приобщить его къ тѣмъ замысламъ, ради которыхъ онъ его создалъ, — Мерлинъ отрекается отъ сатаны и торжественно заявляетъ о своей рѣшимости служить одному только Богу. Но въ то время, какъ онъ направляется ко двору Артура, ему

преграждаетъ путь соперникъ и противникъ — волшебникъ Клингзоръ.

Этотъ соперникъ уже старъ. Всю свою жизнь онъ посвятилъ исканію въ природѣ того, что выше всякой природы; онъ стяжалъ славу великой, неземной мудрости, прослылъ богомъ среди людей, но не нашель ничего, чему онъ могъ бы поклоняться самъ. Теперь онъ видитъ, что у него собираются отнять и тотъ сосудъ безъ содержанія, которымъ онъ, за неимѣніемъ лучшаго, тѣшилъ себя до тѣхъ поръ, — поклоненіе людей: приближается новый пророкъ на смѣну старому. Клингзоръ рѣшается не допустить этого; но встрѣча съ Мерлиномъ имѣетъ другой, неожиданный для него исходъ. Въ душѣ вдохновеннаго юноши онъ находитъ то, чего онъ такъ долго тщетно искалъ; побѣжденный, но ликующій сердцемъ, идетъ онъ спокойно умирать въ своемъ Замкѣ Чудесъ; Мерлинъ же продолжаетъ свой путь къ Артуру.

Тѣмъ временемъ и при дворѣ Артура стали ждаты Мерлина. Веселая жизнь рыцарей и дамъ, озаряемая свѣтомъ чести и свѣтомъ любви, давно уже не удовлетворяла короля, давно уже мысль о Граалѣ ему щемила сердце непонятной тоской. Въ своей тревогѣ онъ обратился къ Клингзору; старый волшебникъ понялъ, что короля устрашаетъ мысль о смерти, и зная, что только не имѣющее начала можетъ избѣгнуть конца, далъ ему насмѣшливый совѣтъ: «искать дитя, не имѣющее отца». Этимъ онъ, самъ того не сознавая, подготовилъ почву для Мерлина. Пока этотъ послѣдній приближается, жизнь паладиновъ течетъ обычнымъ порядкомъ; въ рядѣ сценъ изображены волнующія ихъ заботы: проблема чести, о которой спорятъ первые рыцари двора — Эрекъ, Гавейнъ, Гарейсъ; проблема рыцарской любви, возбужденная новоприбывшимъ рыцаремъ Ланселотомъ, который, какъ спаситель королевы Джиневры, требуетъ права посвятить ей свою любовь, не зная того, что она — супруга его господина. Пѣсни менестреля веселятъ участниковъ этой беззаботной жизни; наконецъ, разноцвѣтные огни палатокъ потухаютъ; тихая ночь воцаряется надъ спящимъ дворомъ короля Артура. Вотъ обстановка, въ которой его застаютъ Мерлинъ.

Но онъ застаютъ тамъ еще одно существо, встрѣча съ ко-

торымъ должна была оказаться для него роковой. Это—сестра королевы, красавица Ниніана. Вѣрная своему имени (означающему, якобы, по-халдейски: «я этого не сдѣлаю»), она бѣжала отъ сестры, когда та отправилась ее искать; теперь же она пришла сама и пришла съ подаркомъ, рубиновымъ кольцомъ, обладающимъ способностью показывать каждому предметъ его желаній. Кольцо свѣтится надъ палатками рыцарей, и передъ ихъ сонными глазами возникаетъ то, къ чему ихъ безсознательно влечетъ невѣдомая, непреоборимая сила—храмъ Монсальвата. Приходъ Мерлина разрушаетъ чары; Ниніана убѣгаетъ, Артуръ и паладины просыпаются; Мерлинъ вѣнчаетъ Артура царемъ Грааля. Всѣ отправляются въ путь, отыскивать Монсальватъ. Но какъ, спрашивается, отнесется къ ихъ начинаніямъ самъ Монсальватъ и управляющая имъ неисповѣдимая воля?

Дѣйствіе переносится туда, въ землю Спасенія (Salva Terra), гдѣ подъ строгими сводами готическаго храма блистаетъ святая чаша, озаряя чудеснымъ свѣтомъ таинственный полумракъ обители и наполняя неземнымъ блаженствомъ души своихъ слугъ, рыцарей Грааля. Новый членъ удостоился приобщенія къ избранной братьѣ: это — молодой Лоэнгринъ. Лишь на порогѣ святыни удастся ему постигнуть тайну Грааля, оставшуюся неизвѣстной Мерлину; но въ ту минуту, когда онъ готовится войти въ обитель, выходитъ Титурель и объявляетъ о послѣднемъ рѣшеніи Божества. Грааль долженъ покинуть Западъ, долженъ перенестись въ Индію и ея дремучіе лѣса; послѣдній пришелецъ, сподобившійся коснуться порога святыни, долженъ вернуться въ міръ и принести ему вѣсть о Граалѣ.

Врагамъ въ укоръ, скорбящимъ въ утѣшенье.

И почему это?

Насъ изгоняетъ изъ страны священной  
Лихой антихристъ; родъ людской сгубить  
Отравой хочетъ онъ неизреченной...

Итакъ, Мерлинъ и его миссія отвергнуты.

Тѣмъ временемъ Артуръ, Джиневра и паладины блуждаютъ въ пустынѣ по указанному Мерлиномъ пути. Всѣ утомлены;

Эрекъ въ изнеможеніи падаетъ. Король велитъ положить его на носилки, чтобы онъ хоть мертвымъ достигъ Монсальвата; раздаются голоса: «Ищите Мерлина!» Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ остался Мерлинъ? Онъ пожелалъ дать себѣ кратковременный отдыхъ въ бріонскомъ лѣсу: тамъ Ниніана съ дѣтски веселыми пѣснями удить рыбу въ свѣтломъ пруду; тамъ цвѣтеть боярышникъ, маня подъ свою прохладную тѣнь усталыхъ и—влюбленныхъ... Вороновъ, безпокоившихъ своимъ крикомъ Джиневру, прогнали, но мертвая тишина пустыни еще страшнѣе. Послѣдній хлѣбъ, послѣдняя вода розданы; король въ отчаяніи посылаетъ двоихъ паладиновъ искать путь на родину. Изъ нихъ возвращается одинъ, другой поскользнулся и упалъ въ бездну; это — единственная дорога, ведущая домой. Теперь осталась одна только надежда: «Зовите Мерлина!» Снова раздаются крики: «Мерлинъ, Мерлинъ!» Ихъ слышно и подъ боярышникомъ, но неясно; Мерлинъ хочетъ уйти къ своимъ, но Ниніана его удерживаетъ: зачѣмъ? вѣдь это олени кричатъ въ лѣсу. Мерлинъ остается: надо утѣшить испуганную дѣвушку, оставить ей залогъ вѣрности. Но гдѣ этотъ залогъ? Гдѣ та сила, передъ которой остановилась бы власть Мерлина? Такая сила есть:

О нѣтъ, есть слово, слово роковое:  
Имъ можешь ты Мерлина къ этимъ дебрямъ  
Навѣки приковать... *(внезапно обрываетъ рѣчь).*

*Ниніана.* Какое слово?..

Дрожишь ты?

*Мерлинъ.* Да... меня знобитъ, красотка;  
Противно вспомнить. Кто безъ дрожи могъ бы  
Объ этомъ думать, будь онъ самъ Мерлинъ?

*Ниніана.* Скажи мнѣ, неужели..

*Мерлинъ.* Точно жукъ  
У мальчика на виткѣ, къ этой почвѣ  
Былъ бы привязанъ я. Весну провелъ бы  
Я здѣсь среди шафрановъ и фіалокъ;  
Здѣсь сталъ бы сливы подъ Ивановъ день  
Считать; увылой осенью бы здѣсь  
Внималъ дроздовъ прощальной пѣсни; здѣсь  
Мои-бъ въ снѣгу окоченѣли ноги.  
Такъ близки межъ собою, милый другъ,  
Могущество и полное безсиліе...



Одно слово! Что же это за слово?.. Опять слышны крики: «Мерлинъ!»... «Нѣтъ, ты права, — говоритъ Мерлинъ, — въ лѣсу кричатъ олени». Страшное слово, еще не будучи произнесено, уже на половину заворожило его душу; его мысли кружатся вокругъ него, онъ не въ состояніи отказать Ниніанѣ, просящей его повѣрить ему свою тайну:

Говорю не я,  
Оно само... Души моей мученье  
Наружу просится...

Онъ шепчетъ ей на ухо роковое слово. «Я не разслышала», — отвѣчаетъ Ниніана, — и чтобы удостовѣриться, повторяетъ его. Въ мигъ Мерлинъ превращенъ; ему кажется, что онъ въ цѣпяхъ, что онъ прикованъ къ стѣнѣ желѣзной башни. Ниніана съ крикомъ спасается отъ его угрозъ; палатинамъ, отчаянные вопли которыхъ въ третій разъ оглашаютъ сцену, онъ громко отвѣчаетъ: «Я здѣсь! здѣсь, въ башнѣ!..

Я рву эту цѣпь—не слабѣетъ она,  
Я бью этотъ столбъ—но напрасно!  
Охотно бѣ я бросился къ вамъ изъ окна,  
Но вижу—въ пучинѣ тамъ красной  
Страшилища чмокаютъ, пастью грозя..  
Къ чему жъ этотъ зовъ вашъ унылый?  
Я столько страдалъ, и заснуть мнѣ нельзя;  
Нѣтъ силы бороться, нѣтъ силы!

Это—главная часть трагедіи, озаглавленная: «Грааль»; слѣдуетъ краткій эпилогъ: «Мерлинъ-страдалецъ». На кладбищѣ среди готическихъ стѣнъ съ ихъ узорчатыми, разноцвѣтными окнами встрѣтились трое: Плацидъ, отыскивающей Мерлина, менестрель, отыскивающей Артура, и Лоэнгринъ, отправленный къ людямъ съ вѣстью о Граалѣ. Узнавъ отъ послѣдняго о бесполезности поисковъ, менестрель разбиваетъ арфу, посвященную славѣ Артура; Плацидъ разрываетъ пергаментъ съ записаннымъ на немъ «первымъ реченіемъ о Граалѣ». Лоэнгринъ хочетъ ихъ утѣшить, но самъ утѣшенія не знаетъ.

Здѣсь, на могилѣ, къ солнцу обращенный,  
Что сквозь узоры силится сверкнуть,  
Къ тебѣ взываю я, Грааль священный!

Въ твой тайный храмъ ты преградилъ мнѣ путь;  
Прости же, что не чуждъ я скорби, боли,  
Что страсть земная мнѣ волнуетъ грудь.

Исполненный твоей высокой воли,  
Пошелъ я, чтобъ—кого ни встрѣтитъ взоръ, —  
Всѣмъ помогать, кто въ злой томится долъ.

Подъ грудой камней найденъ былъ Клингзоръ;  
Средь призраковъ душа Мерлина рѣветъ;  
Исчахъ въ пустынь весь Кардвильскій дворъ.

Въ презрѣнномъ прахѣ, въ душномъ смрадѣ тлѣетъ  
Все, что прекраснаго дала земля;  
На чье же благо власть твоя радѣетъ?..

Я вижу—всюду блѣдныя поля,  
Обитель скорби, смерти и гнѣнья;  
На нихъ, уныло тканью шевеля,

Развернуть черный стягъ Уничтоженья.

Это—итоги происшедшаго до сихъ поръ; но вотъ въ дѣйствіе вводится новый моментъ. Къ Мерлину, поющему подъ боярышникомъ безумныя пѣсни, является сатана. По его мановенію, «недостойное зрѣлище» прекращается. «Гдѣ я?» — спрашиваетъ Мерлинъ. Скоро къ нему возвращается сознаніе; его второй вопросъ: «Гдѣ мои друзья?» — «У меня», — отвѣчаетъ сатана. — «У тебя?» — «Да, въ общинѣ людной—въ аду, у меня». Мерлинъ въ отчаяніи ломаетъ руки; его собесѣдникъ его утѣшаетъ:

Не бросаютъ ихъ съ выси  
На острый утесъ,  
Не влетаютъ ихъ въ спицы  
Жужжащихъ колесъ.  
Имъ не стелютъ изъ иглъ  
Раскаленныхъ постель,  
Не спускаютъ нагихъ  
Въ ледяную купель —  
То нелѣпая черни слѣпой болтовня!  
Но недвижно вовѣкъ, нерушимо стоитъ  
Мое слово — гранить:  
Что къ Нему они шли — а дошли до меня!

Теперь Мерлинъ знаетъ, что Богъ его отвергъ; отвергъ—

но за что? «Иль можетъ быть — коварно спрашиваетъ его сатана,

Иль, можетъ быть, виновенъ ты предъ нимъ?  
 Былъ ты нечистой страстью одержимъ?  
 Таилась спѣсь, иль дерзкія желанья  
 Въ укромныхъ уголкахъ твоей души!  
 О, если такъ—лампаду покаянья  
 Затепливъ въ ней, къ ногамъ Его спѣши!  
 Онъ милостивъ; съ улыбкой состраданья  
 Онъ приметъ вопль смиренной простоты —  
 И отъ меня вовѣкъ свободенъ ты!

МЕРЛИНЪ.

Мнѣ не въ чемъ каяться! Душа моя,  
 Единный вздохъ тоски и вождельнья,  
 Какъ дымъ священный жертвоприношенья,  
 Къ Нему стремилась въ горніе края,  
 Чтобъ въ трепетномъ восторгѣ преклониться!

САТАНА.

А Онъ? Скотины ниже навсегда  
 Низринуть Онъ тебя!

МЕРЛИНЪ.

О да... о да!

САТАНА.

А въ чемъ могли, скажи мнѣ, провиниться  
 Тѣ, коихъ вель ты... въ горніе края?

МЕРЛИНЪ.

О бѣдныя, невинныя друзья!

Я чашу наполнилъ во имя Твое  
 Живительно-сочныхъ цвѣтовъ и плодовъ;  
 Горѣ ее несъ я, подъ звѣздный покровъ;  
 Зачѣмъ, мой Любимецъ, отвергъ Ты ее?

Такимъ образомъ, почва подготовлена; сатана вторично — и на этотъ разъ съ полной надеждой на успѣхъ — пытается завладѣть своимъ непокорнымъ сыномъ.

Приди ко мнѣ! Ты будешь принять мной  
 Со всѣми язвами души больной,  
 Раздавленный позоромъ долгихъ дней.  
 Ты исцѣлишься на груди моей,

Окрѣпнешь подь моею бодрящей сѣнью.  
 Довольно жертвъ ты ужь принесъ ученью.  
 Познай же чрезъ меня, кому и лестъ  
 И ложь противны, кто ты былъ и есть.  
 Отбрось ярмо неволи и безсилья!  
 Вкуси свободу, мудрость, красоту  
 Въ ихъ сладостномъ, чарующемъ обильи.  
 Воспрянь, будь нашимъ! Преступи черту:  
 Оставь Его, пусть буду я твой богъ!

МЕРЛИНЪ.

Нѣтъ.

САТАНА.

Нѣтъ, сказалъ ты?

МЕРЛИНЪ.

Я сказалъ, что могъ.

САТАНА.

Глупецъ строптивый! Истощить  
 Рѣшился ты мое долготерпѣнье;  
 Да гдѣ-жъ оставилъ ты хоть нить  
 Между собой и Господомъ своимъ?

МЕРЛИНЪ.

Всю вѣчность между мной и Имъ!  
 Я вычеркнуть изъ книгъ благоволенья,  
 Наслѣдья своего лишенъ;  
 Меня навѣки сдѣлалъ Онъ  
 Посмѣшищемъ толпы развратной,  
 Вогналъ туда, куда вгоняють цсовъ;  
 А я — ползу тропой обратной!  
 Къ Нему взываетъ скорбный зовъ  
 Души, тоской по Немъ томимой...

САТАНА.

Рабъ мятежный! Элоимы  
 Ницъ простерты предо мной!  
 Преклонись! Иль дерзновенья  
 Кару вѣчную носи!

МЕРЛИНЪ.

Отче нашъ, Иже еси...

САТАНА.

удь же прокляты! Въ смрадѣ тлѣнья  
Сгинь, созданіе мое! *(касается его)*

МЕРЛИНЪ *(умирая)*

Да святится имя Твое!

### III.

#### С а т а н а .

Такъ-то, послѣ гибели однихъ и отчаянія—т.-е. нравственной смерти — другихъ, остаются живыми только оба крайнихъ, непримиримыхъ принципа вѣры, олицетворенные въ двухъ символахъ—сатанѣ и Граалѣ. И пока живъ будетъ міръ, эти два принципа будутъ образовывать оба полюса вѣры, и отъ нихъ будутъ исходить тѣ враждебныя другъ другу теченія, которыя, встрѣтившись въ груди одного и того же человѣка, будутъ вызывать такой же конфликтъ, такую же трагедію, какъ и въ драмѣ о волшебникѣ Мерлинѣ. Выясненіе этихъ двухъ принциповъ, поэтому,—наша первая задача.

Начнемъ съ сатаны. Уже по пересказу драмы читатель могъ замѣтить, что передъ нимъ не дьяволъ, не отецъ зла и врагъ рода человѣческаго — дьяволъ ужился бы со всякимъ типомъ вѣры, будучи антитезисомъ божества, и не могъ быть носителемъ особой религіозной идеи. Нѣтъ; исходя изъ совершенно правильной мысли, что наша умственная и нравственная культура есть продолженіе античности, а не юдаизма, поэтъ представилъ въ своемъ сатанѣ именно античную религію, поскольку она выражалась не въ культахъ, а въ сознаніи просвѣщеннѣйшихъ мужей древности. И да не подумаетъ читатель, что поэтъ допустилъ анахронизмъ, воскрешая окончательно, будто бы, побѣжденную христіанствомъ и поэтому отжившую свой вѣкъ религію. Та религія античности, о которой идетъ рѣчь, была, правда, побѣждена христіанствомъ, но не уничтожена имъ; она всплываетъ наружу вездѣ тамъ, гдѣ свѣточъ христіанства тускнѣетъ, и если бы современной наукѣ о мірѣ, чиновникомъ которой признается Дарвинъ, удалось выработаться въ цѣльное интеллектуально-этическое міро-

созерцаніе, то имъ стала бы именно античная религія Иммермановскаго сатаны. Но почему же, спрашивается, поэтъ сдѣлалъ ея носителемъ библейскаго сатану, а не какого-нибудь эллинскаго бога? Ленау въ своемъ диѳирамбѣ, посвященномъ памяти Бетховена, говоритъ, что «при звукахъ его симфоній, шумящихъ точно ливни святой грозы, ему чудится, что на тучахъ приближается Зевсъ и цѣлуетъ обогрѣнное кровью чело Христа» — при чемъ онъ разумѣетъ такой же контрастъ, какъ и нашъ. Но Иммерманъ писалъ драму; драма предполагаетъ фэбулу, а для Зевса нѣтъ общей фэбулы съ христіанскимъ Олимпомъ. Къ тому же, историческая эволюція религіи шла на встрѣчу символизациі, избранной нашимъ поэтомъ: отцы церкви объявили языческихъ боговъ дьяволами — можно было, поэтому, безъ натяжки выставить сатану представителемъ языческой религіи. Это до того естественно, что современный итальянскій поэтъ Джозуэ Кардуччи пошелъ по тому же пути: нѣкоторыя строфы его знаменитаго *Inno a Satana* производятъ впечатлѣніе, будто онѣ написаны подъ вліяніемъ «Мерлина».

Для сатаны общая фэбула съ христіанскимъ Богомъ, разумѣется, была; но для того, чтобы сатана могъ явиться въ требуемой роли представителя античной, т.-е. естественной религіи, ее нужно было нѣсколько видоизмѣнить, вводя въ нее новые элементы. Эти послѣдніе восходятъ къ герметизму, допуская, что высшее божество поручило сотвореніе міра низшему, такъ называемому разуму - Деміургу — и, черезъ герметизмъ, къ Платону, творцу самого понятія «Деміургъ». Отъ герметистовъ это ученіе перешло къ гностикамъ, отождествившимъ Деміурга съ сатаной; Иммерманъ, подчиняясь духу своего времени, воспроизводитъ его съ примѣсью гегелианства. Согласно его фэбулѣ, Богъ создалъ лишь хаосъ или матерію какъ таковую, какъ отрицаніе самого себя, пустынную, безплодную, отверженную:

То видя, я, въ любви порывѣ страстной,  
На крыльяхъ бури низшелъ къ несчастной:  
Вотъ—истина объ ангеловъ паденьи!

«Тогда», продолжаетъ онъ, стараясь вовлечь сына въ кругъ своихъ замысловъ:

Воздвигъ земли твердыню я въ пространствѣ,  
 Вогналъ въ брега мятежныхъ водъ громады,  
 Возжегъ свѣтилъ въ эфирѣ мириады,  
 Представилъ сушь въ живыхъ породъ убранствѣ.

Какъ жизнь въ кого любовь моя вселила,—  
 Все движется, кричитъ, поетъ, ликуетъ,  
 И каждой твари вѣрно указываетъ  
 Путь бытія таинственная сила.

На день седьмой, вкусить восторгъ творенья  
 Прошелся я по всѣмъ долинамъ рая,  
 Отъ всѣхъ созданій радостно взимая  
 Невинно-дѣтской ласки привошенъе.

Мы безъ труда узнаемъ тутъ божество Природы, непосредственно реальную, видимую и осязаемую, хотя и глубоко таинственную жизненную силу, которою живетъ нашъ міръ и мы сами; но витализмъ, это — научная теорія, фундаментъ — если угодно — религіи, но еще не религія. Для того, чтобы этой теоріи превратиться въ религію, нужно, чтобы къ физическому элементу присоединился нравственный; мыслима ли нравственность чистаго витализма? Сатана утверждаетъ, что — да.

О вотъ она, обитель совершенства!  
 Сколь правильной, сколь чистой чередою  
 Зной лѣта въ ней смѣняется зимою,  
 Рожденьемъ—смерть, отчаяньемъ—блаженство.

Необходимѣй гдѣ необходимость?  
 Гдѣ долга кругъ законченнѣй, тѣснѣе?  
 Гдѣ искупленіе вины цѣльнѣе,  
 Веществъ и силъ полнѣй неразрушимость?

Богачъ страдаетъ, алчностью томимый;  
 Размахъ побѣды въ гробъ героя сводить;  
 Услада власти точно сонъ проходитъ;  
 Народъ живетъ въ тѣни, несокрушимый.

Физическій принципъ поднять въ нравственную сферу; закону сохраненія матеріи и энергіи въ видимомъ мірѣ соотвѣтствуетъ столь же безусловный законъ *сохраненія нравственной силы*. Вся эволюція нравственной монады совершается внутри предѣловъ земной жизни. Нѣтъ надобности, для возстановленія нарушеннаго равновѣсія, прибѣгать къ гипотезѣ надземнаго

міра: оно возстановляется здѣсь же, на землѣ, въ силу того же витализма, который царитъ и въ физической природѣ; «чередѣ» рожденій и смертей соотвѣтствуетъ столь же чистая череда радостей и горестей блаженства и отчаянія. Но что же сказать о явныхъ несправедливостяхъ нашей жизни? Ихъ нѣтъ; то, что мы относимъ туда, столь же призрачно, какъ и кажущееся исчезновеніе матеріи, кажущаяся остановка движенія. — А неравномѣрное распредѣленіе благъ земныхъ? — Оно существуетъ только для того, кто односторонне судитъ о предметахъ и, видя въ нихъ одни только плюсы или одни только минусы, скрываетъ отъ себя простой фактъ, что  $(+1000 - 1000)$  и  $(+1 - 1)$  — одинаковыя величины. — Но вотъ — счастливецъ, баловень природы и судьбы; вотъ, съ другой стороны, — больной или узникъ; неужели въ одномъ существованіи этихъ двухъ противоположностей нѣтъ вопіющей несправедливости? — Нѣтъ, такъ какъ оба они не одинаковой душой воспринимаютъ свои ощущенія; почему же вы, признающіе  $1/2$  и  $1000/2000$  за одинаковыя величины, въ данномъ случаѣ сравниваете только числители, упуская изъ виду неравенство знаменателей, т.-е. воспринимающихъ душъ? Примите во вниманіе и ихъ — тогда вы увидите, что моментъ высшаго упоенія счастливца представляетъ такую же величину, какъ и моменты отдыха больного или узника. — А смерть? — Она не ощутительна для особи, которая, не выработавъ еще индивидуальнаго самосознанія, живетъ одной общей жизнью съ своей породой; для той же, у которой это сознаніе выработалось, интенсивность индивидуальной жизни должна служить вознагражденіемъ за потерянную экстенсивность. Чего же вы ропщете? Откажитесь, если вамъ страшно, отъ «лжевѣры въ мнимое я» (Ichwahn), и вы безъ труда, размышляя о «цѣнности жизни», присоединитесь къ «героическому міросозерцанію» реформатора нашихъ дней. — Углубитесь въ прелесть этого нравственнаго макрокосма, точный реверсъ физическаго, и вы увидите, что и здѣсь, не выходя изъ предѣловъ видимой жизни, «силы восходятъ и нисходятъ, взаимно подавая другъ другу золотые сосуды».

Итакъ, живи во всю, живая тварь, развивай зародыши всѣхъ силъ, вложенныхъ въ тебя природой; въ этомъ — не



только наслаждение, но и заслуга. Разъ внѣ жизни нѣтъ ничего, то законъ жизни остается единственнымъ обязательнымъ для насъ закономъ, единственнымъ мѣриломъ, дающимъ намъ познать цѣнность всего, что окружаетъ насъ; хорошо все то, что способствуетъ осуществленію жизни. Хороша дѣятельность, но дѣятельность полная, всесторонняя, затрогивающая и призывающая къ жизни по возможности всѣ части нашего существа; хорошо напряженіе этой дѣятельности, дѣлающее человека героемъ, когда жизнь бурной волной разливается по жиламъ, когда чувствуешь, что все полно тобою и ты полонъ всѣмъ, когда все прошлое, все настоящее сливаются въ одинъ упоительный мигъ; хороши страсти, ведущія къ этому торжеству—и отвага, и гнѣвъ, и любовь... особенно любовь. Тутъ законъ жизни дѣйствуетъ съ удвоенной силой; природа, озабоченная сохраненіемъ и развитіемъ породы также и внѣ предѣловъ существованія особи, окружила всѣми чарами, которыя были въ ея власти, моментъ этой передачи, этого излученія жизни. Она хотѣла, чтобы всѣ стремились къ этому высшему наслажденію чувствъ, такъ какъ только при этомъ всеобщемъ стремленіи возможно всеобщее соревнованіе и побѣда совершеннѣйшихъ, съ нею—передача достоинствъ, а съ этой—постепенное совершенствованіе породы, высшее осуществленіе закона жизни.

Такова религія—сатаны.

И вдругъ золотая цѣпь, сдерживавшая въ предѣлахъ видимости нравственный макрокосмъ, разрывается; чья-то таинственная рука направляетъ ея отдѣленные другъ отъ друга концы куда-то внѣ пространства, въ невидимый, невѣдомый міръ; чье-то властное слово свергаетъ законъ жизни съ того престола, откуда онъ одинаково управлялъ и физической, и нравственной природой. Отнынѣ гармонія мірозданія нарушена, нравственный макрокосмъ пересталъ быть реверсомъ физического; ихъ силы, дѣйствовавшія до тѣхъ поръ въ одномъ направленіи, отнынѣ обращены другъ противъ друга. Что прежде называлось жизнью, теперь было объявлено смертью, и ему была противопоставлена другая—истинная, настоящая жизнь; пути же къ достиженію этой новой жизни были прямо противоположны тѣмъ, по которымъ осуществлялась жизнь религіи

витализма. Требовалось не дѣятельность, а созерцаніе: не пылкое стремленіе, а отреченіе и лишеніе; не страсть, а смиренная кротость; не любовь, а...

Любовь. Что дѣлать! мы поневолѣ путаемся въ терминологіи, такъ какъ нашъ языкъ въ своей эволюціи не сопровождалъ перехода отъ религіи сатаны къ религіи Христа. Но древніе христіане знали, что дѣлали, когда они новому принципу *христіанской* любви, въ противоположность къ сверженному амосу, дали имя *caritas* — и намъ ничего не остается, какъ послѣдовать за ними. Можемъ даже идти дальше, и, — въ виду того, что это послѣднее понятіе получило свое наибольшее развитіе въ средніе вѣка, — принять и знаменующее его слово въ его средневѣковой формѣ. Кто видѣлъ въ Италіи, наканунѣ праздника св. Франциска, это слово: *Charitas*, пылающимъ огненными буквами на храмахъ этого восторженнаго проповѣдника христіанской любви, тотъ пойметъ и одобритъ предпочтеніе, которое ему отдается здѣсь.

Амос выдѣляетъ и возвышаетъ однихъ на счетъ остальныхъ; *charitas* уравниваетъ всѣхъ, подводя ихъ подъ общее понятіе: «ближній». Дифференціація душъ, естественная въ той прежней жизни, стала теперь невыносимой; было бы верхомъ нечестія допустить, что у труженика и страдальца душа менѣе чутка, чѣмъ у какого-нибудь баловня природы и судьбы. А при равенствѣ знаменателей неравенство числителей оказалось явной и вопіющей несправедливостью: очевидно, нравственное равновѣсіе, нарушаемое *здѣсь*, восстанавливается *тамъ*; очевидно, всякое горе, всякое лишеніе *здѣсь* — будетъ возмѣщено *тамъ*. Итакъ, бѣги отъ жизни и ея радостей, бессмертная душа: чѣмъ болѣе ты будешь смирять и карать себя *здѣсь*, тѣмъ богаче, тѣмъ роскошнѣе станетъ сокровище, которое тебѣ будетъ приготовлено *тамъ*.

А наслѣдственность, а порода?.. Законъ жизни въ физическомъ мірѣ неумолимъ: при новыхъ условіяхъ она должна мельчать и слабѣть. Колесу эволюціи данъ обратный ходъ; мы должны вернуться къ началу, къ первобытному хаосу. Отецъ жизни, сатана, это знаетъ: въ провозглашеніи принципа *charitas*, въ сверженіи закона жизни, онъ видитъ замыселъ Всевышняго разрушить его твореніе, вернуть то, что было раньше.

Тридцать вѣковъ таилъ въ груди надменной  
Онъ гнѣвъ; но видя, какъ цвѣтущъ и молодъ  
Міръ, что на вѣчный осудилъ Онъ холодъ,—  
Разлилъ Онъ варъ броженья по вселенной.

Когда скончался Онъ на скорбномъ дровѣ,  
Настала счастью моему кончина:  
Червь точитъ корни дуба-исполина,  
Ржа загнилась въ зрѣющемъ посѣвѣ.

О очи смертныхъ! Чаши золотыя!  
Не вами ль все, что есть среди явленій,  
Отраду шьетъ изъ моря восхищеній?  
Моей любви вы символы святыя!

А Онъ—туманомъ васъ покрылъ печали,  
Онъ васъ игрой тончайшаго коварства  
Отвлекъ отъ свѣтлаго земного царства  
Въ незримыя, невѣдомыя дали!

Къ чему имъ вкусъ, коль нѣтъ ему услады?  
Къ чему имъ слухъ среди поста молчанья?  
Къ чему суставы въ лѣни прозябанья?  
Къ чему глаза, кои цвѣтамъ не рады?

И вотъ они, въ расцвѣтѣ чувствъ и силы,  
Презрѣть рѣшили плоти вождельнья!  
О зудъ безумный саморазрушенья!  
О ненависть къ истоку жизни милой!

Дай имъ, рабамъ безплоднаго исканья,  
Изныть въ тоски потугахъ безъ отвѣта—  
И нѣтъ для нихъ зари, весны и лѣта,  
Поблекнуть всѣ красоты мірозданья.

Моя печать, желанная свобода,  
Истлѣетъ въ узахъ гнета и неволи,  
Изсякнетъ жизнь, и въ судорожной боли  
Предсмертныхъ мукъ скончается Природа!

Тогда—Его, что нынѣ служитъ мнѣ,  
И вновь съ хаосомъ Онъ наединѣ!

Вотъ причина трагической грусти деміурга—той грусти, которая даже его ближайшимъ подданнымъ непонятна. Чудное слово *caritas*, видно, глубоко запало въ душу человѣчеству, когда даже Люциферъ не можетъ противостоять его чарамъ. «Да, это такъ,—говоритъ онъ,

Истомой сладкой разложенья  
 Ласкаетъ землю вѣтерокъ;  
 Улыбка кроткая прощенья—  
 Союза новаго залогъ.  
 Въ молитву жаждетъ претвориться  
 Ликующая пѣснь твоя;  
 Нѣмой гранить, и тотъ стремится  
 Къ Творцу въ надземные края.  
 Проходы храмовъ вырастаютъ  
 Въ высокій островерхій сводъ,  
 Главу колонны возвышаютъ  
 Навстрѣчу вѣсти съ тѣхъ высотъ,  
 И какъ деревья, ихъ вѣнчаютъ  
 Гранитный цвѣтъ, гранитный плодъ!

Но сатана недоступенъ этой чувствительности; раздающееся  
 вдали церковное пѣніе звучитъ для него похоронной пѣснью  
 всему тому, что онъ призвалъ къ жизни, всему прекрасному  
 и сильному, что было при немъ и чему долѣе не бывать:

О ты, земля, восторгъ творенья,  
 Дочь первородная моя!  
 Уже ли въ стонахъ сокрушенья  
 Исчухнетъ молодость твоя?  
 О злато, жемчугъ, ожерелья,  
 Ужели риза—вашъ удѣлъ?  
 О юный пылъ! о вихрь веселья!  
 О роскошь обнаженныхъ тѣлъ!  
 О дерзость страстнаго напѣва!  
 О ты, зовущій въ смертный бой,  
 Могучій кличъ святого гнѣва,  
 Побѣда духа надъ судьбой!  
 Уже-ль не станетъ васъ отнынѣ?  
 Все расплывется, какъ въ рѣкѣ,  
 Въ тупомъ, святошескомъ унынѣ,  
 Въ тягуче-жалостной тоскѣ?

Вотъ обстановка, вотъ настроеніе, въ которомъ созрѣваетъ  
 мысль — послѣдовать примѣру Всевышняго, и, ради спасенія  
 закона жизни, дать гибнущему міру антихриста.

## IV.

## Грааль.

«Что есть Грааль?» — спрашивает Плацидъ своего молодого учителя въ той сценѣ, гдѣ тотъ выясняетъ ему двойную сущность Крови Господней. И мы должны поставить здѣсь этотъ вопросъ, — но не съ тѣмъ, чтобы отвѣтить на него словами наивной легенды.

Въ то время, когда двери Монсальвата уже раскрылись передъ Лоэнгриномъ, въ его сердце закрадывается сомнѣніе, не дающее ему перешагнуть порогъ храма. «Подлинно-ль я избранъ?» — спрашиваетъ онъ: — «вѣдь даръ мой скромный — многихъ дарованье». Но тотчасъ его умъ проясняется, ему совѣстно своихъ сомнѣній:

Что святость, разъ она — предметъ стремленья?  
 Что безграничность, разъ ограниченность  
 Ея достигнетъ на крылахъ хотѣнья?  
 Нѣтъ! Надо мной царить неотвратимость.  
 Стальнойю цѣпью скованъ я призванья;  
 Одна лишь мнѣ дарована рѣшимость:  
*Сознать себя носителемъ избранья!*

«Да, Лоэнгринъ», — отвѣчаютъ ему:

Торгашескій расчетъ,  
 Блаженства кладъ за грошъ купить заслуги —  
 Отверженъ духомъ Божіихъ высотъ.  
 Не чужды намъ страстей безумныхъ вьюги,  
 Не чуждъ души болѣзненный изломъ:  
 Сигуны грѣхъ, Амфортаса потуги.  
 Но торгаша признаемъ мы и въ томъ,  
 Кто мнить, что постъ, иль слезы, иль страданье  
 Его введутъ въ святой Грааля домъ:  
 Грааль — великой тайны ниспосланье.

Теперь только, когда ему открылась сущность этой тайны,

ему дозволяютъ прочесть надпись надъ входомъ храма; она гласитъ:

Я основалъ Себя по собственному праву;  
Искать Меня—не вамъ!  
Того счастливица, что нашелъ Мою державу—  
Того искалъ Я самъ!

По этимъ словамъ мы легко узнаемъ, что такое Грааль и какая его роль въ трагедіи вѣры; Грааль, это — *благодать*, единственное условіе оправданія и спасенія для христіанина. Да, единственное; рядомъ съ нимъ нѣтъ другого; заслуга, какъ въ ея положительныхъ проявленіяхъ («заслуга» въ тѣсномъ смыслѣ), такъ и въ отрицательныхъ («постъ, слезы, страданье») рѣшительно отвергается; цѣна ей—«грошъ», и только «торгашъ» можетъ вообразить, что за этотъ «грошъ» ему удастся купить спасеніе.—Но чѣмъ же можно удостоиться этой благодати?—Ничѣмъ; она всецѣло въ рукахъ Того, Кто ее ниспосылаетъ избраннымъ. Человѣкъ ничѣмъ не въ состояніи содѣйствовать достиженію этой благодати и, слѣдовательно,—своему спасенію; во-первыхъ, потому, что всѣ средства, которыми онъ располагаетъ, ничтожны въ сравненіи съ величіемъ предмета его желанія; во-вторыхъ, потому, что такая открытая человѣку возможность *заслужить* свое спасеніе была бы ограниченіемъ правъ Всевышняго—даровать его своимъ избранникамъ по своему собственному произволу. Нѣтъ, человѣкъ долженъ отказаться отъ всякой мысли о томъ, будто онъ своими дѣлами можетъ снискать расположеніе своего Творца; его единственное дѣло, это — «сознать себя носителемъ избранья»; его оправдываетъ только вѣра—и болѣе ничего.

Ученіе о всемогущей и самодовлѣющей благодати, какъ известно, едва было затронуто восточной церковью, занимавшеюся почти исключительно космогоническими и христологическими вопросами; зато на западѣ, гдѣ еще жилъ юридическій духъ древняго Рима, отношеніе человѣка къ Творцу было главнымъ предметомъ всеобщаго вниманія. Всѣхъ волновало соотношеніе обихъ путей, представляющихся къ спасенію: *opera meritoria*—со стороны человѣка, и *gratia gratis data*—со стороны Бога. Первымъ, рѣшительно высказавшимся въ пользу исключитель-

наго значенія второго, былъ великій Августинъ; все это ученіе, поэтому, носитъ названіе августинизма. Его послѣдствія были очень серьезны; вѣдь если человѣкъ никакими своими дѣянiями не можетъ измѣнить въ ту или другую сторону движеніе Божьей благодати, то это значитъ, что Богъ еще заранѣе, еще до ихъ рожденiя, намѣтилъ и избранныхъ, и отверженныхъ (*praedestinati*); но если такъ, то гдѣ же справедливость?—Гдѣ справедливость? Справедливость требовала бы, чтобы вся человѣческая порода была обречена на гибель, такъ какъ она вся, какъ *massa perditionis*, заслуживаетъ ее; если же Богу въ его неисповѣдимой милости угодно добрую часть ея, по собственному выбору, спасти и удостоить высшаго блаженства, то кто осмѣлится видѣть тутъ нарушеніе справедливости?—Но гдѣ первый принципъ христіанской нравственности, гдѣ *charitas*? Въ чемъ ея смыслъ, если она не можетъ содѣйствовать спасенію ближняго отъ угрожающей ему гибели?—*Charitas* измѣняетъ свое направленіе; отъ существа она переносится на Творца, являясь заслуженною благодарностью Ему за дарованную благодать; она естественно сопровождаетъ то чувство, которое признается единственнымъ дѣянiемъ избранника.

Ученіе Августина, признанное въ принципъ церковью, неоднократно возобновлялось съ большей или меньшей послѣдовательностью въ теченіе среднихъ вѣковъ; окончательно его возстановила реформація—Лютеръ и особенно Кальвинъ. Иммерману, какъ протестанту, христіанство Лютера естественно должно было представляться самой чистой и высокой формой христіанства; и мы, съ извѣстной точки зрѣнiя, имѣли бы право сказать, что религія Грааля—это христіанство, какъ его поняли и изобразили реформаторы. Дѣйствительно, когда собесѣдникъ Лоэнгринна, объявивъ человѣческую добродѣтель, какъ залогъ благодати, «торгашескимъ расчетомъ», продолжаетъ такъ:

Не чужды намъ страстей безумныхъ вьюги,  
Не чуждъ души болѣзненный изломъ:  
Сигуны грѣхъ, Амфортаса потуги—

то при этомъ почти-оправданiи обоихъ «отважныхъ грѣшниковъ» Грааля (*kühne Sünder*), отдавшихъ мистическое бла-

женство избранныхъ за восторги земной любви, трудно не вспомнить о томъ афоризмѣ, въ которомъ католическая Германія сосредоточила этику Лютера: *glaubt an Gott und sündigt tapfer!* Все же нѣкоторыя оговорки необходимы—въ виду слѣдующей сцѣны, которую можно бы назвать «видѣніемъ Лоэн-рина».

Смотри: съ высотъ спускаются на доли  
 Святыя рати вдоль лучей колоннъ;  
 Начала, власти, ангелы, престолы  
 Чело вѣнчаютъ избранной изъ женъ.  
 Она средь нихъ, любовью пламенѣя,  
 Но взоръ ея въ Младенца погруженъ,  
 Чья ручка сокрушаетъ смерти змѣя,  
 А очи вверхъ обращены, смѣясь.  
 Ихъ окружаютъ въ блескѣ эмпирея  
 Лики блаженныхъ, ранами гордясь,  
 Послѣднимъ даромъ палачей жестокихъ.  
 Къ ногамъ святой слетается, рѣзвась,  
 Малютокъ-ангеловъ голубоокихъ  
 Рой безмятежный; крестъ имъ въ руки данъ,  
 Вѣнецъ и бичъ, орудія мученья.  
 Въ предсмертныхъ мукахъ нѣгу возрожденья  
 Вкушаетъ безъ конца Севастіанъ:  
 О, онъ всю глубь извѣдалъ наслажденья!  
 И какъ бушуетъ ярый вихрь въ поствѣ,  
 Такъ рветъ, шумитъ, гремитъ въ волнахъ любви  
 Органъ-волшебникъ въ ярыхъ звуковъ гнѣвѣ.  
 — Гдѣ горе?  
     — Въ счастье расплылось любви!  
 — Морщина?  
     — Дланью сглажена любви!  
 — Тѣнь?  
     — Умерла въ сіяніи любви!  
 Въ восторгѣ, жизни, свѣтѣ—мощь любви!

Это уже, конечно, не Лютеръ; да, но и не Августинъ. Мы узнаемъ по этимъ чертамъ средневѣковой августинизмъ, отразившійся и на искусствѣ, которое, вѣроятно, ближайшимъ образомъ вдохновило поэта, — тотъ августинизмъ, проповѣдникомъ котораго былъ *Augustinus redivivus* двѣнадцатаго вѣка, св. Бернардь, «отецъ средневѣковой созерцательности» (*contemplatio*), какъ его называютъ, съ ея лирической, почти чув-



ственной экзальтаціей при углубленіи въ страданія и раны Христа и съ обусловленнымъ ею пышнымъ расцвѣтомъ «божьей любви». Быть можетъ, на нашего поэта тутъ оказали вліяніе и нѣкоторыя явленія внутри лютеранства его эпохи, близкія по своему характеру къ мистической экзальтаціи св. Бернарда (онъ самъ ихъ описалъ въ своихъ «Эпигонахъ»); быть можетъ, онъ думалъ и объ янсенистахъ съ ихъ мистическимъ августинизмомъ. Какъ бы то ни было, мы благодарны ему, что онъ освободилъ религіозныя концепціи своей драмы отъ узкихъ рамокъ конфессіонализма.

Насъ здѣсь интересуетъ другой вопросъ: нетрудно замѣтить, что то христіанство, выразителемъ и символомъ котораго является Грааль, далеко не тождественно съ тѣмъ, которое вызвало гнѣвъ и отчаяніе сатаны и породило въ немъ желаніе создать антихриста. Дѣйствительно, тамъ требовались отреченіе и лишенія, долженствующія добыть христіанину, взамѣнъ пожертвованныхъ имъ земныхъ благъ, вѣчное сокровище въ небесахъ—здѣсь это отреченіе, эти лишенія являются «торгашескимъ расчетомъ»; тамъ мы имѣемъ равенство людей, какъ ближнихъ, подъ свѣтомъ всеобъемлющей *charitas*, побѣдившей дифференцирующій языческій *amor*—здѣсь сохранено лишь слово *charitas*, понимается же подъ нимъ любовь къ Богу, какъ благодарность за лично испытанную дифференцирующую благодать; тамъ все изстрадалось

Въ тупомъ, святошескомъ уныньѣ,  
Въ тягуче-жалостной тоскѣ;

здѣсь

Въ восторгѣ, жизни, свѣтѣ—мощь любви.

Отмѣтимъ здѣсь это несоотвѣтствіе—объяснить его еще не мѣсто, такъ какъ имъ главнымъ образомъ обусловливается эволюція вѣры въ душѣ самого Мерлина, о которой придется говорить ниже,—но установимъ вмѣстѣ съ тѣмъ фактъ, что христіанство Грааля не менѣе, а гораздо болѣе враждебно религіи сатаны, чѣмъ то, которое привело его въ ярость, когда онъ съ сирійскихъ скалъ смотрѣлъ на зачатіе новой вѣры въ долину Іордана. То раннее христіанство—о немъ рѣчь будетъ тотчасъ—въ одномъ сходилось съ витализмомъ сатаны: оно признавало *дѣятельность* человѣка его главной заслугой, при-

знавало соревнованіе въ этой дѣятельности. Положимъ, этой дѣятельности было указано другое и даже противоположное прежнему направленіе, колесу былъ данъ, какъ мы сказали выше, обратный ходъ; все-же оно не было остановлено, движущаяся имъ сила не была разрушена, такъ что будущему поборнику замысловъ сатаны достаточно было вторично измѣнить направленіе движенія (это, спѣшимъ замѣтить, не конструкція, а прямой выводъ изъ неоспоримыхъ историческихъ фактовъ, какъ это подтвердитъ всякій, кто знакомъ съ исторіей церкви). Здѣсь не то. Вся дѣятельность, какова бы она ни была, объявлена безцѣльной и бесплодной; пускай ученіе о предопредѣленіи войдетъ въ плоть и кровь вѣрующихъ—и результатомъ будетъ повсемѣстный квіетизмъ, ставящій чувства и настроенія на мѣсто дѣяній. Къ чему, въ самомъ дѣлѣ, дѣйствовать? Всѣ наши поступки лишены всякой цѣнности, поскольку они исходятъ не отъ Божьей благодати, а отъ нашей свободной воли. Да у насъ ея и нѣтъ, этой свободной воли—*praedestinatio* устраняетъ *liberum arbitrium*. Ты согрѣшилъ—не кручинься: во-первыхъ, ты не могъ не согрѣшить, и стало быть не отвѣтственъ; а во-вторыхъ, твой грѣхъ не вычеркнетъ тебя изъ книги благодати, если ты въ ней стоишь; а если не стоишь, то не все ли равно?

Никогда церковь не признавала ученія о самодовлѣющей благодати, о предопредѣленіи и объ отсутствіи свободной воли въ той строго послѣдовательной формѣ, въ которой оно по временамъ излагалось въ богословскихъ сочиненіяхъ; всегда требованія практической нравственности сглаживали рѣзкости теологической теоріи. Но въ трагедіи вѣры движущіе принципы должны быть выставлены во всей своей неумолимой чистотѣ—и съ этой точки зрѣнія нашъ поэтъ вполне правъ.

Мы видѣли, какъ у самаго порога Монсальвата внезапное открытіе истины вызвало въ душѣ Лоэнгринна то торжественное настроеніе, въ которомъ всѣ страданія и несовершенства казались ему снесенными и залитыми могучимъ потокомъ Божьей любви; но вотъ за кратковременной экзальтаціей послѣдовали долгія скитанія по землѣ—и Лоэнгринъ извѣрился въ дѣйствительности той вѣсти о Граалѣ, которую онъ долженъ былъ принести людямъ. Онъ увидѣлъ во-очію всю ту *massa rei-*

ditionis, въ отверженіи которой его религія приказывала ему видѣть актъ высшей Божьей справедливости, и эта *massa perditionis* обнимала все, что только было совершеннаго, прекраснаго, несравненнаго на землѣ. Такъ и Меланхтонъ, со страстнымъ увлеченіемъ неофита примкнувшій къ Лютеру, отшатнулся отъ него въ вопросѣ о предопредѣленіи и «порабощеніи воли» (*servum arbitrium*).

Но иначе представляется религія Грааля тому, кто смотритъ на нее извнѣ глазами разума—иначе тому, кто (подобно Августину и нѣкоторымъ августинцамъ, съ Лютеромъ включительно) дошелъ до нея путемъ внутренняго переживанія, послѣ долгихъ и томительныхъ сомнѣній, кому она явилась непосредственной увѣренностью въ спасеніи, исполненіемъ августиновской молитвы—*dic animaе meae: salus tua Ego sum!* Носителемъ *этого* аспекта религіи Грааля поэтъ вывелъ Титуреля. Вотъ какъ поэтъ о немъ менестрель при дворѣ короля Артура—читатели легко найдутъ въ его пѣснѣ родственность настроенія съ однимъ очень извѣстнымъ стихотвореніемъ Лермонтова, но и помимо того справедливость требуетъ, чтобы въ изложеніи религіи Грааля не была забыта та ея сторона, въ которой заключается ея главная, ея лучшая сила:

Однажды въ Сальватеррѣ услышалъ пѣснь Перилль;  
Ея съ высотъ надземныхъ чудесный голосъ лиль.

То не былъ строй обычный понятныхъ словъ людскихъ:  
Его померкли очи, и пылъ души затихъ.

О чудѣ, умирая, онъ сыну рассказалъ;  
Тотъ на колѣняхъ, молча, наслѣдника качалъ—

Того, о комъ Периллу приснился вѣщій сонъ,  
Что средь блаженныхъ рая вѣнцомъ украшенъ онъ.

Но лишь услышалъ отрокъ изъ устъ Перилла вѣсть  
О пѣсни въ Сальватеррѣ—забылъ онъ все, что есть;

Забылъ страну родную, забылъ отца и мать  
И сталъ, съ тоскою въ сердцѣ, по всей землѣ блуждать.

Все онъ услышать жаждетъ пѣснь ангеловъ съ высотъ,  
И плачетъ, что пустыненъ и нѣмъ небесный сводъ.

На немъ златыя кудри, предъ нимъ святая цѣль—  
Въ тоскѣ обходить землю красавецъ Титурель.

Глава его бѣлѣетъ, предъ нимъ святая цѣль—  
 Въ тоскѣ обходить землю преклонный Титурель.  
 Но тщетно ждетъ онъ пѣсни съ заоблачныхъ высотъ:  
 Попржежнему безмолвенъ и пустъ небесный сводъ.  
 Чело его въ морщинахъ и гордый станъ поникъ;  
 Ницъ падаетъ въ пустынь безпомощный старикъ.  
 Вдругъ видитъ: среброкрылыхъ рой ангеловъ парить,  
 И чаша благодати въ рукахъ у нихъ горить.  
 И пѣснь святая льется, та пѣснь былыхъ временъ,  
 По коей изнывая, всю жизнь истратилъ онъ.  
 И знаки запылали на чашѣ золотой;  
 Такъ молвилъ, пламенѣя, Грааль трижды-святой:  
 „Ты, мой пѣстунъ, воздвигнешь храмъ у небесныхъ вратъ:  
 „Печать его—блаженство, а имя—Монсальватъ!“

Такъ и Августинъ, въ поискахъ за чудными звуками, зароненными въ его душу его благочестивою матерью Моникою, долго скитался по пустынямъ неоплатонизма и манихеизма, пока они для него не раздались вновь изъ устъ Амвросія; исповѣдь Августина—вотъ толкованіе символовъ, заключающихся въ краткой легендѣ о Титурелѣ. Только тотъ, кто путемъ внутренняго перерожденія проникся религіей Грааля, можетъ судить объ ея абсолютной цѣнности: остальные могутъ говорить объ ея культурномъ значеніи, но должны воздерживаться отъ всякихъ сужденій о томъ, чѣмъ она была и еще можетъ быть для своихъ приверженцевъ.

## V.

### Плацидъ.

Религія сатаны, т.-е. законъ жизни, и религія Грааля, т.-е. произволъ благодати, представляютъ собой оба полюса, между которыми и подъ вліяніемъ которыхъ движется олицетворенная въ Мерлинѣ религіозная идея. Но кромѣ этихъ двухъ концепцій возможны еще другія; ихъ носителями являются другія, выступающія въ трагедіи лица—Плацидъ, Кандида, Артуръ, Клигзоръ. Всѣ они, будучи очень непохожи другъ на друга, составляютъ, тѣмъ не менѣе, одну группу, рѣзко

отличную отъ тѣхъ двухъ принциповъ, о которыхъ рѣчь была выше: тѣ восторжествовали надъ Мерлиномъ, оставшись неприкосновенными послѣ его паденія—эти, напротивъ, такъ или иначе переходятъ въ Мерлина, подготавливая его и преклоняясь передъ нимъ.

Это касается, прежде всего, той формы христіанства, представителемъ которой выведенъ Плацидъ.

Мы встрѣчаемъ его впервые въ разговорѣ съ Кандидой—разговорѣ, напоминающемъ отчасти сцену въ Чудовомъ монастырѣ у Пушкина. Только тутъ собесѣдники помѣнялись ролями. Стремленіе Кандиды къ отшельнической жизни не нравится Плациду.

Отецъ мой! Отчего же ты  
Бѣжалъ отъ шумной суеты  
Въ пещеры сумракъ одинокой?

спрашиваетъ та. Онъ отвѣчаетъ указаніемъ на ихъ различный возрастъ и затѣмъ продолжаетъ:

Бойцу сѣдому честь покоя  
Лихая рана добыла:  
Рубцы мои, награда боя—  
Морщины моего чела.

К а н д и д а .

Столь тяжелой жизнь тебѣ была?

П л а ц и д ъ .

Оставь, дитя: она—прошла!

Да, святой мужъ не вполне чистъ въ своей минувшей жизни: зерно подозрѣнія запало въ душу Кандиды. Правда, оно разовьется лишь въ послѣдствіи; ставъ сама грѣшницей, она крикнетъ ему насмѣшливое слово: «и твои грѣхи, святоша, умножаютъ силы ада!» Но это впереди...

«Оставь, дитя: она прошла»... Въ этомъ онъ ошибается: прошлое не хочетъ умирать. Въ ту бурную ночь, во время которой совершается «великое дѣяніе мрака», оно опять навѣщаетъ Плацида:

Тревоженъ былъ мой чуткій сонъ:  
Грѣхъ юности явилъ мнѣ онъ.

Жива понынѣ и грозна  
 Давно поблекшая вина!  
 Вотъ и наказанъ я. Какъ строго  
 Я бѣдное дитя корилъ!  
 А было-бѣ лучше, помня Бога,  
 Подъ сѣнью рѣющихъ свѣтилъ  
 Въ молитвѣ, въ бдѣніи духовномъ  
 Младую душу убережь  
 И въ сердцѣ гордомъ и грѣховномъ  
 Смиренья кроткій лучъ возжечь.  
 Да, люди, всѣ вы таковы!  
 Вы мните, на вершинѣ вы;  
 Но крайнее силъ вашихъ напряженье—  
 Томительно-крутое восхожденіе.

Какъ понятно, какъ близко намъ все это! Очевидно, мы имѣемъ здѣсь раннюю форму христіанства—ту самую, противъ которой такъ яростно возсталъ сатана. Сознаніе человѣкомъ своей грѣховности и жажда покаянія — вотъ первыя, самыя дѣйствительныя силы, создавшія христіанскія общины; «покайтесь и примите крещеніе, ибо царствіе Господне близится», — таковъ былъ кличъ, уготовившій путь Господу. И нѣтъ возможности сомнѣваться, что религія покаянія, которую мы имѣемъ здѣсь — самая дѣйствительная, самая захватывающая форма откровенія человѣку высшаго нравственнаго начала, руководящаго его жизнью, а съ нимъ и Бога. Таковъ смыслъ притчи о блудномъ сынѣ; таковы много разъ повторяющіеся примѣры въ исторіи обращеній и религіозныхъ подвиговъ; таковы и выводы практической психологіи. Не на ясномъ голубомъ небѣ, нѣтъ — на мрачныхъ, грозovýchъ тучахъ появляется радуга, этотъ древній символъ примиренія Бога съ человѣкомъ; такъ и въ душевномъ мірѣ свѣтъ вѣры загорается на темномъ фонѣ грѣха. Не таинственную Божью благодать, не неописуемое райское блаженство сулили проповѣдники христіанства внимавшей имъ толпѣ: чарующей силой, привлекавшей къ нимъ сердца, было «отпущеніе грѣховъ».

Но чѣмъ очевиднѣе этотъ фактъ, тѣмъ двусмысленнѣе и соблазнительнѣе положеніе, занимаемое въ религіи покаянія грѣхомъ. Съ одной стороны, грѣхъ — зло, отдаляющее человѣческую душу отъ Творца; но съ другой стороны, — онъ един-

ственное условіе покаянія и, слѣдовательно, примиренія съ Творцомъ. Удивительно ли, что съ этой послѣдней точки зрѣнія грѣхъ показался однажды... выразимся осторожно: чѣмъ-то въ родѣ добра? Это не конструкція; Тертулліанъ, этотъ великій парадоксистъ среди христіанскихъ апологетовъ, имѣлъ смѣлость объявить грѣхъ заслугой: *peccando promeremur!*—сказалъ онъ съ той неподражаемой, эффе́ктной краткостью, которая свойственна его рѣчи; «не согрѣшишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься», твердили, много вѣковъ спустя, едо́сѣвцы. Положимъ, есть средство избѣгнуть этого соблазна, — и церковь не замедлила имъ воспользоваться. Нѣтъ надобности опасаться, какъ бы въ религіи покаянія грѣшникъ не оказался въ лучшемъ положеніи, чѣмъ нетронутый грѣхомъ человекъ: всѣ мы грѣшники. И дѣйствительно, въ области разсужденій затрудненіе устраняется довольно легко; но наша совѣсть дѣлаетъ строгое различіе между настоящими грѣхами, лежащими на нее тяжелымъ бременемъ и вызывающими о примиреніи, и такими, въ силу которыхъ мы всѣ безъ особаго безпокойства чувствуемъ или, вѣрнѣе, называемъ себя грѣшниками.

Въ этомъ заключается тайное противорѣчіе религіи Плацида и вмѣстѣ съ тѣмъ причина ея недолговѣчности. Покаяніе (мы говоримъ о настоящемъ покаяніи)—пароксизмъ, мощное сотрясеніе нашего нравственнаго организма; какъ финаль жизни, оно безукоризненно и ничего болѣе не требуетъ. Но если оправданному грѣшнику говорятъ: «иди и не грѣши», — то предстоящая ему дальнѣйшая жизнь, дальнѣйшія его отношенія къ Богу, уже не укладываются въ рамки религіи покаянія. Это касается не только отдѣльнаго человека, но и всего человѣчества; и для него наступило, послѣ первыхъ восторженныхъ десятилѣтій, время, когда оно извѣрилось въ непосредственно предстоящемъ концѣ міра и пришествіи царствія Господня, когда религіей, облюбованной въ виду ожидаемой скорой смерти, пришлось воспользоваться какъ орудіемъ для жизни. Тогда и произошелъ кризисъ.

Плациду не суждено было обрѣсть покой въ пустынь, куда онъ, какъ кающійся, удалился, въ ожиданіи скорой кончины; его увлекъ за собой Мерлинъ. «Гдѣ исходъ, — жалуется

онъ, — изъ этого лабиринта? Гдѣ истина? Гдѣ начинается заблужденіе?

Въ святой тиши, въ трудахъ любимыхъ  
Я бѣ жизнь свою окончить могъ;  
Но снова въ міръ меня увлекъ  
Рядъ ужасовъ непостижимыхъ.  
Такъ птица ночью, подъ стѣной  
Вкушаетъ сладостный покой,  
Но, сорванная вихремъ, вновь  
Свой теплый оставляетъ кровь,  
Летитъ по сумрачной стезѣ  
Навстрѣчу ливнямъ и грозѣ.

Онъ и любить своего таинственного питомца, самъ не зная почему, и ненавидитъ его, какъ разрушителя прежняго идеала его жизни.

Улыбкой, поцѣлуемъ иль пожатьемъ  
Ты побѣждаешь вновь;  
Долгъ мнѣ велитъ сразить тебя проклятьемъ,  
Но не велитъ любовь.  
Тебя вскормила горькая невзгода  
Въ объятіяхъ моихъ;  
Лучше-бъ, Мерлинъ, до твоего прихода  
Навѣки я затихъ!

Отнынѣ Плацида, какъ самостоятельнаго типа, уже нѣтъ; онъ перешелъ въ Мерлина и раздѣляетъ его судьбу. Религія покаянія растворилась въ другой, болѣе широкой и могучей; въ какой именно, — это покажетъ дальнѣйшее.

## VI.

### К а н д и д а.

...Что за новый видъ!  
Вотъ дѣва къ старику спѣшитъ.  
Милѣй ея на всей землѣ  
Не довелось мнѣ увидать.  
На ангельскомъ ея челѣ  
Блеститъ невинности печать;  
Сіяньемъ кроткимъ озаряетъ  
Роскошныхъ золото кудрей  
Ликъ юный, что росы свѣжѣй,  
Зари румянѣ пылаетъ...



Таковы слова Люцифера при появлении Кандиды, и сатана ихъ подтверждаетъ. Она прекрасна, но не въ этомъ суть:

Нѣтъ: цѣломудріемъ хранимъ  
Духъ юный дѣвы; ни однимъ  
Видѣніемъ не оскверненъ  
Ея дѣвичій, чистый сонъ.

Итакъ, передъ нами невинная, безгрѣшная душа; чѣмъ можетъ быть для нея религія покаянія? что можетъ ей дать кающійся грѣшникъ Плацидъ, котораго она навѣщаетъ въ его пустынь? Тревожные вопросы, которые пришлось возбудить въ предыдущей главѣ, возникаютъ вторично по отношенію къ Кандидѣ, и успокоительнаго отвѣта на нихъ нѣтъ. Напротивъ, соблазнъ только усиливается; выходитъ, что, какъ грѣхъ ведетъ къ покаянію и, слѣдовательно, къ спасенію, — такъ чистота ведетъ къ гордынѣ, и слѣдовательно, къ гибели.

Да, Кандида чиста, и съ этой своей чистотой она носитъ какъ съ новымъ платьемъ: боясь испортить ее малѣйшимъ пятнышкомъ, она уходитъ изъ дому, въ пустыню. Ея отецъ созвалъ на этотъ вечеръ гостей; правда, это народъ хорошій, хотя и веселый, но она его не выноситъ. Когда старикъ Плацидъ находитъ эту мнительность преувеличенною, она уподобляетъ себя улиткѣ, содрогающейся при малѣйшемъ прикосновеніи. Изъ-за этого чувства она и спасается въ пустыню: не потому, чтобы она страдала собою, какъ нѣкогда грѣшникъ Плацидъ, а потому, что она «страждетъ челоуѣкомъ» .. Правда, этого выраженія въ нашей трагедіи нѣтъ: я взялъ его у новѣйшаго Мерлина. Но оно вполне идетъ къ ея положенію: есть многое, напоминающее Заратустру, въ этой нетлѣнной дѣвственности, призванной родить антихриста, и о причинѣ своего ухода въ пустыню она говоритъ намъ сама, сравнивая ее со своимъ домомъ:

Всѣ говорить стремятся тамъ:  
Пустыня тихо внемлетъ намъ.

Угодно сличить? «О, какъ она внемлетъ, эта блаженная тишина! А тамъ внизу — тамъ всѣ говорятъ» — слова Заратустры (стр. 267).

Что можетъ дать ей кающійся Плацидъ? Достаточно было

ему признаться ей въ томъ, что онъ кающійся — и зерно отчужденія запало ей въ душу. Не самый грѣхъ признаетъ грѣхомъ тотъ, кто въ себѣ видитъ свою мѣру — этотъ грѣхъ вѣдь отъ него исходитъ, онъ самъ и совершитель и судья. Нѣтъ; лишь раскаяніе дѣлаетъ его грѣхомъ; лишь имъ судья осудилъ совершителя. Теперь только грѣшникъ разбить; ножемъ своего раскаянія онъ отщепилъ отъ себя живую нѣкогда часть своей природы и теперь мертвой влечетъ ее съ собою. Вотъ почему прямымъ, чистымъ и цѣльнымъ душамъ ненавистны и противны всѣ кающіеся и сломленные, всѣ «отщепенцы». До сихъ поръ Плацидъ былъ для Кандиды образцомъ; теперь она возвысилась надъ нимъ. Недаромъ онъ ей указалъ на лиліи своего садика: этотъ символъ ей понятенъ.

На стебелькѣ цвѣткомъ душистымъ  
Хотѣла-бъ колыхаться я;  
Хотѣла-бъ херувимомъ чистымъ  
Летѣть въ небесные края!  
Устала попирать стопами  
Кремнисто-жесткую юдоль,  
Взирать туманными очами  
На страхъ и радость, смѣхъ и боль!

Такъ-то стоитъ она одинокой на поднебесной вершинѣ — тамъ, внизу, все сломленное и грѣшное, всѣ кающіеся и отщепенцы. И въ этомъ настроеніи ее застаеъ сатана.

Она испугана его появленіемъ гораздо болѣе, чѣмъ его рѣчами, которыхъ она въ своей невинности не понимаетъ; но и этотъ испугъ длится недолго. Что же случилось? Чудо? Чуда она ждала; оно лишь доказываетъ ей, что она переросла предѣлы челоѳчности и поднялась въ сферу духовъ. Такъ вѣдь и къ Христу являлся искушитель! Да, къ Нему — и къ ней: новая мѣра найдена.. но не надолго. Все рѣзче выступаетъ въ ней естество антихриста: ту равноцѣнность, которую призналъ врагъ — ее она находитъ обоснованной въ своей собственной природѣ, какъ чистая изъ чистыхъ, какъ дѣва:

Пусть въ немощной злобѣ  
Шишитъ супостаты!  
Небесныя силы  
Надъ дѣвою бдятъ.

Съ грядущаго дѣва  
 Срываетъ покровъ;  
 Къ ногамъ ея ластятся  
 Звѣри лѣсовъ;  
 Ладьи ея въ морѣ  
 Не топить волна,  
 И грѣшникамъ милость  
 Являетъ она!

На это Плацидъ сурово отвѣчаетъ ей:

Молись сама, чтобъ грѣхъ простился твой!  
 Весь даръ нашъ ссудой лишь намъ данъ отъ Бога,  
 И кто своимъ его считаетъ — строго  
 Тѣхъ вразумляетъ Собственникъ святой.  
 Гордынѣ кару шлетъ мгновенно Онъ!  
 Покойной ночи! Будь хранимъ твой сонъ!

Сатана ликуетъ:

Мнѣ съ грѣшниками споръ всегда,  
 И братъ ихъ надо съ бою;  
 Зато справляюсь безъ труда  
 Съ чистѣйшей чистотою!

Этимъ парадоксъ еще разъ подтвержденъ — тотъ мучительный парадоксъ, который связанъ съ именами Плацида и Кандиды.

Сатана... еще недавно онъ былъ «супостатомъ»; но и этому суждено измѣниться. Наступила ночь; подъ густымъ покровомъ тумана совершается «великое дѣянье мрака». Но въ эту ядовитую мглу ада, окутавшую ложе дѣвственницы, врывается тотъ ласкающій вѣтерокъ сладкаго разложенія, чарамъ котораго даже слуги сатаны не въ силахъ противостоятъ: мягкій, нѣжный привѣтъ теплой долины доносится до ледовитыхъ высотъ одинокой сироты Бога и людей, онъ витаетъ надъ ней въ роковую минуту излученія жизни, онъ вливается благословеніемъ свыше въ ея истерзанное лоно. Происходитъ двойное зачатіе; но Кандида еще не знаетъ, что также и сѣмя противорѣчія заронено въ нее.

И вотъ мы видимъ, какъ она, подобная раненой птицѣ, начинаетъ свой послѣдній безумно-смѣлый полетъ... и какъ ядъ

противорѣчія, разливаясь по ея членамъ, точить ея силу, и она, измученная, спускается все ниже и ниже, до самой земли. Это — одно изъ лучшихъ мѣстъ нашей трагедіи. Какъ могуче возносится она, эта «шумнокрылая страсть»! какъ она борется съ «духомъ тяжести», этимъ упыремъ, который все сильнѣе и сильнѣе ее обхватываетъ и увлекаетъ въ безну!

Отступи въ низины, Боже!..

Въ низины... конечно, тамъ живетъ Онъ для нея съ тѣхъ поръ, какъ она научилась летать; и тотъ, кто ее этому научилъ — онъ научилъ ее также, какъ и новѣйшаго Икара, «тремъ зламъ». Сладострастье, властолюбіе, себялюбіе — они и у нея подверглись рѣшительной переоцѣнкѣ.

*Сладострастье* — «это весеннее блаженство земли, этотъ избытокъ благодарности всѣхъ грядущихъ поколѣній создающему ихъ мгновению настоящаго» (Зар. 272)... уже одно воспоминаніе о немъ наполняетъ ее новой силой въ борьбѣ съ обхватившимъ ее упыремъ:

Грудь моя рабита болью, но осколки вновь спаяетъ  
Сладость прожитыхъ мгновений...

*Властолюбіе* — «этотъ сильно-рокоцущій каратель, разбивающій повапленные могилы» (Зар. 273)... Но она — женщина, и свое властолюбіе она естественно переноситъ на своего «всесильнаго жениха», котораго она избираетъ своей волей, будучи слишкомъ горда для сознанія, что она лишь неволей ему подчинилась:

Плацидъ.

Что случилось?

Кандида.

Я не знаю! Ты-жъ рассказъ запомни мой:  
Эта персть — не кряжь песчаный, эта персть — хрусталь литой!  
Все насквозь доступно взору: исполнь сидитъ могучій  
На престолѣ вѣчномъ горя средь полей печали жгучей;  
И кругомъ ряды густые мрачныхъ витязей сидятъ...  
Слышишь? Пѣснь поетъ побѣды своему владыкѣ — адъ!  
Тамъ стѣна: ее воздвигли злодѣяній поколѣнья.  
Тамъ понынь вздохи вѣютъ, коимъ нѣтъ успокоенья.  
Окружилъ обитель скорби ужасовъ кровавый ровъ;

Далѣ безъ конца клубится нерожденныхъ сонмъ грѣховъ.  
И твои грѣхи, святоша, умножаютъ силы ада,  
Вѣрь мнѣ, старче: мое знанье—за паденіе награда!  
Мнѣ ль ты лиліи подносишь? На насмѣшки нѣтъ терпѣнья:  
Вы судить меня сошлись, блѣдной смерти отраженья!

(*Вырываетъ у него лиліи и топчетъ ихъ*).

Сгинь, безжалостное небо, сгинь въ твореніяхъ твоихъ!  
Ты одинъ на вѣки славься,—ты, всеильный мой женихъ!

Плацидъ.

Господи, Тебѣ лишь вѣдомъ благодати путь Твоей,  
И что слезная молитва молча повѣряетъ ей!

И въ третьихъ *себялюбіе*, «цѣльное, здоровое себялюбіе, бьющее изъ могучей души», «именемъ своего счастья отгоняющее отъ себя все презрѣнное, все немощное и робкое» (Зар. 274). Этому она научилась еще тогда, когда ея мѣрой былъ Искушаемый на вершинѣ горы:

Трусливую робость  
Вовѣкъ изгнала я:  
Меня осѣнило  
Сіянiе рая...

Но лишь теперь, переросши также и эту мѣру, она, могучая въ своей осиротѣлости и отъ людей и отъ Бога, бросаетъ пришибленному Божьему слугѣ насмѣшливое слово:

Мѣрь людское! мнѣ-жѣ отнынѣ мѣрой буду—я одна!

Жаль лишь, что здѣсь же, подъ рукой, и тотъ, кто уличить «высокомѣріе» этого новаго стремленія ея души. Плотнѣе и плотнѣе обхватываетъ ее упырь: ниже и ниже становятся круги ея ослабѣвающаго полета. Уже покрылось поволокой робости смѣлое, вѣщее око; еще нѣсколько беспомощныхъ взмаховъ—и силы оставляютъ ее, раздирающій крикъ раздается изъ ея груди—крикъ ужаса, вызванный сознаниемъ ея полной осиротѣлости и отъ людей, и отъ Бога;

Грудь моя разбита болью, но осколки вновь спаяетъ  
Сладость прожитыхъ мгновений, нѣга стоны заглушаетъ!  
Стань я прежней—я бѣ вторично заплатила дань стыда;  
Но стократъ мнѣ было бѣ лучше не родиться никогда!  
Гдѣ жѣ опора, гдѣ мой якорь средь стихіи разъяренной?

Ты ль слеза?—О да, святая, другъ послѣдній обреченной!  
 О, теките, мои слезы, изливай, родникъ живой,  
 Безконечное мученье безконечною струей!  
 Расплывись, младое тѣло, стань слезою, плоть и кровь!  
 Ахъ, быть можетъ, эти волны чистыми предстанутъ вновь.  
 И когда душа отъ скверны въ ихъ омоется пучинѣ,  
 Онѣ озеромъ заблещутъ въ зеленѣющей долинѣ  
 И пошлютъ привѣтъ стыдливый тверди неба голубой:  
 „О рѣшись въ зеркалѣ нашемъ ликъ узнать любимый твой!“

Это противорѣчивое чувство, смѣсь восторга и отчаянія—  
 прямое продолженіе столь же противорѣчиваго соединенія чи-  
 стоты съ гордыней, которое мы нашли въ душѣ Кандиды еще  
 до прихода къ ней сатаны. Ей такъ и не удалось найти  
 исходъ изъ мучительнаго парадокса, образующаго самое ядро  
 религіи чистоты; она умираетъ, передавъ сыну неразрѣшенное  
 противорѣчіе, о которое разбилась ея жизнь. Но ея духъ  
 «не нашель покоя въ землѣ, что видѣла ея позоръ»; не  
 нашель онъ его и тогда, когда Мерлинъ перенесъ ея останки  
 въ ту страну, которая стала полемъ его дѣятельности. Лишь  
 тогда могло наступить успокоеніе, когда было найдено раз-  
 рѣшеніе мучительной загадки, — какъ это покажетъ трагедія  
 Мерлина.

## VII.

### Король Артуръ.

Плацидъ и Кандида были отъ Бога; Артуръ и Клигзоръ—  
 отъ сатаны. И справа и слѣва текутъ притоки, имѣющіе  
 слиться въ могучемъ руслѣ души Мерлина.

Осуществленіе жизни — таковъ законъ сатаны; осуществляется  
 же она путемъ соревнованія достоинствъ и побѣды совершен-  
 нѣйшихъ. Доблесть и честь, красота и любовь управляютъ  
 міромъ дѣятельной жизни; все, что они создали лучшаго на  
 землѣ, собралъ король Артуръ вокругъ своего «Круглаго-Стола».  
 Его паладины и дамы—великая братія сатаны.

Она могла бы остаться такой, и тогда Мерлинъ прошелъ  
 бы непонятнымъ на фонѣ ея свѣтлой жизни; и что бы случи-  
 лось тогда—это говоритъ сатана въ послѣдней сценѣ эпилога:

Зачѣмъ въ палаткахъ подъ огнями  
 Ты не оставилъ ихъ въ ту ночь?  
 Тогда-бъ средь игръ и наслажденья  
 Ихъ унесло съ земли родной  
 Внезапной смерти дуновенье  
 Съ неустрашенной душой;  
 По асфоделовой полянѣ  
 Они носились бы во мглѣ,  
 Забывъ о горѣ и желаньѣ,  
 Что ихъ томили на землѣ,  
 Спокойно-сумрачныя тѣни,  
 Что рой видѣній вашихъ сновъ...

Но они не остались беззаботными приверженцами религіи сатаны; невѣдомая сила заронила въ ихъ душу искру смутнаго чаянія—и это чаяніе предало ихъ Мерлину.

Въ день Троицы подъ стѣной Кардвіля  
 Гремѣлъ неслыханный турниръ—

тотъ турниръ, который въ жизни паладиновъ долженъ былъ быть тѣмъ же, чѣмъ они сами были для жизни міра: моментомъ высшаго расцвѣта, высшаго напряженія ихъ силъ и счастья. Зрѣлище было восхитительное: веселый трескъ ломающихся копій, среброволосые старцы, вновь чувствующие себя молодыми, кружаціяся, пѣнистыя чаши вина, отроки, поднимающіе гербы побѣдителей!

А далѣ—волнуется въ сладкой неволѣ  
 Влюбленныхъ красавицъ сіяющій рой:  
 Царица Джиневра на шитомъ престолѣ,  
 Царица красы среди свиты такой!

И вотъ:

Смѣется пажъ, смѣется дама—  
 Взоръ короля блеснулъ слезой...

Что вызвало эту слезу, причину всего, что имѣло случиться потомъ—объ этомъ поэтъ молчитъ; этого и мы объяснить не можемъ. Какъ загадочно зарожденіе организмовъ въ неорганическомъ мірѣ, зарожденіе сознанія—въ органическомъ,

такъ загадочно и зарожденіе въ сознаніи живущихъ той силы, которая не даетъ имъ довольствоваться жизнью и ея благами и заставляеть ихъ искать другой, таинственной точки опоры. И здѣсь мы должны сказать: *ignoramus et ignorabimus*.

Смѣется пажъ, смѣется дама —  
Взоръ короля блеснулъ слезой.

.....

Въ веселья волнахъ  
Внезапно щемящій объялъ меня страхъ:  
Почудилось мнѣ  
Страшилище Смерти на чаломъ конѣ;  
Вотъ—вервиемъ Голодь вокругъ тѣла обвитый;  
Вотъ—грозный владыка стрѣлы ядовитой,  
Безжалостный Морь;  
Вотъ смотритъ въ упоръ  
Отчаянья пристально-гложущій взоръ...  
И ринутся жаждутъ исчадія тьмы  
На витязей, женъ, на весь сонмъ нашъ прекрасный—  
За то, что такъ ясны,  
Такъ царственно-горды и радостны мы!

Такъ самъ король объясняетъ свое смущеніе. Въ этомъ чувствѣ ничего бы страннаго не было; это—дополнительный цвѣтъ грусти, окружающій мрачнымъ кольцомъ всякое яркое проявленіе радости, минорная тема въ плясовомъ напѣвѣ. Такія настроенія быстро забываются; въ душѣ же короля осталась смутная тоска, которую онъ напрасно старается заглушить блескомъ празднествъ, служеніемъ чести и любви. Достаточно, чтобы среди этихъ празднествъ зазвучала пѣснь о Граалѣ—и его умъ омрачается: онъ бросаетъ дамъ, бросаетъ паладиновъ и уходитъ въ уединеніе. Его свитѣ известна эта странность. «Не знаешь ты развѣ» —упрекаетъ Гавейнъ менестреля,

Не знаешь ты развѣ, что пѣснь про Грааль  
Внушаетъ Артуру печаль?  
Въ ней тайная сила; ея волшебство  
Спокойную кровь отравляетъ его,  
Какъ стонъ извлеченной альруны;  
То помня, молчимъ мы о чудѣ Грааля,  
Мечтахъ Титуреля, вѣнцѣ Парсифаля  
И мукахъ любовныхъ Сигуны.



И Гарейсъ поясняетъ:

То духи гарцуютъ во мракѣ почей:  
Коснется слегка  
Людской головы ихъ лихая рука —  
И пѣна безумья вздымается въ ней.

Да, «тайная сила волшебства», «прикосновеніе духовъ» — все это та же искра Прометеева огня, зароненная въ сердце человѣка, третья великая загадка въ эволюціи жизни.

Клинѣзорь, къ которому Артуръ обратился за разъясненіемъ своихъ сомнѣній, не оказался въ состояніи ему помочь: онъ не могъ ему дать того, чего не имѣлъ самъ. Но, самъ того не сознавая, онъ уготовилъ путь тому, кто былъ сильнѣе его; насмѣшливо-аллегорическій отвѣтъ: «дѣтя ищите безъ отца», — отдалъ Артура во власть Мерлина. Отнынѣ онъ слѣдуетъ за нимъ; прежніе идеалы — доблесть и честь, красота и любовь — забыты. Мерлинъ снялъ съ Артура вѣнецъ земной державы, вѣнчая его на царство Грааля: отверженіе Граалемъ Мерлина влечетъ за собою и отверженіе Артура. И вотъ палладины Круглаго-Стола опять во власти сатаны; но тлѣющая у нихъ въ груди искра Прометеева огня не даетъ имъ успокоиться на асфоделовомъ лугу, подобно прочимъ сумрачнымъ тѣнямъ античной обители Аида.

Зато теперь уста ихъ вянутъ  
Надъ замурованной струей:  
Всѣ ея капли въ бездну канутъ  
Подъ недоступною землей!  
Нѣтъ жизни — такъ умы ихъ чаютъ —  
Безъ блеска райскаго вѣнца;  
Но отверженьемъ отвѣчаютъ  
Въ холодной дрожи ихъ сердца.  
И мнятъ они, что ихъ сознанье  
Разрушить этотъ жалкій стонъ —  
Вотще: въ неслыханномъ страданьѣ  
Его лишь возрождаетъ онъ,  
И видень бѣдственной дружинѣ  
Господь въ вѣнцѣ Своихъ лучей —  
Но лишь какъ марево въ пустынѣ.  
Но лишь какъ сонъ далекихъ дней.  
Вотъ безотрадности пучина,  
Вотъ мѣра полная тоски!..

Было ли это развитіе необходимымъ? Было ли нужно, чтобы религія дѣла, которую исповѣдуетъ Артуръ, привела его къ Мерлину и черезъ него—къ гибели? Самъ поэтъ далъ намъ—быть можетъ безотчетно, но послѣдовательно—важное указаніе для того, чтобы правильно отвѣтить на этотъ вопросъ:

Услада власти точно сонъ проходить,  
Народъ живетъ въ тѣни, несокрушимый,

говорить сатана на могилѣ Кандиды; и приблизительно то же хочетъ сказать Плацидъ тамъ, гдѣ онъ еще при ея жизни поучаетъ свою духовную дочь:

Вѣчно мѣняется необычайное,  
Малому лишь пребывать суждено.

Жизнь неразвитой особи незамѣтно для нея самой отходить въ хаосъ всеобщности; великому же счастье полной жизни достается лишь цѣной горькаго сознанія ея скоротечности. Такова—мы это видѣли—справедливость сатаны. Что же заставляетъ великаго стремиться къ несокрушимости малаго? Мы этого не знаемъ; но фактъ налицо. Сошлюсь на «полночную пѣснь» Ницше: «но всякое счастье жаждетъ вѣчности—жаждетъ глубокой, глубокой вѣчности». Зачѣмъ жаждетъ оно ея?

Мнѣ припоминается тонкое замѣчаніе Теобальда Циглера о Ницше—что у него «переломъ отъ антихриста къ Христу былъ быть можетъ ближе, чѣмъ это принято полагать». Я думаю, что его первый признакъ—это жажда вѣчности, которую онъ приписываетъ счастью. Жаль, что новѣйшій Мерлинъ испыталъ участь своего первообраза еще до паломничества въ Монсальватъ!

## VIII.

### Клингзоръ.

Ко двору короля Артура принадлежитъ и Клингзоръ; онъ дополняетъ его, какъ интеллектуальная сила дополняетъ волевою, какъ созерцательная жизнь дополняетъ дѣятельную. Мы

встрѣчаемъ его и въ томъ турнирѣ подъ Кардвилемъ въ Троицынъ день; но тамъ онъ «сидѣлъ поодаль съ усмѣшкой злобной на устахъ». Подобно Артуру, и онъ отъ сатаны; подобно ему, и онъ лелѣетъ въ своей груди искру Прометеева огня, но изъ гордости не хочетъ признаться въ этомъ передъ самимъ собою, пока не приходитъ тотъ, подъ чѣмъ вліяніемъ эта искра разгорается въ бурное пламя, — то пламя, въ которомъ онъ гибнетъ.

Въ противоположность, однако, какъ Артуру, такъ и прочимъ, о которыхъ была рѣчь до сихъ поръ, Клигзоръ — глубоко трагическая личность; трагедія Клигзора идетъ параллельно трагедіи Мерлина, нарушая — по мнѣнію одного критика — единство этой послѣдней. Это нарушеніе было необходимо; представитель односторонняго интеллектуализма не могъ отсутствовать среди религіозныхъ типовъ трагедіи вѣры, а усугубленная сознательность, естественно присущая подобному типу, столь же естественно увеличиваетъ и трагизмъ его положенія.

Какъ было сказано только-что, Клигзоръ внѣшнимъ образомъ принадлежитъ ко двору Артура: веселый и придурковатый гофмаршалъ Кай, комическій персонажъ трагедіи, называетъ его «придворнымъ некромантомъ». Но въ душѣ своей онъ чувствуетъ себя чужимъ и одинокимъ среди витязей и красавицъ Круглаго-Стола.

Не могу я отдаться Артуру душою,  
Но желалъ бы и я быть въ ихъ свѣтломъ кругу:  
Тамъ играетъ вся жизнь безконечной зарею  
Подъ огнями шатровъ на цвѣтистомъ лугу!

Въ теченіе долгихъ лѣтъ изучалъ онъ природу, чтобы извлечь изъ нея представленіе о чемъ-нибудь высшемъ, о чемъ-нибудь такомъ, передъ чѣмъ онъ могъ бы преклониться; но во всей природѣ онъ не нашелъ ничего болѣе высокаго и совершеннаго, чѣмъ его собственный умъ, изучающій и одухотворяющій ее.

О, горе тому, кто въ надеждѣ напрасной  
Весь пылъ свой душевный въ среду погрузилъ!  
Она оживляется жизнью ужасной  
И кровь его точитъ изъ ноющихъ жилъ.

Случилось обратное тому, на что онъ надѣялся: вмѣсто того, чтобы согрѣть себя на лонѣ желаннаго божества, онъ свою душу отдалъ обоготворенной имъ природѣ. Онъ создалъ мощною силой своей мысли религію, въ которую увѣровали, преклоняясь предъ его духомъ, его современники, но въ которую онъ самъ увѣровать не можетъ, такъ какъ знаетъ, что она создана имъ, что его божества — упыри, живущіе его душой, его кровью, его жизнью.

Этотъ типъ намъ не безъизвѣстенъ; во всѣ времена исторіи христіанства, начиная съ гностиковъ, продолжая схоластиками, затѣмъ — соцініанцами, деистами, масонами и кончая, пока, Гегелемъ и Контюмъ — жили люди, пытавшіеся поставить gnôsis на мѣсто pistis и сдѣлать, взамѣнъ откровенія и вѣры, разумъ и спекуляцію фундаментомъ религіи. Такимъ образомъ, не только теорія вѣры, но и исторія требовала введенія въ ея трагедію принципа, олицетвореннаго въ Клингзорѣ. И дѣйствительно, вырабатывая этотъ типъ, нашъ поэтъ позаимствовалъ его черты и у гностиковъ, и у Гегеля; и хорошо, если бы онъ этимъ удовольствовался. Но онъ не устоялъ противъ соблазна (которому поддался и Гёте въ «Фаустѣ») ввести въ свою трагедію элементъ литературной борьбы своей эпохи. Въ это время какъ разъ романтизмъ въ Германіи боролся съ неогуманизмомъ. Иммерману, сочувствовавшему романтикамъ, угодно было сдѣлать борьбу Клингзора съ Мерлиномъ отчасти отраженіемъ этой литературной борьбы и надѣлать перваго изъ нихъ чертами, заимствованными у великаго веймарскаго мудреца. Это было крупной близорукостью — Гёте можно сопоставлять только съ Мерлиномъ, но никакъ не съ Клингзоромъ — и мы имѣемъ полное право учесть указанные черты, изучая роль Клингзора въ трагедіи вѣры.

Мы — въ Замкѣ-Чудесъ (Castel-Merveil), причудливомъ дворцѣ, выстроенномъ Клингзоромъ, символъ его мудреной религіи; Офіоморфъ, гностическій змѣй, окружаетъ магическимъ кольцомъ обычное мѣстопребываніе волшебника. Клингзоръ чувствуетъ себя утомленнымъ; восемьдесятъ лѣтъ отдалъ онъ на служеніе своему божеству, нещадно расточая свою богатую душу; но божество, все отъ него принявъ, ничего ему не дало. Теперь его время прошло, скоро настанетъ смерть, — а затѣмъ

что?.. По его же приказанію его карликъ читаетъ ему изъ Экклесіаста; но провозглашеніе «суеты суеть» его возмущаетъ. Лучшія силы его жизни протестуютъ противъ этого приговора.

Брось харти въ пламя!  
 Жида-торгаша это дерзкій подлогъ:  
 Такъ царь вдохновенный учить насъ не могъ,  
 Чья мудрость прославлена мудрыхъ устами.  
 Лишь умственный сумракъ, лишь пошлость тупая  
 Зоветъ нашу жизнь «суетою суеть»!  
 Духъ времени мчитъ насъ, вездѣ проникая,  
 И носимъ мы всѣ его явственный слѣдъ.  
 Тѣснѣ сплетается въ обручъ нетлѣнный  
 Нѣмая природа съ живою душой:  
 А мы—мы разсѣяться въ вихрѣ вселенной  
 Боимся, какъ дымъ или призракъ пустой!

Но его пылъ быстро остываетъ. — Единство природы!  
 сколько разъ искалъ онъ утѣшенія въ этомъ представленіи!

Несчастливая доля, служенье природѣ!  
 Свое божество она явить тебѣ—  
 Но явить какъ Зевсъ въ смертоносномъ приходѣ  
 Явилъ его праздною людскою похвальбѣ!

Карликъ утѣшаетъ его вѣрою всѣхъ людей въ созданную имъ религію: по его мановенію сходятъ съ постаментовъ его божества, раздаются пѣснь любви и весны, пѣснь эллинскаго Олимпа, пѣснь растительныхъ душъ—но голосъ этихъ упырей еще болѣе его раздражаетъ. «Довольно!»—кричитъ онъ, разгоняя видѣнія:

Нѣтъ мучительнѣе скуки:  
 Себѣ лишь одному внимать весь вѣкъ!  
 Нѣтъ въ знаньи вашемъ для меня науки,  
 Блескъ вашихъ ликовъ для меня поблекъ.  
 Пробѣла не заполнить рокового  
 Безсильное къ творцу—творенья слово!

И все-таки онъ хочетъ еще разъ услышать свой собственный голосъ; онъ велитъ карлику спѣть ему пѣсню, нѣкогда имъ сложенную,—

Пѣсню суровую, страшную, сильную,  
Чтобы проснулась отвага во мнѣ!

Тотъ поетъ ему пѣсню про смерть, про его собственное тлѣніе среди сорныхъ травъ у развалинъ башни, гдѣ дуютъ вѣтры и носятся ночные мотыльки; но эта пѣсня, созданіе его дерзновенной молодости, теперь ему невыносима. Онъ подходитъ къ Офіоморфу, магическому змѣю, символу замкнутой цѣпи вращенія силъ въ макрокосмѣ, «глубокаго себялюбія» бездушной природы:

Ты знаешь мысль мою:  
Дай знакъ и ты, безмолвный и великій.

Съ этими словами онъ касается змѣя волшебнымъ жезломъ; змѣй разсыпается въ прахъ. — Прахъ! вездѣ одинъ и тотъ же отвѣтъ.

Вторая сцена — единоборство, если можно такъ выразиться, Клингзора съ Мерлиномъ. Замокъ-Чудесъ опостылѣлъ волшебнику.

Мой гнѣвъ, скакунъ мой быстроногій,  
Умчалъ меня стезей тревоги.  
Офіоморфа прахъ молчить,  
А тамъ—кудесникъ чернь мутить.  
Да, онъ кудесникъ, плутъ и воръ:  
Не знаетъ вышшаго Клингзоръ!  
Толпой безумной окруженъ,  
Ужъ на пути къ Кардвилю онъ.  
Хоть надоѣла мнѣ давно  
Людская сволочь—все равно:  
Хочу, чтобы мои скрижали,  
Надъ нею силу удержали,  
Пока среди живыхъ Клингзоръ;  
А тамъ—въ хаосъ весь этотъ вздоръ!

Окончательно извѣрившись въ себя, старый магъ хочетъ, однако, чтобы въ него вѣрили другіе; этого требуетъ его гордость, — не единственное, но преобладающее его чувство.

Не единственное — живетъ въ немъ и другое, хотя онъ и считаетъ его погибшимъ. Еще въ Замокъ-Чудесъ онъ, вспоминая о своихъ бесплодныхъ поискахъ, съ горечью говорилъ:

Забылъ я тоску по прекрасной невѣстѣ,  
Коснувшись каймы ея ризы златой.

Но помимо его воли эта благородная, святая тоска живетъ въ его сердцѣ; она-то и является причиной, почему онъ не можетъ, подобно своему карлику, найти удовлетвореніе въ покло-неніи толпы. Правда, онъ насильственно заглушаетъ въ себѣ это хорошее чувство; въ мрачной злобѣ преграждаетъ онъ до-рогу Мерлину, насмѣшливо привѣтствуя его, какъ ловкаго пророка-самозванца. Протестъ вдохновеннаго юноши его смѣ-шить: «ты вѣришь самъ въ себя? что-жъ, это дѣло!» — и онъ проситъ его разгадать ему загадку. «Тамъ нѣтъ загадки, гдѣ разгадка есть», — отвѣчаетъ ему погруженный въ свои собствен-ныя думы пророкъ; все же Клингзоръ настаиваетъ на своемъ и предлагаетъ ему свою загадку, ясный смыслъ которой, вы-ражаясь современнымъ языкомъ, — «банкротство науки» въ ея трехъ коренныхъ дисциплинахъ (логикѣ, физикѣ и этикѣ) и тщетность ея попытокъ утолить жажду изучающаго ее чело-вѣчества:

Три отрока въ чашѣ волшебной  
Народамъ усладу несутъ;  
Ихъ кладезь—бездонное море,  
Ихъ подвигъ—безъ отдыха трудъ.

Они суетятся, хлопчутъ,  
Ужъ чаша до края полна;  
Но стоитъ прильнуть къ ней устами—  
И влага изсякнетъ до дна.

И снова бѣгутъ они къ морю  
И пищею дразнятъ уста...  
Но вѣчно алкать намъ и жаждать!  
Волшебная чаша—пуста!

Мерлинъ отвѣчаетъ:

Доколѣ блаженная Дѣва  
Не снидетъ съ небесныхъ высотъ  
И полными ласки очами  
Не взглянетъ на бѣдный народъ.

Разбита волшебная чаша,  
Обманъ легковѣрныхъ сердець;  
Улыбкою Дѣва сіяетъ;  
Алканью и жаждѣ—конецъ!

Мы знаемъ эту дѣву, духъ которой вдохновляетъ юнаго пророка, даетъ ему силу и восторжествовать надъ сатаной, и сразиться съ умнѣйшимъ изъ смертныхъ, съ владѣльцемъ Замка-Чудесь: ея имя—Charitas. Узналъ ее и Клигзоръ, которому болѣзненный уколъ напомнилъ о давно погребенной «тоскѣ по прекрасной невѣстѣ». Но онъ еще не сдается: если Мерлинъ — пророкъ, пусть онъ засвидѣтельствуетъ свой божественный даръ пророчествомъ.

Тутъ поэтъ съ большимъ искусствомъ воспользовался, осмысляя его, эпизодомъ изъ романа о Мерлинѣ, о которомъ рѣчь была выше. Волшебникъ спрашиваетъ Мерлина о причинѣ своей смерти; «Умрешь ты, — отвѣчаетъ Мерлинъ, — горемъ омраченный!» — «Отвѣтъ нетрудный, милый мой! Твои гроши всегда съ тобой». Съ этими словами онъ уходитъ; затѣмъ, обернувшись юношей, возвращается и вторично задаетъ тотъ же вопросъ. «Умрешь, ты — отвѣчаетъ пророкъ, — счастьемъ упоенный». Этого только и добивался волшебникъ. Вернувъ себѣ прежній видъ, онъ злорадно уличаетъ своего соперника; но тотъ съ невозмутимымъ спокойствіемъ разъясняетъ ему свою мысль.

Нѣтъ тутъ ни ошибки, ни оскорбленія: двойственной была вся жизнь Клигзора, этой «блуждающей звѣзды въ покровѣ мгlistомъ», двойственной же будетъ и его смерть. Пусть горюетъ покрывающая мгла себялюбія и презрѣнія къ ближнимъ; но пусть торжествуетъ въ то же время, освобожденное отъ этой мглы, «благородное ядро» его естества.

Эти слова и дальнѣйшія, слѣдующія за ними разъясненія окончательно, хотя и не вдругъ, воскрешаютъ въ Клигзорѣ то его лучшее чувство, которое онъ считалъ погребеннымъ; «прекрасная невѣста», о которой онъ нѣкогда тосковалъ, предстаетъ его глазамъ, одѣтая не въ пестрый нарядъ себялюбивой природы, а въ бѣлую ризу христіанской charitas. Пораженный на смерть въ своей гордости, но возрожденный въ своихъ лучшихъ упованіяхъ, онъ возвращается въ Замокъ-Чудесь.

Ему осталось одно великое дѣло — первое и послѣднее, на которое его вдохновляетъ charitas — разрушить собственною рукой бездушную лжевѣру, которую онъ измыслилъ и навязалъ людямъ.



Третья сцена опять переноситъ насъ въ Замокъ-Чудесъ; ея краткость, удобопонятность и поэтичность позволяютъ намъ ограничиться однимъ переводомъ.

КАРЛИКЪ.

Ведишь мнѣ остаться?

КЛИНГЗОРЪ.

Нѣтъ, въ замокъ бѣги.  
Отъ древа сандалнаго  
Огнь возожги,  
Брось въ гордое пламя  
Бальзамъ дорогой,  
Пусть свѣчи пылаютъ,  
Пусть блещетъ покой;  
Пусть свѣтъ разольется  
Яснѣ зари  
По лѣстницамъ, ходамъ;  
Весь домъ убери  
Въ сіяніе, роскошь,  
Восторгъ, торжество..

КАРЛИКЪ.

Властитель, а праздникъ?...

КЛИНГЗОРЪ.

Ты узришь его.

*(Карликъ уходитъ въ замокъ. Клигзоръ беретъ лютню и опускается на сидѣніе изъ дерна).*

КЛИНГЗОРЪ

*(поетъ).*

Царя побѣжденнаго конь не донесъ,  
Умчавъ его въ трепетномъ страхѣ.  
Вся мимо дружина, весь мимо обозъ!  
Лежитъ онъ, поверженный, въ прахѣ.  
Вздывается грудь его, жаромъ горя,  
И нѣтъ никого у страдальца-царя,  
Помочь ему въ смерти годину.

ГОЛОСЪ КАРЛИКА

*(изъ замка).*

Отъ звуковъ твоихъ  
Пошатнулась стѣна!  
Умѣрь свою пѣснь —  
Насъ погубить она!

Клингзоръ

*(поетъ еще громче).*

Пусть нѣтъ никого у страдальца-царя:  
 Зато онъ себя сохраняетъ!  
 Онъ смотритъ туда, гдѣ алѣетъ заря,  
 И съ ней его жизнь догораетъ.  
 Завидѣлъ его побѣдитель молодой —  
 И въ лѣсъ отъѣзжаетъ укромной тропой:  
 «Твою я уважу кончину!»

Голосъ карлика.

Клингзоръ! Ты не слышишь,  
 Какъ окна звенятъ,  
 Столбы расщепились,  
 Стропила трещатъ?  
 Исчадія ада  
 Съ шипѣньемъ и воемъ  
 Толпою несутся  
 По яснымъ покоямъ.  
 Раздвинулись брусья,  
 Нагнулась стѣна...  
 Уйми свою лютню,  
 Насъ губить она!

Клингзоръ

*(поетъ съ напряженіемъ всѣхъ силъ).*

«Ты думаешь, горемъ твой врагъ омраченъ,  
 «Что царство и жизнь онъ теряетъ?  
 «Нѣтъ, милый! Въ восторгѣ кончается онъ,  
 «Что славу тебѣ онъ вручаетъ!  
 «Вѣдь въ томъ моей жизни тоска и нужда,  
 «Что вышаго я не встрѣчалъ никогда:  
 «Легко ее нынѣ покину!»  
*(Умираетъ. Замокъ-Чудесъ обрушивается).*

## IX.

### Мерлинъ.

Въ жилахъ Мерлина течетъ кровь сатаны и Кандиды — бурная, страстная, безпокойная кровь. Все же святая *charitas* пѣла свою пѣсню надъ его зачатіемъ, и его дѣтство протекло подъ опекой смиреннаго старца Плацида. Отрокъ Мерлинъ поэтому — покорный послушникъ религіи покаянія, «бренная

оболочка дитяти безъ отца, бѣдная сирота неба и земли, несчастная законченность, лишенная развитія (Unsel'ges Fertigkeit und Nimmerwerden), не смягчаемая елеемъ слабости, не возбуждаемая любовью (въ смыслѣ, конечно, amor), не отталкиваемая ненавистью» — такъ онъ самъ себя характеризуетъ.

«Несчастливая законченность, лишенная развитія» — оно понятно: какое же дальнѣйшее развитіе возможно для того, кто чувствуетъ себя совершеннымъ? То же заявляло и раннее христіанство устами Тертуліана: «Намъ нечего болѣе искать, разъ у насъ есть Христосъ». Зато какая разница между первыми апологетами и Климентомъ Александрийскимъ! Религія, считавшая себя раньше финаломъ міра, убѣдилась въ его жизненности и, превратившись въ первостепенную культурную силу, рѣшительно вступила на путь эволюціи. Мерлинъ сбрасываетъ оболочку отрока; его задача требуетъ возмужалой силы — онъ превращается въ юношу.

Его отецъ пришелъ заявить о своихъ правахъ на него. Мерлину сатана вполне понятенъ: «Привѣтъ тебѣ!» говоритъ онъ ему:

Идешь ты, юный богъ  
Юной весны, черезъ ея чертогъ;  
Вкругъ плечъ твоихъ витаютъ соловьи;  
Вешнихъ цвѣтовъ усладой безмятежной  
Благоухаютъ волосы твои;  
А въ этой складкѣ, полной грусти нѣжной,  
Что устъ твоихъ улыбку окаймляетъ,  
Достатокъ щедрой осени сіяетъ.  
Краса и гордость твой вѣнокъ сплели:  
Привѣтъ тебѣ, прекрасный царь земли!

Но краткое приказаніе своего отца: вернуть людямъ здоровье и разбить почетъ, воздаваемый «женственному, тупому, смутному завѣту!» — онъ отказывается исполнить. Напрасно сатана въ восторженныхъ словахъ — они приведены выше (стр. 359) — развиваетъ ему свою религію; въ глазахъ Мерлина онъ — *не врагъ Бога, а часть божества*, и дѣло искупленія человечества — не разрушеніе, а возвышеніе и освященіе дѣла «прекраснаго царя земли»...

Боишься гибели своихъ чудесъ ты,  
Видя, что землю, дочь любви твоей,

Онъ съ нѣжностью прижалъ къ груди Своей  
 И на устахъ украшенной невѣсты  
 Лобзанье вѣчное запечатлѣлъ,  
 Лобзанье, имя коему — Христось?  
 Знай, мощный духъ, ты жертва праздныхъ грезъ:  
 Теперь твой міръ навѣки живъ и цѣлъ!

Въ чемъ же ошибка сатаны? Въ томъ, что онъ отождествляетъ религію покаянія съ христіанствомъ вообще. Конечно, только осуществленіе жизни обусловливало совершенствованіе, противодѣйствіе закону жизни ведетъ къ вырожденію и гибели; но Мерлинъ и не думаетъ ему противодѣйствовать. Мощной рукой юный богатырь вѣры сплочиваетъ воедино враждовавшія другъ съ другомъ начала; по ту сторону «пылающей стѣны мірозданія» появляется небесная цѣпь, продолжающая и завершающая разорванную цѣпь земного макрокосма; то, что казалось противорѣчивымъ здѣсь, примиряется тамъ. Нѣтъ, Богъ не противится осуществленью жизни: такъ казалось нѣкогда, но то время миновало: «законченъ нисхожденья путь»,

прошла

Пора унылыхъ вздоховъ и смиренья:  
 Теперь Онъ радъ румянцу восхищенья,  
 Улыбка вашихъ устъ Ему мила!

Вѣра — изъ жизневраждебной силы должна превратиться въ житнетворную, давая высшее освященіе всему тому, что служитъ совершенствованію челоуѣчества; *воля Бога есть осуществленіе жизни* — вотъ сущность новаго ученія, возвѣщеннаго Мерлиномъ міру.

Легко понять, что это ученіе держится на соединеніи двухъ понятій — заслуги и благодати, изъ которыхъ первое принадлежитъ царству земли и земной жизни, второе — царству Бога, при чемъ разумѣется, конечно, не отрицательная заслуга религіи покаянія, а положительная, какъ высшее проявленіе закона жизни; легко понять, во-вторыхъ, что эта заслуга, условіе благодати, сама обусловливается полной свободой челоуѣческой воли; и столь же легко понять, въ третьихъ, что этимъ рѣшительно исключаются представленія о принципиальной испорченности природы. Нѣтъ, природа чиста и безгрѣшна,

и стремленія, которыя отъ нея получаетъ человѣческая душа, суть стремленія хорошія; человѣкъ можетъ, въ силу свободы своей воли, слѣдовать имъ и достигнуть, путемъ заслуги, спасенія—но онъ можетъ также, въ силу той же свободы своей воли, насилуя свою природу, впасть въ грѣхъ, ведущій къ гибели. Мы знаемъ это ученіе, прямо противоположное ученію Августина о *massa perditionis*, о предопредѣленіи и о произволѣ благодати; это—*пелагіанизмъ*. Мерлинъ въ этомъ фазисѣ своего развитія тождественъ съ молодымъ и рьянымъ противникомъ Августина, Юліаномъ Экланскимъ, самымъ пламеннымъ поборникомъ пелагіанизма.

Судьба пелагіанизма въ исторіи церкви извѣстна: будучи формально объявленъ ересью, онъ, тѣмъ не менѣе (въ болѣе смягченномъ видѣ такъ называемаго полупелагіанизма), имѣлъ громадное вліяніе на дальнѣйшее развитіе ея догматовъ. Всякое усиленіе августинизма было обостреніемъ борьбы съ пелагіанскими элементами католическаго ученія. Особенно это касается реформации Лютера; если мы, съ извѣстной точки зрѣнія, можемъ въ религіи Грааля видѣть аллегорическое изображеніе протестантизма, то мы имѣемъ такое же право назвать Мерлина представителемъ католичества. Но, повторяю, въ обоихъ случаяхъ нужны будутъ оговорки: поэтъ, какъ уже было сказано выше, вполне справедливо освободилъ свою трагедію вѣры отъ узкихъ рамокъ конфессіонализма, выводя въ нихъ лишь чистые принципы, не затемненные тѣми компромиссами, которые неизбежны въ реальномъ, историческомъ развитіи практически осуществляемыхъ идей.

Но согласуемы ли между собою тѣ коренныя понятія, на плотномъ сцѣпленіи которыхъ Мерлинъ воздвигъ свое новое зданіе *религии радости*—заслуга и благодать? Онъ въ этомъ увѣренъ; сатана же, которому онъ показываетъ небесное продолженіе земной цѣпи, видитъ и то, чего онъ въ своемъ энтузіазмѣ не замѣчаетъ.

Тамъ у могилы, при луны сіяньи,  
Гдѣ ты раскрылъ мнѣ тайну мірозданья —  
Тамъ навсегда отринулъ Онъ тебя!

Мерлинъ этого не замѣчаетъ; красота его величественнаго зданія скрываетъ отъ его взора разладъ въ его фундаментѣ.

Принципъ заслуги провозглашенъ: отнынѣ *она* ведетъ къ благодати. Раньше было иначе: отступникъ Іосифъ Аримаѳійскій, темный Титурель были награждены свыше мѣры. Но это было добровольнымъ самоуниженіемъ божества; теперь наступила новая эра; восхожденіе началось, а съ нимъ и царство заслуги. Заслуга же—это то, путемъ чего осуществляется жизнь; аллегорическимъ выраженіемъ новаго принципа будетъ поэтому вѣнчаніе Артура на царство Грааля.

Но *какъ* осуществляется жизнь? По какимъ каналамъ протекала она для того, чтобы создать эти плоды совершенства, такъ плѣняющіе взоръ Мерлина въ лицѣ короля и паладиновъ Круглаго-Стола? Узнать это нужно. До сихъ поръ Мерлинъ болѣе вѣрилъ въ жизнь, чѣмъ зналъ ее, и эта вѣра была своего рода *fides implicita*; а для того, чтобы это узнать, путь одинъ—нужно самому ей отдаться. И Мерлинъ рѣшилъ отдаться жизни; его путь отъ могилы матери къ Артуру посвященъ ея прохожденію.

Народъ его окружаетъ, жаждетъ услышать отъ него слова откровенія; но Мерлинъ сознаетъ, что пока его призваніе не осуществлено, онъ долженъ не поучать народъ, а самъ у него учиться.

Я васъ прошу: вернитесь всѣ домой!  
Святые нравы старины сѣдой,  
Дня одного работа и кручина  
Дадутъ вамъ больше, чѣмъ весь умъ Мерлина,

Это пока совершенно въ духѣ христіанской *charitas*; такъ и Францискъ Ассизскій посылалъ своихъ учениковъ въ народъ, велѣлъ имъ принимать участіе въ его работѣ, служить ему, чѣмъ кто могъ. Да, конечно, трудъ есть осуществленіе жизни, онъ же и заслуга—настоящій труженическій трудъ, а не бесполезный созерцательный аскетизмъ; и все-таки Мерлину страшно: онъ боится дальнѣйшихъ откровеній на пути жизни. Когда Клингзоръ его останавливаетъ, онъ говоритъ самому себѣ:

Зачѣмъ лукавишь ты напрасно?  
Сознайся, ты задержкѣ радъ:  
Впередъ стремится воля страстно,  
Но сердце просится назадъ.

Тамъ среди скалъ, въ нѣмой пустынѣ  
Сужденъ мнѣ отдыхъ и покой;  
На что мнѣ люди, коль повинѣ  
Людскимъ дѣламъ я чуждъ душой?

Онъ чувствуетъ, что ему все еще чего-то недостаетъ для того, чтобы вполне сродниться душою съ людьми, что пока онъ будетъ прежнимъ Мерлиномъ, — всегда будетъ какая-то стѣна между нимъ и жизнью; но вернуться для него уже невозможно. Онъ легко объясняетъ Клингзору загадку его жизни, возжигая въ его душѣ святой огонь той *charitas*, которая пылаетъ въ его собственной груди; но въ то же время онъ отказывается отвѣтить ему на вопросъ, что такое онъ самъ. — «Смотри, — говоритъ онъ, —

Одно открою я тебѣ:  
Весь этотъ мѣръ живыхъ людей,  
Природой движимыхъ своей,  
Мнѣ ближе, чѣмъ я самъ себѣ.  
Царя-орла могучій гнѣвъ,  
Пыль витязей, стыдливость дѣвъ,  
Фіалокъ-женъ любовь святая,  
Жизнь мѣщанина трудовая,  
Лихая пахаря страда —  
Дороже были мнѣ всегда,  
Чѣмъ собственная суть моя,  
Мое нестоющее я.

А такъ какъ весь себя я мѣру далъ,  
То мѣръ въ меня переливаться сталъ,  
И нынѣ движется въ груди моей  
Сонмъ не мойхъ, а мировыхъ идей.  
Онѣ текутъ торжественной струею,  
Меня, былинку, унося съ собою  
Туда — въ бездонно-чистую пучину,  
Гдѣ я, ихъ вѣрный рабъ, подъ ними сгину.

До сихъ поръ внутренній покой Мерлина еще ничѣмъ не нарушенъ; цѣльность его всеобъемлющей личности, освѣщенной и согрѣтой пламенемъ христіанской *charitas*, побѣждаетъ и перерождаетъ Клингзора. Напрасно сатана глумится надъ позднимъ обращеніемъ стараго волшебника, стараясь его увѣрить, что предметъ его благоговѣнія — «самый малый изъ его малыхъ», насмѣшливо утѣшая его тѣмъ, что его непокорный сынъ уже «выбитъ изъ колеи», что онъ «уже схваченъ са-

мымъ жестокимъ изо всѣхъ противорѣчій: желаетъ ускользнуть отъ него и не можетъ»; что скоро

Изрыгнетъ проклятье ужасное онъ,  
Змѣями опутанный Лакоонъ!

Клингзоръ не даетъ исторгнуть у себя счастливую увѣренность, что онъ, наконецъ, увидѣлъ того, предъ кѣмъ онъ можетъ преклониться. Этотъ моментъ — апогей дѣятельности Мерлина.

Но великая міровая идея — идея примиренія заслуги, осуществляющей жизнь, съ благодатью — течетъ дальше своимъ плавнымъ, строгимъ теченіемъ, унося съ собою Мерлина... и наконецъ показывается тотъ утесъ, о который ему суждено разбиться. Утесъ этотъ — Ниніана. Можетъ ли широкая, всеобъемлющая душа генія, вся отдавшаяся жизни, впустившая ее въ себя мощной, полной струей — можетъ ли она остаться чуждой тому чувству, которое является высшимъ осуществленіемъ жизни? И вотъ бѣлый свѣтъ христіанской *charitas* какъ будто меркнетъ въ груди Мерлина; его затмеваетъ внезапно загорѣвшееся багровое пламя языческаго амаг.

Рубиновое кольцо Ниніаны обладаетъ способностью показывать каждому предметъ его желаній; а предметъ желаній Мерлина — тотъ міръ, та жизнь, которой онъ отдалъ себя. И вотъ волшебное кольцо засіяло въ кудряхъ дѣвушки; Мерлинъ его видитъ:

Вижу сіянье утренней звѣзды!  
Она упала на землю съ небесъ  
Въ прекрасномъ неразумьи, не нашла  
Обители достойной и — запала  
Мерлину въ грудь:  
Мерлинъ поддѣланъ, измѣненъ, отравленъ,  
Онъ болѣ не Мерлинъ!

Отравленъ, да: вѣдь то познаніе, которое она въ немъ возжигаетъ — смѣющаяся смерть всякаго познанія. Оно гласитъ такъ: *въ прекрасномъ неразумьи осуществляется жизнь!* Такъ было со времени Гераклита, которому Эонъ представлялся «играющимъ въ шашки младенцемъ»; такъ было до Ницше, видѣвшему во вселенной «вѣчную пляску всѣхъ предметовъ».

Слабость продолжается лишь мгновеніе; какъ только ба-



грозное пламя объяло его всего — прежняя увѣренность къ нему возвращается. Нѣтъ, онъ все тотъ же Мерлинъ, но въ то же время его душа, принявъ въ себя этотъ новый элементъ, стала выше, совершеннѣе прежняго. Исчезло то препятствіе, въ силу котораго онъ, несмотря на все желаніе, не могъ сродниться съ людьми; теперь, съ этой новой страстью въ груди, онъ чувствуетъ себя ихъ братомъ.

Ты любишь!—Любишь? Слово роковое!  
 Всю твою силу свергнетъ вмигъ оно  
 Въ пучину бездны..  
 Нѣтъ, оно сладко, какъ свирѣли звукъ;  
 Оно душистымъ, майскимъ вѣтеркомъ  
 Проникнетъ въ теремъ матери подземный:  
 «Проснись, родная!» Въ саванѣ своемъ  
 Она привстанетъ и шепнетъ съ улыбкой:  
 «Теперь ты—сынъ земли!»—О да, родная:  
 Я--сынъ земли, вся боль ея—моя;  
 Отъ вздоха мягкой, безмятежной грусти  
 До страстныхъ воплей дикаго проклятья,  
 Все, все мое! Моей груди довѣрьте  
 Сомнѣнья, жалобы, мольбы, восторги,  
 Все, что измыслитъ умъ, уста промолвятъ—  
 Вы, роды всѣ земли—и откликъ въ ней  
 Найдете всѣ вы!

Такъ-то амог — земная, чувственная любовь — принять въ новую вѣру во всемъ томъ значеніи, которое онъ имѣлъ въ религіи жизни, — какъ первенствующая, неодолимая, перерождающая и возвышающая человѣка сила. Это послѣдовательно, правильно, необходимо; безъ этого высшее осуществленіе жизни останется внѣ религіи Мерлина; сатана-деміургъ перестанетъ быть частью божества, какою его изображалъ Мерлинъ — онъ вновь станетъ его противникомъ, увлекаая съ собою въ мятежъ и на гибель

Все, что прекраснаго дала земля.

А все же—то познаніе, багровый лучъ котораго зароненъ въ сердце Мерлина рубиновымъ вѣнцомъ Ниніаны — какъ гласило оно? «Въ прекрасномъ неразуміи осуществляется жизнь»... Со смѣющимися словами «поймай меня!» вѣтреная красавица

оставила пророка; ея волшебный вѣнецъ болѣе не сіяетъ, наступившія сумерки приглашаютъ къ раздумью. Что же, спаситель челоуѣчества, попытайся связать съ *этимъ* осуществленіемъ жизни благодать твоего Бога!

И мы воспользуемся наступившими сумерками для краткаго раздумія.

\* \* \*

То, что дается здѣсь, не одна только конструкція: исторія религіи является на помощь ея теоріи. Такъ точно и пелагіанизмъ разбился объ утесъ чувственной любви. Самъ Пелагій робко отступилъ передъ послѣдствіями своего ученія, осуждая чувственность, какъ навожденіе дьявола; но его смѣлый ученикъ, Юліанъ Экланскій, не задумался возстановить правду и послѣдовательность и въ этой части его ученія. Откуда же происходятъ *desideria carnis*, столь часто насилующія нашу волю, коль скоро наша природа хороша? Нѣтъ, чувственность сама по себѣ невинна; міръ, въ которомъ мы живемъ, — лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, а чувственная любовь составляетъ необходимое условіе его существованія. Церкви не трудно было осудить пелагіанизмъ; труднѣе было найти выходъ изъ того лабиринта, въ которомъ онъ погибъ. Супружество было возведено въ таинство; но то, безъ чего супружество въ фізіологическомъ отношеніи не имѣетъ смысла, продолжало считаться грѣхомъ. Ни Августинъ, ни Тома Аквинскій, ни тридентскій соборъ не могли разбить творенія природы, неразрывно связавшей *coniugium* съ *concupiscentia*, не могли спасти перваго для Бога, предоставляя послѣднюю сатанѣ.

И какъ тогда ученіе Пелагія погибло, благодаря неумолимой послѣдовательности Юліана, такъ точно и въ новѣйшее время религія Сень-Симона рухнула, когда Анфантэнъ повелъ ее по тому же пути. Это послѣднее событіе произошло, къ слову сказать, какъ разъ въ эпоху Иммермана, и поэтъ сознается, что сень-симонизмъ не остался безъ вліянія на его «Мерлина». Не этимъ ли объясняется и нѣсколько неожиданное обращеніе Мерлина къ Кандидѣ въ приведенномъ только-что отрывкѣ? Какъ извѣстно, апологія чувственной любви была изложена Анфантэномъ именно въ письмѣ къ матери.

\* \* \*

Нашъ пловецъ, впрочемъ, еще не разбился объ утесъ любви—только руль вышибло у кормчаго изъ рукъ, и челнокъ, завертѣвшись, поплылъ по теченію. Но его гибель уже недалеко. Еще теплится свѣточъ христіанской *charitas*; Мерлинъ подходитъ къ спящимъ паладинамъ.

О мои люди! Царственное племя!  
Вотъ, вотъ они. Насытитесь, мои очи,  
Ихъ зрѣлищемъ: ихъ братъ отнынѣ я!  
Теперь лишь сталъ жрецомъ я, и рука,  
Сама болящая, съ васъ сниметъ боль...

Братъ—жрецъ—нѣтъ, не туда уносить его. Уже раньше показался издали роковой водоворотъ—тамъ, гдѣ Мерлинъ говорилъ о своей божественности и ставилъ свое дѣло въ одинъ рядъ съ искупленіемъ человѣчества:

Какъ въ своихъ страданьяхъ  
Господь когда-то глубже все и глубже  
Въ земное погружался—такъ теперь,  
Оставивъ плоти грубые покровы,  
Душа земли въ божественность мою  
Поднимется!  
Теперь лишь Слову уготованъ путь,  
Теперь лишь конченъ искупленья кругъ!

Быстрѣе и огромнѣе выростаетъ всякій плодъ въ этомъ тропическомъ зноѣ разжигающейся чувственности; все могучѣе развивается въ Мерлинъ сознаніе его божественности. Вѣнчая Артура на царство въ Монсальватѣ, онъ говоритъ ему:

Вотъ прѣтча вамъ; имѣй слухъ да слышпть.  
Свидѣтели суть три; явились—двое,  
Въ жизни—одинъ, другой—въ творящей смѣрти.  
Третій обѣщанъ былъ. Предъ вами-ль онъ,—  
Да скажетъ вамъ сердцець бѣенъе вашихъ!

И не довольствуясь этимъ яснымъ намекомъ, онъ восклицаетъ:

За мной!  
Вамъ вѣдомо, кто среди васъ стоитъ:  
Я—Духъ! Вашъ вождь отнынѣ—Параклитъ.

Да, Кандида можетъ теперь спокойно отдыхать въ своей могилѣ; она вся возродилась въ своемъ снѣ. Загадка, томившая ее, имъ рѣшена — рѣшена на почвѣ его новой религіи. Будетъ ли только долговѣчна эта религія, знаменосцемъ которой, вмѣсто *charitas*, выступаетъ *amor*?

Уже Ниніана отвлекла Мерлина отъ того подвига, на который его вдохновляла *charitas*; онъ съ нею въ бріонскомъ лѣсу, хотя его мысли и витаютъ подчасъ у его друзей. Что касается Ниніаны, то, какъ представительница чувственной любви, она вся отъ сатаны; въ ней нѣтъ того внутренняго голоса, который напѣвалъ Артуру про блаженство въ Монсальватѣ и Клингзору про «тоску по прекрасной невѣстѣ». Въ своемъ женихѣ она отказывается видѣть что-нибудь особенное; онъ просто «ростомъ выше Петра да Ивана», — вотъ и все. Именно этимъ она и властвуетъ надъ нимъ.

Зналъ ли поэтъ о той античной картинѣ, которую помпеянскія развалины во многихъ вариантахъ вернули свѣту дня? Она представляетъ помпеянскую Венеру, «Венеру физическую», какъ ее звали; богиня сидитъ на берегу пруда, съ удкой въ рукѣ и удить рыбу. Венерой и Мерлинъ привѣтствовалъ Ниніану въ ту роковую для него ночь; теперь онъ застаётъ ее, какъ она «у пруда удить» и распѣваетъ пѣсни, полныя прекраснаго неразумія, но все же сводящіяся къ пророчеству, что неразумной дѣвочкѣ сужденъ «величайшій и мудрѣйшій изъ мужей». Вотъ она поймала рыбку, и тутъ же ее прикончила. Ее ли винить?

И у нея

Часокъ счастливый былъ...

Нѣтъ, винить ее не за что: жизнь справедлива.

И вотъ предъ нею Мерлинъ — онъ, чье знаніе и могущество въ ея глазахъ лишь красивая бездѣлушка; онъ предъ ней, съ жалобной просьбой, съ мучительнымъ вопросомъ: «если ты жизнь, — отдайся мнѣ!» — Отдаться ему... что-жъ, это можно. Чудно пахнетъ боярышникъ, сильнымъ и жгучимъ ароматомъ, какъ нѣкогда лиліи — тамъ далеко, въ садикѣ Плацида. Но тамъ туманы преисподней скрывали «великое дѣянье мрака»; здѣсь солнце сіяетъ, и сладкая дрема стекаетъ съ густой листвы цвѣтущихъ кустовъ.

Какъ она теперь нѣжна, вчерашняя вѣтреница! Какъ къ ней идетъ ея прекрасное неразуміе, о которое «разбивается сила Деміурга!» Мерлинъ пристально всматривается въ нее — ему холодно.

Ужель

Въ несокрушимомъ равнодушии этомъ,  
Въ ея улыбкѣ, и пустой, и дерзкой—  
Ужели въ этомъ—жизнь?

И если да—то какъ быть съ ея осуществленіемъ, съ заслугой и благодатью, съ высокимъ призваніемъ спасителя человѣчества?

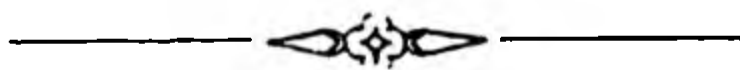
«Такихъ обвинителей жизни—ихъ жизнь можетъ сразить однимъ морганіемъ своихъ глазъ. Ты любишь меня? говоритъ дерзкая; подожди немного, мнѣ не до тебя». Да, Заратустрѣ легко говорить: онъ—весь отъ сатаны. Онъ и отдѣлался «плясовой пѣснью», когда амогъ далъ ему заглянуть жизни въ очи. «Въ твои очи заглянулъ я недавно, о жизнь! и мнѣ казалось, что я опускаюсь въ безпредѣльное. Но ты извлекла меня золотою удочкой; ты насмѣшливо засмѣялась, когда я назвалъ тебя безпредѣльной». Да, благо тому, кто можетъ плясать! Но кто изнемогаетъ подъ обузой призванья—тому не до пляски.

Мерлинъ обреченъ. Въ прекрасномъ неразуміи прогадалъ онъ и мудрость, и мощь. Онъ не слышитъ болѣе отчаянныхъ воплей своихъ друзей, которые вечерній вѣтеръ доноситъ до его поляны; *charitas* окончательно потухла, побѣдоносно распространяется багровый жаръ, который амогъ разжигаетъ въ его сердцѣ. Много ли еще осталось отъ сына Кандиды? То дуновеніе небеснаго вѣтерка, которое благословило минуту его зачатія, опредѣлило его естество, назначило ему его призваніе—его онъ носитъ съ собою въ видѣ таинственнаго слова. Ужели ему и его истратить въ томъ же прекрасномъ неразуміи? Ниніана этого требуетъ, и онъ уже не воленъ ей отказать. Онъ даритъ ей и его, эту послѣднюю закрѣпу, сдерживавшую его сознаніе. Теперь оно разбито; часть въ безумной гордынѣ возносится до небесъ:

Жертвы тучиѣй! Иль потока волной  
Вновь погублю я всѣ твари земныя!  
Вамъ недозволены боги иные  
Рядомъ со мной!

Другая часть опускается ниже животнаго: Мерлинъ окончательно «измѣненъ, поддѣланъ, отравленъ», проводя дни и ночи въ безпомощномъ помѣшателствѣ подъ роковымъ боярышникомъ въ бріонскомъ лѣсу.

Потиворѣчіе дало себя знать; оба враждебныя другъ къ другу начала, на которыхъ Мерлинъ воздвигъ зданіе своей вѣры, возстали другъ противъ друга и своею борьбой разрушили зданіе. Сатана это зналъ заранѣе; но одного онъ не зналъ. Не зналъ того, что насколько противорѣчіе сильнѣе того духа, который пытался его устранить, насколько *потребность* его устраненія сильнѣе самого противорѣчія. И въ этомъ заключается трагизмъ положенія Мерлина и его послѣдователей въ многовѣковой исторіи человѣчества. Пусть грубое прикосновеніе царя земли прервало святые слова, въ которыхъ страдалецъ-пророкъ изливаетъ послѣднюю тоску своей души; она, тѣмъ не менѣе, живетъ въ душахъ тѣхъ, кто продолжаетъ за нимъ слѣдовать по указанному имъ пути. И пока жива будетъ на свѣтѣ высокая любовь, стремящаяся охватить собою все возвышенное, лучшее, прекраснѣйшее въ области явленій и чаяній, пока drobные люди съ ихъ пошлымъ самодовольствомъ еще не заполнили земли, — до тѣхъ поръ не прекратится борьба за вѣру Мерлина и за ея символъ: «воля Бога есть осуществленіе жизни».



## ОГЛАВЛЕНИЕ.

---

|  | СТР. |
|--|------|
| I. Римъ и его религія . . . . .                        | 1    |
| II. Гермесъ Трижды Величайшій . . . . .                | 88   |
| III. Елена Прекрасная . . . . .                        | 153  |
| IV. Древнее христіанство и римская философія . . . . . | 186  |
| V. Античная гуманность . . . . .                       | 201  |
| VI. Умершая наука . . . . .                            | 240  |
| VII. Трагедія вѣры . . . . .                           | 341  |

---