Ф. ЗЕЛИНСКИЙ

ИЗ ЖИЗНИ ИДЕЙ

Ф. ЗЕЛИНСКИЙ

ИЗ ЖИЗНИ ИДЕЙ

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМА ТРЕТИЙ И ЧЕТВЕРТЫЙ

НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
«ЛАДОМИР»
МОСКВА
1995

Оформление
И. Цапко

Экземпляр для данного издания предоставлен
Государственной Публичной исторической библиотекой

ЗЕЛИНСКИЙ Ф.Ф.
Из жизни идей. В 2 т. Т.2./Репринт с изд. 1907, 1922 гг. – М.: Ладомир, 1995. – 720 с.

З $\frac{4703010100 - 016}{593(03) - 95}$ Без объявл.

ISBN 5-86218-183-0 (т.2)
ISBN 5-86218-181-4

© И.И. Цапко. Оформление, 1995.

СОПЕРНИКИ ХРИСТІАНСТВА

ИЗЪ ЖИЗНИ И ИДЕЙ ТОМЪ III

ПРОФ. Ѳ. ЗѢЛИНСКАГО

ИЗЪ
ЖИЗНИ ИДЕЙ

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЯ СТАТЬИ

ПРОФ. С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

Ѳ. ЗѢЛИНСКАГО

ТОМЪ ТРЕТІЙ

СОПЕРНИКИ ХРИСТІАНСТВА

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія М. М. Стасюлевича. Вас. остр., 5 л., 28
1907

СОПЕРНИКИ

ХРИСТІАНСТВА

СТАТЬИ

ПО ИСТОРІИ АНТИЧНЫХЪ РЕЛИГІЙ

ПРОФЕССОРА С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

Ѳ. Зѣлинскаго

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. остр., 5 л., 28
1907

3502

ПРЕДИСЛОВІЕ.

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 собраны 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 къ эпохѣ древнѣйшаго 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 Афродита, 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 возсозданіе 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.

Ѳ. 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 диспропорціональности 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 болѣзненныя и изнуряющія потуги, о плачевныхъ послѣдствіяхъ которыхъ мы слышимъ иногда; это—не что̀ 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, чѣмъ болѣе звеньевъ прибавляется къ прошлому; 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 наростали въ настоящемъ. Не только современные римляне любуются твореніями эпохъ Сикста Четвертаго или Юлія Второго, не только гибеллины папской эпохи мечтали о міровой власти цезарей, не только оппозиція императорскаго времени воздыхала, при видѣ форума, 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 выростали 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 религіозные. Римъ и религія издревле состоятъ въ таинственномъ родствѣ; недаромъ самое слово „религія“, принятое всѣми культурными народами и ни въ одномъ 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 религіозны 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, что̀ 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 умаляется тѣмъ превратнымъ и низменнымъ 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, что̀ 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 назвать преувеличеннымъ; и все таки, если насъ спросятъ: „да что̀ 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 искуства, 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, они 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 выростаетъ 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 Іордана чудесно зародившаяся религія любви, послѣ кратковременнаго бурнаго сожительства съ іудаизмомъ, окончательно выдѣляется изъ него, оставляя іудаизмъ въ его прежней самобытной чистотѣ. Въ Греціи религія 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 познавалось какъ таковое. Его вліяніе на сердца римлянъ объясняется только тѣмъ, что они въ этомъ чужомъ узнавали элементъ родственный тому, что̀ было для нихъ роднымъ, и въ то же время сознавали, что тамъ онъ воплощенъ ярче, сильнѣе, дѣйствительнѣе; 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, что̀ 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 воспылала подъ новымъ знаменемъ.

II.

Все же должно признать, что не развитыя только-что соображенія были причиной изученія того, что̀ 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 категорій 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 дѣлъ: 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 потолковъ 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 миѳологія“. И въ этомъ была доля правды: въ сущности, Горацій и Овидій понимали своихъ боговъ не много иначе.

Затѣмъ, англо-германскій неогуманизмъ объявилъ войну французскому классицизму; но его побѣда была въ значительной степени побѣдой эллинизма надъ романизмомъ, интересъ къ которому значительно 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, означающему по-гречески „выдѣленіе“, она главнымъ образомъ старалась „выдѣлить“ изъ римской религіи все то, что принадлежало другимъ народамъ и спеціально Греціи. „Древняя миѳологія“ 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 Аматой, альбанскіе цари, сказаніе о Ромулѣ и Ремѣ — это уже „римская миѳологія“. Но, какъ ни была бѣдна область этой послѣдней—и ея не оставляли неприкосновенною; во имя той же критики ее то и-дѣло урѣзывали, доказывая, что тотъ или другой римскій миѳъ—не что иное, какъ перелицовка такого-то греческаго, произведенная не то услужливымъ грекомъ, не то римскимъ поэтомъ ради вящшей 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, произведеніяхъ искусства—преимущественно строительнаго—и особенно 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 настоящими шедеврами и озаряли совершенно новымъ свѣтомъ темную область первоначальной римской религіи; къ нимъ принадлежитъ и рядъ статей, которыя этотъ неутомимый ученый обпародовалъ

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 (Мюнхенъ, 1902). Это сочиненіе знаменуетъ собой новый этапъ въ развитіи нашей науки: данъ сводъ всему, что̀ 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 Виссовы 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 пріобщалъ къ нему элементы, сознательно устраненные авторомъ, какъ несоотвѣтствующіе строго-филологической физіономіи его книги—элементы общерелигіознаго, историко-философскаго 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, что̀ еще неосуществимо для крупнаго руководства, скорѣе можетъ удаться 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 теоріи и указывать мельчайшимъ фактамъ ихъ мѣсто въ общей системѣ. Во всякомъ случаѣ, мы имѣемъ шансы получить кар-

тину интересную и если не во всемъ тожественную съ истиной, 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 вполнѣ 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 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 отожествленныя одно съ другимъ — греческую Деметру и римскую Цереру; здѣсь, къ счастью, процессъ чувствованія и мышленія у обоихъ народовъ вполнѣ 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 отожествлена съ нею. Но это далеко не все. Присущая греческому духу трансцендентность заставляла 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 драгоцѣнные колосья и передала ему для болѣе быстраго передвиженія, свою колесницу, запряженную крылатыми драконами. Но это только одна сторона дѣятельности и значенія Деметры: ея дары положили конецъ ко-

чевой жизни человѣчества, она сдѣлала его осѣдлымъ, заставила его основать общину и повиноваться ея законамъ: эллинъ любилъ Деметру и поклонялся ей какъ „Деметрѣ-законодательницѣ“—Dêmêter thesmophoros. И это еще не все: погружаясь въ великое таинство возрожденія хлѣба, эллинъ 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 колосъ. Значитъ, нѣтъ гибели, нѣтъ исчезновенія, есть только временное пріостановленіе жизни; такъ вѣрно, и насъ послѣ смерти ждетъ новая жизнь, и послѣ не долговременнаго пребыванія въ подземномъ мракѣ мы снова увидимъ солнечный свѣтъ. Въ религію Деметры вошелъ догматъ о продолженіи жизни за предѣлами смерти, выраженный въ миѳѣ 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 миѳъ о потерявшей свое дѣтище матери занялъ фантазію эллиновъ: вся прелесть человѣческой 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 трансцендентальнаго 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 волнующейся нивы, какою ее видѣлъ римскій земледѣлецъ — человѣкъ, 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, что̀ онъ видитъ, что̀ онъ слышитъ—это и есть Церера... или, вѣрнѣе, то, что̀ ему любо въ томъ, что̀ 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 обезпеченности, но она же можетъ и обмануть навѣянныя ею надежды: ростъ можетъ остановиться, колосья, не успѣвъ налиться, станутъ 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 нисколько 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 ростущемъ хлѣбѣ. Затѣмъ, я нарочно сказалъ: въ *ростущемъ* хлѣбѣ: пока хлѣбъ еще не взошелъ, 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 вполнѣ 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 ростущимъ, ростущимъ и цвѣтущимъ, цвѣтущимъ и наливающимся хлѣбомъ. Какъ сами акты переходили одинъ въ другой, такъ и сопровождающія ихъ 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 замираніемъ сердца глядитъ на ростущій 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 рощѣ 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, ростущаго 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 потенціально 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 Волѣ* 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 объективаціями міровой Воли;* этимъ мы сразу выражаемъ то, что̀ 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 тэріоморфическихъ представленій 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 умилостивленія. Такими людьми были исполины сказочной старины, Ромулъ 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 гибеленъ 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 самаго 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 ритуалъ, 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 жрицъ. 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 полевыя работы — отъ вспахиванья нивы до уборки хлѣба; столько же приблизительно божествъ предполагалось дѣйствующими при зачатіи и рожденіи человѣка; 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 путемъ: были возможны и другіе. Когда галлы приближались къ Риму, послышался таинственный голосъ, возвѣстившій 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 — Аѳины, если онъ былъ аѳинянином, Діоскуровъ, если спартанцемъ,—либо того, которое было „ближайшимъ“ къ совершившемуся событію, Зевса Всемолвнаго (Zeus Panomphaios) или Аполлона Отвратителя; римлянинъ, согласно имманентному характеру своей религіи, преклоняется передъ самыми моментами, 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 драгоцѣнны, 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 объективаціи 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 мѣньшую, 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 *геніемъ*. 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, что̀ 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, что̀ 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; что̀ 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 гордъ и величавъ, когда

онъ пасдинѣ, 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 интеграція 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 ростущему хлѣбу; и именно современная психологія — прошу вспомнить Вундта и его „принципъ актуальности" въ примѣненіи къ человѣче-

ской душѣ, какъ „связи явленій сознанія“ — помогаетъ намъ разобраться 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 ростущимъ 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 субстанціи 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 кака 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 вовсе; 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, блюдущихъ 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 спеціально „собирающаяся родить нива“. Итакъ, можно будетъ сказать, что tellus относится къ t rra, 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 спеціально 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 духи 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 представленій 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, что̀ 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, что̀ 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 преисподней таитъ.
Имъ въ приношенье година — съ отслужившимъ вѣнкомъ черешня
(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 знаменьемъ 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 —
Мору конецъ, и конецъ грознымъ явленьямъ насталъ.

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

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 не достаточно ясенъ; мы должны, для его выясненія, поставить дальнѣйшій вопросъ: въ чемъ заключается мѣрило цѣнности религіи вообще?—и вполнѣ 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 этотъ 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 вѣрятно, 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 хранитъ ростущій 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 значитъ, 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 не были единственными.

Изъ эпохи индо-европейскаго единства 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, Суманъ, первоначально тожественное съ Юпитеромъ), особенно самымъ страшнымъ изъ нихъ — молніей; эта послѣдняя такъ и называется Юпитеромъ (Jupiter fulgur). Здѣсь сильнѣе, чѣмъ гдѣлибо сказывался волевой характеръ движущей силы: на глазахъ у всѣхъ разгнѣванный богъ поражалъ свою жертву, непосредственно и неизбѣжно, 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. Воззрѣніе 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 тѣмъ 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 отожествлялся со своимъ объявленіемъ; кто говорилъ: „такъ да погубитъ меня Юпитеръ“..., поднимая правую руку къ безоблачной лазури, тотъ несомнѣнно чаялъ въ ней постоянно присутствующаго бога, блюстителя его клятвы и карателя клятвопреступленія.

Карателя клятвопреступленія... Этимъ мы приблизились ко второму пункту. Нравственность не составляетъ элемента религій на ихъ первоначальной ступени; ея пріобщеніе 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 нравственнаго 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 затрогиваетъ 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 носитъ юридическій, договорный характеръ. Риму выпало на долю,—сильнѣе, чѣмъ какому бы то ни было народу въ мірѣ, 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. Спеціально 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 въ римской общинѣ. Конечно, національные или общинные боги существовали и раньше, но это ихъ существованіе, будучи вполнѣ 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 ростила скотъ, Юпитеръ надо всѣми одинаково простиралъ 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 вседержитель Зевсъ тѣмъ же отеческимъ взоромъ смотритъ и на ахейцевъ, и на троянцевъ, взвѣшивая залоги побѣды обоихъ народовъ на тѣхъ же неподкупныхъ вѣсахъ, такъ и до позднѣйшихъ временъ Грецiя сохранила представленiе о справедливомъ для всѣхъ народовъ высшемъ божествѣ, предоставляя ретивой дѣвѣ Палладѣ осѣнять своей десницей свой излюбленный городъ Аѳины и молиться за него своему державному отцу. Зато эволюцiя, подобная той, которую видѣли берега Тибра, свершилась еще раньше на берегахъ Iордана; и здѣсь, и тамъ ея значенiе усугублялось тѣмъ, что племенное божество, будучи признаваемо высшимъ божествомъ, было въ то же время представителемъ нравственности. Стоитъ вдуматься въ смыслъ этихъ синтезовъ; говоря: „нашъ племенной богъ есть высшiй богъ“, народъ-избранникъ говорилъ: „наше торжество несомнѣнно“; говоря: „нашъ богъ есть справедливый богъ“, онъ говорилъ: „наше торжество будетъ торжествомъ правды“. Въ этихъ двухъ вѣрованiяхъ — залогъ безсмертiя; и въ самомъ дѣлѣ, идею вѣчности воплотили два образа въ исторiи человѣчества: на западѣ—Вѣчный Римъ, на востокѣ—Вѣчный жидъ.

Да, вдуматься во все это стоитъ,—въ сходства и еще болѣе въ различiя. Iудея свое племенное божество объявила высшимъ; Римъ, напротивъ, свою судьбу поручилъ высшему изъ италiйскихъ боговъ. Отсюда тамъ—запретъ народу-избраннику почитать какого бы то ни было бога: богъ Израиля — ревнивый богъ. Здѣсь ничего подобнаго: ворота Рима гостепрiимно открыты для боговъ-покровителей общинъ, граждане которыхъ нашли себѣ прiютъ въ его стѣнахъ. Мыслимъ ли тамъ обычай, подобный римской „эвокацiи“: „*Богъ ли, богиня ли, въ чьей опекѣ состоитъ народъ и городъ карѳагенскiй, васъ я прошу, вамъ поклоняюсь, у васъ молю милости, чтобы вы оставили народъ и городъ карѳагенскiй, покинули ихъ урочища, ограды, святыни и стѣны, отдѣлились отъ нихъ и навели на этотъ городъ страхъ, ужасъ, забвенiе 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, чтобъ 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 рать 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 человѣчества, залоги безсмертія, дарованные его геніемъ обоимъ безсмертнымъ народамъ, были различны: Риму—безпредѣльность власти, Израилю—несокрушимость страданія.

VI.

Тотъ фазисъ римской религіи, показателемъ котораго была троица: Юпитеръ—Марсъ—Квиринъ,—оставилъ на все время существованія язычества память о себѣ въ верховномъ жречествѣ: 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 Тарквиніяхъ та старинная троица была смѣнена другой—капитолійскою троицею, состоящею изъ Юпитера „всеблагого и всевышняго" (Jupiter Optimus Maximus), Юноны и Минервы. Постараюсь выяснить причину и смыслъ этой перемѣны—предупреждая, однако, читателя о неизбѣжной гипотетичности предлагаемой въ началѣ этой главы конструкціи. Развитіе римской религіи можно уподобить 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 ея 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 тожественны 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 Nemorensis, 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 руку въ живой водѣ: ниже, въ долинѣ, 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 lacus 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 Némi.

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 вселатинскаго 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 племенъ. Новая троица 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 Италіи.

Этотъ разъ онъ обманулъ 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 возстановлено на болѣе прочной подкладкѣ, пока республиканскій Римъ не вернулъ себѣ въ его 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 неизбѣжность его возстановленія. И это значеніе символа власти осталось за Капитоліемъ даже и тогда, когда всеиталійская роль Рима стушевалась передъ его всемірной ролью, когда союзъ Юноны и Минервы показался его хранителямъ такимъ же незначительнымъ, какимъ въ эпоху его заключенія казался союзъ Марса и Квирина. Съ ростомъ Рима росло и величіе Капитолія; вскорѣ его невредимость стала залогомъ существованія Рима и его власти:

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

—гласитъ у Горація (Оды, III, 3, пер. Фета) рѣшеніе боговъ, обезпечивающее 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 человѣка; 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 тѣ запутанныя нити, которыя соединяютъ 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 отношеніи религіи и искусства

была коренным образомъ эллинизована. Конечно, эта 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 ваяніе и живопись. Тарквиніи были этрусками по происхожденію; основывая культъ Юпитеру и его сопрестольницамъ на Капитоліи, они выстроили ему настоящій храмъ по этрускому 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 неизбѣжнаго отожествленія 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 вполнѣ 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 этруской; этрускіе 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 каждаго вѣрующаго переходъ отъ имманентности къ трансцендентности былъ скачкомъ; между обоими представленіями—„Юпитеръ-Молнія“

и „Юпитеръ-Громовержецъ“ — 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-Громовержецъ 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 была флуктуація религіознаго мышленія, сдѣлавшая римскую религію безоружной въ столкновеніи съ другими націями. Постараемся теперь же опредѣлить въ главныхъ чертахъ характеръ этой флуктуаціи.

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 объ зиждительныя силы римской религіи — дифференціація и интеграція, — направляя ее поперемѣнно къ обоимъ ея полюсамъ: пандемонизму и пантеизму. По прежнему 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 учрежденій, о которыхъ, вслѣдствіе ихъ преходящаго 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-Громовержецъ обиталъ съ одной стороны на небесахъ, съ другой—въ своемъ капитолійскомъ 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 отожествлена съ греческой Деметрой, стала носительницей всего богатаго цикла миѳовъ 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):

...кивнула 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 Boêdromios (т.-е. „приходящаго на помочь 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 разсказываетъ 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 ея „преблаженной сестрѣ", Богородицѣ Эмбрёнской.

Существенная разница между греческимъ и римскимъ воззрѣніемъ на чествуемаго подъ своимъ эпитетомъ бога—между Jupiter Stator и Apollôn Boêdromios, 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 Fidio; греки переводили имя бога по-своему черезъ Zeus Pistios—и были, вѣроятно, убѣждены въ томъ, что понимаютъ его точно также, 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 вполнѣ 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 Fidio 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, что́ 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. „Богами 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 вполнѣ 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 стушеваться 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 эллинизирована, то и проникновеніе въ Римъ этрусскаго культа было первымъ шагомъ къ эллинизаціи римской религіи. Все же эта эллинизація 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, традиція приписываетъ его тому же царю, который основалъ и капитолійскій храмъ, Тарквинію Гордому.

Традиція 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 значатъ. 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 разсказывалъ легенду о происхожденіи Сивиллиныхъ

книгъ Авлъ Геллій со словъ „старинной лѣтописи“ (I 19); съ нимъ соглашаются, за немногими и неважными варіантами, 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 миѳовъ, 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 Сивиллиныхъ 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 танственной пророчицы, Кассандры или Сивиллы. Эту связь удерживаетъ одна изъ упомянутыхъ струй; мы можемъ прослѣдить ея вліяніе въ нѣкоторыхъ пунктахъ Ѳракіи, 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 варіанту, 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 Делосъ, 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 колоніальной; 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, что̀, при несовершенствѣ тогдашнихъ космографическихъ и географическихъ представленій, вовсе не казалось такой нелѣпостью: была даже придумана довольно убѣдительная легенда въ подтвержденіе ихъ центральнаго 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 Галисъ, величайшее царство разрушитъ...

(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 что̀ же происходитъ далѣе? Появляется, прежде всего, легенда слѣдующаго содержанія. Тарквиній снаряжаетъ въ Дельфы посольство, состоящее изъ двухъ его сыновей и еще своего 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. Оракулъ 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 съ 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 даннымъ Крезу оракуломъ доказываетъ ея дельфійское происхожденіе.

Сходство, впрочемъ, этимъ ограничивается; въ дальнѣйшемъ исходъ предпріятій былъ неодинаковъ. На востокѣ Дельфы постигло вторичное разочарованіе: ихъ союзъ съ персами, для которыхъ они придумали даже миѳическое происхожденіе отъ греческаго героя Персея, не далъ никакихъ плодовъ. Персы были разбиты въ войнѣ съ Грецiей, 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 коммиссія толкователей, состоявшая сначала изъ двухъ, затѣмъ изъ десяти и напослѣдокъ изъ пятнадцати членовъ. Наконецъ, миѳъ 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.

Стоитъ 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 умилостивить явный гнѣвъ небожителей; отвѣтъ заключался въ предписаніи такимъ-то образомъ почтить такихъ-то боговъ, а въ особо важныхъ случаяхъ — учредить новый культъ такимъ-то, не извѣстнымъ 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, что̀ 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 неистощимаго арсенала римскаго полидемонизма, а иногда и составленныя ad hoc. Деметра была названа Церерой — что̀ было вполнѣ естественно; ея божественная „дочь“ въ Элевсинѣ такъ и называлась (Korê)— это имя было просто переведено по-латыни (Libera), а восполнявшему троицу юному богу было по аналогіи дано соотвѣтственное мужское имя „сына“ (Liber). Въ Элевсинѣ этотъ послѣдній назывался Іакхомъ; по созвучію, а также по другимъ причинамъ, его отожествляли 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 отожествить съ покровительницей святой „рощи“ на lacus Nemorensis, Діаной. Эти уподобленія были, такъ сказать, оффиціальны; но разъ починъ былъ сдѣланъ, подражанія не замедлили явиться, и Римъ охотно связалъ блѣдный сонмъ своихъ numina съ яркимъ греческимъ Олимпомъ. Юпитеръ былъ отожествленъ съ Зевсомъ, Юнона съ Герой, Венера съ Аѳродитой, и такъ далѣе; отожествленія 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 признаніе Овидія относительно одного изъ древнѣйшихъ римскихъ боговъ, двуликаго Яна—признаніе, въ которомъ мы имѣемъ право видѣть отзвукъ мнѣній римскихъ богословъ:

Какъ же твое божество мнѣ выяснить, 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 истуканѣ 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, что́ до тѣхъ поръ было предметомъ почитанія для благочестивыхъ римлянъ.

Въ-вторыхъ, сказали мы, къ Сивиллинымъ книгамъ была приставлена коммиссія толкователей—duumviri (позднѣе—decemviri и quindecimviri) sacrorum. 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-

жилы" (di indigetes — переводъ не совсѣмъ 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 предъидущихъ 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 руководительство 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 Сивиллины 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 Тарквиніевъ 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 sacrorum—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 старожилами); 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 сословій 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 вполнѣ 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 „перегринскій“, которому были подвѣдомственны дѣла не-гражданъ. Боги-новосѣды были тоже своего рода перегринами среди боговъ Рима; назначая имъ особую сакральную коллегію, Римъ дѣйствовалъ въ томъ же духѣ, какъ и въ тотъ моментъ своей исторіи, когда онъ отдѣлилъ перегринскую 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 sacrorum.

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 клаузами, 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 sacrorum? 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 разсчетомъ, 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 sacrorum? Если судить по нѣкоторымъ признакамъ, то придется допустить значительно бо̀льшую его вольность и, стало быть, аналогію съ jus gentium. Въ противоположность къ магистратской молитвѣ, обставленной всякаго рода „опасками“ (cautiones), коллегія sacrorum 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 разсчетливой 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 дѣвъ 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 богиновосѣды 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 разсчитывать: 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 разсчетамъ, 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 [1]).—Но мы зашли слишкомъ далеко впередъ; эволюція римской религіи въ республиканскій періодъ еще потребуетъ нашего вниманія.

[1]) 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; въ началѣ 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 эллинизація римскаго культа. Поводомъ послужили, какъ это бывало обыкновенно, такъ называемыя продигіи 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 Кунктаторъ, 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 легкомыслiемъ и незнаніемъ военнаго дѣла. По его настоянію децемвиры sacrorum 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, установляется 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, 57): „Помимо всѣхъ этихъ бѣдствій, римляне были напуганы еще грозными знаменіями, а 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—что̀ и естественно подъ гнетомъ подобныхъ бѣдствій—было также признано знаменіемъ, то децемвиры (sacrorum) получили порученіе обратиться къ (Сивиллинымъ) книгамъ, и Кв. Фабій Пикторъ былъ отправленъ въ Дельфы, чтобы вопросить оракулъ, какими мольбами и службами можно умилостивить 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 затмевавшее 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 миѳы 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 миѳическаго 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 съумѣли 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, Спиціонъ Назика и Клавдія Квинта. Противъ Назики никто не протестовалъ, но насчетъ нравственности Клавдіи ходили неблагопріятные слухи. Разскажемъ дальнѣйшее словами уже нѣсколько

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

Къ устію Мать приплыла,—гдѣ Тибръ, расширяя теченье,
На необъятный просторъ рѣзвыя волны несетъ.
Всадники всѣ, и степенный сенатъ, 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 единитъ—
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, прическъ затѣйливый пошибъ,
Да шаловливый языкъ, старцевъ угрюмыхъ гроза.
Чувствуя чистой себя, она смѣхомъ встрѣчала извѣты...
Ахъ, кто намъ ближнихъ чернитъ, вѣримъ легко мы тому.

Вотъ она къ Тибру идетъ, отдѣлившись отъ сонма замужнихъ,
Чернаетъ трижды рукой чистой текучей воды,
Трижды чело оросивъ, длань трижды къ эѳиру возноситъ...
Смотритъ, дивится народъ: ужъ не безумна ль она?
Вдругъ, преклонивши колѣно, въ упоръ она смотритъ богинѣ
И съ распletенной косой молвитъ такія слова:

„Внемли молитвѣ моей, благодатная Матерь блаженныхъ,
„И подъ 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!“

Молвитъ, и легкой рукою хватаетъ канатъ корабельный—
(Чуденъ разсказъ, но театръ будетъ свидѣтелемъ мнѣ)—
Двинулось судно, во слѣдъ ей плыветъ и ведущую славитъ!
Крикомъ восторга народъ твердь оглашаетъ небесъ.

Я привелъ эту легенду не ради одной только ея поэтической красоты, о которой мой переводъ можетъ дать лишь несовершенное 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 рощи: 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:

Чуденъ разсказъ, но театръ будетъ свидѣтелемъ мнѣ...

Съ подмостковъ сцены римлянамъ всѣхъ сословій 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 полнаго 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 суроваго, 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 личиной 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 — неблаговонный, 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—съумѣли 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 иниціаторомъ этой реформы былъ Пиѳагоръ; отъ него пошли такъ называемыя орфико-пиѳагорическія мистеріи, главнымъ полемъ дѣйствія которыхъ была южная Италія. Дельфы всегда искали опоры себѣ въ аристократіяхъ тѣхъ городовъ, съ которыми имѣли дѣло; благодаря ихъ вліянію, орфико-пиѳагорическія 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-пиѳагорическихъ 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 сакральный 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 посвященныя его культу общества назывались bacchanalia.

Мы соединяемъ со словомъ „вакханаліи“ другое представленіе — 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? Стоитъ 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 оффиціальнаго 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, квириты, 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 репрессалій; 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 Италіи; 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 зловреднаго *чужероднаго* культа, направляютъ ихъ на всякія безчинства и преступленія". Чужеродные культы были теперь окончательно заклеймлены, девизъ: patrios ritus servanto — сталъ лозунгомъ римскаго правительства. Эти patrii ritus были по преданію установлены Нумой Помпиліемъ, царемъ-собесѣдниковъ 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 дозволяетъ намъ искать ея авторовъ въ той же орфико-пиѳагорической средѣ, отъ которой пошли и подавленныя вакханаліи. Дѣло состояло въ слѣдующемъ. Однажды въ участкѣ 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, что̀ было приписано вліянію времени на бренное 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 Пиѳагора“, легендарнаго учителя Нумы. Понятно, что находка заинтересовала, кромѣ непосредственно прикосновенныхъ къ ней лицъ, также и близкій, и дальній кругъ ихъ знакомыхъ; книги Нумы распространялись 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 служитъ 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 разсказываетъ Ливій (40 гл. 29). Роль „найденныхъ“

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

Ея неудача сломила силу ревнителей эллинизма; но съ другой стороны и патріоты-націоналисты были не въ силахъ упразднить то, что̀ было результатомъ трехвѣковой эволюціи римской религіи. Греческіе культы остались въ Римѣ, насколько они были пріобщены 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, что̀ признавалось предметомъ вѣры. Мы знаемъ, что такое были первоначальныя римскія божества — преломленія міровой Воли, допускающія безконечную дифференціацію и интеграцію, шарики ртути, при каждомъ ударѣ разсыпающіеся въ болѣе мелкіе, но и могущіе быть собраны въ одинъ крупный, въ смыслѣ мірового актуальнаго пантеизма. А что̀ 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, что̀ 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, что̀ въ Римѣ литературной эпохи называлось religio. Полезно теперь же отмѣтить этотъ пунктъ; онъ сталъ впослѣдствіи 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 Катоновой 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.

X.

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 эллинизованной 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 миѳологіи стали приноровляться 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 „старожиловъ“. 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 миѳологія 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. Что̀ это значитъ, не трудно угадать; представимъ себѣ человѣка, который своимъ знакомствомъ съ сокровищницей греческой саги

обязанъ „Прекрасной Еленѣ“! Позднѣе, когда римская трагедія принялась за работу и Римъ имѣлъ своихъ Корнеля и Расина—т.-е. Пакувія и Акція — для греческой миѳологіи на римской почвѣ настали лучшія времена; но первоначальная закваска была слишкомъ сильна, и красивые поэтическіе разсказы о богахъ и герояхъ такъ и остались для римлянъ игрой 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 отъучить 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 святыняхъ римскихъ боговъ — именно теперь антропоморфизмъ сталъ неизгладимой особенностью римскаго религіознаго мышленія. Оно осталось таковымъ 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 переду-

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 три направленія имѣли вліяніе на Римъ — 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, устроивающей 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 стороной 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 троякую 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 миѳовъ 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, оттѣнимъ 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, вполнѣ 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 соваться со своей совѣстью туда, гдѣ никто и ничто ея участія не требовалъ. И дѣйствительно, мы ничего не слышимъ о религіозныхъ конфликтахъ въ эту эпоху, хотя во всемъ остальномъ умствен-

пая 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 говоритъ въ ея пользу. Она предписывала гражданину исполненіе внѣшнихъ обрядовъ и въ замѣнъ 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 pax deorum? Подумаемъ немного, что значитъ въ славословіи ангеловъ: in terra pax hominibus bonae voluntatis? Что значитъ привѣтъ Христовыхъ учениковъ: pax huic domui? Повидимому - очень и очень многое, смотря по индивидуальности вѣрующаго. Для возвышенныхъ натуръ pax deorum будетъ заключаться въ чувствѣ мистическаго единенія съ божествомъ, томъ чувствѣ, христіанскимъ выраженіемъ котораго былъ бы знакомый намъ смиренно-гордый девизъ: царствіе 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, pax 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 безотрадна. 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, низменныя натуры понимали pacem deorum въ самомъ матеріальномъ смыслѣ внѣшняго благополучія, ниспосылаемаго богами ихъ почитателямъ взамѣнъ 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 дѣйствію 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 Фортуну разныхъ моментовъ жизни, Фортуну частныхъ лицъ, Фортуну родовъ, Фортуну коллегій, Фортуну ремеслъ и другихъ видовъ дѣятельности, Фортуну городовъ, Фортуну римскаго народа; — стремленія римской религіи къ интеграціи, постоянно тормозимыя въ другихъ ихъ образахъ, здѣсь, казалось, могли себѣ наконецъ найти удовлетвореніе. Слѣдовало найти Фортуну еще болѣе общую, чѣмъ послѣдняя изъ названныхъ, Фортуну человѣчества, или, еще лучше, Фортуну 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 низменный, матеріалистическій 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 содержанію 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, проведенныя 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 ея славы и ея несчастій. 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 „старожиловъ“, 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 угрожалъ Сулла; съ этого самаго года, по странной прихоти судьбы, удары сыпались одинъ за другимъ, со строгимъ соблюденіемъ десятилѣтнихъ промежутковъ. Въ 83 г. сгорѣлъ капитолійскій храмъ, символъ и залогъ римской державы; въ 73 г. Веста была оскорблена 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 парѳянъ; 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 единаго не получилось, и запутанность религіозной проблемы только увеличилась. Винить въ происшедшемъ основателя новаго рижима 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 партій, 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 разсчетамъ долженъ былъ поддерживать новоклассическихъ поэтовъ, съ Виргиліемъ 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 о 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 направленіемъ 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 оффиціальномъ 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, что̀ Августъ сознательно вводилъ, а въ томъ, что̀ онъ только допустилъ. Мы видѣли выше (гл. VI), какъ старинная римская религія, послѣ того какъ ея главныя божества подверглись процессу эллинизаціи, 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 домочадцевъ, 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 позабытыхъ старинныхъ боговъ. Конкурренція Фортуны испортила все: ставъ, какъ мы видѣли выше, непосредственнымъ объектомъ интеграціи, она лишила ее того этическаго 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 субтильности,

было ему вполнѣ понятно. Итакъ, геній царствующаго императора занялъ мѣсто генія римскаго народа, подобно тому, какъ его державная воля замѣнила собой коллективную волю собиравшихся на форумѣ или на Марсовъ полѣ квиритовъ. Смыслъ происшедшей перемѣны хорошо уловили авторы реформы римскаго городского управленія, въ 7-омъ г. до Р. Х.: по ихъ распоряженію, въ часовняхъ такъ называемыхъ lares compitales (т.-е. участковыхъ геніевъ) между обоими ларами было поставлено изображеніе генія императора. „Этимъ,—справедливо замѣчаетъ Виссова (стр. 70).—было дано понять 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. Наиболѣе простымъ и естественнымъ образомъ состоялась централизація обоготворенныхъ добродѣтелей: такъ какъ вѣрноподданническій 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 вполнѣ устоять не могли. Эпитетъ Augustus или Augusta такъ удобно уживался съ именемъ любого бога или богини! Отчего не посвящать часовенъ и жертвенниковъ Mercurio Augusto, Junoni Augustae и другимъ? Конечно, еслибы спросить поклонниковъ этихъ новыхъ божествъ, что̀ собственно они разумѣли подъ этими странными сочетаніями, то они бы затруднились дать опредѣленный отвѣтъ. Кто такой Mercurius Augustus? Есть ли это геній императора, поскольку его качества сближаютъ его съ Меркуріемъ? Или это Меркурій, поскольку онъ покровитель-

ствуетъ императору? Или, согласно одной одѣ Горація (I 2), это Меркурій, воплотившійся въ земномъ образѣ императора?— Ни то, ни другое, ни третье: ошибочно поступаетъ тотъ, кто въ объекты религіи вноситъ опредѣленныя 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 благовѣнія къ новому центральному божеству, генію императора; выразителемъ этого двойственнаго 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 единаго коллективнаго божества, совмѣщающаго въ себѣ всѣхъ боговъ, которымъ поклонялись до тѣхъ поръ; такимъ божествомъ собирался стать геній императора...

Извѣстно, что этого не случилось; мы знаемъ также и то, что̀ 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 единаго корня и боги и смертные люди—

геній императора былъ коллективнымъ, всеобъемлющимъ божествомъ, и при всемъ томъ божествомъ теантропическимъ. Широкое распространеніе его культа пріучило 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. обоготвореннхъ 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 шеолъ. 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 несмѣтныя полчища враговъ, освобождая государство отъ ихъ нашествія, Марій допускалъ мысль, что все его существо погибнетъ вмѣстѣ съ его тѣломъ? Нѣтъ, квириты; 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“: Omnium 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 признаніе или непризнаніе государственнымъ божествомъ зависѣло отъ куріи. На этомъ воззрѣніи 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 новопризнанный 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 воззрѣніе, 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-отецъ 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-отецъ наслаждается вѣчнымъ блаженствомъ далеко въ голубомъ эѳирѣ; 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 миѳологіи: 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 [1]). 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 совмѣщаются въ одномъ и томъ же лицѣ, которое было въ то же время и императоромъ, и верховнымъ понтификомъ. Передъ нами повтореніе

[1]) 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 вполнѣ 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 единствомъ религіи мірѣ. Мы не ставимъ здѣсь вопроса, насколько такое воззрѣніе 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 безуспѣшности 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 личиной греческой богини проскользнуло въ Римъ: уже самое имя „Матерь-боговъ“ выставляетъ ее коллективнымъ божествомъ, а ея культъ, отчасти восторженный, отчасти отвратительный, но всегда живо дѣйствующій на воображеніе, привлекалъ къ себѣ толпу въ гораздо большей мѣрѣ, чѣмъ юридически щепетильный ритуалъ 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 своей грѣховности, отъ котораго искали спасенія въ символическихъ обрядахъ, въ таинственныхъ очищеніяхъ, въ аскезѣ, доходившемъ иногда до самоистязанія и самоувѣченія. Вотъ этой-то потребности шли на встрѣчу восточные 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 Изида, 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

солдатъ любилъ 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 вліянію безпримѣрной стойкости и непримиримости его поклонниковъ. Интересъ этотъ вдвойнѣ понятенъ для насъ при общности воззрѣній между той и другой религіей; но, несмотря на эту общность, обращеніе Рима въ еврейскую 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 многъ во 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 радушный 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 отожествлена со своими сосѣдками, Беллоной и Сирійской богиней. Столь же пригодной была и „многоименная“ Изида; это видно лучше всего изъ тѣхъ словъ, которыя ей влагаетъ 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, землеродные аттики—кекропійской Минервой, окруженные волнами кипріяне—паѳійской Венерой, стрѣлоносные критяне—Діаной, треязычные 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 Изидой“. Наконецъ, самый энергичный и опасный соперникъ христіанства, богъ-Солнце Непобѣдимый Митра, обладалъ не меньшей собирательной силой, чѣмъ Изида, 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 цѣлой 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 истечникомъ культъ капитолійской троицы, или что почитаніе богочеловѣка въ лицѣ императора или его генія имѣло вліяніе на христіанскую христологію. 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 религіи древняго Рима шли на встрѣчу христіанству*, подготовляя умы римлянъ къ его воспріятію и дѣлая имъ менѣе враждебной предлаемую имъ новую религію?

Окинемъ еще разъ взоромъ фазисы происшедшаго развитія.

Изъ двухъ корней выросла первоначальная римская религія: полидемонизма, основаннаго на поклоненіи міровой Волѣ 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 полнаго 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 небольшому сравнительно району жизни. На первыхъ порахъ можетъ показаться, что это свойство римской религіи должно было повести ее 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, внѣдряя 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 эллинизаціи 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 опредѣлившійся 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 дифференціаціи? 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 спеціально въ Римѣ. Главнымъ же догматомъ этого ученія былъ догматъ о тріединомъ божествѣ — догматъ непосредственно родственный Риму и столь же для него попятный, сколь непонятный для Іудеи. Но, конечно, потребность дифференціаціи 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“ показались уже пережиткомъ. Опять вдохновительницей была Грецію, 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 обнять 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 воззрѣнію 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 естестественно повліяла на первую, видоизмѣнив 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 человѣка 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 философски-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 впослѣдствіи 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.

1902.

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; лицемѣрныя 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 миръ 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, ассирологіи 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 посвященныя 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 спеціально въ той ея мѣстности, которая окружаетъ ея высочайшую гору Киллену. Кому приходилось, направляясь въ Коринѳъ и Аѳины, плыть по коринѳскому заливу, этой восхитительной голубой рѣкѣ, извивающейся между параллельными цѣпями среднегреческихъ и пелопоннесскихъ горъ, — тотъ навѣрное помнитъ Киллену, снѣговая вершина которой такъ рѣзко контрастируетъ со всей южной нѣгой окружающей пловца природы, съ теплымъ дыханіемъ разсѣкаемой 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 перестрѣлялъ 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 священныхъ и страшныхъ 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 Брёндстедъ, 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 черти, 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 конкурренцію: 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-конкуррента 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. hermêneueiin) 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“ (psychopompos); 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: стоитъ 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 странствующіе аркадцы? —Жизнь авантюристовъ; что имъ пошлетъ богъ — т.-е. тотъ же Гермесъ—то и хорошо. Сегодня разсказомъ 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 исходимъ поневолѣ въ довольно низменный кругъ представленій; что̀ 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, соотвѣтствующее положенію его ушедшихъ на отхожіе промыслы аркадскихъ почитателей. Но объ этомъ рѣчь впереди.

Зато же и разсказывали они о милостяхъ своего бога, если имъ удавалось, съ горстью золота, вернуться на родину!— здѣсь и быль отдавала сказкой, а Гермесъ, дарователь рѣчи и хитраго ума, даже и не требовалъ строгаго соблюденія истины. О самыхъ славныхъ авантюристахъ ходили цѣлые циклы лигендъ: 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 ходившемъ 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 mêdomai; 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 за то 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 миѳовъ: нѣтъ, они у него прошли черезъ горнило іонійской культуры въ малоазійскихъ колоніяхъ, первоначальныя же формы сохранились въ собственной Греціи, пріуроченныя къ культамъ, которые спасали ихъ отъ забвенія и извращенія.

Старинное миѳологическое тожество Одиссея съ Гермесомъ помогаетъ намъ уразумѣть одну странность, сильно смущавшую и древнихъ, и новыхъ миѳологовъ,—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, безпомощнымъ 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 рапсодъ, 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 козлоногаго и рогатаго младенца. Она спаслась отъ него бѣгствомъ, но Гермесъ не смутился: завернувъ сынка въ заячью шкуру, онъ отправился на Олимпъ подѣлиться съ богами своей радостью. И дѣйствительно, всѣ боги обрадовались „и назвали

его *Панома* 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 подъ болѣе глубокомысленное *пан*теистическое 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 побѣжденныя божества въ демоновъ, оно и Пана съ его звѣринымъ обликомъ возвело въ духа тьмы и зла. Древнѣйшія изображенія діавола несомнѣнно примыкаютъ къ козлоногому 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 свидѣльствуютъ 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,—что̀ 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, что̀ 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 вполнѣ объясняется его первоначальнымъ тожествомъ 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 откровеній. Человѣку вдумчивому, хотя бы и расположенному къ вѣрѣ, свойственно спрашивать: откуда вы знаете то, что вы намъ разсказываете о „странѣ безъ возврата“?—Отвѣтъ одинъ: отъ нашего бога (или героя).—А онъ откуда знаетъ?—Отвѣтъ опять неизбѣженъ: онъ тамъ былъ и оттуда, не въ примѣръ прочимъ, вернулся. Повторяю, существованіе мифа о такомъ сошествіи — вѣрный слѣдъ существованія ученія о загробномъ мірѣ у того племени, которое создало самый мифъ. Въ этомъ еще болѣе убѣждаетъ насъ самый разсказъ 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 позднѣшее, 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 Эсхилъ. 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 существовавшаго съ незапамятныхъ временъ культа онъ считался ихъ родоначальникомъ. *Они поютъ и нѣкую миѳоподобную 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 разсказываетъ подробно о сошествіи Одиссея, но такъ какъ онъ не сохранилъ аркадской локализаціи, то было бы рискованно ставить его разсказъ 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 исконностью 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“ (pr. selênoi); по приведенному уже выше древнему схоліасту 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 изверты, несостоятельность которыхъ очевидна: правильность буквальнаго 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 поспѣшаетъ Гермесъ, усердно исполнить желая
Волю отца своего; а отецъ, высоко возсѣдая,
Съ радостнымъ сердцемъ на сына великое дѣло взираетъ.
Глянулъ Гермесъ на чудесный, четыреединый зародышъ,
Глянулъ—и очи сомкнулъ отъ повсюду разлитаго свѣта;
Медленно взоръ укрѣпивъ, онъ вѣщалъ *ему властное* слово;
„*Слушайте, дѣти* эѳира: самъ *Зевсъ*, *мой родитель державный*,
„Нынѣ свой прежній раздоръ прекратить *объявляетъ* стихіямъ;
„*Слову* вы бога внемлите и всѣ по мѣстамъ разойдитесь.
„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:
Тишь безмятежная тотчасъ *весь бурный хаосъ* охватила,
Тотчасъ отъ битвъ неустанныхъ своихъ отказались стихіи
И, расходясь, удалились на должное каждая *мѣсто*.
Тотчасъ разсѣянный свѣтъ *во единомъ сплотился эѳирѣ*,
И вѣковой *испорядокъ благая законность смѣнила*.
Стихла всемірная распря. А *сынъ* всеродителя Зевса
Первымъ *эѳиръ* 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 пристивилъ*
Духовъ-властителей звѣздъ, что блужданіемъ рокъ направляютъ,
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 палящаго 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 безплодна тамъ почва, корой ледяною покрыта,
И неспособна взростить 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 Арктомъ граничитъ *одна, а другая*—съ огнемъ всепалящимъ;
Обѣ принять неспособны людей плодоносное сѣмя,
Но посрединѣ есть островъ; теперь его заняли *горы:*
Тѣ, пораздвинувшись, *примутъ дома* и селенія *смертныхъ*;
Примутъ и рѣкъ животворныхъ струи, дочерей Океана;
Горы въ надѣлъ даровалъ онъ нимфамъ, владычицамъ пастбищъ:
Къ высшей жезломъ прикоснулся; и вотъ изъ средины *ущелья*
Брызнулъ Ладонъ. Его илъ 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 человѣческій. Итакъ, этотъ родъ былъ дѣйствительно „долуннымъ“; древнюю насмѣшку слѣдуетъ понимать въ буквальномъ смыслѣ.

Но что̀ сказать обо всей космогоніи, съ которой насъ знакомитъ переведенный отрывокъ — и которую мы поэтому, за неизвѣстностью ея автора, будемъ называть *страсбургской 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 что̀ бы то ни стало хотѣлъ пріобщить и ее къ греко-египетскому герметизму; но, разумѣется, здѣсь не мѣсто полемизировать съ нимъ ни объ этомъ его воззрѣніи, ни по поводу разныхъ частностей возстановленія поэмы. Предоставляя себѣ высказать свои сюда

относящіяся соображенія въ спеціальномъ органѣ [1]), 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 пріобщеніе 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 его честь. Отъ аркадскихъ искателей счастья и другіе путники научились молиться ему, чтобъ онъ оберегалъ ихъ на проѣзжихъ дорогахъ, какъ „дорожный“

[1]) 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 современемъ 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 свою 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 отрадныя, 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):

Ермій тѣмъ временемъ, богъ килленейскій, мужей умершвленныхъ
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 на̀ земь съ утеса, пищатъ, въ безпорядкѣ порхая,
Такъ, запищавъ, полетѣли за Ерміемъ тѣни; и велъ ихъ
Ермій, 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 „тихій 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 отожествленный 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

сопровождалъ, 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. Эсхилъ былъ глубоко вѣрующимъ человѣкомъ—и такихъ, какъ онъ, было много въ тѣ времена. Земля была источникомъ и хранилищемъ всякаго знанія; душа, нисходя въ землю, пріобщалась 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 расти и расти, чѣмъ болѣе стекалось въ Грецію восточныхъ маговъ и чародѣевъ, охотно искавшихъ для своихъ чужеземныхъ практикъ опоры въ исконно греческихъ обрядахъ и вѣрованіихъ.

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 выростаетъ золотой самородокъ. Хлѣбъ— даръ Деметры, но золото— „даръ Гермеса“; такъ называетъ его тотъ же Эсхилъ. 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. Гермесъ подарилъ златорунаго овна царю Пелопу—и съ того времени проклятіе не переставало тяготѣть надъ домомъ Пелопидовъ, увлекая въ безвременную могилу и Атрея, и Ѳіеста, и Агамемнона, и Эгисѳа, пока его не искупилъ Орестъ. Тотъ же Гермесъ такого же овна, гораздо болѣе знаменитаго, даровалъ беотійскому Фриксу—его руно оказалось роковымъ и для кол-

хидскаго Ээта съ его домомъ, и для ѳессалійца Язона; 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 счастливцы 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 Грецiя 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, устроителемъ вселенной, онъ остался лишь у себя дома да въ сердцахъ тѣхъ аркадцевъ, которые уносили его культъ за предѣлы страны дубовыхъ рощъ 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 религій. Откуда мы его заимствовали? Изъ новонайденнаго космогоническаго эпоса. А что дало намъ право пріурочить его основную концепцію именно къ древнеаркадскому герметизму, а не къ грекоегипетскому, о которомъ помышляетъ его издатель? Главнымъ образомъ — старинная насмѣшка надъ „долунными аркад-

цами". 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 ѳиванцевъ и владыкой такъ называемыхъ кабирическихъ таинствъ; 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 Гермесъ-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, довѣрчивый ученикъ аркадской пророчицы, мантинеянки Діотимы. Всѣмъ извѣстна его метафизика любви, которую онъ влагаетъ въ уста этой своей учительницѣ: Эротъ, какъ сынъ Пороса („изобрѣтательность") и Пеніи („бѣдность")—это совсѣмъ та-

кая же аллегоризація миѳическихъ образовъ, какъ и въ той герметической космогоніи. Черезъ нѣсколько десятилѣтій послѣ Діотимы началось политическое возрожденіе Аркадіи; стали интересоваться культами 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 средины 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 отожествляется 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 міросданія),— Гермесъ опускаетъ свой взоръ на „четыреединый“, 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 удается вынести этотъ безпредѣльный блескъ. По его приказанію стихіи разъединяются, огонь сосредоточивается въ эѳирѣ, остальныя 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

знаетъ 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, что̀ 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, посвященныя 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 ничуть не желаю уронить значеніе этой или этихъ книгъ, которымъ 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 миѳологическимъ, а не метафизическимъ, и Логосъ былъ миѳологемой много раньше, чѣмъ сталъ философемой. *Зарожденіе же Логоса, какъ миѳологемы, 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 расшатала 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 миѳологически, Гермесъ былъ отцомъ

рѣчи. Но Гермесъ былъ также отцомъ Пана; итакъ, Панъ есть рѣчь, есть Логосъ. — „Какъ?“ — воскликнутъ: — „рѣчь, это существенно человѣческое свойство, имѣло своимъ символомъ козловиднаго бога?“ — Что дѣлать: да. Не логика, вѣдь, создала этотъ символъ: онъ развился исторически, будучи послѣдствіемъ постепеннаго превращенія миѳологемы 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 (polei 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 — „козелъ“): тамъ вѣдь пребываетъ большая часть миѳовъ и вымысловъ, въ „трагической“ обстановкѣ“.

Гермогенъ. — Конечно.

Сократъ. — Итакъ, по справедливости, рѣчь (Логосъ), все (to pân) обозначающая и всегда вращающаяся (aei polôn), 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 миѳологемъ: „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 миѳологическое представленіе путемъ послѣдовательныхъ абстракцій очищается отъ своей грубой плоти и преображается 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 птолемеевскаго 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 миѳологическое. 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 миѳовъ о первомъ человѣкѣ, памятуя, что и здѣсь миѳологема была матерью философемы.

Итакъ, Дафна. Какъ аркадянка, она всецѣло принадлежитъ герметизму, но онъ о ней хранитъ глубокое молчаніе. Зато мы знаемъ красивый миѳъ 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 миѳѣ о похищеніи Аполлонова стада Гермесомъ. А разъ это такъ, то мы вправѣ поставить вопросъ: зачѣмъ было герметизму первымъ человѣческимъ существомъ выставлять 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-

ваютъ „долуннаго Пелазга“, сына Земли, или, по другимъ, Ніобеи. „Долунный“ Пелазгъ очень успокоителенъ; значитъ, 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 Ѳивахъ, 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 миѳъ 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 противостоять также и религіознымъ захватамъ со стороны такой культурной силы, какъ Аполлонъ.

Все же изъ этой путаницы миѳовъ видно одно: аркадская космогонія дѣйствительно кончалась сотвореніемъ пра-человѣка, родоначальника человѣческаго рода; этотъ пра-человѣкъ и родилъ въ свою очередь по нѣскольку — ради краснваго числа было допущено: по семи сыновей и дочерей, отъ которыхъ и произошли народы. А затѣмъ—читатель уже знаетъ, что Аркадія высылала 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 дозволяли 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. В. 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 общеегипетской системы, сталъ „владыкой словесъ бога". Но Египетъ - не Грецiя; „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, поджидающихъ 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 отожествился 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 оборотная 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 отожествленъ 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 „разселенія“ (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-му 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 единаго Бога-Творца неба и земли; отожествить 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, Панъ 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 (Адонаи), а не Іеговой или Іахве. Итакъ, по примѣру Пана-Логоса, вся герметическая космогонія подверглась обобщенію. Зевсъ сталъ Разумомъ (Nûs), 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 миѳологическія 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 Имготепа; что касается Гермеса и Тата, то они были удержаны оба, причемъ Татъ сталъ сыномъ Гермеса, и вытѣснилъ Асклепія, удовольствовавшагося 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, къ своему ученику Асклепію. А съ развитіемъ герметической религіи и другія божества были пріобщены 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 таинства 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 пріобщить къ своей религіи древнеегипетскую „таинственную 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, расплывчатыхъ формулъ, которыя заучивали наизустъ, не вникая въ ихъ смыслъ; эти формулы пришлись по вкусу, какъ мы увидимъ, низшему герметизму, но для высшаго онѣ были довольны безполезны. Высшій — черпалъ 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 *магіи*. 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 — Тотъ, 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 — Βοθι, Βαστενβοθι, Ομενοεν. 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—элолла этевеноотъ; я знаю и твое дерево: это эбе́новое. 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, Барахилъ, Хѳа—таковы твои варварскія имена; а равно и истинное твое имя, вырѣзанное на священной плитѣ гермопольскаго храма, гдѣ твоя родина: твое истинное имя Осеріаріахъ 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 [1]) 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

[1]) Т.-е. по суммѣ буквъ, если принимать въ разсчетъ значеніе послѣднихъ какъ цифръ (ср. „звѣриное число“): $\alpha = 1$, $\beta = 2$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$, $\sigma = 200$, $\alpha = 1$, $\xi = 60$, сумма 365.

еврейскія, какъ показываетъ форма Барахилъ (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 варіанту, отъ Камефиса: „Слушай, сынъ мой, Горъ, ты внимаешь тайному ученію, 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 разсказъ той же Исиды тому же Гору о своихъ приключеніяхъ въ священномъ градѣ Ормануои (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 приготовляется 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 Амнаилъ, и что онъ имѣетъ власть отвѣтить мнѣ на мой вопросъ“. Исида настояла на своемъ; такъ-то отъ Амнаила пошла наука приготовленія золота и серебра.

Позволительно догадываться, что таинственный Амнаилъ — лишь „варварское“ имя того Гермеса, „истинное“ имя котораго было Кмефъ (Священныя грамоты — говоритъ Зосимъ (Berthelot, Origines de l'alchimie, 9) — учатъ насъ, что есть родъ демоновъ, имѣющій общеніе съ женщинами; *Гермесъ говоритъ о нихъ въ своихъ книгахъ о природѣ*. Древнія и священныя писанія говорятъ, что нѣкоторые ангелы, воспылавъ 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 приготовлять золото и серебро, особенно первое. При этомъ слово „приготовлять“ 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. Этимъ 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; по 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 реальнаго *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 Стовейскимъ 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 разсказываетъ, 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 миѳологическія 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 обоеполымъ, 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 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. Очутившись 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 возсѣдаетъ надъ огнемъ*“.

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

разу 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 Немандръ 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 спѣсью, 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 гармонію, 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 двойственень, будучи смертенъ своимъ тѣломъ и безсмертенъ благодаря тому сущному Человѣку“.

Что сказать объ этомъ дивномъ миѳѣ? 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 обвиваетъ 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 ключѣ, 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 разсказъ и содержитъ всѣ требуемыя черты. Къ тому же онъ былъ въ ходу у александрійскихъ поэтовъ: намъ сохранились поэтическія обработки и Ѳеокрита, и Аполлонія Родосскаго, и Каллимаха, послѣдняя —въ подражаніи Проперція. А затѣмъ—героя звали Гиласомъ (Hylas); въ Человѣка же герметической религіи была влюблена природа, матерія (hylè); 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, соотвѣтствующихъ 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 человѣкъ 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 византіецъ Пселлъ, 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 седьмицы Ніобидовъ аркадско-ѳиванскаго герметизма; число пришлось на руку астрологическимъ наклонностямъ общества и было поэтому сохранено. Но интереснѣе всего, конечно, послѣднія слова откровенія: „*Да познаетъ мыслящій человѣкъ самого себя, что онъ безсмертенъ, и что причина смерти—любовь*". Мы узнаемъ глубокомысленную концепцію, лежащую въ основѣ столькихъ грековосточныхъ миѳовъ 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 особы 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 человѣка личнаго безсмертія, то онъ можетъ обрѣсти его обратно лишь путемъ отвращенія отъ любви и всего, что̀ съ нею связано; отсюда проповѣдь отреченія отъ чувственности, проповѣдь аскетизма. Пусть человѣкъ 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 седьмицы и, отдавая поочередно каждому правителю его непримѣненный смертный грѣхъ, поднимается до восьмого неба, до святой „огдоады“.

„Сказавъ мнѣ это, — продолжаетъ Гермесъ отъ себя, — Пемандръ возсоединился съ властями (огдоады); а я, воздавъ благодареніе и славословіе Отцу вселенной... началъ вѣщать людямъ красоту благочестія и знанія: — О, народы, землеродные 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, землеродные люди, отдали себя смерти, имѣя власть пріобщиться безсмертью? Покайтесь, вы, шествовавшіе съ заблужденіемъ и общавшіеся съ незнаніемъ; отрѣшитесь отъ темнаго свѣта, примите участье 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 „*миѳологема была матерью философемы*“, или, выражаясь безъ аллегорій, при переходѣ человѣка отъ миѳологическаго къ философскому мышленію, направленіе этого послѣдняго обусловливалось конфигураціей предшествовавшихъ миѳологическихъ образовъ. Въ аркадскомъ герметизмѣ мы имѣли дѣло съ миѳологемой: „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 приматъ 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 — противополагается 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 Ѳивахъ, обходились безъ него. Здѣсь поэтому 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 Θивахъ отожествленъ не съ Разумомъ, а съ Кадмомъ-Космосомъ, „супругомъ“ Гармоніи. Итакъ, богъ есть міръ; мы безусловно на почвѣ пантеистическаго 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 троица—Первый Разумъ, Разумъ-Деміургъ и Логосъ—выросшая изъ миѳологемы, 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 второго не могло не показаться страннымъ. Пробовали-было спасти это раздвоеніе пріобщеніемъ платоническаго представленія о двухъ мірахъ, мірѣ идей и мірѣ явленій, мірѣ мыслимомъ и мірѣ видимомъ. Первый Разумъ создалъ міръ мыслимый; Разумъ-Деміургъ, въ подражаніе ему, создалъ міръ видимый. Дѣйствительно, уже пемандрова космогонія содержитъ вставку въ этомъ духѣ, но она не привилась. Гораздо соблазнительнѣе было подвергнуть нашу троицу 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, вѣрующая, что взойдешь къ ниспославшему чашу,—ты, вѣдающая, 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 Θеосевію „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 золъ; человѣкъ, исходящій отъ обоихъ — и благъ, и золъ. Съ богомъ онъ общается путемъ разума (nûs) и мышленія (noêsis), съ міромъ—посредствомъ чувствованія (aisthêsis); къ богу его ведутъ посланцы бога, которые либо отожествляются 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, Гермесъ; но читатель видитъ, до какой степени правъ былъ Василій Великій, утверждая, что „дьяволъ — воръ“.

Все это звучитъ довольно послѣдовательно, но на практикѣ колебанія были неизбѣжны; 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 подъ вліяніемъ гностическихъ ученій, вводитъ какъ непосредственнаго творца міра Эонъ (тр. 11, „Разумъ къ Гермесу"); третій — взятаго изъ эллинизованной 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 свидѣтельствуетъ 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), отожествлялъ міръ не съ первымъ, а лишь со вторымъ богомъ. „Господинъ и творецъ всего сущаго, котораго мы называемъ богомъ, создалъ второго бога, видимаго и ощутимаго... 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 онъ былъ и великъ, и благъ, 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 пер-

вое смертное" („Ключъ"). „Богъ—безсмертный человѣкъ, человѣкъ—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 удовлерилъ; пришлось прибѣгнуть къ другимъ изворотамъ. Уже авторъ трактата объ Эонѣ (№ 11) съ этой 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 пріурочено къ человѣку: конечно, для этого нужно было разорвать непосредственную связь между нимъ и богомъ. Вопреки формулѣ „Асклепія", было предположено, что человѣкъ не былъ созданъ богомъ: сыномъ бога былъ міръ, сыномъ міра—человѣкъ (трактаты 9 и 10). Богъ благъ, человѣкъ золъ; что касается міра, то онъ, занимая среднее положеніе, по необходимости долженъ былъ оказаться нейтральнымъ, „не благимъ, не злымъ" („Ключъ"). Но что́ же онъ тогда? Тутъ, наконецъ, греческая мысль познала себя и отвѣтила: „онъ прекрасенъ, но не благъ и не золъ" („Ключъ"). 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,

Abraxas, 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 (noêsis) 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 лишенъ ощущенія, а міръ—разума, а этого допустить нельзя: „неправда, будто богъ, какъ это утверждаютъ нѣкоторые, лишенъ 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 обязателенъ 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, что̀ про́клято 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 вѣчно... 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 именемъ. И если умъ можетъ воспринять что-либо еще болѣе истиннаго и очевиднаго, 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 человѣкъ самого себя, что онъ безсмертенъ, и что причина смерти—любовь!* Положительно, остался только шагъ до кощунственной вставки въ тр. 15 (§ 16): „не любовь, а логосъ—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 называемъ его „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 миѳологемы — 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 недоставало 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. Дѣйствительно, 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 — благоче-

стіе, этотъ грѣхъ — нечестіе. „Вокругъ солнца рѣютъ лики демоновъ, многочисленные и похожіе на разнообразныя войска; они, живя вблизи смертныхъ, недалеки 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 другіе 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 что̀ такое нечестіе — ясно: со стороны 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 вѣрноподданическій 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 Горація (пер. Фета).

Склонись, сынъ Маи, станъ 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 пріобщить 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, что̀ Пемандръ называлъ nûs'омъ): 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 [1]); 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-

[1]) См. выше стр. 72 сл.

ключаемъ изъ того, что она еще отличаетъ солнце отъ Деміурга. Мірозданіе, учитъ она, состоитъ изъ четырехъ частей: неба, эѳира, воздуха и земли На небѣ живутъ боги; управляетъ ими Деміургъ. Въ эѳирѣ 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 руководитъ: 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 заставляетъ 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 дѣяніями наказаніе" (гл. 29). Такова отповѣдь 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. Самой 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 установляетъ существованіе „безтѣлесныхъ тѣлъ", каковы отраженія зеркалъ и идеи; участвующій въ бесѣдѣ царь (очевидно, Аммонъ) вполнѣ согласенъ съ этимъ положеніемъ своего пророка Тата, и послѣдній продолжаетъ: „Итакъ, есть взаимоотношеніе между тѣлами и безтѣлесными 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". Заключеніе 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 „Асклепіи" (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 внушающихъ имъ, смотря по заслугамъ, грусть или радость, указывающихъ способы къ ихъ исцѣленію"... (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 угасала 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 довѣрчиво возвысилъ царскій судъ надъ судомъ бога. Мы естественно склонны сочувствовать побѣждаемымъ, 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, овдовѣетъ, оставленная присутствіемъ боговъ. Пришельцы заполнятъ эту страну; послѣдуетъ не только пренебреженіе къ старинным обрядамъ, но, что еще горше, — точно благоговѣніе, благочестіе и богопочитаніе стали противозаконными и подлежащими карѣ дѣяніями — ихъ запрещеніе. *Тогда эта святая земля, родина святынь 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 скиѳы, 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 превзойдетъ число живыхъ, а уцѣлѣвшіе только по языку будутъ признаны за египтянъ, — по своимъ дѣяніямъ они станутъ чужды своей родинѣ.

„Ты плачешь, Асклепій? Настанутъ еще бо́льшія 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, бѣшеный 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 подвергнется 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, что̀ 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, что̀ 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 земля перестанетъ быть плодородной, самъ воздухъ отяжелѣетъ въ унылой недвижности. Такъ-то настанетъ старость свѣта; нечестіе, безпорядокъ, 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 Грецiя, а не тотъ фараоновскiй. Этотъ послѣдній, конечно, не имѣлъ права упрекать христiанъ въ томъ, что они воздаютъ почитаніе могиламъ, будучи самъ виновенъ въ этомъ болѣе, чѣмъ какой-либо народъ въ мірѣ.

Упрекъ былъ прекрасно понятъ христiанами, и они не замедлили на него отвѣтить устами блаженнаго Августина. Надобно замѣтить, что христiане довѣрчиво относились къ вымышленной хронологiи герметическихъ трактатовъ, построенной на евэмеристическомъ очеловѣченiи миѳологическихъ боговъ. Разумѣется, тожества Гермеса-Меркурiя съ библейскимъ Моисеемъ они не признавали и считали послѣдняго болѣе древнимъ: „Ко времени рожденiя Моисея, — говоритъ Августинъ (De civitate Dei XVIII 39), — жилъ тотъ Атлантъ, великiй астрономъ, братъ Прометея и дѣдъ по матери старшаго Меркурiя, внукомъ котораго былъ Меркурiй Трижды-Величайшiй“. Странное дѣло! Всего какiя-нибудь сто лѣтъ отдѣляли Августина отъ времени возникновенiя послѣдняго герметическаго трактата „Асклепiй“, и уже этотъ трактатъ успѣлъ прослыть за сочиненiе глубокой древности, почти что одновременное съ Пятикнижiемъ. 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 христiанскiй 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 разсчетѣ, 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 языческiе боги — тѣ же умершiе люди, и забывая, что это евэмеристическое толкованiе давно было отброшено герметизмомъ позднѣйшихъ эпохъ.

Вообще, отношенiе христiанъ 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 восторженныя рѣчи объ единомъ высшемъ богѣ, невидимомъ, но познаваемомъ въ своихъ твореніяхъ, не могли имъ не нравиться. Различія временъ 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, растроеніемъ единаго Бога! Возможно ли допустить, чтобы этотъ лжепророкъ зналъ то, чего не знали ни Моисей, ни пророки Ветхаго Завѣта? Конечно, „дьяволъ — воръ“, но мыслимо ли, чтобъ онъ выдалъ язычникамъ важнѣйшее таинство истинной вѣры, откровеніе котораго Богъ отложилъ до пришествія Христова? 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 Михаилъ Пселлъ, 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 (гл. X). 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 – Іисусъ 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 ученія“. 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. Всходы Возрожденія были заглушены религіозными смутами XVI вѣка, а когда церковь собралась въ Тріентѣ спасать то, что̀ 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 филологъ 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 лелѣютъ дремлющіе зародыши будущаго—только тамъ найдемъ мы отвѣтъ на вопросъ о возникновеніи и смыслѣ миѳическаго образа Елены. Отвѣтъ этотъ гласитъ такъ.

То было въ эпоху зарожденія 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. Жаждая успокоенія, онъ спускается въ вѣщую глубину подсознательнаго бытія, въ обитель Матерей—или, что̀ 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 рокотъ 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... напомню слова Гомера (Ил. XVI 233. Гнѣд.).

Зевсъ Пелазгійскій, Додонскій, далёко живущій владыко
Хладной Долоны, 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 голубицъ. 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 витязь 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 племенъ землеродныхъ
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 подтвержденъ; 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 своей 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 разсчетовъ. 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, что̀ 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 разселенія 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 фазисъ своего 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 соотвѣтствуютъ 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 миѳъ 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 отношенія 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 коней 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 натуры 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 воспылалъ страстью къ младшей дочери троянскаго царя, къ Поликсенѣ, прозрачное имя которой характеризуетъ ее, какъ богиню смерти. Здѣсь мы находимъ въ полной сохранности черту древнѣйшаго 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 блаженныхъ. Всѣ эти черты помогаютъ намъ разобраться въ гомеровской традиціи и возстановить первоначальную форму миоа.

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 различныхъ эпохъ, но и внутри каждой изъ этихъ двухъ поэмъ могутъ быть различаемы болѣе древнія и болѣе поздніе 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. Его Елена не была похищена, а дала себя похитить: дала потому, что ее обольстила Афродита. Теперь, въ Троѣ, она пришла къ сознанію 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 признанію, 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 дѣйствію. 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 радуетъ 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 предпочесть мнѣ, когда я рѣшилась
„Слѣдовать съ сыномъ твоимъ, какъ покинула брачный чертогъ мой,
„Братьевъ, и милую дочь, и веселыхъ подружекъ любимыхъ!
„Но не случилося 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 Идоменей. Но гдѣ же ея братья, божественные Діоскуры, Кастеръ и Полидевкъ?

„Или они не оставили градъ Лакедѣмонъ 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 матерь-земля сокрывала,
Тамъ въ Лакедемонѣ дивномъ, въ любезной странѣ ихъ родимой.

Такъ то она вся погрузилась мечтами въ свою прежнюю жизнь, въ тотъ міръ 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 неизбѣжной смерти. Итакъ, дѣло рѣшено: она будетъ выдана своему законному мужу, ея грѣхъ заглаженъ, тотъ міръ 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 говоритъ? 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, хочетъ,
„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 трепещетъ 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 произволъ, беззавѣтная страсть торжествуютъ.

Такова Елена Иліады; дѣйствительно, остальныя 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 разсказываютъ ему, что̀ 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 онъ 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, вины Аѳродиты
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— гибнутъ 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 разсказываетъ, едва не погибшій тогда отъ прихоти своей вѣтреной супруги; но онъ разсказываетъ 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, драгоцѣнный женскій нарядъ (XV 124 сл.):

одежду
Эту, дитя мое милое, выбрала я, чтобъ меня ты
Помнилъ, чтобъ этой мной сшитой одеждой на брачномъ весломъ
Пирѣ невѣсту украсилъ свою; а дотолѣ у милой
Матери будетъ храниться она. Ты жъ теперъ 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 ореолъ, въ чарующихъ переливахъ котораго совершенно отсутствуютъ бѣлые лучи нравственной добродѣтели.

IV.

Нравственное оздоровленіе греческой миѳологіи 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 сосѣднемъ городкѣ Θерапнѣ 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 повѣріи 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, разсказываемой Геродотомъ (VI 61) про одну спартанскую царицу, жену царя Аристона 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, ея няня носила ее ежегодно въ Θерапну 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 ослушаться 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 хорошѣть 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 унизительнаго 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 неизбѣжно; 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 то время была свѣтскимъ мечомъ 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 впушенію повиновалась главная поэтическая сила той эпохи — представители лирической поэзіи грековъ. О томъ, какъ эта помощь была осуществлена, намъ разсказывается слѣдующее.

V.

Пѣвецъ дальняго запада греческой земли, извѣстный среди поэтовъ подъ именемъ *Стесихора* („станови теля 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 предполагались наслаждающимися 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 пріемъ, очень наивный по нашимъ понятіямъ, но въ ту эпоху вполнѣ 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 во-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 характеризовать 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 раціоналистической 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 непріемлемымъ для его іонійскаго раціонализма. 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 гѣмъ 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 спасать 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 раціонализирующій методъ, то его варіантъ окажется безукоризненнымъ.

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

VII.

Слѣдуетъ помнить, прежде всего, что Аѳины V вѣка со своей строгостью нравовъ, своимъ благочестіемъ, своей неукоснительной вѣрностью религіознымъ 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 a priori должны будемъ предположить, что эта трагедія отнесется къ гомеровской Еленѣ гораздо строже, чѣмъ самъ Гомеръ; но эта строгость должна была еще усугубиться иодъ 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 Эсхилъ 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 приберегаетъ 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 вполнѣ удобопонятное. Дѣло въ томъ, что въ Греціи классической эпохи было въ ходу то, что можно бы назвать проекціей исторіи въ миѳологію. Образы миѳической 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. Ореолъ благородства и мученичества, которымъ Эсхилъ окружилъ Менелая, былъ съ него сорванъ его послѣдователями; но не въ пользу его невѣрной жены. Нѣтъ: коварный и малодушный Менелай, измѣнница Елена — таковы были миѳологическіе 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 разсчетовъ. 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 психологіи и этики, но даже и политики отходятъ на задній планъ.

Въ теченіе четвертаго вѣка политическая миѳологія пошла на убыль, но съ нею и поэзія; когда же эта послѣдняя возродилась, обстоятельства измѣнились настолько, что и для поэтическаго 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 полнотой давно умолкшую, полузабытую пѣснь—и именно своею нѣжной любовью, не лишенной извѣстнаго привкуса грусти, вносятъ въ поэзію новый элементъ. Этическій и политическій элементъ и въ этомъ греческомъ романтизмѣ отсутствуютъ: все хорошо и цѣнно, что носитъ отпечатокъ древнеэллинскаго 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 племеннаго дѣленія Греціи, породило много именъ и варіантовъ, которые по мѣрѣ этнографической интеграціи снова возсоединялись,— возсоединялись 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 частностей; цѣльное преданіе, созданное или возсозданное фантазіей александрійскихъ поэтовъ, гласило такъ.

Когда жена царя Пріама, Гекуба, собиралась родить Париса, ей приснился вѣщій сонъ — что она рожаетъ 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 быть, 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 той небесной красоты. — Тѣмъ временемъ выяснилось и его царское происхожденіе; на кораблѣ, который ему, какъ царевичу, удается 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 надвигается 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 стрѣлъ котораго уже разъ пала Троя—только Гераклъ можетъ погубить Париса. Далеко 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, что̀ 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, пожертвовавшая своимъ безсмертіемъ ради своей любви, прогоревала десять лѣтъ безотрадной 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 предсмертный часъ, 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,

спѣшитъ 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 воздвигнутъ, 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-жъ, 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 мои переселилъ желанья?
Грѣхъ ли мѣшаетъ мнѣ быть впредь, какъ и раньше, твоей.
О, я смиренно несла бы заслуженной горести бремя;
Но невиновной душѣ—боже, какъ тяжекъ ударъ!

Ты не царевичемъ былъ, когда я, безсмертная 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 трону среди зарослей дикихъ являла?
Вспомни! Берлогу звѣрей между скалами—не я ль?
Часто, мой другъ, мы съ тобой разставляли плетеныя сѣти.
Часто по склонамъ горы лающихъ псовъ я гнала.
Горные вязы по волѣ твоей мою память лелѣютъ:
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-жъ 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 доспѣхахъ 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 разстаемся; ты плачешь... Ужъ въ этомъ стыдись запираться!
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 роднаго 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 поцѣлуевъ;
Поздно, насилуя грудь, могъ ты шепнуть мнѣ: прости!

Вотъ уже вѣтеръ морской твой дремлющій парусъ колышетъ;
Вотъ подъ ударомъ твоихъ веселъ бѣлѣетъ лазурь.
Взоромъ своимъ провожаю я вдаль устремленное судно,
Сколько могу, и въ песокъ слезы стекаютъ мои.
„Быстрое плаванье дайте, зеленыя дочери моря!“
Да,—чтобъ на горе ты мнѣ быстро свой путь совершилъ!
Такъ-то моей ты мольбой занесенъ былъ въ чужія объятья:
Былъ для разлучницы мой моремъ услышанъ обѣтъ!

Крикъ 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 просится 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: средь мужей женщины вижу лицо!
Вижу... зачѣмъ я такъ долго, безумная, медлить рѣшилась!
Ахъ, на колѣняхъ твоихъ дерзко сидѣла она!
Тутъ разорвала я ткани, ударами грудь истязуя,
Влажныя щеки свои ногтемъ изранила я,
Жалобнымъ воплемъ въ слезахъ огласила я Иду святую;
Въ мракѣ пещеры лѣсной скорбь схоронила свою.
Такъ да горюетъ Елена, къ 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 бѣднява только Энона была.
О, не богатства твои, не дворецъ меня царскій плѣняетъ,
Иль, чтобъ Пріама снохой быть среди многихъ и мнѣ!
Впрочемъ... не стыдно Пріаму быть свекромъ наяды могучей,
Или Гекубѣ—своей имя невѣстки мнѣ дать.
Да, я хочу--я достойна вельможи женой называться:
Княжескій скипетръ 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.
Пѣтъ; но Елену обратно съ оружіемъ требуютъ мужи;
Этимъ приданымъ гордясь, въ домъ твой вступаетъ она.

Гектора-брата спроси, выдавать ли ахейцамъ бѣглянку;
Иль съ Деифобомъ-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.
Любитъ Елена тебя? Она такъ и Атрида любила;
Нынѣ довѣрчивый мужъ вдовую грѣетъ постель!
Сладокъ удѣлъ Андромахи, что̀ Гектору вѣрной осталась;
Счастье такое мой бракъ, другъ мой, сулилъ и тебѣ.
Ты-жъ ненадежнѣй листа, что̀, оставленный сокомъ зеленымъ,
Тканью сухой шелестя, въ вихрѣ осеннемъ летитъ;
Колоса ты легковѣснѣй, что̀, зноемъ нестаннымъ палимый,
Къ солнцу пустою главой 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 пашешь 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 Ѳесей—такъ, кажется, звали—
Нѣкій Ѳесей 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 сатировъ племя,
Въ быстрой погонѣ рѣзвясь, ласкъ добивалось моихъ;
Тщетно и Панъ-повелитель, увѣнчанный вѣтвью еловой,
Въ зарослях Иды глухихъ нимфѣ любовь предлагалъ;
Тщетно самъ Фебъ-сладкопѣвецъ, троянской твердыни создатель,
Пѣлъ про любовь мнѣ; и все жъ даръ свой оставилъ онъ мнѣ:
Всякое мощное зелье и всякій цѣлительный корень,
Все, что рождаетъ земля, волѣ подвластно моей.
Ахъ, еслибъ знала я зелье, что̀ раны любви исцѣляетъ!
Горе! владычицѣ чаръ чары не служатъ ея!

Помощь, въ которой не властны зеленыя дѣти природы,
Въ коей не властенъ и богъ, ты лишь мнѣ можешь явить;
Можешь—и долженъ, мой другъ. Пожалѣй невиновную дѣву!
Я не носила копья въ войскѣ данайскомъ на васъ.
Но какъ была я твоей въ безпечальные юности годы,
Такъ и до жизни конца быть я твоею хочу.

X.

Эта романтическая Елена интересуетъ насъ не одной только своей поэтической красотой: введеніе Эноны, героическая роль Париса доказываютъ намъ, что старинное космогоническое сказаніе еще было живо въ нѣдрахъ 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 [1]). 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 образѣ смертной; Мудрость была взята въ плѣнъ темными силами; Мудрость въ образѣ 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 на чисто греческой, а на грекосточной почвѣ. Но кромѣ этой магистрали мы можемъ наблюдать еще двѣ-три побочныхъ тропинки - что дѣлать, иначе не бываетъ въ коллективномъ творчествѣ. Одна тропинка была вызвана созвучіемъ Елена: Селена (= Луна); созвучіемъ, быть

[1]) Ср. выше стр. 133.

можетъ, и не случайнымъ — по крайней мѣрѣ, многіе миѳологи и нынѣ считаютъ эту этимологію правильной. Итакъ, Елена есть Луна; а Луна получила въ нашу греко-восточную эпоху особое значеніе, какъ богиня чаръ. Таковой она, положимъ, была всегда — еще въ эпоху Аристофана вѣрили, что ѳессалійскія 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 сферы, т.-е. именно до Луны, кишитъ демонами [1]); владычицей этого подлуннаго міра съ его демонами предполагалась именно Луна. А разъ Лупой была Елена, то ясно, что именно Елена была царицей демоновъ, владычицей чаръ, 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, вполнѣ: 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 этіологіи 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 символизаціи. Имена Елены и эллиновъ (Helenê, Hellênes) очень схожи между собою; при невзыскательности древнихъ относительно этимологіи было бы вполнѣ 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-

[1]) 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 сознаніи 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 эллинизаціей 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 человѣкъ впервые упоминается въ Дѣяніяхъ Апостоловъ, авторъ которыхъ къ нему относится довольно доброжелательно. Когда апостолъ 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 семъ части и жребія, ибо сердце твое не право передъ Богомъ. Итакъ, покайся въ семъ грѣхѣ твоемъ и молись Богу: можетъ быть, отпустится тебѣ помыслъ 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 отдѣлить эти историческія черты отъ легендарныхъ, внесенныхъ въ традицію о Симонѣ отчасти народнымъ преданіемъ, рано заинтересовавшимся популярной фигурой самарійскаго чудодѣя, отчасти же іудео-христіанами, воспользовавшимися этой фигурой для обличенія ненавистнаго имъ апостола Павла. Нѣкоторымъ синтезомъ этой традиціи о Симонѣ должны мы признать составленныя 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, содъ названіемъ Досиѳея. 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; окруженъ 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 обѣщалъ своему народу. — Эти данныя ясно характеризуютъ Досиѳея, какъ антихриста: и Христосъ вѣдь былъ Стоящимъ, былъ Божьимъ сыномъ и обѣщаннымъ мессіей; 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 вполнѣ 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 разъѣзжаютъ, вмѣстѣ волхвуютъ, вмѣстѣ вводятъ людей въ соблазнъ и гибель. „Свою Елену Симонъ выдаетъ за первую мудрость (Ennoia) Бога“, — такъ говоритъ самъ Іустинъ. Еще знаменательнѣе свидѣтельство климентинъ: „Самую 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 самаго, который былъ ученикомъ апостола Петра и впослѣдствіи римскимъ папой. Этотъ Климентъ былъ сыномъ знатнаго римлянина, Фауста; его братъ Фаустинъ воспитывался у проселитки Іусты и черезъ нее былъ пріобщенъ къ еврейской вѣрѣ; затѣмъ онъ попалъ къ Симону-магу, сталъ его ученикомъ и едва не поплатился за это своей душой. Его спасаетъ апостолъ 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 Антіохію, 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 средневѣковаго читателя. Я не говорю о спеціально богословскомъ элементѣ книги: онъ былъ доступенъ не каждому, да и не былъ лишенъ 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 участью 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 средневѣковаго 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 народился, 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 поборола его. Теперь старинная легенда стала понятна: Фаустинъ-богоискатель, Фаустъ-превра-

щенный — таковъ былъ герой новаго времени. Итакъ, Фаустомъ зовется человѣкъ, 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 не была 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 — третьяго Фауста — возсіяла надъ міромъ. Фаустъ, — врагъ-обольститель, — Елена — опять они 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; Гретхенъ, Елена, Mater gloriosa — послѣдовательно направляютъ Фауста на его пути черезъ борьбу и страданія къ спасенію.

Таково послѣднее творческое появленіе Елены въ сознаніи человѣчества.

ДРЕВНЕЕ ХРИСТІАНСТВО 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 разобраться въ ней; все же, если оставить въ сторонѣ второстепенныя дорожки и тропинки и прослѣдить, если такъ можно выразиться, магистраль въ развитіи христіанской мысли въ обѣихъ половинахъ римской имперіи, то можно будетъ сказать: *христіанство, поскольку оно испытало вліяніе философіи, носитъ на востокѣ неоплатонический, на западѣ стоическій характеръ*. На востокѣ умы богослововъ занималъ вопросъ о самомъ Божествѣ и его объявленіи міру; на западѣ — вопросъ объ отношеніи къ нему человѣка, о томъ, какими путями человѣкъ 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, подъ вліяніемъ которой находилось христіанство здѣсь и тамъ. Дѣйствительно, прежде чѣмъ отразиться на христіанствѣ, духъ римской и греческой націй подчинилъ себѣ философію; христіанское мышленіе было въ этомъ отношеніи только продолженіемъ философскаго мышленія, 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 Антіоха, 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 вліяніемъ на умы.

Дѣло въ томъ, что философія Цицерона, будучи во всѣхъ или почти во всѣхъ своихъ частяхъ заимствованной изъ необозримой 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 здравое римское

сужденіе и почерпнутое изъ непосредственнаго соприкосновенія съ жизнью чутье того, что̀ нужно и что̀ 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, разсчитанную 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, скептична 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 вполнѣ 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, вполнѣ 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, значитъ, 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 религіознымъ 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 скептическаго 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 впослѣдствіи 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 впослѣдствіи

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 не знавшихъ 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 несовмѣстимости со своими основными догматами... Правда, что эти догматы тогда еще только вырабатывались и скорѣе потенціально заключались въ религіозномъ сознаніи вѣрующихъ. Когда же эта несовмѣстимость 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 христіанской — пріуроченъ, согласно сказанному, къ именамъ Лактанція и Амвросія. Лактанцій принимаетъ всю языческую мораль Цицерона, но лишь какъ субструкцію христіанской: „тѣ превосходныя нравоученія 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 неразумiемъ гоняться за добродѣтелями, которыя приносятъ человѣку безполезныя 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 довѣрчивости пошелъ Амвросій. Римскую нравственную философію — или, выражаясь конкретно, книги Цицерона „объ обязанностяхъ" — онъ принимаетъ уже не въ фундаментъ, а въ самый корпусъ своего зданія христіанской 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 римской 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 римской нравственной философіей.

Ученикомъ Амвросія былъ великій *Августинъ*; черезъ него христіанство, можно сказать, познало себя во всемъ томъ, что его принципіально 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 выростаютъ 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 раціонально — 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 оріентироваться въ интересующемъ насъ вопросѣ.

Всю массу соображеній, высказанныхъ за и противъ въ пелагіанскомъ спорѣ, мы можемъ группировать вокругъ нижеслѣдующихъ 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 отожествленія — по примѣру стоиковъ — природы съ божествомъ, мы получаемъ слѣдующее цицероновское положеніе: „человѣкъ при наилучшей обстановкѣ (praeclara 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 цицеронізма.

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 грѣхопаденія: „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; *примать 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: pax hominibus bonae voluntatis, εἰρήνη ἀνθρώποις εὐδοκίας.

Много вѣковъ спустя Шопенгауэръ, установившій примать

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 формаціи“ (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*, дозволяющей 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 [1]).

Христіанство 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 бо̀льшимъ ожесточеніемъ нападаетъ на „отвратительное разсужденіе“ (detestabilis disputatio) Цицерона, ста-

[1]) Ср. ниже статью „Умершая наука“.

равшагося спасти свободу воли даже на счетъ Божьяго предвидѣнія (de civ. D. V 9). Нѣтъ; до грѣхопаденія воля человѣка дѣйствительно была настолько свободна, что онъ могъ одинаково хотѣть и добра и зла и только для *исполненія* перваго нуждался въ помощи Божьей благодати (gratia cooperativa); со времени же грѣхопаденія „свободная воля въ управляемомъ дьяволомъ человѣкѣ только къ грѣху достаточно сильна, къ хорошей же и благочестивой жизни безсильна, если она сама предварительно не призвана къ настоящей свободѣ Божьей благодатью“ (gratia praeventiva, ibid. II 9). Немало труда стоило человѣчеству усвоить это загадочное ученіе о свободной волѣ, которая тѣмъ не менѣе только для зла свободна, для добра же должна быть предварительно освобождена; но чарующее слово „благодать“ сломило всѣ препятствія. При трезвомъ обсужденіи, однако, приведенныхъ Августиномъ соображеній придется признать, что онъ удержалъ одно только слово „свобода воли“, понятіе же замѣнилъ понятіемъ свободной и самодовлѣющей Божьей благодати, предопредѣляющей волю и дѣянія человѣка.

IV.

Допуская полную и неограниченную свободу человѣческой воли, римская философія разсматриваетъ добродѣтели человѣка какъ его неотъемлемую собственность: „своихъ добродѣтелей,— говоритъ она,—никто никогда не ставилъ въ счетъ безсмертнымъ богамъ“. Дѣйствительно, понятіе *заслуги* — непосредственный выводъ изъ принципа свободы воли, точно такъ же какъ и противоположное ему понятіе отвѣтственности за грѣхи.

Слѣдуя Цицерону, и пелагіане гордо говорили Творцу: „Ты сдѣлалъ насъ людьми, но праведниками мы сдѣлали себя сами“ (Aug. ep. 177). Конечно, для спасенія человѣка требуется Божья благодать; но именно она „даруется намъ соразмѣрно съ нашими заслугами“ (Aug. Jul. III 2, 48). Этими положеніями, проходящими красною нитью черезъ все ученіе пелагіанъ, загробная участь человѣка поставлена въ зависимость исключительно отъ него самого; благодать и спасеніе 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 (grtaia), 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 двойного 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-

вноситъ 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 дѣянія. Онъ первый поставилъ *вѣру* во главу угла человѣческой морали. Вотъ эта-то богоотносимость, эта вѣра отличаетъ христіанскую добродѣтель отъ языческой; въ ней заключается причина оправданія христіанина и отверженія даже самаго добродѣтельнаго язычника.

VI.

Въ послѣдовательномъ толкованіи своихъ принциповъ древняя нравственность признала въ самодовлѣющей добродѣтели высшую цѣль развитія 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 неизбѣжной оговоркой доавгустиновское христіанство съ пелагіанизмомъ 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 получаются 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 человѣческой 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 безсознательная 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 человѣчества. Какъ люди труда, видящіе плоды своего труда, они были естественно проникнуты вѣрою въ величіе и достоинство человѣческой природы: какъ земля первенствуетъ во вселенной, такъ человѣкъ первенствуетъ на землѣ. Знаменитая пѣснь изъ Антигоны Софокла: много живетъ чудесъ, но нѣтъ ничего, что было бы чудеснѣе человѣка“, этотъ гимнъ античной гуманности написана 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 обусловливается 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 и въ западной церкви и за ней въ восточной — т. назыв.

полупелагіанизмъ, 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 разобраться 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 эмбріональныя) *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 непреклонны; нравственный долгъ, который она налагаетъ на своихъ адептовъ, ощущается ими какъ нѣчто свыше тяготѣющее надъ ними, — нѣчто такое, къ чему они должны стремиться, *укрощая* 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 вступаетъ въ жизнь, будучи осуществляемъ

и совершенствомъ правыхъ, и сознаніемъ 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 самоуничиженію. Эти люди не станутъ непремѣнно 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 параллелограмѣ силъ, въ которомъ составляющими являются съ одной стороны — общій нравственный законъ, кодексъ чистой этики, а съ другой — индивидуальность даннаго человѣка. Требованія 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 собственнаго *я*, тѣмъ болѣе томительное, чѣмъ болѣе мы дорожимъ своей индивидуальностью, чѣмъ менѣе у насъ склонности къ самоуничиженію.

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 безплоднаго 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, достающіеся на долю „ищущаго", очень и очень рѣдки; но чѣмъ они рѣже, тѣмъ они дороже. На этой почвѣ выростаетъ интеллектуальная дружба, полная и прочная, подобная той, какая въ героическую эпоху исторіи мысли соединяла Сократа съ Алкивіадомъ и Платономъ, съ Аспазіей и Діотимой.

Все же, отдѣльные кодексы практической этики, при безконечномъ разнообразіи личностей, должно были бы въ своей совокупности представляться чѣмъ-то безпорядочнымъ и хаотическимъ, не будь одного очень важнаго закона; законъ же этотъ состоитъ въ томъ, что сами личности безсознательно подчиняются той загадочной, неудобоопредѣлимой 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 характерѣ 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 аѳинянином, 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 заставить 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 всемірой исторіи, которая непремѣнно должна вернуться, когда пѣсня пыпѣшнихъ 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 пріобщенія античной гуманности: истощенное аскетизмомъ средневѣкового христіанства, реформаціоннымъ и контръ-реформаціоннымъ фанатизмомъ и убожествомъ XVII-го вѣка, человѣчество охотно вернулось къ нормальной пищѣ здоровой античности. Отсюда слѣдуетъ, однако, что именно античная гуманность была коренной темой, остальныя же — „всѣ ренессансы, которые были и которымъ еще предстоитъ быть“, говоря словами Ренана — являются искусными и интересными варіаціями этой темы; кто хочетъ понять варіаціи, 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 обусловливается чужимъ несчастьемъ, о тщетѣ такой славы, которая заставляетъ насъ забывать о долгѣ любви. Она подсказала пѣвцу другой, младшей поэмы — примиряющій отвѣтъ на главный изъ „проклятыхъ вопросовъ", не переставшій 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 идеалъ «всевидной доблести» [1]). 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 риѳмы» (bouts rimés), какъ много позднѣе выразился Ларошфуко, къ поэмѣ нашего внутренняго мышленія и чувствованія. Она научила Геродота ввести въ описаніе національныхъ греческихъ войнъ то чувство смиренія передъ вышнею волей и симпатіи къ побѣжденному и униженному врагу-зачинщику, которое производитъ столь странное впечатлѣніе на современнаго читателя, привыкшаго къ хвастливому діапазону и псевдо-патріотическому задору батальнаго стиля новѣйшихъ временъ. Она представила уму Ѳукидида тотъ идеалъ гуманнаго государства, развивающаго всѣ лучшія силы человѣка, которое онъ изобразилъ устами Перикла въ его знаменитой надгробной рѣчи. Она создала ученія Платона, стоиковъ,

[1]) См. статью о Вакхилидѣ, „Изъ жизни идей", т. I.

Эпикура, — различными путями, но въ одинаковомъ направленіи старающіяся осуществить идеалъ 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 отдѣлать 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 виду и тѣхъ изъ послѣднихъ, которыя въ античной гуманности существовали лишь въ видѣ зародышей, не находившихъ себѣ пищи въ окружающей жизни, но получили должное развитіе, когда все растеніе было перенесено на почву новой Европы.

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

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 била ключомъ, которымъ она живо давала чувствовать себя 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 Эратосѳена и Гиппарха, 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 недвижимыми на немъ звѣздами, видимыми искрами огненнаго эѳира; 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 «стѣну 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-трехълѣтнихъ 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 безконечности знаменатель дроби, именуемой человѣкомъ; что же такое этотъ человѣкъ, 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 человѣческую 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 человѣка, 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 человѣка 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 человѣкѣ. Итакъ существованіе божества (или боговъ—число въ этомъ случаѣ значенія не имѣетъ) и его забота о человѣкѣ 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 міросозерцаніи

у «просвѣтителей» XVIII вѣка. Но въ XVIII вѣкѣ онъ былъ лишь постулатомъ, совершенно не соотвѣтствующимъ 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 въ прочемъ, какъ въ XVIII вѣкѣ, такъ и тогда, положеніе о совершенствѣ человѣческой природы имѣло огромное нравственное значеніе. Разъ природа человѣка совершенна,—нѣтъ надобности навязывать ей свыше нравственный законъ. Нравственный законъ—не что иное, какъ требованіе самой человѣческой 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; нравственевенъ 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 отожествитъ обѣ? Дастъ ли она просторъ индивидуальности, или задушитъ ее въ обязательной нормѣ породы? 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 общечеловѣческую природу (universa natura), избрать руководительницей свою индивидуальность (propria natura), и даже признавая высшее совершенство за другими мѣрить свои поступки на мѣру своей личной природы“ Этимъ индивидуальность признана нравственнымъ факторомъ; на ряду съ общечеловѣческимъ идеаломъ добра, honestum, стоитъ идеалъ личный,—то, что ко *мнѣ* спеціально идетъ, decorum.

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 индивидуально 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-сладострастными 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“ [1]). 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, служитъ залогомъ загробной жизни и общенія съ тѣмъ, что́ 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 грёзъ.

---

[1]) См. выше стр. 75 сл.

Окидывая 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 само 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 непризнанія 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 противорѣчія со стороны разума: сознавая себя въ согласіи съ данными науки, она выросла и окрѣпла настолько, что могла въ будущемъ своимъ собственнымъ обаяніемъ побѣждать 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, идеалъ 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 неизбѣжно наталкиваемся на людей, т.-е. на такія же индивидуальности, какъ и мы сами, имѣющія такіе же виды на насъ, какъ 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 меньшиство; только для его членовъ могла быть рѣчь о практической этикѣ, такъ какъ только они могли преломлять нравственный законъ въ своей индивидуальности. Избранному меньшинству личностей противополагалась *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 человѣческій обликъ. Античная гуманность этого вывода не сдѣлала, равно какъ и гуманность Возрожденія; сдѣлало его, съ болѣе или менѣе значительными оговорками, французское „просвѣщеніе“, и безъ всякихъ оговорокъ — французская революція. Преемственность здѣсь очевидна и можетъ быть удостовѣрена цитатами.

Итакъ, пропаганда гуманности среди массы, вполнѣ соотвѣтствующая 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. Рекомендуется качество, греческое названіе котораго соотвѣтствуетъ нашему слову «глубина»: человѣкъ долженъ представлять изъ себя глубокій колодезь, въ которомъ дна не разглядѣть. Противоположность къ этимъ «глубокимъ» натурамъ — гетевскіе несчастливцы, которые въ своемъ неразумѣніи не съумѣли уберечь своего „слишкомъ полнаго 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 соціальнаго организма—въ сферѣ отношеній гуманнаго хозяина къ *рабамъ*. Античная гуманность переняла институтъ

рабства, навязанный ей неизбѣжными условіями 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 человѣкъ,—я руководствуюсь двумя правилами. Во-первыхъ, указаніемъ нашихъ предковъ, которые домохозяина назвали *отцомъ семьи* (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, умѣстно 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 дѣвушки получали качественно одинаковое воспитаніе съ мальчиками и юношами, хотя количественно—вслѣдствіе меньшей ихъ физической крѣпости — въ нѣсколько сокращенномъ объемѣ. Въ Греціи это требованіе было неосуществимо; но въ Римѣ условія были гораздо болѣе

благоприятны, 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 женщинъ въ сосѣдственномъ 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 сестрой 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 Софоклъ; 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 царитъ 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, „Всеющной 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 maistre 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 неизбѣжно должна была повести, — выражаясь кратко, — къ педагогическому оптимизму, какъ позднѣе вѣра въ принципіальную 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 свидѣтельствуетъ, между прочимъ, сравнительно крупное число сочиненій, посвященныхъ писателями-отцами своимъ подростающимъ сыновьямъ. Вездѣ, гдѣ мы только можемъ заглянуть въ интимную область римской жизни, мы встрѣчаемъ школу лишь въ роли помощницы родителей; самоупраздненіе 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 порабощающихъ 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 жизнерадостному 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 отпертъ, полный — закрытъ“, оно приняло бы лишь съ оговоркой: „но для своихъ и полный домъ открытъ“.

Между своими должна царить откровенность: это не значитъ, однако, чтобы мы имѣли право вести себя, какъ вздумается, и говорить, что̀ 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 дорожитъ, но когда мы слишкомъ усердно его выражаемъ, ему дѣлается неловко. Мы должны здѣсь и во всемъ прочемъ держаться узкой тропинки, чтобы избѣгнуть всего того, что̀, 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 неволитъ себя, заслуживаетъ почетнаго эпитета homo urbanus. Характерно то, что въ оба періода воскресенія 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 выродиться 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 дилетанта,— естественно не подвергается риску превратиться въ односто-

ренне-сѣвскаго человѣка, подобно какому-нибудь маркизу, вся жизнь котораго состоитъ изъ сплошного 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 обрагуется путемъ достиженія каждымъ изъ его членовъ извѣстной степени нравственнаго и умственнаго совершенства, возбуждающаго уваженіе въ прочихъ сочленахъ, а не путемъ взаимной аттракціи двухъ или нѣсколькихъ личностей изъ ихъ среды. Тамъ же, гдѣ дѣйствуетъ эта аттракція, получается меньшій кругъ внутри того большого; основа взаимныхъ отношеній членовъ этого меньшаго круга — *дружба*. Дружба античной гуманности стояла на такой высотѣ, которая нынѣ стала недосягаема, недосягаема 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. Не 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. Ка-

нечно, и внутри массы никому не возбраняется называть тѣхъ или другихъ своими друзьями; но если присмотрѣться ближе къ этимъ дружбамъ, 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 человѣка. Въ качествѣ такового она обязательно нравственна, такъ какъ „добродѣтель — законченная въ себѣ самой и доведенная до совершенства природа“ — и служитъ лучшимъ подтвержденіемъ основного положенія, съ котораго мы начали настоящій отдѣлъ, что все сущее создано природой для людей, а люди — другъ для друга.

V.

Положительное отношеніе къ соціальнымъ инстинктамъ человѣческой 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 человѣка“. Какъ таковое, оно играетъ по отношенію къ отдѣльному человѣку 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 обусловливается простою взаимностью; „таковъ высшій долгъ свободнаго человѣка: охранять государство, которое охраняетъ его“, — слѣдуя формулировкѣ Шиллера. Античная гуманность живо сознавала обязательность этой взаимности; ея (рѣдко достижимый) идеалъ 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, высше 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 безплатной, 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, напримѣръ, 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 конкурренціи 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 античную гуманную общества Рима по 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 [1]. Во-первыхъ, религію поэтическую, т.-е. совокупность миѳовъ о богахъ и герояхъ; ее мы тотчасъ же можемъ исключить, такъ какъ она ни для кого обязательна не была и допускала полное эстетическое къ себѣ отношеніе, такъ же, какъ и нынѣ. Во-вторыхъ, религію гражданскую, т.-е. совокупность учрежденныхъ и охраняемыхъ государствомъ культовъ. Наконецъ,

[1] Ср. о слѣдующемъ выше стр. 35.

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 были допущены какія-либо сомнѣнія. Цицеронъ, напр., въ своей философской религіи допускалъ безсмертіе души; его лучшій другъ Аттикъ, въ качествѣ эпикурейца, его отрицалъ; но нигдѣ не видно, чтобы это разногласіе причиняло ему серьезное безпокойство. Пылающіе гробы, въ которыхъ у Данте страдаютъ эпикурейцы, еще не были изобрѣтены; если всѣ души безсмертны, то безсмертна и душа Аттика, 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; по отношенію къ ней 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 Гораціево dum Capitolium scandet cum tacita virgine pontifex.

Будучи освобождена, путемъ искусной интерпретаціи, отъ остатковъ варварской эпохи, она представляла изъ себя, безъ 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 «теоріи 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 соціальнымъ 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, принципіальное отдѣленіе законодательной власти отъ исполнительной, подчиненіе намѣстниковъ сенату, трибунскій надзоръ, полномочія цензоровъ, суды по дѣламъ превышенія власти (majestatis, какъ гласитъ знамена-

тельный римскій 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, вполнѣ оправдываютъ такой взглядъ на нее. Но врядъ ли она обладала бы этимъ прогрессивнымъ элементомъ, еслибы не побѣдоносная дѣятельность гуманнаго общества; считаю не лишнимъ 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-

ній 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 ковычки, 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 соотвѣтственныхъ 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, что̀ 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 на почвѣ 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 разсчеты были ошибочны — ожи-

дамный ребенокъ не появился на свѣтъ. Этимъ и воспользовались 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» оратора Красса, глава гуманнаго общества — за «мысль» онъ восторжествовалъ, и «мысль»—вмѣстѣ съ нимъ. Изъ его слѣдовъ пошелъ Цицеронъ: въ своихъ рѣчахъ по гражданскимъ дѣламъ онъ является неутомимымъ поборникомъ «мысли» и противникомъ авторитета «слова». А его вліяніе на позднѣйшую юриспруденцію не могло быть незначительно: великій реформаторъ римскаго права, Лабеонъ, былъ ученикомъ его ученика.

Такова роль гуманнаго общества въ исторіи развитія права. Не трудно убѣдиться, что эта роль была предписываема ему центральной идеей античной гуманности. Одно только сознаніе умственной немощи можетъ заставить человѣка смириться передъ «словомъ» тамъ, гдѣ его несоотвѣтствіе «мысли» тѣмъ очевиднѣе, 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 поворотную наготу.

Если взглянуть на дѣло съ другой стороны, то получаются двѣ другія разновидности: есть патріотизмъ безобидный, есть

и патріотизмъ 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 патріотъ словъ; его то исключительно и разумѣетъ гр. Толстой въ своей статьѣ о патріотизмѣ, гдѣ онъ утверждаетъ, что этотъ патріотизмъ происхожденія не христіанскаго, а языческаго. Это послѣднее утвержденіе совершенно неосновательно: патріотизмъ гуманнаго общества—безобидный патріотизмъ дѣла. Правда, Цицеронъ въ своихъ судебныхъ рѣчахъ мѣстами отзывается невыгодно о галлахъ, малоазіатахъ, евреяхъ; но онъ дѣлаетъ это не изъ патріотизма, а потому, что представители этихъ народностей были свидѣтелями противной стороны—тогдашняя судебная практика допускала этотъ пріемъ. Въ одной сенатской рѣчи онъ подробно распространяется о грозящей Риму отъ галловъ опасности, но опять-таки не изъ патріотизма, а для того, чтобы сенатъ не отнималъ у Цезаря его галльскихъ провинцій. Наилучшимъ образчикомъ патріотизма 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 разсмотрѣть 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 такимъ, 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 соотвѣтствующаго его идеалу государства; былъ ли этотъ исходъ согласенъ съ идеей античной гуманности? Объ этомъ стоитъ подумать еще—тотъ пунктъ, гдѣ сталкиваются два міросозерцанія, героическое и гуманное. Герой—это дерево, растущее въ одинъ сукъ: отрубите этотъ сукъ, и дерево погибло. Гуманный человѣкъ—это дерево съ равномѣрно развитыми раскидистыми вѣтвями; потеря одной вѣтви можетъ его искалѣчить, но не погубитъ. 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 возрѣніе 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 возрѣніе, 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 пользѣ*, которую могутъ приносить науки, ни полслова не сказано. Упущенія этого мы не сочтемъ случайнымъ, если вспомнимъ вполнѣ аналогичное отношеніе античной гуманности къ соціальнымъ стремленіямъ человѣка и къ ихъ вѣнцу—дружбѣ. Тутъ уже ex silentio заключать не приходится: съ настоящимъ ожесточеніемъ возстаетъ Цицеронъ противъ мнѣній тѣхъ, которые стремленіе человѣка къ дружбѣ объясняли утилитарными разсчетами. 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 стóитъ призадуматься. Извѣстно, что Бэконъ съ большимъ апломбомъ противопоставилъ этой

гуманитарной теоріи свою, утилитарную, выставивъ требованіе, чтобы наукой занимались исключительно въ разсчетѣ 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 не 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 самаго 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 привитъ новой Европѣ въ эпоху Возрожденія. Когда удалось изгнать безплодную рутину средневѣковой практики, стали разработывать 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 экспериментальнаго метода—Леонардо да-Винчи.

Будучи, такимъ образомъ, одно изъ главныхъ вѣтвей въ богатомъ организмѣ гуманнаго человѣка, наука вполнѣ 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 драгоцѣнный 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 *любознательности*. 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.

Стоитъ ли напоминать о томъ, какой богатый урожай дало это сѣмя универсализма въ обѣ эпохи возрожденія классической древности? Стоитъ, такъ какъ объ этомъ слишкомъ часто забываютъ. Но факты на лицо; 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 спеціалистами. Отдѣльныя науки въ накладѣ не остались: онѣ процвѣтаютъ 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 пользой 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 спеціалистомъ 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 почерпать 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 соотвѣтствующее 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 притянули 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 Тускулъ, 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 снести 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: — ахъ, бросить бы всѣ эти дрязги, большія и малыя, отдаться бы

всѣмъ своимъ существомъ наукѣ. Но нечувствительно такъ же 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 — потребность этой души была *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 человѣка. Тутъ 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 Бэррона, — 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 подъ философомъ профессора, сидящаго на своей каѳедрѣ съ приподнятымъ указательнымъ пальцемъ, — должно показаться страннымъ, что среди англійскихъ философовъ было столько государственныхъ людей, и что едва-ли не болѣе еще замѣчательно то, что въ Англіи *государственные* люди бываютъ иногда философами". Что въ эпоху возрожденія классической древности вмѣстѣ съ прочимъ вошло 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 растеній», 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: пусть 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 человѣческаго естества.

VII.

Нашъ очеркъ преслѣдовалъ, главнымъ образомъ, историческую цѣль. «Воскресеніе античнаго міросозерцанія» въ эпоху Возрожденія и въ XVII вѣкѣ — стало ходячей фразой; но для того, чтобы она 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 удается, 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. Пусть 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 ее 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 встрѣчаемъ въ самомъ лагерѣ индивидуализма. Мы уже встрѣтились съ нимъ, говоря объ отношеніяхъ гражданина къ государству, о томъ, можетъ ли человѣкъ настолько отожествить 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, нептуническій 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“.

1898.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

I

Наука — отражение 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 исчерпать 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 несовмѣстимыхъ понятій.

Противоположность наукамъ образуетъ съ этой точки зрѣнія *вѣрованіе*. Они — создавія высшей потребности человѣческой души и живутъ потому лишь до тѣхъ поръ, пока жива потребность, призвавшая ихъ къ жизни. Находясь такимъ образомъ въ зависимости отъ подверженныхъ постояннымъ измѣненіямъ факторовъ, они возникаютъ и исчезаютъ, сбросивъ 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 вѣрованіе, не довольствуясь той естественной, хотя и зыбкой почвой, которую они находятъ въ человѣческой душѣ, стараются вступить въ союзъ съ наукой, заимствуя у нея обнаруженные ею факты и законы, и примѣняемые ею методы. Дѣлаютъ они это, конечно, съ тѣмъ только 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 «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; — *астрологіи*; 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 потерею 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 изцавалисъ; 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, которыя характеризуютъ филологическую дѣятельность нашихъ временъ. Кончатся эти работы еще не скоро; а по ихъ окончаніи назрѣетъ новая задача — опредѣлить такъ называемую филіацію астрологическихъ источниковъ, т.-е. ихъ зависимость другъ отъ друга, возстановить потерянныя звенья и т. д. Тогда только будетъ расчищена почва для возведенія зданія вполнѣ научной исторіи греческой астрологіи.

Но отдаленность срока вполнѣ 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 эѳира, 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 назвали поэтому Медвѣдицей. При нѣкоторомъ усиліи 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 Kyon, „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 вполнѣ 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. Oarion—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 со временемъ 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 отожествленъ, 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 наиболѣе яркой звѣздѣ. Но злопамятная Гера не могла простить страдалицѣ 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 Аріона. 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, подъ утро жъ Арктура Заря розоперстая узритъ,
Всѣ виноградныя грозди отрѣжь и домой отнеси ихъ.
Десять и дней и ночей (sic) ты ихъ Солнцу показывать должень,
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 нахотьбы 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 благопріятнаго 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 обравчикъ изъ того же крестьянскаго календаря въ нѣсколько иномъ родѣ. Говорится про самый разгаръ лѣта, когда кузнечики на деревьяхъ трещатъ:

Про лѣтою мужчины
Слабы: имъ Сиріусъ темя и бедра насквозь прожигаетъ,
Сохнетъ отъ зноя ихъ кожа...

Замѣтьте: 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 присущъ тѣмъ двумъ бѣлымъ звѣздамъ, которыя сіяютъ повыше Ориона на пути отъ него къ Медвѣдицѣ. Это—Діоскуры, Касторъ и Поллуксъ; къ нимъ взываетъ пловецъ, когда тучи окутали небо, и буря грозитъ гибелью его ладьѣ. 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 „зажгли море“—онѣ помогаютъ, кому хотятъ, т.-е. добрымъ, а не злымъ.

Къ сицилійскимъ волнамъ поспѣшимъ,
Спасать корабли среди бури.
Отеческое сердце съ эфирныхъ высотъ
Спасенья отъ насъ не увидитъ;
Тотъ, кто я правду, я долгъ свой хранилъ,
И жизнь не позорилъ, — тотъ милъ намъ,

— говоритъ онъ самъ у Еврипида („Электра“ пер. И. Ѳ. Анненскаго). Итакъ, 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 *всемірной 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 всемірной 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 другихъ меньшихъ 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-„возвѣстителямъ“. 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 пріурочена 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 бо̀льшимъ 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: человѣкъ-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) Телецъ, 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 — Овенъ, Ракъ, Вѣсы и Стрѣлецъ [1]).

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

[1]) 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 въ впечатлительную и воспріимчивую Грецію, породила научную астрологію. Но для того, чтобы греческая почва могла воспринять и вырастить восточное сѣмя, нужно было, чтобы новь 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 установляютъ догматъ единаго происхожденія вселенной изъ единаго *одушевленнаго* 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 Пиѳагора 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. Таинственное значеніе четы и нечеты, какъ женскаго и мужескаго рода въ ариѳметикѣ, священный характеръ троицы и седьмицы, — все это, развиваясь и пополняясь, перешло современемъ въ арсеналы астрологовъ, которые удержали даже имя „успѣвающихъ ученыхъ" пиѳагоровой 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 троякомъ отношеніи подготовилъ нарожденіе астрологіи. Во-первыхъ, своимъ положеніемъ о Любви и Враждѣ, какъ обѣихъ дѣйствующихъ въ міросданіи 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 единаго вещества. И дѣйствительно, въ его принятой и дополненной Аристотелемъ формѣ это ученіе сдѣлалось одною изъ основныхъ аксіомъ позднѣйшей астрологіи. Но для этого оно нуждалось въ вспомога-

тельной гипотезѣ, установленіе которой было третьей заслугой Эмпедокла. Это была его теорія „изліяній“ (aporrhoeae, 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 отожествленія 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 бренную оболочку въ видѣ тѣла. Это тѣло не могло быть дѣломъ рукъ творца — Деміурга, — иначе оно было бы такъ же безсмертно, какъ и всѣ его творенія. Нѣтъ, онъ поручилъ его созданіе божествамъ *планетъ*, коихъ семь, Солнце, Луна, Меркурій, Венера и еще три „безъименныхъ“. 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 „генетліалогію“, 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 астрологіи.

Что касается Аристотеля, то его трезвая и сухая физика не давала пищи надъ-эоирнымъ мечтаніямъ; все же одинъ пунктъ его ученія можно было использовать — именно тотъ, въ которомъ онъ исправилъ ученіе Эмпедокла о стихіяхъ. Его систематическій умъ не удовольствовался той формой, которую придалъ этому ученію самъ авторъ: число и подборъ стихій 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 стихіи. Сухая и теплая стихія — 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 астрологіи, чтобы она ее замѣтила и обнаружила. Напротивъ, ей было пріятно, что она хоть въ чемъ-нибудь могла позаимствоваться у Аристотеля и связать со своими конструкціями 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 философскій фундаментъ астрологіи. Міръ былъ одушевленъ и божественъ, доступный ощущенію и познаванію человѣка, благодаря своей однородности съ нимъ, какъ макрокосма съ микрокосмомъ, обусловленной образованіемъ обоихъ изъ однѣхъ и тѣхъ же стихій, т.-е. однѣхъ и тѣхъ же комбинацій однихъ и тѣхъ же основныхъ свойствъ; та же однородность, при наличности изліяній, подчиняетъ человѣка непосредственному воздѣйствію поднебесныхъ сферъ, занимаемыхъ божественными свѣтилами, — воздѣйствію, сказывающемуся всего сильнѣе при образованіи самого тѣла человѣка, или брепной оболочки его безсмертной души. Это — самое яркое, хотя и не единственное

проявленіе всемірной 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 человѣку?* 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 раціонализму, 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 — принципіально 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 a 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: Пиѳагоръ, 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 плагіаторами 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 каждаго, 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 міръ; кто самодовольно объявляетъ періодъ ученія своего народа оконченнымъ, 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 сознавала себя ученицей. А поучиться было чему: незадолго до того, благодаря побѣдамъ Александра Великаго, заставы между Греціей и Востокомъ пали; сближеніе между греческой и восточной цивилизаціей произошло болѣе полное, 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, накоплявшаяся въ глиняныхъ библіотекахъ вавилонскихъ царей за нѣсколько сотенъ тысячелѣтій... Да, нѣсколько сотенъ тысячелѣтій; Берось былъ щедръ на нули. По своему научному содержанію 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 конкурренція со стороны египтянъ и ихъ „династій“, головокружительная древность которыхъ изумила еще Геродота; и дѣйствительно, какъ разъ къ этому времени египтянинъ *Манеѳонъ* 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 конкурренціи.

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 свидѣтельствуютъ стихотворенія Феокрита и новонайденнаго Герода [1]). Здѣсь эллинизованный 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 человѣку 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 соблюли принципъ: suum cuique. 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

[1]) Ср. статью „Воскресшіе поэты“ („Изъ жизни идей“ т. I).

царей и царствъ; Греціи принадлежитъ философскій и систематическій духъ, превратившій ремесленную практику халдеевъ въ раціонально 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 конкуррирующихъ 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 шарикоръ 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. Желающій узнать свою судьбу приводитъ рулетку въ движеніе. Это движеніе двойное: двѣнадцать отдѣленій диска быстро мѣняютъ свое положеніе относительно двѣнадцати отдѣленій обода, но и семь шариковъ точно также мѣняютъ свое поло-

женіе 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 соотвѣтствуетъ семь планетъ съ ихъ семью отчасти дѣйствительными, отчасти символическими цвѣтами; равнымъ образомъ ободу съ его двѣнадцатью 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 миѳологіи и мистической математики пиѳагоровой 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 опредѣлить. Казалось бы, этимъ затронута область астрофизики, т.-е. одной изъ дисциплинъ научной астрономіи; но на самомъ дѣлѣ астрологія прекрасно съумѣла обойтись безъ услугъ этой тогда еще зачаточной науки. Въ силу своего наивнаго матеріализма 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 объ эти стороны для каждой звѣзды опредѣлены — остальное будетъ дѣломъ комбинаціи, методъ которой можетъ быть уже вполнѣ 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 онъ былъ освященъ 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“ (vulgo — гороскоповъ) имѣлся съ этой цѣлью двѣнадцатидомный кругъ жизни, что же касается „инициативъ“ (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 спеціальный 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 произволъ 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—жара и холодъ, сушь и влага. Солнце—источникъ жары, земля—влаги; жаръ, умѣряемый влагой, рождаетъ жизнь. На этомъ шаткомъ основаніи покоится теорія планетныхъ вліяній, освященная великимъ именемъ Птолемея. Сатурнъ, будучи далекъ 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 вполнѣ естественны въ вѣрованіи, стремящемся принять видъ науки.

Количественное различеніе планетъ имѣетъ своимъ основаніемъ ихъ относителеную 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 бываютъ сильнѣе днемъ, чѣмъ ночью; члены ночной—наоборотъ. Затѣмъ: мужскія планеты какъ бы теряютъ свой полъ на западномъ небосклонѣ вечеромъ, заходя послѣ солнца; женскія теряютъ его на восточномъ при требуемыхъ симметріей условіяхъ. Затѣмъ предполагается, что (кажущаяся) регрессія неблагопріятно дѣйствуетъ на планеты, причемъ благодѣтельныя въ значительной мѣрѣ теряютъ свои благотворныя качества, относительно же злыхъ традиція двоится: по инымъ, онѣ равнымъ образомъ слабѣютъ въ своей гибельной 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 фикціи Горація: quem tu, Melpomene, semel nascentem placido lumine videris... Но представимъ себѣ кого-нибудь, задавшагося цѣлью прослѣдить такія же воздѣйствія на человѣка, напримѣръ, 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 златорунаго барана заливали воды Геллеспонта; они будутъ людьми робкими и недалекими, но въ то же время вспыльчивыми, съ тонкими блеющими голосами—подобно настоящимъ баранамъ, 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 Тримальхіону? Вотъ что̀ 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, значитъ, какъ вертятся они, двѣнадцать обличьевъ и выходитъ. Къ примѣру — Баранъ вышелъ; ладно! Кто значитъ, 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, значитъ 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, что̀ „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—бабьё 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 ростутъ; на Водолея — все трактирщики, да головы тыквой; ну, а подъ Рыбами,—все повара да говоруны разные. Вотъ и вертится небо какъ жерновъ, и все какая-нибудь дрянь выходитъ: то народится человѣкъ, то помретъ“ (гл. 39).

Та же манія нивеллировки 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. Дѣло̀ въ томъ, что свободы выбора тутъ не было: мистическая ариѳметика, освященная именемъ Пиѳагора, 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: Овенъ, 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 что̀ тутъ было дѣлать съ Тельцомъ? Вѣра находчива: Пиѳагоръ ни въ какомъ случаѣ не можетъ ошибаться. Обратите вниманіе на изображеніе Тельца: видна одна только передняя половина (причина указана выше, гл. III). А если такъ, то что̀ 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 тёлку.

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 на̀ ихъ дѣйствительность. Качественная̀ модификація очень любопытна съ точки зрѣнія популярной астрологіи, давая обильную пищу фантазіи гадателей: легко представить себѣ, что зловредный Марсъ будетъ произво̀дить 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 сохраненныхъ намъ научныхъ изложеніяхъ этотъ пунктъ мало развитъ; астрологи какъ будто стыдливо чураются метода, доступнаго также и всякимъ невѣжественнымъ Трималхіонамъ. Тѣмъ съ бо̀льшимъ усердіемъ развили они разновидности *количественнаго* вліянія на силу планетъ ихъ положенія въ зодіакѣ; дошли они при этомъ до такихъ тонкостей, что у непосвящённаго 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 чиноначальники 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.

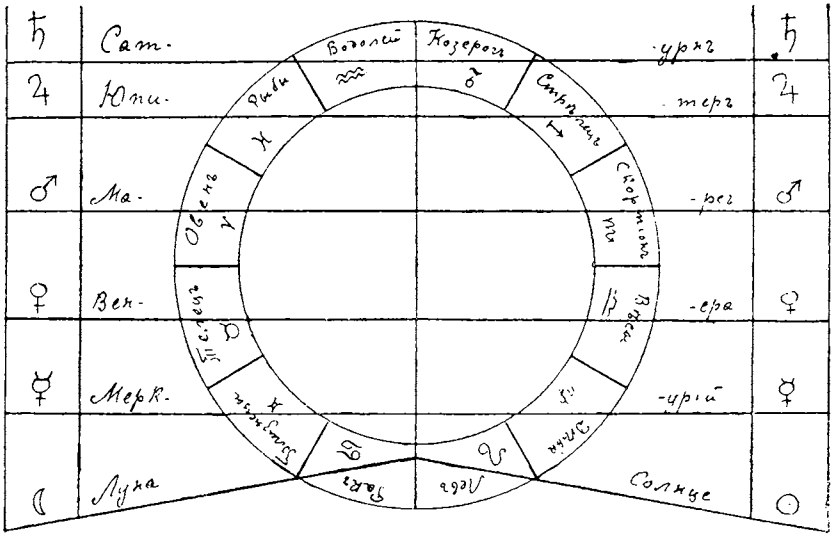
Руководящій принципъ этихъ теорій состоитъ въ необходимости найти какіе-нибудь регулятивы для оцѣнки вліянія *всѣхъ* планетъ на какого-нибудь человѣка или какое-нибудь дѣло. Для этого нужно было поставить ихъ въ условія взаимодѣйствія, опредѣляя какъ преобладающее положеніе той или другой изъ нихъ, такъ и сочувственное или несочувственное вліяніе на „господствующую“ планету остальныхъ. Первыя двѣ теоріи служитъ 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 благодѣтельность добрыхъ и вредность злыхъ. Легко понять, какую благодарную тему для насмѣшекъ эта „теорія жилищъ“ дала врагамъ астрологіи: какъ, у планетъ, этихъ бродягъ среди звѣздъ, оказываются опредѣленныя мѣстожительства?—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 перипатическая школа, и конечно не астрологія

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 разсчитывать; 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 Ракѣ, 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; остальныя же пять планетъ прекрасно заполнятъ 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 вполнѣ опредѣленымъ, 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, мѣсяцъ 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 Маи, матери Меркурія? Луна получила Рака, созвѣздіе іюня; а это вы, конечно, знаете, что Junius названъ такъ въ честь Юноны, и что эта римская Юнона тожественна съ луной! Сатурна пріютилъ Козерогъ, знакъ декабря; что же,—зналъ объ этомъ римскій законодатель, когда онъ отвелъ мѣсяцъ 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 календаря состоялась подъ вліяніемъ астрологическихъ соображеній и спеціально теоріи жилищъ.

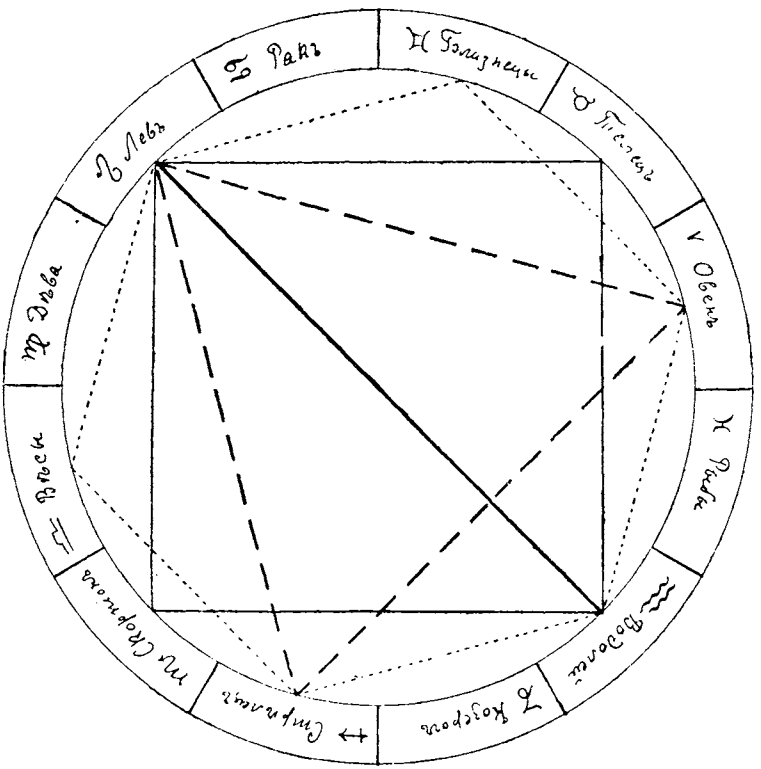
Менѣе интересна вторая изъ указанныхъ теорій — теорія *экзальтацій* и *депрессій*. Ея основное положеніе — то же, что и въ теоріи жилищъ, съ прибавленіемъ отрицательнаго элемента: а именно, есть въ зодіакѣ мѣста, въ которыхъ планеты обрѣтаютъ наибольшую силу, и, наоборотъ, такія, въ которыхъ онѣ ослабѣваютъ 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 конкуррировавшую съ теоріей жилищъ (вѣроятно, съ цѣлью эманципировать астрологію 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 экзальтаціи; о популярности же этой послѣдней достаточно свидѣтельствуетъ 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 астрологію математическаго мистицизма Пиѳагора. 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 взаимодѣйствія—и вотъ на этотъ вопросъ отвѣчаетъ сокровенная математика, отвѣчаетъ священный характеръ основной цифры мірозданія, двунадесятницы. 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, четыреугольникъ (т.-е. квадратъ), треугольникъ и двууголь-никъ (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 пиѳагоровой седьмицы 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 Скорпіонѣ, зловредный 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 адептовъ, 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 арсеналъ 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 благодѣтельныхъ лучей. Но пусть онъ будетъ въ хорошемъ созвѣздіи: все же нужно предварительно удостовѣриться, что остальныя планеты не будутъ противодѣйствовать его добрымъ намѣреніямъ. Особенно опасно вліяніе обоихъ maleficі — 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 вольетъ 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 7^0 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):

Счастливѣйшій аспектъ!
Такъ, наконецъ, они сошлися, 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 [1])
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 арсеналъ *астрологической статики*, 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 иниціативъ.

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, иниціатива 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 —

[1]) 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 уже данномъ 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 иниціатива, только примѣненная 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 пей,—предсказаніе звѣздъ теряетъ свою силу. Въ томъ, что эта условность чисто формальная, виноваты не звѣзды, а независимые отъ нихъ физіологическіе 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 иниціативѣ, переходя изъ области абсолютнаго въ область относительнаго фатализма.—Но стоитъ 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 иниціатива? 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 философіи,—и тутъ мы возвращаемся къ темѣ, затронутой въ IV главѣ. Изъ стоиковъ 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 volentem ducunt fata, nolentem trahunt.

Отсюда практическій выводъ для астрологовъ: занимайтесь сколько угодно генитурами, — благо вы тутъ имѣете дѣло съ пущеннымъ уже шаромъ, — но не касайтесь иниціативъ. Вашъ кліентъ только высмѣетъ васъ, если вы ему истолкуете отвѣтъ звѣздъ въ такой формѣ: „ты отправишься сегодня моремъ въ Египетъ 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 бо́льшую 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 (ananke necessitas), рокомъ (heimarmene, fatum), судьбой (peprômene, 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 иниціативы были спасены.

Но если по вопросу объ иниціативахъ 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 Горація: quem tu, Melpomene, 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 всемірной 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 эмбріоло-

гія—которая была въ тѣ времена сама въ эмбріональномъ 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? Чернильныя 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)—эмбріологія 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 генитуру 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 praeelecta 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 эмбріологія. —„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, что̀ расширяетъ область неопредѣлимаго. Неопредѣлимъ тотъ моментъ для медицинской науки; для астролога же онъ, благодаря средствамъ его науки, оказывается вполнѣ опредѣлимымъ. Солнце—источникъ всякаго бытія; Луна—спеціально богиня родовъ и женской половой жизни, почему греки и отожествляли 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 вполнѣ 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 эмбріологіи 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?

X.

Вернемся для этого къ нашей рулеткѣ.

Въ ней было три составныхъ части. Во-первыхъ, разноцвѣтные шарики—это планеты. Во-вторыхъ, ободъ съ его двѣнадцатью 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 образуютъ 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 генитуры*. И онъ, подобно зодіаку, раздѣленъ на двѣнадцать частей; но эти части—„мѣста“ или „дома“, какъ ихъ технически называютъ—отмѣчены именами, имѣющими непосредственное отношеніе къ человѣческой жизни [1]). 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

---

[1]) 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“.

комплектъ двѣнадцати домовъ въ слѣдующее, сравнительно недурное двустишіе:

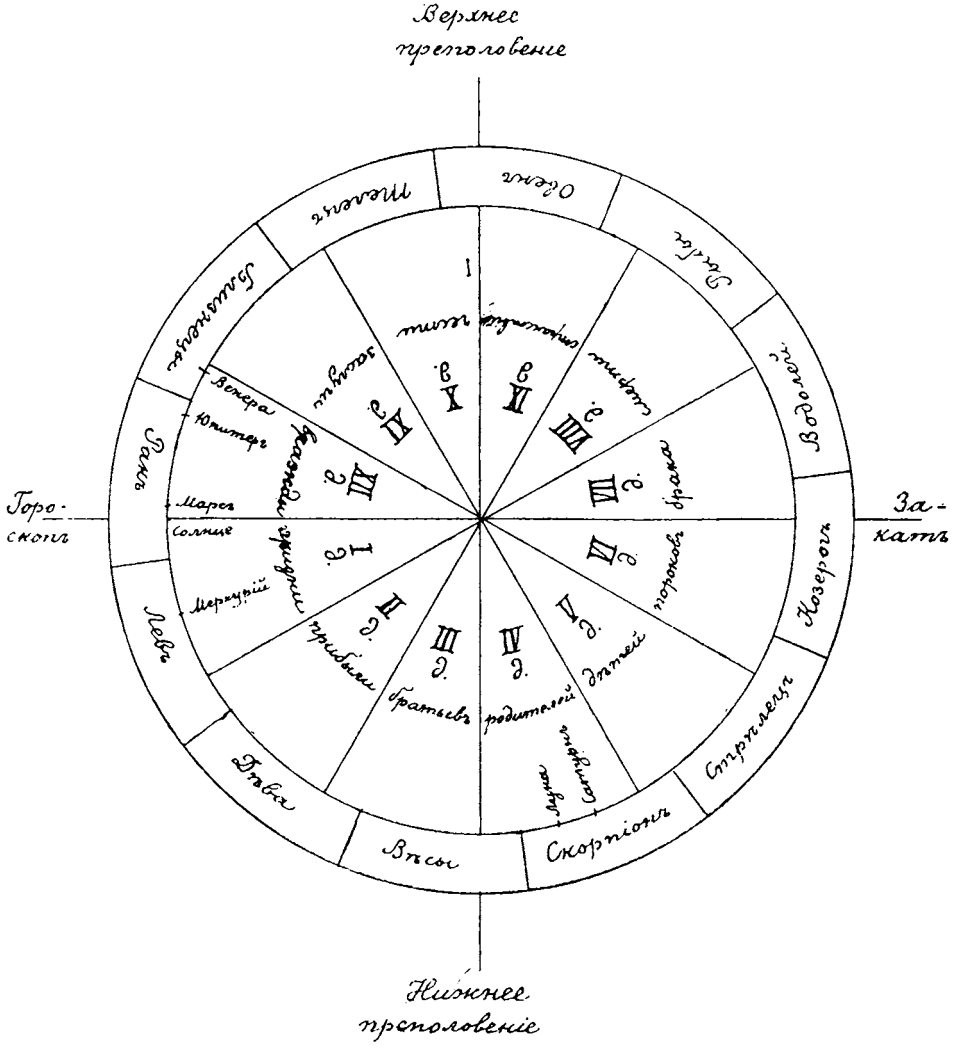
Vita, lucrum, fratres, genitor, nati, valetudo,
Uxor, mors, pietas, regnum benefactaque, carcer.

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 построеніями. 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 генитуры въ неподвижный обручъ, по которому скользитъ 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 генитуры; „поставить гороскопъ“ значитъ—опредѣлить тотъ градусъ въ движущемся зодіакѣ, который въ минуту рожденія ребенка соотвѣтствовалъ гороскопу круга генитуры. Разъ гороскопъ опредѣленъ—остальное можетъ быть вычислено съ математическою точностью.

Гороскопъ, такимъ образомъ, самый важный пунктъ круга генитуры, 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 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, поэтому, предпочитали crassa Minerva—дѣлить зодіакъ, подобно кругу, на 12×30 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 генитуры съ соотвѣтственными частями зодіака и опредѣлить вліяніе планетъ на каждую изъ нихъ. Среди конкуррирующихъ планетъ должна быть выдѣлена „господствующая"; господствующая—та, которая, 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" новорожденнаго (pietas у нашего поэта) и въ то же время—о логической связи лучше не спрашивать — содержитъ указаніе на предстоящія ему „странствія". Допустимъ, что соотвѣтствующій знакъ зодіака—двойной (т.-е. Рыбы, Близнецы, Вѣсы); это значитъ, что на долю новорожденнаго выпадетъ сугубая мѣра скитаній. Допустимъ, что въ этомъ знакѣ господствуетъ Меркурій—путешествія будутъ прибыльны. Съ Юпитеромъ въ соотвѣтственномъ 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 подъ благопріятнымъ аспектомъ Сатурна—странникъ будетъ разбойниками убитъ: если тотъ же Марсъ при тѣхъ же условіяхъ окажется подъ враждебнымъ аспектомъ Меркурія—онъ спасется цѣной выкупа; если подъ такимъ же аспектомъ Венеры—ему предстоятъ приключенія „Кавказскаго плѣнника"; если Юпитера—его выручатъ государственныя власти, и т. д.

Какъ видитъ читатель, благодаря кругу генитуры, 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, что̀ могутъ сказать звѣзды относительно будущихъ путешествій младенца; а между тѣмъ рубрика „странствій"—лишь одна изъ многихъ, составляющихъ вмѣстѣ циклъ событій его жизни. Разработывая 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 вѣдовствѣ — великая опасность. Хорошо, если пророчества генитуры 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 безподобный 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

съузить 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 генитуры 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 пунктуацію 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; принеся 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, который 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 безъименнаго автора, но и лучшую—если не бо́льшую—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 генитуру—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 *инціативахъ* поражаетъ своею простотой 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“ [1]), гласитъ главный принципъ этой „теоріи дней“; въ частности же она имѣетъ слѣдующую форму:

Вотъ назову тебѣ дни, промыслителемъ данные Зевсомъ:
Это—канунъ, четверица и свѣтъ благодатный седьмицы
(Въ этотъ вѣдь день родила Аполлона-метателя Лето);
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 другой—чтобъ за жатву приняться.
Двунадесятница, все же, единнадесятницы лучше:
Въ этотъ вѣдь день и паукъ, по висячей скользя паутинѣ,
Нити выводитъ...
Въ этотъ и женщина день пусть для ткани станки приспособитъ...

Во всемъ этомъ астрологіи еще нѣтъ; все же переходъ отъ этихъ „инціативъ“ 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 вполнѣ справедливо распространить припи-

[1]) По-гречески слово „день“ (hêmera)—женскаго рода.

сываемую ей власть и на остальныя, — 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 седьмицей 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 [1]). Это объясне-

[1]) 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 вмѣстѣ съ тѣмъ 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 изберете часъ Меркурія, а для написанія любовнаго письма—часъ Венеры. Поступать наоборотъ было бы неблагоразумно; но самъ себѣ врагъ тотъ, кто предприметъ что-нибудь въ часъ Марса или Сатурна. Такой грѣхъ случился—по Шиллеру—съ Валленштейномъ: внутреній голосъ совѣтовалъ ему прервать наблюденіе неба съ наступленіемъ враждебнаго часа („Смерть Валленштейна“, начало):

Теперь довольно, Сени; на востокѣ
Алѣетъ 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, дозволяла 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 человѣкъ 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 генитуры.

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 генитуры чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе вступаетъ въ права зодіака; необходимыя измѣненія нетрудно было произвести. Такъ, въ вопросѣ о поимкѣ бѣглаго раба — очень серьезнымъ въ интересующую насъ эпоху — только четыре „центра“ круга генитуры (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 мѣстопребываніи 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 Антіохійскаго. 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 Антіохіи. По совѣту своихъ астрологовъ, — однимъ изъ которыхъ, повидимому, былъ его ближайшій совѣтникъ Памприпій, — 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 Памприпія, и его будущихъ критиковъ (см. черт. 3, стр. 282):

Солнце — Ракъ 23^0	Марсъ — Ракъ 20^0
Луна Скорпіонъ 7^0	Венера — Близнецы 26^0
Сатурнъ — Скорпіонъ 15^0	Меркурій — Левъ 19^0
Юпитеръ — Ракъ 5^0	Пунктъ гороскопа — Ракъ 23^0.

Поистинѣ, и Леонтій имѣлъ право, при видѣ этой инициативы, воскликнуть, подобно Валленштейну: „Счастливѣйшій 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 отложился отъ своего государя и самъ въ Антіохіи провозгласилъ себя императоромъ. Но Зинонъ отъ своихъ правъ не отказался; изгнанный изъ Антіохіи, 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 Памприпію, 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 инпціатива 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 Ракѣ, 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 Памприній упустить изъ виду то мѣсто учителя астрологіи Дороѳея, 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—неизбѣжная гибель.

Такъ оно и вышло. Леонтій поплатился жизнью за неопытность своего совѣтника; но астрологія правдива, и звѣзды не лгутъ.

XII.

Исторія съ Леонтіемъ Антіохійскимъ 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, что̀ — по правильному толкованію инициативы или генитуры — 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
Ужъ былъ сплетенъ до нашего рожденья!

Отдѣльныя формы, въ которыхъ выражалась эта идея, могли быть преходящими: 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 Зипона 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, астрологія 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 астрологія 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 астрологіи 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 астрологіи, 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 безпощадные, но, разумѣется, безсильные 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 впослѣдствіи оказать астрологіи самую существенную помощь — новопиѳагорейское 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 разсчитывали 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 Востока. Уже со второго вѣка до Р. Х. стало вполнѣ 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 отожествить своего Зевса, котораго ему изобразилъ Фидій въ Олимпіи, съ ничуть не похожей на него планетой того же имени, то отъ римлянина это отожествленіе 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 [1])—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 стоикомъ, 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-

[1]) 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 установлять общій для всей земли кругъ генитуры, 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 генитура 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 генитуры даже городамъ, предполагая очевидно, что астральныя изліянія дѣйствуютъ также на кирпичи и камни стѣнъ.— Однако, опытъ что-нибудь да значитъ,—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 что́ 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, стоикъ 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 документы, которые могли придумать и собрать его всеобъемлющая эрудиція и проницательный умъ, онъ отдалъ въ распоряженіе астрологіи такой богатый арсеналъ, 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 тяжелымъ гнетомъ это ожиданіе катастрофы лежало на умахъ римскаго общества, пока его избавителемъ не явился императоръ Августъ — это я постарался описать въ другомъ мѣстѣ [1]); здѣсь достаточно будетъ замѣтить, что астрологія отлично съумѣла воспользоваться этимъ напряженнымъ состояніемъ для того, чтобы вкрасться въ довѣріе римлянъ. Именно

[1]) Ср. мою статью „Первое свѣтопреставленіе" (изъ жизни идей т. 1).

тогда появился первый римскій астрологъ-литераторъ, Нигидій Фигулъ, объ остроумной апологіи 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 основанія 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 виѳлеемской хижиной и даровавшей новую эру также и астрологіи; но объ этомъ будетъ сказано позднѣе.

Отъ діадоховъ 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 иниціативъ. 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 конкурренцію 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 ошеломляющей 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 пріобрѣтеніемъ — 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 имъ въ смыслѣ магической связи между даннымъ созвѣздіемъ и данной частью человѣческаго организма,—той связи, которая и понынѣ 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 вполнѣ убѣдительнымъ образомъ подтверждаютъ правильность самой теоріи. Головѣ будетъ соотвѣтствовать Овенъ; вполнѣ резонно, такъ какъ Овенъ—голова зодіака. Шеѣ—Телецъ,—или, согласно болѣе глубокому толкованію, тёлка; 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 соотвѣтствуютъ Рыбы: такъ какъ и ногъ двѣ, и рыбъ двѣ, то адептъ новой науки долженъ былъ почувствовать себя вполнѣ удовлетвореннымъ.

Понятно, что астромедицина должна была сильно увеличить кліентелу астрологовъ; она касалась наиболѣе 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

ней 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 фармакопеи, изъ которой на вольномъ воздухѣ греческой научности развилась ботаника, украшенная великимъ именемъ Θеофраста, а за нею и зоологія, и минералогія; астрологія не остается позади своей соперницы и создаетъ особыя астроботанику, астрозоологію и астроминералогію, съ утомительно однообразной задачей — установить мистическую связь между звѣздами съ одной стороны и породами животныхъ, растеній, 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 гдѣлибо 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 со временемъ сложилась новая наука, алхимія [1]), этая 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, от-

[1]) См. выше стр. 125 сл.

дѣляющую 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.

Еслибы 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 мантіи 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 парѳійскаго 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, удесятеряя 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 человѣкъ 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 Ѳрасиллъ, одинъ изъ наиболѣе славныхъ астрологовъ того времени. Поговоривъ съ нимъ о своихъ дѣлахъ, Тиберій предложилъ ему поставить также и свою собственную генитуру. Ѳрасиллъ 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 Ѳрасилла и сдѣлалъ его своимъ другомъ и учителемъ.—Эту исто-

рію 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 Ѳрасилла, Тиберій и самъ пріобрѣлъ недюжинныя познанія въ астрологіи: въ лицѣ его послѣ Августа сама астрологія заняла римскій престолъ. При этомъ дѣло не обошлось безъ злодѣйства; любителямъ психологическихъ анализовъ предоставляется догадаться, не досталась ли предсказанію Ѳрасилла 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 изліяніяхъ 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 Ѳрасиллъ 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 астрологію 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: астрологію 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 благочестивое 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 молодого честолюбца Либона въ 16 г. по Р. Х., 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 возвышеніи. 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 „вопрошало 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 дѣло 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 было несправедливо не передать его словами самого изобрѣтателя, Фирмика Матерна, написавшаго подробное, хотя и довольно сумбурное, руководство астрологической науки въ правленіе 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 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 относящіеся,—назначенныя для изслѣдованія внутренности жертвеннаго животнаго, 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 безподобенъ 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. Лесть Фирмика пропала даромъ; астрологія продолжала считаться неблагонадежной до самой кончины античнаго міра.

XV.

Было сравнительно нетрудно обнаружить нити императорской политики по отношенію къ астрологіи; онѣ немногочисленны, и извѣстные намъ факты сами собой на нихъ нанизываются. Въ совершенно иномъ видѣ представится намъ дѣло, когда мы отъ особы императора перейдемъ къ *греко-римскому обществу* эпохи имперіи;—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, смущавшимъ 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 генитуры своей изслѣдовалъ Авелъ астрологъ:
Долго ли 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 сравнять Петосириса: смертью забытый,
Авелъ повѣсился 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 гнѣвѣ 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 отнестись 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 нелицемѣрной;
Иду, иду съ тобой, куда ни поведешь,
Послѣдняго пути твой сотоварищъ вѣрный...
Живу ль подъ знакомъ я таинственныхъ Вѣсовъ,
Иль страшный Скорпіонъ участье 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 избавитъ 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 Ѳрасиллу (Анналы II 22): „Когда я слышу эти

и подобные имъ разсказы, 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 человѣческій 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 (стоики) 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 стоика

Стертинія просвѣщалъ свою аудиторію изъ свободной и подневольной мелкоты въ духѣ парадоксовъ своего хозяина, доказывая ей, по мѣрѣ своего разумѣнія, что только мудрецъ и могучъ, и богатъ, и прекрасенъ, и искусенъ во всякомъ мастерствѣ, не исключая и сапожнаго; можно себѣ представить, какую публику собиралъ слуга Ѳрасилла, читая лекціи въ родѣ вышеприведенной (стр. 263) трималхіоновой о тайнахъ зодіака! Такъ-то астрологія проникала 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 находитъ тутъ широкое примѣненіе. Онъ вскользь упоминаетъ объ этомъ въ той сатирѣ, въ которой описываетъ укладъ своей столичной жизни:

> Вечеръ наступитъ—вдоль цирка брожу ль по форуму шляюсь,
> Слушаю, что говорятъ тамъ вѣщатели...

Но частностей 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 послушаемъ Ювенала—помня, однако, что Ювеналъ былъ сатирикомъ, и что для возстановленія 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 драгоцѣнная дружба и проданный кругъ генитуры
> Стоили жизни вельможѣ, завистника жертвѣ Отона.
> Лучшій искусства залогъ, если руки оковы влачили,
> 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 мракѣ тюрьмы заточенье на дикихъ скалахъ серифійскихъ,
И послѣ долгихъ страданій—желанная вѣсть о свободѣ.
Вотъ кому ставитъ вопросы о матери смерти лѣнивой,
Или о мужа кончинѣ—твоя благовѣрная: скоро-ль
Боги сестру уберутъ, или дядей? а другъ ненаглядный,
Переживетъ ли се? Вотъ это—подарокъ безцѣнный!
Есть и похуже. Вѣдь *эта* сама генитуры не ставитъ,
Въ толкъ не возьметъ, что̀ Сатурна унылый ей лучъ предвѣщаетъ,
Вреденъ ли мѣсяцъ, 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 янтаря; 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 Ѳрасилла
Счастія ей не сулятъ. Пожелаетъ ли зá городъ съѣздить—
Въ книжку заглянетъ, полезенъ 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, что̀ пророкъ указалъ Петосирисъ.

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 вдѣсь не о тѣхъ лжехалдеяхъ изъ-подъ аркадъ цирка, нравственный уровень которыхъ врядъ ли многимъ возвышался надъ той средой, къ которой они принадлежали; но то, что̀ 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 разсказывали 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 обагрять 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 любостяжаніемъ. 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, предъ глазами 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, что̀ 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 оставятъ слѣда—всегда остается неучемъ тотъ, кто ее оскверняетъ нечестивой волей. Чистымъ, цѣломудреннымъ и непорочнымъ да принимается астрологъ за святое дѣло,—тогда онъ еще бо́льшаго достигнетъ вѣщею силой своего духа, чѣмъ самимъ ученьемъ".

Конечно, читая эти строки, мы не должны забывать, что намъ рисуется не портретъ, а идеалъ астролога—идеалъ для многихъ, быть можетъ, недостижимый; Фридлендеръ, 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 спеціализировать это неопредѣленное благопріятное сужденіе. Изображаемый идеалъ всегда находится въ извѣстномъ отношеніи къ дѣйствительному среднему уровню: этотъ уровень долженъ быть сравнительно высокъ для того, чтобы идеалъ могъ достигнуть сферы безусловной чистоты и святости.

XVI.

Но что́ же дѣлала тѣмъ временемъ та умственная сила, которая была призвана стоять на стражѣ истины и охранять ее отъ посягательствъ сознательнаго и безсознательнаго обмана,—

что̀ 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 мыслители прошлаго старались найти и оформить законы нашего мышленія, чтобы теперь безсмысленные 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 — вопросу 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 стоикъ 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 эѳирныхъ силъ? Оспаривать это значило отрицать основные тезисы всего міросозерцанія грековъ; приберегая до заключительной главы разсужденія 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, направленныя 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 шагъ за шагомъ свою позицію среди равнодушно или недовѣрчиво настроенныхъ умовъ—она ихъ только ставила, предоставляя противникамъ трудъ ихъ опроверженія; onus probandi, по требованіямъ логики лежащій на ней, въ силу особыхъ условій перемѣстился и былъ возложенъ на ея противниковъ. Они должны были доказать неправильность того, что̀ составляло элементы ея системы; она же считала себя въ правѣ признавать достовѣрнымъ все то, что̀ не было ясно и убѣдительно опровергнуто.

Этимъ послѣднимъ обстоятельствомъ была обезпечена жизнь многимъ постулатамъ астрологической науки, которые при другихъ условіяхъ неизбѣжно бы пали подъ ударами скептицизма. Въ самомъ дѣлѣ, признаемъ фактъ планетныхъ изліяній несомнѣннымъ; что̀ 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 реальнаго 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 выяснить 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 завимости 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 эѳіоповъ 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 иниціатива цѣлаго господствуетъ надъ генитурой или иниціативой 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 иниціативѣ каждаго болѣе или менѣе важнаго дѣла — для астрологіи такое рѣшеніе вопроса могло быть только выгодно. Что же касается эѳіоповъ, то черный цвѣтъ ихъ кожи

объясняется астрогеографическими условіями страны, которыхъ Дѣва въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ измѣнить не можетъ—ея ложка мѣла пропадаетъ въ бочкѣ сажи. Такимъ образомъ нападки враговъ были отражены: положеніе, что среда подчиняетъ себѣ личность—положеніе вполнѣ научное, непосредственно согласное съ опытомъ и безсознательно руководимымъ имъ здравымъ смысломъ—находило себѣ совершенно разумное выраженіе въ астрологической теоремѣ о преобладаніи общей (каѳолической) 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 вполнѣ 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 состояіи 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 что̀ слѣдуетъ, собственно говоря, разумѣть подъ рожденіемъ младенца? Ужъ если на то пошло, то астрологи должны ему ставить, по крайней мѣрѣ, двѣ генитуры: 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 генитуру; въ ея 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 генитуру 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 генитура содержитъ въ себѣ in nuce генитуры 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 тесьмой 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 человѣческій, 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, генитура младенца дастъ вамъ только самыя общія свѣдѣнія о его

родителяхъ и дѣтяхъ; если вамъ нужно больше, — ставьте генитуру родителямъ, если не поздно, — и дѣтямъ, когда они родятся.

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 генитуры и иниціативы, 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 генитуру 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 принципіальнаго различія между человѣкомъ и животнымъ, теперь навязывающаяся нашему уму, какъ послѣдствіе эволюціонной теоріи — идея, по словамъ Ницше, „истинная, но убійственная“ — была вполнѣ 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 носительницей 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, терял покровительство стоиковъ, она пріобрѣтала дружбу новопиѳагорейцевъ, ученіе которыхъ было тогда, астрологически выражаясь, in oriente domo, и сверхъ того увеличивала свою кліентелу легіонами сердобольныхъ римскихъ барынь, которыя были рады возможности узнать отъ астрологовъ генитуру своихъ собачекъ.

Конечно, все это мало серьезные, съ современной точки зрѣнія, диспуты; но сколько важныхъ и интересныхъ вопросовъ въ нихъ затронуто! Порою кажется, будто передъ нами галлерея арабесокъ: вычурные, уродливые 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 Бушe-Леклерка. Вотъ идея преобладанія среды надъ личностью и приспособляемости послѣдней, столь ярко сверкающая въ сумбурномъ спорѣ объ общей и частной генетліалогіи, 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 въ вопросахъ 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; овладая со стороны философіи несокрушимымъ оплотомъ въ лицѣ Посидонія, она дѣ-

ятельно отбивалась отъ ударовъ физики и астрономіи 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 астрологію; ей онъ посвятилъ свое второе главное произведеніе, едва ли не болѣе еще славное Четверокнижіе (Tetrabiblos). Въ немъ онъ оградилъ астрологію 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 генитуры съ его произвольной, но все же болѣе разумной терминологіей. Равнымъ образомъ онъ устраняетъ всѣ миѳологическія объясненія, безсознательно подготовляя этимъ торжество астрологіи въ ту эпоху, когда миѳологія 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 доступа

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 ореолъ 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 благопріятны; 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, предоставляя ее своей союзницѣ, стоической философіи. Первый вопросъ: какъ велитъ она намъ думать о свободѣ воли и о предопредѣленіи? Второй: что̀ 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 генитуры основывалась на абсолютномъ предопредѣленіи, теорія иниціативы 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 седьмицы 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 ступенью 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* (sêmainei) судьбу каждаго, но не создаетъ (poiei) ее, какъ неправильно понимаетъ толпа“,—училъ послѣдній философъ античнаго міра (Эннеады II 3). Астрологи роптали и втихомолку разсказывали 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 планстамъ 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 языческихъ дьяволовъ, Юпитера, Венеры, Сатурна, Марса. Въ силу одного этого, положеніе, занятое христіанствомъ по отношенію къ астрологіи, было принципіально 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 генитуры 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 того 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 распатать 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 Тертулліанъ; нельзя было съ бо́льшимъ изяществомъ и признать астрологію, и похоронить ее.

Но Тертулліанъ 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 комментаріи на книгу Бытія, доказываетъ, что звѣзды не бываютъ созидательницами (poiêtikoi) человѣческой судьбы, а только ея предвозвѣстительницами (sêmantikoi)—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,—напротивъ, 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. Итакъ, 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 Господнимъ?— 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 отожествленіе тѣхъ и другихъ съ неоплатоническими геніями (или демонами). Скандалъ былъ неизбѣженъ. Съ одной стороны, христіанство, старавшееся быть общедоступнымъ, изнемогало подъ метафизическимъ бременемъ этого предопредѣленія, не исключающаго,

однако, свободы человѣческой воли, которое осталось у астрологіи 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, астрологіи 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, астрологія 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 астрогеографіи; роковыми для нея грозили оказаться тѣ глубокія идеи и истины, которыми она была обязана философіи и наукѣ. Въ первый разъ мы встрѣчаемъ астрологію 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: оригеніанизмъ успѣлъ стать неотдѣлимой частью греческаго богословія, а подъ его сѣнью и астрологія 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 астрологіи, 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 подъ условіемъ перестройки своего зданія на библейскомъ фундаментѣ, а это было тѣмъ легче, что этотъ фундаментъ былъ тожественъ 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 діаметрально противоположной точкѣ зрѣнія. Какъ поборникъ самодовлѣющей благодати, испоконъ вѣка выдѣлившей небольшую горсть избранныхъ изъ огромной massa perditionis, онъ со всей яростью своей страстной натуры 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, колебавшая 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 астрологію 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, съуженномъ, 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 сознается 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 искупленія получаетъ своимъ предметомъ населеніе крошечнаго атома въ вихрѣ небесныхъ 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 съумѣла бы найти какой-нибудь modus vivendi съ новой астрономіей — еслибы не другія, неблагопріятныя для нея условія?

Нѣтъ; умерла астрологія тогда, когда у нея отняли ея душу, когда мѣсто догмата *всемірной симпатіи* занялъ догматъ *всемірнаго 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 всемірной 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 физики.

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 разсчетовъ, 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 натуры. По той же причинѣ мы и не ставимъ себѣ вопроса о причинѣ научнаго стремленія человѣческаго духа; нечего спрашивать о томъ, что̀, 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 стоики, 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 пытливой 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 разрѣшитъ намъ читатель, для лучшаго его разъясненія, подойти къ нему и съ другой стороны.

Знаменитый Фр. Араго въ одной своей парламентской рѣчи разсказываетъ 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, посовѣтовалъ 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 что 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 безсмысленное 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, Геліосъ, 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 Геліосъ 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 міросданія взаимную симпатію и водворивъ на ея мѣстѣ взаимное тяготѣніе бездушныхъ массъ. Отъ вашей науки вѣетъ холодомъ; ни согрѣть, ни вдохновить меня она 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 затерянным, 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 наблюденій, 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 праздной; 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 человѣческій умъ. Но своимъ многовѣковымъ господствомъ надъ человѣкомъ онъ перевоспиталъ его; любовь къ наукѣ, державшейся нѣкогда на немъ, благодаря этому господству стала наслѣдственной чертой души человѣка, основной частью его умственнаго 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 сознаніе нравственнаго воздѣйствія на нее науки о міросданіи. 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 вполнѣ 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 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 сознаніе 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 человѣка въ его отношеніи къ міросданію. Этотъ очагъ любви горитъ среди насъ, мы безсознательно проникаемся его

теплотою; науки живутъ, живетъ и вѣра въ ихъ нравственную цѣнность.

Правда, съ другой стороны, что двухсотлѣтній періодъ существованія новой науки недостаточенъ для вполнѣ успокоительнаго опыта: на основаніи его мы не можемъ ручаться за будущность *чистой* науки,—тѣмъ болѣе среди тѣхъ народовъ, которые не пріобщили ее въ ту раннюю эпоху ея непосредственной силы и полной гармоніи и не успѣли, поэтому, спаять ее со своей собственною 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 сознаніемъ, что власть времени, безсильная 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.

1901.

ТРАГЕДІЯ ВѢРЫ.

Воля Бога—осуществленіе жизни.

Вѣчный миръ и порядокъ царятъ въ заоблачномъ пространствѣ; вѣчными волненіями, вѣчной борьбой обуревается заключенная въ предѣлы атмосферы среда. Здѣсь — царство трехъ стихій, доступныхъ для одушевленныхъ организмовъ; тамъ — простирается необъятная, неизмѣняющаяся четвертая стихія, пламенный эѳиръ — „пылающая стѣна вселенной“, какъ ее называетъ Лукрецій...

Таково было долгое время представленіе человѣчества о мірозданіи. Съ этимъ представленіемъ мы считаемся и понынѣ, когда говоримъ о четырехъ стихіяхъ, и это вполнѣ 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 проникнутъ 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 эѳира 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 народился когда-нибудь столь могучій умомъ и сердцемъ человѣкъ, который съумѣлъ 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 совершимостью малаго и величіемъ несовершимаго, духъ человѣка безустанно мечется между тѣмъ и другимъ. Если онъ настроенъ

такъ, что въ первомъ случаѣ малость, а во второмъ несовершимость 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 совершимаго, но и съ несовершимостью великаго. Уподобимся созидательницамъ 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 двинутъ впередъ нашего труда, но дадутъ намъ, быть можетъ, свѣжесть и бодрость подолжать его.

Повторяемъ — примиримся съ тѣмъ, что намъ не удастся вполнѣ перенести трагедію вѣры изъ области чаяній въ область ясныхъ представленій; нашъ предметъ и такъ великъ, и свѣжесть 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“ [1]) дастъ намъ и точку отправленія, и въ значитель-

[1]) Первое изданіе: Düsseldorf, 1832. Изъ позднѣйшихъ могутъ быть названы: изд. Hempel'я (Imm.'s Werke. Berlin 1878—82, T. XV); M. Koch'a (въ Deutsche Nationalliteratur, herausg. von Jos. Kürschner. T. 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 разсчитывать 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, обрекшаго 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 зерцало эпохи тридцатыхъ годовъ въ Германіи, въ столь многихъ отношеніяхъ напоминающей время, переживаемое нынѣ нами. Да и изъ драмъ по крайней мѣрѣ одна можетъ разсчитывать 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 Меримé 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 розсказнями, — 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 аттрибутомъ—Knute.

Но объ этомъ здѣсь говорить не приходится; насъ здѣсь интересуетъ исключительно его „Mythe“, какъ онъ назвалъ свою драму: „Мерлинъ“. Отличаясь въ этомъ отъ вышеназван-

наго.—Въ русской литературѣ имѣется „Волшебникъ Мерлинъ“ А. Б. Львовой (1893); но это—оригинальная драма, ничего общаго, кромѣ сюжета, съ „мисомъ“ 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 мыслью людей, публика довольно безучастно отнеслась къ этому глубокому по содержанію и чарующему по формѣ творенію. Поэтъ зналъ это и безъ труда мирился съ 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, что̀ такое „Мерлинъ“ Иммермана? Что̀ 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 разладъ между грандіозностью первичной концепціи и слабостью исполненія чувствуется сильнѣе.

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 памѣтнаго имъ врага Христова, знаменосца адской рати на землѣ. Но его замыселъ не удается; 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 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, что̀ 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 разсчетахъ.

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 братьѣ,
„А самъ въ святой пустынѣ
„Свой тайный храмъ воздвигну—въ Монсальватѣ“.

Учитель вдохновенный
На древѣ 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;
Потокъ 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 стрaнѣ печали:
Въ словахъ монхъ пылаетъ—
Запомни—*первое реченье о Граалѣ.*
Но близокъ вожделѣнный часъ *второго:*
Тогда твои скрижали
Вновь вѣщее мое воспримутъ слово.

Въ чемъ состоитъ это „второе реченіе о Граалѣ“, этого Мерлинъ Плациду не сообщаетъ: мы узнаемъ это изъ его молитвы, которую онъ произноситъ уже по уходѣ своего вѣрнаго пѣстуна. Вотъ эта молитва:

Ты пожелалъ, о Неисповѣдимый,
Пройти чрезъ весь позоръ и смрадъ земли;
Исчадья мрака гордо унесли
Всевышней ласки слѣдъ неизгладимый.

Ты рыбакамъ и мытарямъ подалъ,
Врага-разбойника душѣ безчестной
Сулилъ Ты даръ трапезы паднебесной,
Тусклымъ умамъ завѣтъ Свой даровалъ.

И снова, кроткій Боже, въ Монсальватѣ
Ты власти подчинилъ тупыхъ сердецъ:
Тобой владѣетъ Титурель-простецъ
Съ своею низменной, 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 вѣчанныя чела:
Граалю дамъ я пѣстуновъ 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 пріобщить 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 нашелъ 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 ждать 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 неимѣющее 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 застаетъ Мерлинъ.

Но онъ застаетъ 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 способность 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 пріобщенія къ избранной братьѣ: это — молодой Лоэнгринъ. Лишь на порогѣ святыни удается 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 удитъ рыбу въ свѣтломъ пруду; тамъ цвѣтетъ 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. Га... 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 ниткѣ, къ этой почвѣ
Былъ бы привязанъ я. Весну провелъ бы
Я здѣсь среди шафрановъ и фіялокъ;
Здѣсь сталъ бы сливы подъ Ивановъ день
Считать; унылой осенью бы здѣсь
Внималъ дроздовъ прощальной пѣсни; здѣсь
Мои бъ въ снѣгу окоченѣли ноги.
Такъ близки межъ собою, милый другъ,
Могущество и полное безсилье...

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 роковое слово на ухо подругѣ. „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; паладинамъ, 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 бъ 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, отыскивающій Мерлина, менестрель, отыскивающій Артура, и Лоэнгринъ, отправленный къ людямъ съ вѣстью о Граалѣ. Узнавъ отъ послѣдняго о безполезности 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 встрѣтить взоръ,—
Всѣмъ помогать, кто въ злой томится долѣ.

Подъ грудой камней найденъ былъ Клингзоръ;
Средь призраковъ душа Мерлина рѣетъ;
Исчахъ въ пустынѣ 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 гніенья;
На нихъ, уныло тканью шевеля,

Развернутъ 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 вплетаютъ 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—гранитъ:
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,
Единый вздохъ тоски и вожделѣнья,
Какъ дымъ священный жертвоприношенья,
Къ Нему стремилась въ горніе края,
Чтобъ въ трепетномъ восторгѣ преклониться!

САТАНА.

А Онъ? Скотины ниже навсегда
Низринулъ Онъ тебя!

МЕРЛИНЪ.

О да... о да!

САТАНА.

А въ чемъ могли, скажи мнѣ, провиниться
Тѣ, коихъ велъ ты... въ горніе края?

МЕРЛИНЪ.

О бѣдные, невинные 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 принятъ мной
Со всѣми язвами души больной,
Раздавленный позоромъ долгихъ дней.
Ты исцѣлишься на груди моей,

Окрѣпнешь подъ моей бодрящей сѣнью.
Довольно жертвъ ты ужъ принесъ ученью.
Познай же чрезъ меня, кому и лесть
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 вычеркнутъ изъ книгъ благоволенья,
Наслѣдья своего лишенъ;
Меня навѣки сдѣлалъ Онъ
Посмѣшищемъ толпы развратной,
Вогналъ туда, куда вгоняютъ псовъ;
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 неси!

Мерлинъ.

Отче нашъ, Иже еси...

САТАНА.

Будь же проклять! Въ смрадѣ тлѣнья
Сгинь, созданіе мое! (*касается его*)

МЕРЛИНЪ (*умирая*)

Да святится имя Твое!

III.

Сатана.

Такъ-то, послѣ гибели однихъ и отчанія—т.-е. интеллектуальной 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 образовать 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 уживался 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, чиноначальникомъ 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 обагренное кровью чело Христа“—при чемъ онъ разумѣетъ такой же контрастъ, какъ и нашъ. Но Иммерманъ писалъ драму; драма предполагаетъ фабулу, а для Зевса нѣтъ общей фабулы съ христіанскимъ Олимпомъ. Къ тому же, историческая эволюція религій шла на встрѣчу символизаціи, 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 фабула 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, допускавшему, 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, отожествившимъ Деміурга съ сатаной; Иммерманъ, подчиняясь духу своего времени, воспроизводитъ его съ примѣсью гегеліанства. Согласно его фабулѣ, Богъ создалъ лишь хаосъ или матерію какъ таковую, какъ отрицаніе самого себя, пустынную, неплодную, отверженную:

То видя, я, въ любви порывѣ страстной,
На крыльяхъ бури низошелъ 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 эѳирѣ міріады,
Представилъ сушь въ живыхъ породъ убранствѣ.

Какъ жизнь въ кого любовь моя вселила,—
Все движется, кричитъ, поетъ, ликуетъ,
И каждой твари вѣрно указуетъ
Путь бытія таинственная сила.

На день седьмой, вкусить восторгъ творенья
Прошелся я по всѣмъ долинамъ рая,
Отъ всѣхъ созданій радостно взимая
Невинно-дѣтской ласки приношенье.

Мы безъ труда узнаемъ тутъ божество Природы, непосредственно реальную, видимую и ощутимую, хотя и глубоко таинственную жизненную силу, которою живетъ нашъ міръ и мы сами; но витализмъ, это—научная теорія, фундаментъ—если угодно—религій, 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 сводитъ;
Услада власти точно сонъ проходитъ;
Народъ живетъ въ тѣни, несокрушимый.

Физическій принципъ поднятъ 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 наслажденіе, но и заслуга. Разъ внѣ жизни нѣтъ ничего, то законъ жизни остается единственымъ 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 человѣка 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 паслажденію 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 кудя-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 физическаго; 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. Требовалась 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, что̀ дѣлали, когда они новому принципу *христіанской* любви, въ противоположность къ сверженному amor 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.

Amor выдѣляетъ и возвышаетъ однихъ на счетъ остальныхъ: charitas уравниваетъ всѣхъ, подводя ихъ подъ общее понятіе: „ближній“. Дифференціація душъ, естественная въ обычной жизни, стала теперь немыслимой; было бы верхомъ нечестія допустить, что у труженика и страдальца душа менѣе чуткая, чѣмъ у какого-нибудь баловня природы и судьбы. А при равенствѣ знаменателей неравенство числителей оказалось явной и вопіющей несправедливостью: очевидно, нравственное равновѣсіе, нарушаемое *здѣсь*, возстановляется *тамъ;* очевидно, всякое горе, всякое лишеніе *здѣсь*—будетъ возмѣщено *тамъ*. Итакъ, бѣги отъ жизни и ея радостей, безсмертная душа: чѣмъ болѣе ты ты будешь смирять и карать себя *здѣсь*, тѣмъ богаче, тѣмъ роскошнѣе станетъ сокровище, которое тебѣ будетъ предоставлено *тамъ*.

А наслѣдственность, а порода?.. Законъ жизни въ физическомъ мірѣ неумолимымъ: 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 древѣ,
Настала счастью моему кончина:
Червь точитъ корни дуба-исполина,
Ржа загнѣздилась въ зрѣющемъ посѣвѣ.

О очи смертныхъ! Чаши золотыя!
Не вами ль все, что есть среди явленій,
Отраду пьетъ изъ моря восхищеній?
Моей любви вы символы святые!

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 вожделѣнья!
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,
Поблекнутъ 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 charitas, 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 гранитъ, и тотъ стремится
Къ Творцу въ надземные края.
Проходы храмовъ выростаютъ
Въ высокій островерхій сводъ,
Главу колонны возвышаютъ
На встрѣчу 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
Исчахнетъ молодость твоя?
О злато, жемчугъ, ожерелья,
Уже ли 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

„Что̀ есть Грааль?“ — спрашиваетъ 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 ограничимость
Ея достигнетъ на крылахъ хотѣнья?

Нѣтъ! Надо мной царитъ неотвратимость.
Стальною цѣпью скованъ я призванья;
Одна лишь мнѣ дарована рѣшимость:

Сознать себя носителемъ избранья!

— „Да, Лоэнгринъ,“—отвѣчаютъ ему:

Торгашескій разсчетъ,
Блаженства кладъ за грошъ купить заслуги—
Отверженъ духомъ Божіихъ высотъ.

Не чужды намъ страстей безумныхъ вьюги,
Не чуждъ души болѣзненный изломъ:
Сигуны грѣхъ, Амфо̀ртаса потуги.

Но торгаша признаемъ мы и въ томъ,
Кто мнитъ, 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 счастливца, 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 воображать, 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 избранія»; его оправдываетъ только вѣра — и болѣе ничего.

Ученіе о всемогущей и самодовлѣющей благодати, какъ извѣстно, 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 обоихъ 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 дѣяніями не можетъ измѣнить въ ту или другую сторону движеніе Божьей благодати, то это значитъ, что Богъ еще заранѣе, еще до ихъ рожденія, 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 дѣяніемъ избранника.

Ученіе Августина, признанное въ принципѣ 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 зрѣнія, имѣли бы право сказать, что религія Грааля—это христіанство, какъ его поняли и изобразили реформаторы. Дѣйствительно, когда собесѣдникъ Лоэнгрина, объявивъ человѣческую добродѣтель, какъ залогъ благодати, «торгашескимъ разсчетомъ», продолжаетъ такимъ образомъ:

Не чужды намъ страстей безумныхъ вьюги,
Не чуждъ души болѣзненный изломъ.
Сигуны грѣхъ, Амфортаса потуги—

то при этомъ почти-оправданіи 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 сцены, которую можно бы назвать „видѣніемъ Лоэнгрина“.

Смотри: съ высотъ спускаются на долы
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, рѣзвясь,
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 посѣвѣ,
Такъ рветъ, шумитъ, гремитъ въ волнахъ любви
Органъ-волшебникъ въ ярыхъ звуковъ гнѣвѣ.
— Гдѣ горе?
— Въ счастьѣ 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. Бернардъ, „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 тожественно 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 разсчетомъ»; 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 унынѣ,
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 долинѣ 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 факторъ, какъ это подтвердитъ всякій, кто знакомъ съ исторіей церкви). Здѣсь не то. Вся дѣятельность, какова бы она ни была, объявлена безцѣльной и безплодной; пускай ученіе о предопредѣленіи войдетъ въ плоть и кровь вѣрующихъ — и результатомъ будетъ повсемѣстный квіетизмъ, ставящій чувства и пастроенія 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 вполнѣ правъ.

Мы видѣли, какъ у самаго порога Монсальвата внезапное открытіе истины вызвало въ душѣ Лоэнгрина 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 per-

ditionis, въ отверженіи которой его религія приказываетъ 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 animae meae: salus tua Ego sum! Носителемъ *этого* аспекта религіи Грааля поэтъ вывелъ Титуреля. Вотъ какъ поетъ 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:
Ее съ высотъ надземныхъ чудесный голосъ лилъ.

То не былъ строй обычный понятныхъ словъ людскихъ:
Его померкли очи, и пылъ души затихъ.

О чудѣ, умирая, онъ сыну разсказалъ;
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 обходитъ землю красавецъ Титурель.

Глава его бѣлѣетъ, предъ нимъ святая цѣль—
Въ тоскѣ обходитъ землю преклонный Титурель.

По тщетно ждетъ онъ пѣсни съ заоблачныхъ высотъ:
По прежнему безмолвенъ и пустъ небесный сводъ.

Чело его въ морщинахъ и гордый станъ поникъ;
Нищъ падаетъ въ пустынѣ безпомощный старикъ.

Вдругъ видитъ: среброкрылыхъ рой ангеловъ паритъ,
И чаша благодати въ рукахъ у нихъ горитъ.

И льется пѣснь святая, 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 религозная идея. Но кромѣ этихъ двухъ концепцій возможны еще другія; ихъ носителями являются другія выступающія въ трагедіи лица—Плацидъ, Кандида, Артуръ, Клингзоръ. 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, подготовляя его и преклоняясь передъ нимъ.

Это касается, прежде всего, той формы христіанства, представителемъ которой выведенъ Плацидъ.

Мы встрѣчаемъ его впервые въ разгорѣ 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
Тихая рана добыла:
Рубцы мои, награда боя—
Морщины моего чела.

Кандида.

Столь тяжкой жизнь тебѣ была?

Плацидъ.

Оставь, дитя: она – прошла!

Да, святой мужъ не вполнѣ чистъ въ своей минувшей жизни: зерно подозрѣнія запало въ душу Кандиды. Правда, оно разовьется лишь впослѣдствіи; 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 дѣянье 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 бъ лучше, помня Бога,
Подъ сѣнью рѣющихъ свѣтилъ
Въ молитвѣ, въ бдѣніи духовномъ
Младую душу уберечь
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, грозовыхъ 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 неописумое 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, эффектной краткостью, которая свойственна его рѣчи; „не согрѣшишь—не покаешься, не покаешься — не спасешься", твердили, много вѣковъ спустя, ѳедосѣевцы. 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 человѣкъ: всѣ мы грѣшники. И дѣйствительно, въ области разсужденій затрудненіе устраняется довольно легко; но наша совѣсть дѣлаетъ строгое различіе между настоящими грѣхами, ложащимися на нее тяжелымъ бременемъ и взывающими 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 финалъ 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 человѣка, 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 пустынѣ, куда онъ, какъ кающійся, удалился, въ ожиданіи скорой кончины; его увлекъ за собой Мерлинъ. „Гдѣ исходъ, — жалуется

онъ,—изъ это лабиринта? Гдѣ истина? Гдѣ начинается заблужденіе?

Въ святой тиши, въ трудахъ любимыхъ
Я бъ 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 кровъ,
Летитъ по сумрачной стезѣ
На встрѣчу ливнямъ и грозѣ.

Онъ и любитъ своего таинственнаго 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
На вѣки 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.

Кандида.

....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 румянѣе нылаетъ...

Таковы слова Люцифера при появленіи 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 пустынѣ? 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 носится 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 человѣкомъ»... Правда, этого выраженія въ нашей трагедіи нѣтъ: я взялъ его у новѣйшаго Мерлина. Но оно вполнѣ 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 разбитъ; ножемъ своего раскаянія онъ отщепилъ отъ себя живую нѣкогда часть своей природы и теперь мертвой носитъ 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 застаетъ 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 человѣчности и поднялась въ сферу духовъ. Такъ вѣдь и къ Христу являлся искуситель! Да, къ Нему—и къ ней: новая мѣра найдена... но не надолго. Все рѣзче выступаетъ въ ней естество антихриста: ту равноцѣнность, которую признаетъ врагъ—ее она находитъ обоснованной въ своей собственной природѣ, какъ чистая изъ чистыхъ, какъ дѣва:

Пусть въ злобѣ безсильной
Шипитъ супостатъ!
Небесныя рати
Надъ дѣвою бдятъ.

Съ грядущаго дѣва
Срываетъ покровъ;
Къ ногамъ ея ластятся
Звѣри лѣсовъ;
Ладьи ея въ морѣ
Не топитъ 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 брать 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 противостоять: 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, точитъ 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 мгновенію настоящаго» (Зар. 272),.. уже одно воспоминаніе о немъ наполняетъ ее новой силой въ борьбѣ съ обхватившимъ ее упыремъ:

Грудь моя разбита болью, но осколки вновь спаяетъ
Сладость прожитыхъ мгновеній...

Властолюбіе—«этотъ сильно-рокочущій каратель, разбивающій поваленныя 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 невольно ему подчинилась:

Плацидъ.

Что случилось?

Кандида.

Я не знаю! Ты жъ разсказъ запомни мой:
Эта персть—не кряжъ песчаный, эта персть—хрусталь литой!
Все насквозь доступно взору: исполинъ 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: се воздвигли злодѣяній поколѣнья.
Тамъ понынѣ 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 сошлися, блѣдной смерти отраженья!
(*Вырываетъ у него лиліи и топчетъ ихъ*).
Стынь, безжалостное небо, стынь въ твореніяхъ твоихъ!
Ты одинъ на вѣки славься,—ты, всесильный мой женихъ!

Плацидъ.

Господи, Тебѣ лишь вѣдомъ благодати путь Твоей,
И что̀ слезная молитва молча повѣряетъ ей!

И втретьихъ, *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
Сіяніе 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 жъ отнынѣ мѣрой буду—я одна!

Жаль лишь, что здѣсь же, подъ рукой, и тотъ, кто уличитъ „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 безпомощныхъ взмаховъ – и силы оставляютъ ее, раздирающій крикъ раздается изъ ея груди—крикъ ужаса, вызванный сознаніемъ ея полной осиротѣлости и отъ людей, и отъ Бога:

Грудь моя разбита болью, но осколки вновь сплететъ
Сладость прожитыхъ мгновеній, нѣга стопы заглушаетъ!
Стань я прежней – я бъ вторично заплатила дань стыда;
Но стократъ мнѣ было бъ лучше не родиться никогда!
Гдѣ жъ 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 зерцалѣ нашемъ ликъ узнать любимый твой!“

Это противорѣчивое чувство, смѣсь восторга и отчаянія—прямое продолженіе столь же противорѣчиваго соединенія чистоты 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 нашелъ покоя въ землѣ, что̀ видѣла ея позоръ“; не нашелъ 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 разрѣшеніе мучительной загадки,—какъ это покажетъ трагедія Мерлина.

VII.

Король Артуръ.

Плацидъ и Кандида были отъ Бога; Артуръ и Клингзоръ—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 совершеннѣйшихъ. Доблесть и честь, красота и любовь управляютъ міромъ дѣятельной жизни; все, что̀ 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 что̀ бы случилось 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 неустрашенною 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 Кардвиля
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 чувствующіе себя молодыми, кружащіяся, пѣнистыя чаши вина, отроки, поднимающіе гербы побѣдителей!

А далѣ—волнуется въ сладкой неволѣ
Влюбленныхъ красавицъ сіяющій рой:
Джиневра-орлица на щитомъ престолѣ,
Царица красы среди свиты такой!

И вотъ:

Смѣется пажъ, смѣется дама —
Взоръ короля сверкнулъ 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 заставляетъ ихъ искать другой, таинственной точки опоры. И здѣсь мы должны сказать: ignoramus et ignorabimus!

Смѣется пажъ, смѣется дама —
Взоръ короля сверкнулъ слезой.
. . . . . .
Въ веселья волнахъ
Внезапно щемящій объялъ меня страхъ:
Почудилось мнѣ
Страшилище Смерти на чаломъ конѣ;
Вотъ—вервіемъ Голодъ вкругъ тѣла обвитый;
Вотъ—грозный владыка стрѣлы ядовитой,
Безжалостный Моръ;
Вотъ смотритъ въ упоръ
Отчаянья пристально-гложущій взоръ...
И ринуться жаждуть 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 извѣстна 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 ночей;
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.

Клингзоръ, 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: „дитя 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 паладины 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
Разрушитъ этотъ жалкій стонъ—
Вотще: въ неслыханномъ страданьѣ
Его лишь возрождаетъ онъ.
И виденъ 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 проходитъ,
Народъ живетъ въ тѣни, несокрушимый,

говоритъ 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 отходитъ 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 „полуночную 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 волевую, 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 чьимъ 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, Клингзоръ—глубоко трагическая личность; трагедія Клингзора 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, Клингзоръ 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 — социніанцами, деистами, масонами и кончая, пока, Гегелемъ и Контомъ — 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 надѣлить 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 эти черты, изучая роль Клингзора въ трагедіи вѣры.

Мы — въ Замкѣ-Чудесъ (Castel-Merveil), причудливомъ дворцѣ, выстроенномъ Клингзоромъ, символѣ 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 суетъ“ его возмущаетъ. Лучшія силы его жизни протестуютъ противъ этого приговора.

Брось хартіи 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 суетъ“!
Духъ времени мчитъ насъ, вездѣ проникая,
И носимъ мы всѣ его явственный слѣдъ.

Тѣснѣе 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!

Несчастная доля, служенье природѣ!
Свое божество она явитъ тебѣ —
Но явитъ какъ Зевсъ въ смертоносномъ приходѣ
Явилъ его праздной людской похвальбѣ!

Карликъ утѣшаетъ его вѣрою всѣхъ людей въ созданную имъ религію: по его мановенію, сходятъ съ постаментовъ его божества, раздается 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 заполнитъ 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 гиѣвъ, скакунъ мой быстроногій,
Умчалъ меня стезей тревоги.
Офіоморфа прахъ молчитъ,
А тамъ—кудесникъ чернь мутитъ.
Да, онъ кудесникъ, плутъ и воръ:
Не знаетъ высшаго 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 Замкѣ-Чудесъ онъ, вспоминая о своихъ безплодныхъ 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 поклоненіи толпы. Правда, онъ насильственно заглушаетъ въ себѣ это хорошее чувство; въ мрачной злобѣ преграждаетъ онъ дорогу Мерлину, насмѣшливо привѣтствуя его, какъ ловкаго пророка-самозванца. Протестъ вдохновеннаго юноши его смѣшитъ: „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 собственныя думы пророкъ; все же Клингзоръ настаиваетъ на своемъ и предлагаетъ ему свою загадку, ясный смыслъ которой, выражаясь современнымъ языкомъ,—„банкротство науки“ въ ея трехъ коренныхъ дисциплинахъ (логикѣ, физикѣ и этикѣ) и тщетность ея попытокъ утолить жажду изучающаго ее человѣчества:

Три отрока въ чашѣ волшебной
Народамъ усладу несутъ;
Ихъ кладезь—бездонное море,
Ихъ подвигъ—безъ отдыха трудъ.

Они суетятся, хлопочутъ,
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 сниметъ съ небесныхъ высотъ
И полными ласки очами
Не взглянетъ на бѣдный народъ.

Разбита волшебная чаша,
Обманъ легковѣрныхъ сердецъ;
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-Чудесъ: ея имя — Charitas. Узналъ ее и Клингзоръ, 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 грѣхи 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 Клингзора, этой „блуждающей звѣзды въ покровѣ мглистомъ“, 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 Клингзорѣ 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-Чудесъ.

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.

Велишь мнѣ остаться?

КЛИНГЗОРЪ.

Нѣтъ, въ замокъ бѣги.
Отъ древа сандальнаго
Огнь возожги.
Брось въ гордое пламя
Бальзамъ дорогой,
Пусть свѣчи пылаютъ,
Пусть блещетъ покой:
Пусть свѣтъ разольется
Яснѣе зари
По лѣстницамъ, ходамъ;
Весь домъ убери
Въ сіяніе, роскошь,
Восторгъ, торжество...

КАРЛИКЪ.

Властитель, а праздникъ?...

КЛИНГЗОРЪ.

Ты узришь его.

(Карликъ уходитъ въ замокъ. Клингзоръ 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.
Вздымается 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 погубитъ 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 младой –
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 бруья,
Нагнулась стѣна...
Уймп свою лютню,
Насъ губитъ 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 высшаго 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 Fertigsein und Nimmerwerden), не смягчаемая елеемъ слабости, не возбуждаемая любовью (въ смыслѣ, конечно, amor), не отталкиваемая ненавистью"—такъ онъ самъ себя характеризуетъ.

„Несчастная законченность, лишенная развитія"—оно понятно; какое же дальнѣйшее развитіе возможно для того, кто чувствуетъ себя совершеннымъ? То же заявляло и раннее христіанство устами Тертулліана: „Намъ нечего болѣе искать, разъ у насъ есть Христосъ". Зато какая разница между первыми апологетами и Климентомъ Александрійскимъ! 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; задача требуетъ возмужалой силы—онъ превращается въ юношу.

Его отецъ пришелъ заявить о своихъ правахъ на него. Мерлину сатана вполнѣ понятенъ: „Привѣтъ тебѣ!" говоритъ онъ ему:

Идешь ты, юный богъ
Юной весны, черезъ ея чертогъ;
Вкругъ плечъ твоихъ вьются 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 человѣчества—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—Христосъ?
Знай, мощный духъ, ты жертва праздныхъ грезъ:
Теперь твой міръ навѣки живъ и цѣлъ!

Въ чемъ же ошибка сатаны? Въ томъ, что онъ отожествляетъ 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 жизнетворную, давая высшее освященіе всему тому, что служитъ совершенствованію человѣчества; *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 человѣческой воли; и столь же легко понять, въ-третьихъ, что этимъ рѣшительно исключаются представленія о принципіальной 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 тожественъ 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 реформаціи Лютера; если мы, съ извѣстной точки зрѣнія, можемъ въ релитіи Грааля видѣть аллегорическое изображеніе протестантизма, то мы имѣемъ такое же право назвать Мерлина представителемъ католичества. Но, повторяемъ, въ обоихъ случаяхъ нужны будутъ оговорки: поэтъ, какъ уже было сказано выше, вполнѣ справедливо освободилъ свою трагедію вѣры отъ узкихъ рамокъ конфессіонализма, выводя въ нихъ лишь чистые принципы, не затемненные тѣми компромиссами, которые неизбѣжны въ реальномъ, историческомъ развитіи практически осуществляемыхъ идей.

Но согласуемы ли между собою тѣ коренныя понятія, на плотномъ сцѣпленіи которыхъ Мерлинъ воздвигъ свое новое зданіе *религіи 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 міросданья —
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 Франциск 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 безполезный 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 понынѣ
Людскимъ дѣламъ я чуждъ душой?

Онъ чувствуетъ, что ему все еще чего-то недостаетъ для того, чтобы вполнѣ 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, что̀ такое онъ самъ.— „Смотри,—говоритъ онъ,—

Одно открою я тебѣ:
Весь этотъ міръ живыхъ людей,
Природой движимыхъ своей,
Мнѣ ближе, чѣмъ я самъ себѣ.
Царя-орла могучій гнѣвъ,
Пылъ витязей, стыдливость дѣвъ,
Фіялокъ-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 міру далъ,
То міръ въ меня переливаться сталъ,
И нынѣ движется въ груди моей
Сонмъ не моихъ, а міровыхъ 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 изъ всѣхъ противорѣчій: желаетъ ускользнуть отъ него и не можетъ"; что скоро

Изрыгнетъ проклятье ужасное онъ,
Опутанный змѣями Лаокоонъ!

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 amor.

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 неразуміи 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-

гровое 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 вѣткомъ
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 amor — земная, чувственная любовь — принятъ 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, увлекая 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 неразумѣи осуществляется жизнь“... Со смѣющимися словами „поймай меня!“ вѣтреная красавица

оставила пророка; ея волшебный вѣнецъ болѣе не сіяетъ, наступившія сумерки приглашаютъ къ раздумію. Что же, спаситель человѣчества, 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 физіологическомъ отношеніи не имѣетъ смысла, продолжало считаться грѣхомъ. Ни Августинъ, ни Ѳома Аквинскій, ни тридентскій соборъ не могли разбить творенія природы, неразрывно связавшей conjugium 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 Сенъ-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 сенъ-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 недалека. Еще теплится свѣточъ христіанской charitas; Мерлинъ подходитъ къ спящимъ паладинамъ.

О, мои люди! Царственное племя!
Вотъ, вотъ ихъ видъ. Насытьтесь, 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 уноситъ 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 Мерлинѣ сознаніе его божественности. Вѣнчая Артура на царство въ Монсальватѣ, онъ говоритъ ему:

Вотъ притча вамъ; имущій слухъ да слышитъ.
Свидѣтели суть три; явились—двое,
Въ жизни—одинъ, другой—въ творящей смерти.
Третій обѣщанъ былъ. Предъ вами-ль онъ,—
Да скажетъ вамъ сердецъ біенье вашихъ!

И не довольствуясь этимъ яснымъ намекомъ, онъ восклицаетъ:

За мной!
Вамъ вѣдомо, кто среди васъ стоитъ:
Я—Духъ! Вашъ вождь отнынѣ—Параклитъ.

Другая часть опускается ниже животнаго: Мерлинъ окончательно „измѣненъ, поддѣланъ, отравленъ“, проводя дни и ночи въ безпомощномъ помѣшательствѣ подъ роковымъ боярышникомъ въ бріонскомъ лѣсу.

Противорѣчіе дало себя знать; оба враждебныя другъ 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 святыя слова, въ которыхъ страдалецъ-пророкъ изливаетъ послѣднюю тоску свой души; она, тѣмъ не менѣе, живетъ въ душахъ тѣхъ, кто продолжаетъ слѣдовать указанному имъ пути. И пока жива будетъ на свѣтѣ высокая любовь, стремящаяся охватить собою все возвышенное, лучшее, прекраснѣйшее въ области явленій и чаяній, пока одни лишь дробные люди съ ихъ пошлымъ самодовольствомъ еще не заполонили земли, — до тѣхъ поръ не прекратится борьба за вѣру Мерлина и за ея символъ: „воля Бога есть осуществленіе жизни“

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	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

ВОЗРОЖДЕНЦЫ

ИЗ

ЖИЗНИ ИДЕЙ

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЕ СТАТЬИ

ПРОФ. ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Ф. ЗЕЛИНСКОГО

ТОМ IV-й

„ACADEMIA“
Петербург
1922

Ф. Ф. ЗЕЛИНСКИЙ

ВОЗРОЖДЕНЦЫ

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЕ СТАТЬИ
ПО ВСЕОБЩЕЙ ЛИТЕРАТУРЕ

ВЫПУСК I-

ПЕТЕРБУРГ,
Семнадцатая типография, 7-я рота, 26
1922

Предисловие.

В настоящем четвертом томе моего сборника научно-популярных статей об'единены те, которые имеют своим предметом всеобщую литературу. Написанные в различное время, они б. ч. существовали раньше, чем возникла мысль их об'единения и много раньше, чем было придумано общее заглавие. Прошу поэтому это заглавие понимать только a potiori, и от собрания очерков, вызванных внешними поводами, не требовать систематичности.

Возрожденцы — это те, которые так или иначе возродили античность в себе, своей жизни, своем творчестве. Их было очень много; лишь немногим, даже среди главных, посвящены нижеследующие этюды.

Первый из них стоит особняком; все же знакомые с моими книгами и статьями по истории религии поймут, почему я его здесь поместил.

Второй — о Цицероне — появился впервые (в несколько сокращенном виде) в Вестн. Евр. 1896 г. февр.; это была моя первая научно-популярная статья. В полном виде я ее напечатал в моем переводе речей Цицерона (Спб. 1906). Ее немецкая переделка под загл., Cicero im Wandel der Jahrhunderte (Лейпц. 1897) уже во втором своем издании выросла в целую книгу; так как на появление ее русского перевода надежды нет, то я желал бы сохранить хоть то ее ядро в памяти моих русских читателей.

Из посвященных Шекспиру, Шиллеру и Байрону статей большинство появилось в иллюстрированном издании этих авторов под ред. покойного С. А. Венгерова, в том числе и № IV в своей второй половине; первая появилась лишь в 1918 г. как введение к переведенным С. Э. Радловым „Близнецам" Плавта. Послед-

ний перевод был включен в серию изданий „Театрального Отдела"; для той же серии мною были написаны статьи о „Короле Лире", Шеридане, Дюма, Раймунде и Гейермансе. Так как это учреждение было с тех пор ликвидировано, и судьба его изданий мне неизвестна, то я теперь и сам затруднился бы сказать, которые из названных статей были им напечатаны и которые нет; сознаюсь однако, что к Раймунду и Гейермансу заглавие этой книги совсем не подходит. Зато оно очень подходит к этюду о „Венецианском Купце" (впервые в Русской мысли 1911 янв.); но чтобы это понять, а равно и загадочное посвящение, надо прочесть самый этюд.

Из прочих статей- посвященные Данте, Иммерману, и Гримторнеру и Вяч. Иванову появляются здесь впервые; статья о Майкове перенесена сюда из первого тома сборника, в котором она печаталась раньше; статья о Сенкевиче (собственно моя речь в честь этого моего предшественника, как почетного академика здешней Академии Наук) была напечатана в Вестн. Евр. 1918 г. янв.—март—в последней, увы, книжке этого старинного и почтенного журнала, которому я столь многим обязан, как его двадцатилетний сотрудник; статья о Фр. Ницше появилась впервые в I томе полного русского перевода сочинений этого философа; статейка о Д'Аннунцио тоже где-то уже появилась, но где—не припомню.

Из трех статей о Мицкевиче первые две были мной напечатаны по польски в журнале Mys'l Narodowa за 1916 г.; третья печатается здесь впервые.

Кончаю это предисловие повторением просьбы не забывать, что статьи этого сборника были написаны не по предустановленному плану; этим об'ясняется отсутствие такого слона среди возрожденцев, каким был Гете, а равно и многие другие пробелы. Несмотря на них и на наличность двух-трех никому не мешающих чужаков я полагаю, что сама проблема возрожденства, как я ее поставил в своей книге-программе „Древний мир и мы" здесь иллюстрирована с достаточной полностью.

Новый Год 1922.

I.

(1909).

Иисус Назареянин.

I.

Предлагая вниманию читателей исследование почтенного французского ученого А. Ревилля о земной судьбе Основателя нашей религии *), считаем долгом предупредить его о том, чего он должен от него требовать, и насколько его требования будут удовлетворены.

В эпоху наивной веры—если не считать совершенно единичных исключений—содержание четырех Евангелий никакого другого отношения к себе, кроме положительного, не допускало. Конечно, их неполное согласие между собой не могло не обращать на себя внимания вдумчивых людей; но так как боговдохновенность каждого из них не подвергалась сомнению, то в этом признавали не противоречие, а именно лишь неполноту, и работа богослова по отношению к ним сводилась к восстановлению так называемой «гармонии» между ними. Это «гармонистическое» течение наблюдается и поныне везде там, где имеется естественное условие — наивная вера; разница усматривается лишь в том, довольствуется ли «гармонист» материалом наших четырех так называемых «канонических» Евангелий, или же считает возможным привлечь также и тот, который заключен в так называемых «апокрифических». Протестанские ученые всегда строго придерживались первых; католические считали допустимым заимствовать также и из последних их наивные, поэтические легенды, поскольку они не противоречили первым, а только дополняли их.

Протест против этого положительного течения начался в Англии с XVII века в связи с так называемым деистическим пониманием религии. Деизм стоял на почве естественности; признавая бытие Бога и души, он относился отрицательно ко всему, что нарушало естественное сцепление событий, т. е. к чудесам. На этой почве «критики чудес» и возник протест, о котором идет речь. Евангелия допускали чудеса в двойном отношении: во-первых, поскольку они смотрели на пришествие

*) Настоящая статья появилась первоначально как введение к русскому переводу (1909 г.) книги Revillé „Jèsus de Nazareth".

и на жизнь Христа, как на исполнение ветхозаветных пророчеств, во-вторых, поскольку они окружали Его рождение, жизнь и смерть ярким ореолом чуда. Протест деизма коснулся и того и другого элемента. В силу своего решительного интеллектуализма он не был способен учитывать фактор безотчетного в деле возникновения легенды: таковое сводилось им к вымыслу, т. е. к умышленному введению людей в заблуждение. Этой участи не избег и низведенный до полной человечности Глава евангельского учения. Отсюда чрезмерно воинственный и злобный характер этого деистического протеста. Возник он, как было сказано, еще в Англии XVII в., он перекинулся в континентальную Европу в XVIII веке, благодаря французскому «просвещению» в лице Вольтера и энциклопедистов.

Этот метод «критики чудес» в 19 в. нашел себе союзника в лице «критики источников». Действительно, ставя вопрос, откуда нам известно то, что мы считаем достоверным о земной жизни Спасителя, нетрудно было ограничить круг наших источников четырьмя каноническими Евангелиями. С виду это—почва прочная, так как два из них приписываются апостолам, т. е. непосредственным ученикам Христа. Но для критиков эти данные традиции ничуть не обязательны; а так как сами Евангелия не содержат указаний на раннее время своего возникновения, ссылок же на них раньше конца второго века не имеется, то радикальная критика и отнесла их составление к этой эпохе. А при столь позднем происхождении и сама их достоверность показалась подозрительной; развивая последовательно свой протест, критика отвергла уже не только чудеса, не только те или другие события из жизни Христа, но и ее самое.

Таковы две крайности радикализма; исходя из «критики чудес», он приписал эти последние сознательному обману, исходя из «критики источников», он дошел до отрицания историчности самого Христа. Собственно, эти результаты противоречили друг другу; примирить их можно было перенесением обвинения с «мифического» основателя религии на ее первых распространителей. Это направление не вымерло и поныне; особенно распространено оно среди пропагандистов социал-демократического учения в силу их неправильного мнения, будто христианство—помеха к осуществлению их планов. Его поборники охотно называют его научным в противоположность к тому, с которого мы начали, но в этом они тоже ошибаются: оно прежде всего—тенденциозно, а наука и тенденция несовместимы.

II.

Научные направления—средние между этими крайними. Их много; все же их можно разделить на две крупных категории. Отличительным признаком является отношение автора к природе Христа. Есть критики, признающие Его божественность и реальность Воскресения, как торжества над смертью; их направление мы называем *супранатурали-*

стическим. Есть другие, стоящие в обоих отношениях на почве чистой человечности; это—богословы *натуралистического* направления.

Я должен тут оговориться. Дело касается очень близких человеческому сердцу вопросов, и поэтому неудивительно, что спор ведется не без участия аффекта; в пылу страсти нередко ученые натуралистического направления отказывают своим противникам в научности, а эти последние в свою очередь, не признают их направление христианским. И то и другое одинаково несправедливо.

Что касается первого упрека, то вполне возможно, даже допуская супранатуралистический элемент в природе Христа со всеми его последствиями, применять все приемы научной критики к традиции о ней, изучая развитие этой традиции от первых трех Евангелий к четвертому, далее к ап. Павлу, еще далее к отцам церкви. Да, наконец, и самые имена людей-поборников этого направления служат достоверным доказательством его научности; иначе пришлось бы вычеркнуть и нашего Вл. Соловьева из числа людей науки. Не следует забывать, что тот критерий, который составляет коренную разницу между обоими направлениями, лежит вне области, доступной исследованию науки, а потому сам по себе ни научным, ни ненаучным назван быть не может; это критерий не об'ективный, а суб'ективный, всецело зависящий от склада ума изучающего человека. В наш век расцвета естественных наук сама собою выработалась посюсторонняя, так сказать, точка зрения на явления; люди с ней свыклись и как-то невольно отождествляют эту посюстороннюю научность с научностью вообще.

Столь же несправедлив и другой упрек. Может ли натуралистическое направление быть названо христианским? С точки зрения существующих церквей, конечно, нет; но если стоять на почве конфессионализма, то вообще нельзя будет признать христианами людей инославных исповеданий. Если же понимать под христианами, как этого требует основное значение слова, просто последователей Христа, то взгляд на дело меняется. Совершенно ясно, что человек, понимающий земную жизнь Христа с земной точки зрения, но признающий Его своим учителем, имеет полное право называть себя христианином; но не менее ясно, что это признание, как вопрос его личной совести, может и не отразиться вовсе на его научном изложении жизни Христа. Это последнее должно стремиться к об'ективности, оно постольку будет научным, поскольку будет об'ективным. Идеалом об'ективности будет такое изложение, при чтении которого нельзя бует сказать, христианин ли его писал, или еврей, или буддист.

Итак, в чем же суть? Если оба направления—и супранатуралистическое и натуралистическое—одинаково должны быть признаны научными, то как же об'яснить, что их два, а не одно? Ведь наука есть стремление к истине; разве могут в одном и том же вопросе быть две истины?

Нет, конечно; но не следует забывать, что наука при всем том не тождественна с истиной и никогда, в пределах земного бытия, не может отождествиться с ней. Наука—отражение истины в человеческом

уме, не более; вне этого отражающего начала она не существует. Натурализм и супранатурализм—не об'екты науки; это—формы познания, свойства самой познающей души, постулаты познающего ума. Для ума, способного познавать вещи в одном лишь натуралистическом аспекте, всякое супранатуралистическое об'яснение будет неприемлемым; наоборот, супранатуралистически настроенному уму натуралистическое об'яснение священных явлений и деяний естественно покажется низменным и кощунственным. Здесь спорить нечего; громы и молнии супранатуралистов столь же несправедливы и неуместны, как и глумления натуралистов. Опыт прошлого ясно доказывает, что оба направления, а следовательно, оба настроения одинаково совместимы с научной честностью и нравственной порядочностью; на этом можно помириться.

III.

Оговорив это, переходим к интересующему нас сочинению. Об'являем напрямик, что оно принадлежит к *натуралистическому* направлению. Супранатуралисты не найдут его соответствующим своему складу ума; все же мы просим их, во имя их собственных христианских идей, не относиться к нему враждебно, и вот почему.

Должны же они считаться с фактом, что круг людей, для которых, по всему строю их умственной природы, супранатурализм неприемлем—в настоящее время очень велик. Обратить их в положительно верующих нет никакой надежды; конечно, у единиц, часто под влиянием мучительных или радостных переживаний, такие обращения бывают, но, во-первых, это единицы, а во-вторых, их обращения—дело именно переживаний, а не убеждения или принуждения. Нет, вопрос поставлен так: должно ли стремиться к тому, чтобы удержать этих людей в пастве Христа, или нет? Сплошь и рядом бывает, что человек означенного склада ума уже в зрелом возрасте, в тяжелую минуту жизни, или просто, чтобы разобраться в своей душе, берется за Евангелие: «не может же быть иллюзией то, чем люди живут вот уже девятнадцать веков». Берется он за него с наилучшими намерениями—и на каждом шагу испытывает разочарования: пророчества, видения, превращения, воскрешения и воскресения, ангелы и дьяволы—нет, положительно, эта религия рыбаков и мытарей не для него, через эти низкие ворота ему никогда не пройти. И вот он с грустью опять ставит книгу на полку: он от нее далее чем когда-либо, он уже в душе не христианин. Если бы в эту минуту к нему подошел человек широкого ума и доброй души и сказал ему: «Ты напрасно отрекся от Христа. Тебя смущают эти пророчества, видения, весь этот сверх'естественный аппарат святой легенды; представь же себе, что всего этого нет, обрати внимание на то, что останется за выделением всего того, что для тебя неприемлемо. Ты должен будешь признать, что этот остаток все-таки—самое величественное, что когда-либо было высказано на земле. А за-

тем—вернись к тому, что тебя раньше смущало, к этой чудесной оправе святой жемчужины; прими во внимание обстановку, при которой создалась и распространилась христианская религия, ту атмосферу чудесного, в которой люди жили тогда—ты убедишься, что эти рассказы о чудесах не могли не возникнуть самопроизвольно, ты поймешь и полюбишь их, как дань благоговения нравственно спасенных людей своему Спасителю. С наилучшими намерениями эти люди своими дарами, какими кто мог, заслонили сияние лампады, в которой теплится заповедь любви; теперь, когда ты разглядел ее, ты и не потребуешь их удаления. Они нужны для таких же людей, как и те; а ты, просвещенный, докажи свою просвещенность ласковым отношением к тому, во что веровать могут многие, и что любить могут все». Если бы, повторяю, явился учитель, который в эту минуту с этими словами и с этим учением к нему бы подошел—неужели нашелся бы христианин, который мог бы его за это осудить?

В этом защита натуралистического направления перед судом супранатуралистов. Его представители никого совращать не намерены; кому вообще супранатурализм представляется приемлемым, тот в них не нуждается. Но пусть и им будет даровано право распространять свет Христовой религии среди тех, кто по всему строю своего естества к восприятию сверх естественного неспособен.

IV.

Но каково же место Альберта Ревилля среди представителей натуралистического направления? Данное ему его противниками-супранатуралистами прозвище «Renanus redivivus» ясно показывает, по чьим стопам он пошел; третье же имя в этой цепи—имя основателя научно-натуралистического направления, Давида Штрауса. Действительно, до этого последнего—его биографию и научную оценку дал недавно в превосходном сочинении Теобальд Циглер—натурализм прозябал в наивном рационализме Паулуса и его приверженцев, старавшихся спасти разум посредством черезчур уже плоских толкований легенд о чудесах, для которых подыскивались естественные якобы основания. Перед Захарией жертвенный дым принял причудливую человеческую форму—он вообразил, что ему явился ангел. Упоминаем этот «паулусовский» рационализм потому, что местами и наш автор, как мы увидим, бывает склонен прибегать к нему; вообще же он теперь изгнан из научной критики, и это изгнание—заслуга Штрауса. Как хороший историк и психолог, Штраус знал, что из подобных иллюзий легенды о чудесах не возникают: их источник—стремление верующей души к сверх'естественному подтверждению веры, их происхождение—не иллюзионное, а мифическое. Действительно, это слово было введено Штраусом для об'яснения возникновения евангельских легенд о чудесах; и в принципе данное им об'яснение удержалось среди представителей натуралистического

направления. Но в применении этого принципа он—в этом теперь тоже нельзя сомневаться—зашел слишком далеко: подвергая «мифическому» методу об'яснения и такие части евангельского повествования, которые сами по себе никакого подозрения в своей достоверности не возбуждали, он растворил в своем мифе всю земную жизнь Иисуса, ничего не оставляя от него кроме голого имени, вокруг которого—полагал он — кристаллизовалась самопроизвольно возникшая легенда о вожделенном спасителе человечества. Много причин этому содействовало; главнейшей была чрезвычайно влиятельная в эпоху Штрауса (его двухтомная «Жизнь Иисуса» появилась в 1835-36 г.г.) гегелевская философия, очень склонная к превращению исторических событий в логические абстракции. Он сам это заметил впоследствии; когда без малого через тридцать лет пришлось приступить к новому изданию книги, он предпочел написать новую, которая давала бы настоящую «жизнь» Иисуса, а не только критический разбор и мифическую перегонку сказаний о ней. Но пока он трудился над своей задачей—в 1866 г. появилась «Жизнь Иисуса», написанная Эрнестом *Ренаном*.

Ренан разделяет со Штраусом лишь принцип, общий всем представителям натуралистического направления—его критическое отношение к чудесам; во всем остальном он его прямой антипод. Сам Штраус признал эту разницу, когда он высказал пожелание, чтобы его книга стала для немцев тем же, чем книга Ренана была для французов; позволительно, однако, сомневаться, чтобы здесь все дело сводилось к национальному различию. Ведь и Ренан испытал на себе могучее влияние немецкой философии и немецкого богословия; нет, времена были уже не те. Гегелианизм потерял свой кредит среди людей мысли: для Ренана Иисус был уже не мифической, а только легендарной личностью. К тому же, Ренан имел еще одно огромное преимущество перед Штраусом: как археолог-семитист, он сам из'ездил Палестину; для него берега Генисаретского озера—реальное представление, расписанное всеми красками сочной действительности. И вот он погрузился всей своей душой в этот восхитительный ландшафт, стараясь вызвать из него образ порожденного им мужа. С эстетической точки зрения задача была исполнена блистательно; и нет сомнения, что страницы Ренановской книги, посвященные описанию палестинской природы, составляют драгоценное достояние культурной Европы и не потеряли своего значения и поныне. Но его односторонняя эстетическая концепция Иисуса так же несостоятельна, как и эстетика вообще в области религии. Мы желаем познать Иисуса-завершителя вековых стремлений человечества к искуплению и спасению; ренановский чарующий учитель, ласковый проповедник и любимец женщин, нас не удовлетворяет. Эта неудача была неизбежна. Роковой раздад между верой и наукой нашел себе разрешение у Ренана в области, одинаково чуждой обеим, но у Ренана преобладающей—в области эстетики; соответственно этому центральному свойству своей души, он и жизнь Иисуса превратил в красивый роман. Наука и вера поиграли им и затем пошли дальше.

Глубже и глубже стал забирать почву заступ исследователя; есте-

ственное и необходимое желание познать Иисуса, на фоне культуры окружающего его мира, повело к созданию новой области исторической науки—той, которую немцы кратко и метко называют Neutestamentliche Zeitgeschichte. Она касалась и иудейского и эллинского мира. Иудаизм эллинистической эпохи был познан в его угрюмом теократизме с его странным соединением двух противоположных стремлений—стремления к обособленности и стремления к пропаганде; с другой стороны и эллино-римский мир с его неудовлетворенностью и нервной восприимчивостью к восточным откровениям стал определяться все яснее и яснее. Все более и более тесным кольцом стали окружать эти исследования загадочный сосуд великой тайны—Иисусову Галилею, которая, увы, никаких памятников своей умственной культуры нам не оставила. Пожать результаты этих трудов пытались многие; с наибольшим успехом это сделал тот, чье сочинение мы предлагаем читателю в настоящем переводе—Альберт *Ревилль*.

Что такое Альберт Ревилль?

В противоположность только что названным исследователям жизни Иисуса Христа, он не богослов: того перелома, который наложил неизгладимую печать на умственный облик Штрауса и Ренана, у него не было. Он—просто ученый, исследователь истории религий человечества, поставивший себе лет тридцать тому назад грандиозную задачу изобразить ее во всем ее об'еме. Он начал с характеристики своей программы в появившемся еще в 1881 г. сочинении, под заглавием «Предисловие к истории религий», за ним последовало двухтомное сочинение, посвященное «Религиям нецивилизованных народов» (1883). Хотя это сочинение и не получило такого быстрого распространения, как та книга-программа, выдержавшая в скором времени четыре издания, тем не менее это—серьезный и прекрасный труд, заслуживающий горячей рекомендации всем, кто интересуется обработанной в нем областью. Уступая по силе философского проникновения «народной психологии» Вильгельма Вундта, второй том которой посвящен отчасти той же задаче, красивый труд Ревилля отличается легкостью и как бы наглядностью концепции *) и этим значительно возвышается над сочинениями этнологов средней руки (Леббока, например), обыкновенно страдающими расплывчастостью и повторениями. За религиями дикарей последовали религии чуждых нам цивилизаций—Мехики, Перу (1886), Китая (1889); за ними—интересующий нас здесь труд, посвященный Основателю христианской религии (1897).

Этот быстрый прыжок способен многих озадачить; сам автор почувствовал это и счел нужным сказать по этому поводу несколько оправдательных слов в предисловии к первому изданию. «Было бы логичнее», говорит он тут, «после изложения китайской религии продолжать одним из великих политеизмов, которые наложили свою печать

*) Ср. однако критику еписк. Le Roy „La religion des primitifs". Ревилль сам среди дикарей не был, его выбор между свидельствами очевидцев продиктован предвзятой схемой.

на историю и отчасти поныне существуют, в роде брахманизма, маздаизма, эллинской и древнеримской религии. Что касается обеих последних, то их исследование продолжается с каждым днем в европейской науке, и нельзя рассматривать нынешний момент, как один из тех этапных пунктов, с которых можно оглянуться на пройденный путь с уверенностью, что время двинуться дальше не скоро наступит». В этом последнем автор безусловно прав; но не значит ли это, что время писать историю религии человечества вообще еще не настало? Гораздо убедительнее звучит другое, грустное соображение, приведенное автором дальше «приходится ждать, а жизнь человеческая коротка». Да, конечно, время не ждет; когда то в пылу молодости, автор видел перед собой величественное здание труда своей жизни—историю религии всего человечества, увенчанную христианством. Но жизни одного человека не хватило на его постройку, и вот он торопится водрузить купол с крестом над первыми готовыми этажами, чтобы придать ему хоть внешнюю видимость законченности.

Мы с своей стороны, вполне сочувствуя автору,—всякое сознание несоизмеримости великой задачи с краткостью человеческой жизни должно возбуждать сочувствие,—не можем не пожалеть, что он так неэкономно, в восьмидесятых годах, распорядился запасом своей жизни. Для науки о религиях человечества возможны два метода: либо типологический, либо эволюционный. Для типологического метода категория времени значения не имеет; монотеизм—генотеизм—политеизм—полидемонизм—анимизм; таковы те типы, которые он прослеживает во всех областях земного шара в его настоящем и прошлом. Кто ему следует, тому нечего начинать с примитивных религий и кончать христианством: такое распределение задач свойственно эволюционному методу. А раз автор избрал этот последний, то ему не следовало удаляться в Мехику и Китай: ни одна из магистралей, ведущих от религиозного примитивизма к христианству, не проходит через эти страны. Для эволюциониста путь исследования был намечен заранее. От религиозного примитивизма исходят две магистрали: одна—эллинская религия, другая—иудаизм. Эллинская магистраль принимает в себя с одной стороны—римскую религию, с другой—религии эллинизованного востока и затем, соединившись с иудейской магистралью, создает христианство. Других путей нет.

VI.

Было время—для многих оно не прошло и поныне,—когда и эта формула казалась слишком сложной: иудаизм, как религия обещания, и христианство, как религия исполнения, вместе взятые, казалось, составляли единую цельную религию спасенного человечества. Ева и Мария, Адам и Христос... всякий, в ком живо религиозное чувство, оценит величественность этих синтезов: все же они—предмет веры, а не науки. Но и наука в этом отношении у многих пошла по стопам веры—

у всех, которые выводят христианство из одного только иудаизма, совершенно обходя античную магистраль; а так как к ним принадлежит и наш автор, то оговорка на этот счет необходима.

Вопрос о влиянии античности на христианство или, если угодно, о подготовлении христианства античностью, представляется нам в двойном свете—в зависимости от того, разумеем ли мы под этим последним готовую христианскую религию III-IV в. в. или ее зарождение в Галилее, христианство Златоуста или христианство Христа. Для тех, кто вообще различает эти два христианства, античный характер первого не подвержен никакому сомнению: христианство кафолической церкви есть эллинизованное христианство. Но другое дело—учение Христа; опрометчивые попытки некоторых энтузиастов античности (здесь на первом плане стоит земляк и сподвижник Ренана, Эрнест Гаве) только подорвали кредит теории эллинского влияния, и в настоящее время большинство трезвых исследователей-богословов и небогословов склонны совсем устранить эллинскую античность при об'яснении происхождения христианства, окружая его Основателя исключительно иудейской обстановкой. В «Галилее язычников», как ее называли правоверные иудеи, ни одна языческая идея не коснулась уха сына Марии, не подготовила Его протеста против иудейского закона; так учат Гарнак, Вендланд, а с ними и наш автор.

Вот когда я пожалел, что автор не изучил эллинской религии, прежде чем перейти к исследованию зарождения христианства. Действительно, неудача попытки «эллинствующих» зависела от того, что они во что бы то ни стало хотели сделать Иисуса учеником греческой *философии;* эта теория достаточно опровергнута, и о ней не может быть двух мнений. Но в совершенно ином свете представится нам дело, если мы греческую философию заменим греческой *религией*—той религией, которую не так то легко извлечь из лабиринта греческих мифов и греческих культов, и с которой, поэтому, редко бывают знакомы те, которые в ту или иную сторону рассуждают о взаимоотношении эллинства и христианства. Все же и тут туман чем далее, тем более рассеивается; истина с каждым днем делается очевиднее. «Заклинаю тебя Богом живым, скажи нам, ты ли Мессия, Сын Божий», спрашивали первосвященники Иисуса; торжественность заклинания доказывает нам, что в этом вопросе сосредоточена догматическая сущность христианства, как новой религии. Но в этом вопросе заключено два представления: Иисус-Мессия и Иисус-Сын Божий. И мы утверждаем: насколько первое представление об Иисусе-Мессии основано на данных иудейской религии, настолько же второе представление об Иисусе-Сыне Божием имеет свои корни в религии эллинской. Ветхий Завет был таковым для христиан, поскольку он подготовил Иисуса-Мессию; но Иисус-Сын Божий был подготовлен эллинской религией, и ее следует, поэтому, считать вторым Ветхим Заветом христианства. Вторым и, прибавим, главным. Сына Божия искала античность во все время своего существования; она находила его поочередно в Геракле, Аполлоне, Александре Великом, Августе, но успокои-

лась лишь тогда, когда нашла его в Иисусе. Его она восприняла всеми фибрами своей жаждущей души. Иудейского Мессию она приняла по необходимости, как мало понятый и таинственный придаток; но с Сыном Божиим сроднилась всем своим естеством. Иисус-Мессия замер бы на берегу Иордана, подобно всем мессиям до и после него; но Иисус-Сын Божий победил весь мир.

VII.

В том слишком поспешном устранении эллинских элементов из истории развития идеи Христа заключается на мой взгляд один из главных недостатков изложения Ревилля; но, конечно, этот взгляд пока ни для кого не обязателен, и другой, пожалуй, поставит ему этот скептицизм в заслугу. Зато о другом недостатке вряд ли будут спорить; он состоит в отношении автора к чудесам и вообще сверхъестественному элементу в евангельском повествовании. Считаю нужным и об этом сказать несколько слов.

Ревилль не допускает нарушения естественного хода событий—это его право, и оттого то мы его метод и называем натуралистическим. Но, встретившись с чудесной легендой, он старается извлечь из нее историческое ядро путем устранения чудесных примесей и наслоений; об этом позволим себе сказать свое слово.

Есть в природе особого рода металлы, так легко и быстро теряющие свои металлические качества в соприкосновении с окружающим воздухом, что сохранить их бывает трудно; для этого их нужно при самом добывании—in statu nascendi—заключить в изолирующую среду. В противном случае, оставаясь на воздухе, они очень скоро извлекают из него кислород, затем углекислоту и образуют с ними особые соединения, очень прочные и способные долго просуществовать, но не имеющие более ни вида, ни свойства металлов: сколько ни толките мел или соду—вам не удастся выделить из них металлов, вошедших в их состав.

Таким же непрочным металлом является историческое событие. И его необходимо in statu nascendi заключить в изолирующую среду, в историческую запись, если вы хотите сохранить его в его чистом и подлинном виде. В противном случае, оставаясь достоянием народа, оно чем далее, тем более и теснее соединяется с духом народности, чем далее, тем более теряет свой металлический блеск историчности и превращается, наконец, в соединение, очень прочное и способное долго просуществовать, которое мы называем преданием. И не воображайте, что можно чисто механическим путем, выделяя те или другие части, извлечь из предания его «историческое ядро»; в том то и дело, что никакого исторического ядра тут нет, точно так же, как в меле и в соде нет никакого металлического ядра. Предание—не смесь, а соединение. Его характер, как такового, определяется характером той окружающей среды, в которой оно образовалось. Если это будет среда

культурная изящная, чуткая к красоте композиции и изложения, то предание питаясь ее соками, получит характер анекдотический. Если, напротив, это будет среда темная, робкая, но с сильно развитыми религиозными запросами, то историческое событие, поразившее ее податливый ум, само собою преобразится в предание чудесное. Это нужно понять для того, чтобы бережно относиться к преданию и потерять охоту механическим путем, посредством отсечения чудесных примесей, извлекать из него историческое ядро. По крайней мере, теперь это самое благоразумное решение; быть может когда-нибудь и будет найден особый метод химического анализа чудесного предания, но нынешняя наука им еще не обладает.

Вот этого-то и не желает понять наш автор в своих многочисленных попытках, направленных к тому, чтобы извлечь историческое ядро из чудесных черт Христовой жизни. Имеем ли мы перед собою действительное нарушение естественных законов, вроде евангельского предания о чудесном умножении хлеба или рыбы—автор допускает реальную подкладку легенды в форме угощения Христовой братии благочестивыми людьми и полагает, что на этой подкладке образовалась сообщаемая евангелистами легенда. Или идет речь только о чудесном совпадении, знаменующем для верующего пророческий дар Мессии, в роде рассказа об обретении дома для Тайной Вечери,—перед глазами автора возникает целый уговор Христа, благоразумно скрывавшегося от своих врагов с хозяином облюбованного дома. И таких примеров можно бы привести не мало. Так некогда Паулус об'яснял библейские чудеса: мне думается, что теперь этот метод уже перестал быть допустимым. Если кто сохранил в себе способность внимать этим трогательным в их простоте рассказам с бесхитростным сердцем верующего—благо ему: если кто не сохранил—пусть он мысленно заключит их в скобки, поставив перед скобками слово «легенда»: этим он вполне успокоит свою научную совесть. Но избранный автором метод—худший из всех. Он не удовлетворяет требованиям строгого критического анализа,—наоборот, в глазах критика об'яснение автора окажется наивнее самой наивной легенды. И с другой стороны, он разрушает и поэтическую красоту и нравственное величие этой последней,—прочтите рассказ о раскаянии Петра в изложении автора, и вы с этим согласитесь. Нет, легенды трогать нельзя. В нее можно только верить или не верить... но и неверующему не возбраняется ею любоваться.

VIII.

Таковы, думается мне, два главных недостатка книги Ревилля; не умолчу и о третьем, хотя долго на нем останавливаться было бы бесплодно. Всякий читатель приятно будет поражен научной солидностью первого тома: не обременяя своего изложения тяжелым ученым балластом, автор, тем не менее, посвящает читателя в сущность научных споров о том или другом вопросе, производит выбор между спор-

ными мнениями и указывает вкратце, руководившие им при этом выборе соображения; наконец, он дает и главную литературу по отдельным частям труда. Отчего не остался он верен этому методу и во втором томе? Меньше ли здесь спорных вопросов? Их больше, чем где бы то ни было Или ему—да будет нам прощено это слово—просто надоело разбираться в запутанном лабиринте противоречивых мнений, и он поэтому предпочел без обиняков изложить то, что ему самому казалось наиболее правдоподобным? Впрочем, если это и недостаток, то все же не очень зловредный; интересующийся тем, что перестало интересовать автора, может удовлетворить свою любознательность, справляясь в ученых комментариях к отдельным евангелиям (наприм в известном Handcommentar Мейера). Все же оговорка на этот счет была необходима.

IX.

Но что же, в конце-концов, дал нам Ревилль?

Он дал нам, во-первых, в первой части своего труда, историю «событий», предшествовавших евангельской истории. Это именно то, для чего у немцев установился удобный термин Neutestamentliche Zeitgeschichte, изложение истории, политической и культурной, древнего Израиля от первых Асмонеев до времени Рождества Христова, с кратким обзором ветхозаветной эпохи. Лучшее сочинение в этом роде—знаменитый трехтомный труд Шюрера, выходящий ныне четвертым изданием. Но этот труд чисто научный, доступный лишь специалистам; по-русски он не переведен и вряд ли дождется перевода Соответственная «часть» Ревилля напротив, написана удопонятно и увлекательно; при значительно меньшем об'еме она, тем не менее, достаточно полна и прекрасно ориентирует читателя в интересной истории дохристовой Палестины. А так как ее научная самостоятельность несомненна, то можно со спокойной совестью рекомендовать ее не только тем, для кого Шюрер слишком труден, но и всем вообще любознательным читателям Евангелия. Именно, «всем вообще»: так как разница между натуралистическим и супранатуралистическим методами для этой части не имеет значения, то ничьих религиозных чувств она оскорбить не может Однако в ней недостает описания самой местности, которая была ареной евангельских событий. По собственному признанию автора, он не решился соперничать с чарующей картиной, написаной очевидцем—Ренаном. Нельзя не отнестись с уважением к его скромности, но все-таки пробел остается пробелом.

Во второй «части» он дал исследование об источниках евангельской истории—и этим вновь поднял вопрос, не переставший волновать богословов с начала 19 века. Его мнение в главных чертах совпадает с тем, которое пользуется ныне наибольшим распространением среди протестантских исследователей «либерального» лагеря: три «синоптических» Евангелия, принципиально отличных от четвертого

представляющего более поздний фазис евангельской традиции; два главных первоисточника синоптиков один—об учении другой—о земной жизни Христа И здесь нельзя отказать автору ни в учености, ни в самостоятельности суждения; об обоих достаточно свидетельствует «приложение» к первому тому, посвященное именно этой части труда.

Но все же обе эти части—лишь вводные; третья и главная, в пяти примыкающих друг к другу «частях» (1. Накануне евангельской истории 2 Евангелие в Галилее, 3 Мессия, 4. Страсти Христовы, 5. Воскресение) имеют предметом земную жизнь Христа. И она раскрыта в ней вся, от детства и до смерти, в своих внешних событиях и в своих внутренних, душевных переживаниях: постепенное образование, в атмосфере чудесных ожиданий и откровений, чуткого ума и любящего сердца Спасителя; первые успехи его учения в незлобивой и восприимчивой Галилее; мессианская идея и необходимость рокового в'езда в Иерусалим; столкновение с суровым иудейским Законом и страдальческая смерть, завершившаяся апофеозом Вескресения—одним словом, галилейская идиллия и иудейская трагедия. Шаг за шагом следим мы, под умелым руководительством автора, за развитием величайшей жизни о которой знает мировая история, знакомясь попутно и со средой, в которой она протекала, убеждаясь в неизбежности именно этого, а не другого, развития и исхода... Впрочем, дальнейшая характеристика свелась бы к повторению. Все сказанное в этом предисловии относилось к этой главной части всей книги; и какое значение мы бы ни придавали усмотренным в ней недостаткам, было бы несправедливо не признать, что она—результат долгих и усидчивых трудов, и что в ней сочеталась широкая эрудиция с даром увлекательного изложения и, что ценнее всего, с искренней любовью к Тому, Кто своей жизнью и смертью запечатлел заповедь любви в сердцах людей.

II.

Цицерон в истории европейской культуры.

(1896).

Всеобщее расположение, которым пользуется ныне история европейской культуры, породила целый ряд специальных исследований, имеющих характер, так сказать, не поперечного, а продольного разреза культурных наслоений, т. е. направленных к изучению одного какого-нибудь элемента этой культуры на всем ее протяжении. К такого рода исследованиям примыкает и то, результаты которого составляют содержание настоящей статьи; оно отличается от однородных с ним лишь тем, что исследуемым элементом культуры является не учреждение, не обычай, не форма или орудие государственной или частной жизни, а *личность*. Правда, эта личность—одна из тех в выдающемся значении слова *культурных* личностей, настоящая биография которых начинается лишь со дня их смерти; одна из тех, которые не только сами являются зеркалом культуры своей эпохи, не только дали этой культуре моментальный толчок, направляя ее по новой колее, но и сопровождали ее по этой колее на ее дальнейшем пути, находясь в постоянном, хотя и не всюду заметном, общении с нею. Таких героев история насчитывает очень немного, и среди этих немногих едва ли не большая половина приходится на античный период; если я между ними выбираю Цицерона, то причиною тому является, помимо моей давнишней симпатии к этому деятелю, еще то случайное обстоятельство, что 3-го января нынешнего года (1895) исполнилось ровно 2000 лет со дня его рождения. Мне кажется, что представители исторических наук призваны поддерживать в обществе сознание единства европейской культуры и уважение к тем личностям, которым она в большей или меньшей мере обязана своим высоким уровнем.

Культура эта по своему качеству в трояком отношении отличается от культур чуждых нам народностей. Во-первых, в *религиозно-нравственном,* покоясь на широком основании народных масс, исповедующих христианскую религию, т. е. такую, которая, признавая цену за каждой человеческой жизнью, в какой бы низкой и бедственной обстановке она ни была проведена, тем не менее ведет своих адептов не к бездеятельному квиетизму, в надежде на небесные блага, а к полезной культурной работе, согласно своему девизу ora et labora. Во-вторых, в *интеллектуальном*, являясь созданием общества, проник-

нутого сознанием права личности развивать вложенные в нее природою зачатки умственности и, перерабатывая в себе общее достояние современной культуры, обогащать ее новыми формами и идеями, содействуя таким образом прогрессу человеческой мысли. Наконец, в-третьих—в *политическом,* будучи обусловливаема тем всюду признаваемым в настоящее время идеалом гражданственности, согласно которому каждый пользуется полной личной свободой в определенных законом границах и при обязательном равенстве всех перед ним.— Как известно, эти три блага достались нашей цивилизации не вдруг, а после трех последовательных мощных сотрясений, которые, грозив разрушить ее, на самом деле повели к ее обновлению и поэтому справедливо признаны гранями, отделяющими древний период истории человечества от средневекового, средневековый от нового, новый от новейшего, мы правильно оценим значение культурного двигателя (а следовательно, в данном случае Цицерона), проследив его влияние на все три вышеозначенные сотрясения—распространение христианства, Возрождение и Просвещение с революцией.

Этим путь нашего исследования начертан: он поведет нас от древней эпохи через эпоху принятия христианства к Возрождению—по италийской, от Возрождения через Просвещение к революции—по французской почве, оставляя в стороне прочий цивилизованный мир.

Но прежде, чем стать культурной силой, Цицерон был, разумеется, живым человеком и гражданином своей родины; мы не можем совершенно оставить без внимания эту его реальную жизнь, основу и условие той другой,—духовной, идеальной. Имя Цицерона знакомо всем; его самого знают очень немногие; зато многие—и это относится одинаково и к хвалителям, и к хулителям нашего героя—воображают, что знают его, а это гораздо хуже самого незнания. Но, говоря о деятельности Цицерона, я, более чем где-либо, постараюсь быть кратким: имея столь дальний путь перед собою, нельзя долго медлить у точки отправления.

I.

Его жизнь совпала с тем периодом римской истории, когда зачатки, брошенные в римскую конституцию рядом революций, с изумительной быстротой развивались, порождая в государстве постоянные смуты, до тех пор, пока они не разорвали окончательно самой конституции.

Воспитан был он в правилах школы *Сципионов;* верный заветам этих лучших людей Рима, он выше всего в мире любил эту самую обреченную гибели конституцию, но любил ее таковою, каковой ее понимали Сципионы—как уравновешенное соединение монархических, аристократических и демократических начал, проникнутое духом эллинской образованности, способное к прогрессу, т. е. к восприятию новых, но зиждительных, а не разрушительных идей. Нечего и говорить,

что с такими понятиями и он, подобно Сципионам, был осужден оставаться одиноким; победа революции при Цинне, равно как и победа реакции при Сулле, были для него двумя одинаковыми поражениями, в которых пали его лучшие друзья, кто от меча Цинны, кто от меча Суллы; после торжества последнего молодой Цицерон не имел более покровителей. И несмотря на то, он—в то время, как сильные мира сего теснились под знамена победителя—он, повторяю, осмелился обратить против этого победителя то оружие, которым его наделила природа—красноречие, заступаясь за тех, кто пострадал от введенного Суллой режима. Начал он скромно—с обиженных на почве гражданских дел с политической подкладкой; затем перешел к спасению намеченных жертв уголовного суда; наконец, ободренный успехом, он решился заступиться за тех, кто более всех потерпели от великой обиды, за покоренные народности. Лелея в своей душе сципионовский идеал римской державы — мирный римский протекторат над об'единенными, но свободными народами вселенной,—он имел смелость заклеймить современное ему извращение этого идеала, т. е. ту власть, которой пользовались в провинциях современные ему наместники,—словом «узаконенная неправда», lex injuriae.

Таков был *первый период его жизни*—период борьбы против торжествующей неправды, нарушившей равновесие римской конституции в ущерб демократическому началу. Но вот, мало по малу, равновесие было восстановлено; у кормила стал Цицерон, сначала как претор, затем как консул; начался *второй, охранительный период его жизни.* Идеал сципионовской конституции был совместим с преобладающим влиянием одной, могучей по характеру и по заслугам и в то же время проникнутой строго республиканским духом личности; такими личностями были некогда сами Сципионы, дед и внук, а после смерти последнего—Катул, победитель северных варваров. Теперь их место оставалось пустым; Цицерон сулил его тому человеку, в котором он по многим причинам должен был видеть—и действительно видел—прямого наследника Сципионов, *Помпею,* сам же он хотел быть для него тем, чем Лелий был для Сципиона Младшего—другом, советчиком и заступником, возобновляя таким образом тот знаменательный союз внешней и внутренней силы, меча и слова, который был столь спасителен для Рима в эпоху Сципионов. Он содействовал возвеличению Помпея, доставил ему власть полководца в славной и для него и для Рима войны с Митридатом, а в его отсутствие ревниво оберегал восстановленное равновесие римской конституции. Его консулат совпал с двумя страшными натисками против этой конституции, предпринятыми двумя самыми способными людьми тогдашнего Рима: Цезарем во главе демократии и Катилиной во главе анархии. С первым, пускавшим в ход дозволенные конституцией средства, он сразился открыто и разбил его несколько раз подряд; второго, задумавшего похоронить римскую конституцию под развалинами города Рима и составившего с этой целью обширный заговор, он окружил со всех сторон незримой стражей, которой руководил так искусно, что когда на-

стало время разорвать покровы тайны, то виновность заговорщиков была очевидна, и Рим был спасен ценою жизни немногих, наиболее запятнанных заговорщиков. Таковым был Цицерон у власти; слагая ее, он приглашал Помпея вернуться в спасенный им Рим и занять в нем назначенное для него место.

Наступил третий период, *период падения,* медленного, но решительного. Демократия в лице Цезаря возобновила свои нападения, анархия нашла себе другого вождя в лице Клодия; что же касается Помпея и сената, то они враждовали друг с другом, как бы не видя общего врага. Цицерон делал что только мог, чтобы помирить последних и отразить первых; сооруженное им здание уравновешенной конституции было потрясено и расшатано этой борьбой всех против всех; все же он стоял на своем посту во всеоружии своего богатого слова, пока его враги действовали каждый за себя. Но когда демократия и анархия, Цезарь и Клодий, вступили в неестественный союз друг с другом, он более сопротивляться не мог и должен был удалиться в *изгнание.* Правда, это изгнание было столь же непродолжительно, как и тот союз, и Цицерон вскоре в триумфальном шествии вернулся в Рим. Но делать ему там уже было нечего; конституция была разрушена, анархия бушевала в столице, а вождь демократии, сражаясь во главе своих легионов в Галлии, выжидал удобного момента, чтобы явиться желанным спасителем и—владыкою Вечного города.

Момент этот не замедлил наступить, хотя и не совсем так, как это предполагал будущий повелитель Рима; вакханалии анархистов были прерваны двумя неожиданными событиями, смертью Клодия и *диктатурой* (или квазидиктатурой) *Помпея,* который в решительную минуту примирился с сенатом. Примирение это при всей своей неискренности доказало Цезарю, что ему не достигнуть своей цели мирным путем; война стала неизбежна, война между единоличным полководцем с его отлично дисциплинированным, победоносным войском с одной стороны и многолюдной толпой недоверяющих друг другу и неповинующихся своему начальнику сенаторов с другой. Цицерон не скрывал от себя этого положения дел; он—как доказывают его письма,—предвидел поражение Помпея и сената; тем не менее он.—несмотря на лестные приглашения Цезаря, требовавшего от него только нейтралитета—последовал за Помпеем, и не только последовал за ним, но и помог ему своим состоянием, разоряясь сам.

Победа и *единовластие Цезаря* решили участь Цицерона; как ни уговаривал его новый властелин занять снова свое место в сенате, справедливо полагая, что вместе со старым республиканцем честь и законность вернутся под его знамена,—Цицерон держался в стороне, лишь изредка пользуясь дарованным ему правом слова, чтобы или просить за пощаженных войной членов побежденной партии, или благодарить за их помилование. Политический идеал, за который он боролся в лучшие годы своей жизни, был навсегда потерян, и он сознавал это; к тому же разрушение этого идеала совпало с разрушением его семейного счастья; под гнетом этого двойного горя он вер-

нулся к излюбленным занятиям своей юности—философии. Но творческая сила была в нем слишком мощна; видя, что сокровищница греческой философии была еще почти непочата его соотечественниками, он решил сделать ее доступной им. Его целью было—достигнуть того, чтобы римляне могли на своем родном языке знакомиться с философскими идеями эллинов и искать в них того утешения, которое находил в них он сам; но результаты его деятельности далеко превзошли его ожидания: развивая догматы греческих мыслителей на латинском языке—и притом тем чарующим слогом, которым он располагал—он приобщил не один только Рим, но и весь образованный и стремящийся к образованию Запад к греческой философии, т. е. к философии вообще. Нет надобности настаивать здесь на этом положении, доказательством которого должно служить все настоящее рассуждение; здесь достаточно будет заметить, что в истории культуры немного таких моментов, которые по своему значению могли бы сравниться с пребыванием Цицерона в его тускуланском поместье, в краткую эпоху единовластия Цезаря.

Смерть последнего положила предел его досугу; Цицерон был призван сделаться руководителем возрожденной—как казалось тогда—республики. Кратковременность ее существования не дает нам права относиться пренебрежительно к надеждам, воодушевлявшим ее борцов, и взор истинного друга человечества не может не почить любовно на тогдашнем Цицероне, этом 63-летнем старце, с изумительной, чисто юношеской бодростью променявшем уединенную жизнь философа на кипучую деятельность государственного человека, бросившем смелый вызов преемнику Цезаря—*Антонию*—и управлявшем всем римским государством со своей сенаторской скамьи. Как известно, его борьба была напрасна; но его гибель была заодно и гибелью республики, а это совпадение—совпадение далеко не случайное—окружило его память в глазах потомства ореолом не только славы, но и святости.

II.

Идеал государства, за который сражался и умер Цицерон, погиб невозвратно вместе с ним. Правда, он продолжал жить в сердцах лучших римлян, то загораясь новым, хотя и призрачным блеском—после смерти Нерона, при Марке Аврелии, при Александре Севере—то тускнея и теряясь; но для живой действительности он перестал существовать. Зато остались *сочинения Цицерона:* речи, рассуждения, письма. Если бы кто спросил его, какой пользы он ожидает для потомства от этого наследия, он по отношению к философским рассуждениям ответил бы то, что я сказал выше, но по отношению ко всем прочим сочинениям,—что он ожидает от них благотворного влияния на литературный вкус своих соотечественников; эту мысль он высказывает нередко Со временем история признала за сочинениями Цицерона гораздо более важное значение, такое, о каком он никогда не осмелился

бы мечтать сам; но на первых порах казалось, что она откажет ему даже в той сравнительно скромной награде, которой он добивался. Римский литературный вкус не остановился на той предельной точке, которую наметил для него Цицерон; находясь в периоде самого мощного своего развития, он пошел дальше, пока не достиг, наконец, своего апогея в лице *Сенеки*-философа. Это было при Нероне; но вслед затем начинается реакция, главным поборником которой был первый римский профессор красноречия *Квинтилиан*. Признавая гений Сенеки, Квинтилиан ратовал против энтузиазма его последователей, видевших в его сочинениях образец и мерило литературного вкуса, и постоянно указывал на Цицерона, как на единственного учителя, которому можно следовать без опасности; «чем более тебе будет нравиться Цицерон», говорил он, «тем более можешь ты быть уверен в успешности твоего учения» (is se profecisse sciat cui Cicero valde placebit. Inst. or. X. I, 112). Старания Квинтилиана увенчались успехом; со времени эпохи Домициана, т. е. со времени второй столетней годовщины своего рождения, Цицерон был признанным главой римской литературы.

III.

Третья годовщина совпала приблизительно с теми сотрясениями римского государства, которые Ренан называет «концом античного мира». С нее начинается тот переходный период, который превратил языческий Рим сначала в христианскую империю, а затем—в латино-германскую «Романию» (Oros. V 2). Главной умственной силой в течение этого периода было *христианство*. Как же отнеслась эта новая религия к Цицерону? Чем мог быть для нее Цицерон?

По мнению самых страстных ее поклонников и поборников — ничем, ровно ничем. «Наше учение,—говорит Тертуллиан (de praescr. haer. 7),—исходит из портика Соломона, который и сам сказал, что Господу следует служить в простоте. Берегитесь, вы, выдумавшие стоическое, платоническое и диалектическое христианство! Нам нет более надобности напрягать свои мысли с тех пор, как у нас есть Иисус Христос, нет более надобности искать чего-либо с тех пор, как у нас есть Евангелие... Если мы веруем, то мы ни в чем, кроме веры, не нуждаемся». Эти слова были смертным приговором Цицерону, который мог жить в христианском Риме не иначе, как под условием именно «стоического, платонического и диалектического» характера его христианства; но одному ли Цицерону они грозили гибелью? Стоит вдуматься в положение, в котором находилась бы культура христианского мира, если бы восторжествовали крайние идеи Тертуллиана на Западе и его единомышленника Татиана на Востоке, а не гуманные идеи Минуция и Августина на Западе и Климента и Василия Великого на Востоке: очевидно, она представляла бы такой же вид, какой представляет мусульманская культура с тех пор, как партии крайнего исламизма удалось победить и замучить героев арабо-персидского просве-

щения. А между тем, что можно было возразить с христианской точки зрения Тертуллиану, когда он стоял за самодовление христианской веры! В логической неотразимости его слов мы еще более убеждаемся при чтении доводов противного лагеря. Если Климент александрийский сравнивает «невежественных крикунов», ратующих против эллинской философии, с товарищами Одиссея, которые затыкают себе уши воском, чтобы не слышать песни сирен, зная, что они не в состоянии ей противостоять—то это остроумное сравнение доказывает, в лучшем случае, безвредность античной философии для окрепших в христианстве умов, но отнюдь не ее пользу. Польза, а тем паче необходимость античной философии и вообще культуры для верующего христианина логически недоказуема.

Тем не менее мы должны быть благодарны Клименту за его как нельзя более удачное сравнение. Если античная культура не была разрушена христианством а, напротив, соединившись с ним, продолжала существовать в Риме, затем в «Романии» и наконец—во всем цивилизованном мире, то этим она обязана не своей необходимости для христианства, а именно тому, что она была «песнью сирен», от которой не мог уже оторваться тот, кто раз ее услышал. Пускай разум и вера говорят христианину, что он должен заботиться исключительно о будущей, небесной жизни, и что для ее достижения ему ничего не нужно, кроме того, что дают его книги—Моисей и пророки, Евангелие и апостолы: что же делать, когда сирены поют: «Иди к нам, многославный Одиссей... мы знаем все, что творится на кормилице-земле»? Что делать, когда эта песнь о кормилице-земле врывается в небесные аккорды и смущает чуткое сердце бедного сына земли? И вот он старается как-нибудь примирить земную любовь с небесной, измышляет для этого всевозможные хитрые извороты, старается доказать себе, что эти сирены—в сущности те же ангелы, хотя и падшие, и что их песнь поэтому—лишь отголосок небесных гармоний; сила, однако, не в этих шатких и отчасти странных доводах, а в том, что ему слишком полюбилась песнь о кормилице-земле.

Это неоспоримо; у нас об этом есть подлинное свидетельство того Одиссея, который наиболее страстно боролся против чар той сиренинской песни и все-таки был вынужден уступить ей—*Иеронима*. Вот что он пишет своей духовной дочери Евстохии, советуя ей сторониться мирской мудрости: «Я расскажу тебе повесть моего собственного несчастия. Решившись—это было уже давно—ради царства небесного оставить свой дом, родителей, сестру, родственников и, что еще труднее, отказаться от привычного более или менее вкусного стола и отправиться на подвиг в Иерусалим, я тем не менее не мог лишить себя своей библиотеки, которую я собрал в Риме ценой стольких трудов и усилий. И вот я, несчастный, стал поститься с тем, чтобы проведенный в посте день закончить — *чтением Цицерона*... Так-то мутил меня старинный змей. Но вот, около преполовения великого поста, лихорадка овладела моим истощенным телом вплоть до мозга костей и, не давая мне отдыха, с такой невероятной силой растерзала мои

бедные члены, что они едва держались на костях. Стали готовиться к моим похоронам; все мое тело уже похолодело, оставленное жизнетворной теплотой души, только грудь была еще тепла и прерывисто вздымалась. Вдруг мне почудилось, что меня влекут к трибуналу Судьи; а было там столько света, и такой блеск исходил от окружающих что я пал ниц и не осмелился даже поднять глаз. Меня спросили, кто я; я ответил, что—христианин. «Неправда», сказал Председательствующий, «ты—цицеронианец, а не христианин; где твое сокровище там и сердце твое». Тотчас я замолчал и почувствовал удары, которыми Он велел меня наказать; но более еще мучило меня пламя моей совести... Наконец, присутствующие припали к коленям Председательствующего и стали молить Его, чтобы Он снизошел к моей молодости и даровал грешнику время на покаяние...; и я ....стал клясться и, взывая к Нему, говорить: «Господи, если я когда-либо буду держать у себя мирские книги и читать их, то считай меня Своим отступником». После этой клятвы я был отпущен и вернулся на землю; ко всеобщему удивлению, я открыл глаза и до того прослезился, что даже недоверчивые люди дали веру свидетельству моей печали». Эта исповедь Иеронима достаточно доказывает силу обаяния Цицерона в глазах лучших борцов западной церкви; но еще неопровержимее доказывает ее вся его дальнейшая литературная деятельность. Он не был в силах сдержать свою клятву; Цицерон продолжал быть его любимым писателем. Цитатам из этого автора в его сочинениях числа нет; но даже эти цитаты не дают достаточного представления о силе влияния на него оратора и философа римской республики, и знаток Цицерона поминутно встретит у Иеронима мысли и обороты, навеянные этим его главным образцом. Эта зависимость не сошла ему даром: когда Ориген был об'явлен еретиком, и Иероним, раньше сочувствовавший ему, подвергся нападениям со стороны своего бывшего друга Руфина, то и данная и нарушенная им клятва о Цицероне не была забыта; послышались жестокие слова: perjurium, sacrilegium. Пришлось Иерониму защищаться. «Да»,—говорил он,—«я сказал, что впредь не буду читать мирских книг; но ведь это было обязательством на будущее, а не отказом от того, что накопилось в моей памяти за прошедшее время... Или ты полагаешь, что мне следовало напиться воды из той Леты, о которой поэты повествуют, чтобы меня не попрекали тем, чему я научился раньше?». Не довольствуясь защитой, он переходит к наступлению: «но откуда же,—спрашивает он,—у тебя это обилие слов, этот блеск мыслей, это разнообразие тропов? Или я ошибаюсь, или—*ты сам втихомолку читаешь Цицерона*. Вот»,—заключает он,—«что я мог бы сказать, если бы та клятва была дана мною на яву; но как же назвать бессовестность моего противника, который попрекает меня моим *сном*.. Пусть же он послушается голоса пророков, запрещающих придавать веру снам; ведь и совершенное во сне прелюбодеяние не отправляет меня в ад, и приснившийся мне венец мученичества не награждает меня небесами». Не нам судить о логической и нравственной допустимости этих изворотов, к которым автор прибегает в борьбе и

со злорадствующим противником, и с собственной совестью; для меня лично это скорее трогательное, чем достойное осуждения или насмешки зрелище. Но нельзя не указать на несомненный факт, что Иероним не менее Тертуллиана сознавал несовместимость занятий Цицероном и языческой литературой вообще, со строго-христианской жизнью, и что он все-таки не устоял против голоса своего сердца.

Я потому сослался на Иеронима, что он оставил нам документы, по которым мы можем судить о жестокой борьбе между собою обоих элементов его благородной и любящей души—борьбе Иеронима-христианина и Иеронима-цицеронианца, говоря его собственными словами; но, конечно, не с Иеронима, писателя конца 4-го века, начинается влияние Цицерона на христианскую литературу—оно восходит к первым литературным опытам христианства на Западе. Первым римским апологетом является, как известно, *Минуций Феликс;* но был ли Минуций более христианином, или более цицеронианцем, когда он писал свое единственное дошедшее до нас произведение, перл западно-христианской литературы «Октавия»? Эта книга содержит спор между язычником Цецилием и христианином Октавием о вере. Замечательно то, что спор ведется серьезный и искренний: язычник Цецилий—не из тех фиктивных противников, которые возражают лишь постольку, поскольку это желательно для главной роли, нет; читая его рассуждения, мы забываем, что они написаны христианином. Это происходит оттого, что под именем Цецилия перед нами является настоящий язычник—понтифик Котта из сочинения Цицерона de natura deorum—и что это сочинение было образцом Минуция во всей обстановке спора.

В таком положении были отношения между христианством и Цицероном около *третьей* годовщины этого последнего; остались ли они такими же и к *четвертой?* Ожидать этого a priori нельзя, по следующим двум причинам: во-первых, столетие между Коммодом и Диоклетианом было временем полного упадка римской литературы и ужасающего одичания нравов; во-вторых, самые жестокие преследования христиан—достаточно упомянуть имена Деция и Валериана—пришлись именно в эту эпоху. И все-таки отношения христианства к Цицерону не испортились; это доказывают сочинения *Лактанция.* Как Минуций Феликс вдохновился книгами Цицерона de natura deorum, так Лактанций вдохновился другим сочинением римского философа—de republica—и написал, в дополнение к четвертой книге этого сочинения, свой трактат—de officio Dei. Он сам в этом признается во вступлении к этому труду: «Так как я упомянул о теле и духе, то я попытаюсь, насколько это позволит мне слабость моего разумения, развить существо того и другого: я считаю это своей обязанностью главным образом потому, что М. Туллий (Цицерон) при всем своем замечательном уме заключил в слишком узкие рамки этот обширный предмет в четвертой книге своего сочинения «о государстве», где он пытается изложить его, и слегка только наметил главные его пункты». Мы обязаны Лактанцию за его признание, так как четвертая книга до нас не дошла; но его зависимость от Цицерона далеко не ограничивается одним только

этим сочинением. Вторая его монография, de ira Dei, будучи направлена против эпикурейцев и их учения о безучастном божестве, тоже имеет своим основанием Цицерона, специально вторую книгу de natura deorum; и он, в этих двух монографиях, так приближается к своему образцу, что Иероним, знаток Цицерона и почитатель Лактанция, называет их «эпитомой» диалогов Цицерона (ep. 70, 5). Более самостоятелен Лактанций в своем главном произведении divinae institutiones—о ложной и истинной вере, о ложной и истинной мудрости; но и здесь содержание пятой книги (de justitia) почерпнуто, в значительной мере, из третьей книги сочинения Цицерона «О государстве», а шестая (de vero cultu)—из еще более знаменитого сочинения того же Цицерона de officiis. Я не говорю здесь о зависимости Лактанция от Цицерона в мелких пунктах, о которой свидетельствуют множество цитат и прочих заимствований, и еще менее о влиянии языка Цицерона на христианского писателя; последнее до того значительно, что Иероним—этот «христианский Цицерон» как его называли,—в свою очередь называет Лактанция «потоком цицероновского красноречия» (fluvius eloquentiae Tullianae, ep. 58, 10).

Если так относилось к Цицерону *страждущее* христианство—не забудем, что Лактанций писал в самый разгар Диоклетианова преследования—то неудивительно, что и *торжествующее* христианство не решилось отвергнуть его. Чтобы убедиться в этом, мы должны перейти от *четвертой* его годовщины к *пятой;* тут мы встречаем могучую личность *Амвросия*, епископа медиоланского. Его сочинения очень многочисленны: но ни одно из них не было так известно и не имело такого влияния на последующие времена, как его три книги de officiis ministrorum. Здесь он продолжает дело Лактанция, который первый пытался дать своим читателям в своих divinae institutiones опыт построенной на религиозных началах этики, но продолжает его при совершенно изменившейся обстановке. Лактанций пишет для язычников и слабых в вере христиан, Амвросий—для своей паствы; тот борется,—этот поучает. Апологетический элемент, поэтому, отсутствует в сочинении Амвросия: как и подобало современнику Феодосия Великого, он пишет спокойно и величаво. И кого же избрал Амвросий проводником в области житейской морали, которой он посвятил это свое сочинение? «Это сочинение», по справедливому замечанию Эберта (Gesch. d. christl.-lat. Litter. I, 150) «является не только непосредственным подражанием знаменитым книгам Цицерона de officiis, но и настоящим их переложением для читателей-христиан (eine Uebertragung derselben ins Christliche)». Действительно, Амвросий изредка исправляет Цицерона; так, рассуждая со слов философа республики о справедливости, как об условии социальной жизни, он замечает: «Нам говорят, что первое требование справедливости заключается в том, чтобы никому не вредить, *если только ты сам не вызван причиненной тебе обидой;* но это исключение упраздняется авторитетом Евангелия»; так он заменяет самодовлеющую добродетель Цицерона тою, которая является условием награды в загробной жизни,—впрочем, это не мешает ему выводить, подобно

Цицерону, ту или другую добродетель из самой природы человека, при чем не заметно, чтобы мысль об испорченности этой природы его особенно смущала. В общем он довольствуется тем, что подтверждает выставляемые Цицероном нравственные требования примерами из Ветхого Завета, которыми он заменяет приведенные самим Цицероном примеры из римской истории; во всем остальном он следует Цицерону—а это значит, что благодаря Амвросию этика Цицерона была признана христианской этикой. Теперь вспомним, что в течение многих столетий книги Амвросия de officiis ministrorum были в западной церкви главным и чуть ли не единственным руководством христианской морали—и мы в состоянии будем оценить во всей его громадности факт влияния Цицерона на христианство.

И все-таки сказанное мною не дает еще полного представления об этом влиянии. В самом деле, удивительно ли, что Амвросий охристианил Цицерона, когда еще раньше Цицерон обратил в христианство язычника и этим неофитом его был не кто иной, как позднейший столп христианства, краса и гордость западной церкви, *Августин*. Факт, о котором я говорю, не подвержен ни малейшему сомнению; нам его сообщает тот, кто один только и мог о нем знать, сам Августин, и сообщает там, где он под страхом вечных кар обязан был говорить правду—в своей Исповеди. «В неокрепшем еще возрасте», читаем мы Conf. III 4: «я изучал памятники красноречия, в котором желал прославиться поставив себе цель пустую и достойную осуждения, но привлекательную с точки зрения человеческой суеты. И вот я, следуя обычному порядку учения, дошел до одной книги Цицерона,—того Цицерона слову которого удивляются все, даже те, кто не в состоянии уразуметь его дух. Книга эта содержит приглашение заниматься философией и озаглавлена «Гортенсий». Она совершенно изменила мои наклонности; она дала моим молитвам направление к Тебе, Господи; она указала новую цель моим стремлениям и желаниям. Тотчас мне опостылели все суетные надежды; невыразимая жажда вечной мудрости охватила мое сердце; я поднялся, чтобы возвратиться к Тебе. Не пособие к изощрению красноречия видел я в этой книге: ее автор пленил меня не внешней формой, а содержанием своей речи. О, как я пылал, Боже мой, как я пылал жаждою оставить все земное и возвыситься к Тебе!..».

Выше этого ничего представить себе нельзя. Нам вспоминается благочестивая легенда о поэте Стации, который чтением Виргилия, будто бы был обращен в христианство. Данте ссылается на эту легенду в своем «Чистилище» (XXII 64 сл.); там Стаций, встретив Виргилия, с жаром приветствует его, говоря: per te poeta fui, per te cristiano. Критика не замедлила доказать неосновательность этой легенды; но зато Августин имел полное право сказать Цицерону: per te filosofo fui, per te cristiano,—если бы когда-либо встретил его на том свете.

Интереснее всего то, что у него была некоторая надежда встретиться с ним. В одном своем письме (ep. 164,4) он размышляет о том месте в послании апостола Петра, где говорится о сошествии Иисуса

в ад «Было бы слишком смело.» говорит он, «сказать в точности, кто были те кого Он там освободил: но если бы кто мог доказать, что Он освободил *всех*—какая бы это была радость для нас! Я желал бы этого более всего ради некоторых из них, которых я знаю и люблю за их литературные труды, которых мы чтим за их красноречие и за их мудрость...» Нужно ли доказывать, что под этими последними Августин разумеет главным образом, если не исключительно, оратора и философа Цицерона? И без сомнения, самый благороный исход из той дилеммы под которой томился Иероним, состоял в том, чтобы христиане признали своим того человека, которому они были столь многим обязаны —если не формальным и общеобязательным догматом церкви то хоть в виде благого желания и надежды.

Итак, период между *пятой и шестой* годовщиной нашего героя дает нам уже почти Цицерона-христианина. Но не все современники Августина были согласны с тем, чтобы он был признан таковым.

Влияние Цицерона на христианство имело последствием возникновение христианской литературы на латинском языке литературы, если не классической, то во всяком случае весьма почтенной; а это явление в свою очередь вызвало другое—возрождение языческой литературы замолкшей было после Марка Аврелия; Симмах и Макробий были главными представителями возрожденной прозы, Клавдиан—возрожденной поэзии Могли ли они допустить, чтобы их противники-христиане считали себя полноправными наследниками их праотцев царя прозы и царя поэзии Цицерона и Виргилия? Конечно, нет. Но с другой стороны они не могли также пускаться в полемику; особенность этой возрожденной языческой литературы состоит именно в том, что она совершенно игнорирует своих противников-христиан, величаво отмалчиваясь на все их нападения: предвидя свою гибель, она хотела погибнуть по римски. Итак, полемики мы не должны ожидать; но если Макробий оба свои сочинения посвящает—одно Виргилию, другое Цицерону; если он в первом силится изобразить Виргилия главой языческой мудрости непогрешимым толкователем понтификального и авгурального права: если он во втором комментируя отрывок из шестой книги Цицерона de republica (знаменитый «сон Сципиона», сохраненный нам именно благодаря его комментарию) старается влить в него весь неоплатонический мистицизм, последнее оружие язычества в борьбе с христианством,—то мы легко понимаем, что все это значит. Но, конечно, эта бесспорно достойная демонстрация не могла дать язычникам другого, кроме нравственного удовлетворения.

IV.

Цицерон остался за христианами. Но чем мог он быть для них?

Его сочинения состояли из рассуждений, речей и писем. Из них последние никакого значения для христиан не имели и были со временем преданы забвению. Речи читались в течение первых столетий,

но исключительно ради своих формальных красот, ad linguam acuendam, по выражению Августина. Материальное значение имели лишь трактаты, притом преимущественно трактаты философского содержания; действительно мы видели, что все сочинения Цицерона, имевшие влияние на христианство, принадлежали к разряду философских трактатов. Что же извлекла из них христианская религия?

Для этого мы должны сначала ответить на вопрос: *каковы были отношения Цицерона к религии вообще*. Подобно своему учителю Сцеволе и согласно традициям сципионовского кружка, Цицерон допускал троякую религию: поэтическую, гражданскую и философскую. Под *поэтической* он разумел рассказы, часто соблазнительные, о богах и героях, в которые никто не верил, хотя многие и пытались видеть в них аллегорическое изложение природных явлений. *Гражданская* религия обнимает совокупность признанных государством обрядов: культ капитолийской троицы, культ Ларов, культ (позднее) гения царствующего императора. Эта религия была религией массы, религиозные потребности которой она удовлетворяла, доставляя ей мистическое единение с божеством во время исполнения предписанных обрядов; личности эта религия не стесняла, так как не навязывала ей никаких догматов. Наконец третья религия, *философская*, существовала только для тех, кто возвышался над массой, доставляя удовлетворение их индивидуальным потребностям. В противоположность к гражданской религии, она не была единой: в Афинах преподавались—можно даже сказать, проповедывались—различные системы, между которыми учащимся предоставлялось право *выбирать*. Таким образом философская религия была религией личностей: право свободного выбора является неотлучным правом личности, точно так же как требование единства является неотлучным требованием массы.

Философские сочинения Цицерона имеют содержанием, разумеется, *философскую* религию: составляя их, он воспользовался, как личность, своим правом выбора. Как же он им воспользовался? Многие из его современников довольствовались тем, что высказывались за одну из существующих систем; дав это удовлетворение своей индивидуальности, они в прочем уже беспрекословно следовали своим вождям. Таковы были Катон как стоик, Лукреций, как эпикуреец. В противоположность к ним Цицерон нигде не жертвует своим правом выбора; он следует не Зенону, не Эпикуру, а своему собственному здравому смыслу, т. е. умственному показателю своей личности; кто называет Цицерона не самостоятельным, тот или не знает его, или смешивает самостоятельность с творчеством.

Но какова же эта философия здравого смысла, которую развивают сочинения Цицерона? Выражаясь кратко, эта философия положительна в той области, в которой сомнения невозможны без разрушения человеческого общества—в области морали, которую Цицерон по примеру стоиков выводит из природы, не разделяя однако увлечений этой философской секты. Она *отрицательна* по отношению к сверх-

естественному, существование которого Цицерон, подобно Эпикуру и в противоположность к стоикам, считает и недопустимым и ненужным. Она наконец, *скептически* относится к метафизике; выделив, как неподлежащие сомнению, факты существования божества и бессмертия души, Цицерон во всем прочем, по примеру новой академии, сопоставляет противоречащие друг другу мнения и рассуждения школ, воздерживаясь от собственного суждения. Таким образом, между бесспорно достоверным и бесспорно ложным получается обширная средняя полоса: по отношению к ней Цицероном сказано достойное бессмертия слово ista sunt ut disputantur (de leg. I, 24), которое перевести нельзя, но передать можно приблизительно так: «эти вещи представляются так или иначе, смотря по личным особенностям тех, кто о них рассуждает». Итак, воспользовавшись сам правом выбора в полной мере, Цицерон предоставляет такое право и своим последователям: его философия не только индивидуальна, но и индивидуалистична.

Христианство—я говорю здесь, как и везде в настоящем рассуждении исключительно о христианстве западной церкви, которое одно и может быть поставлено в связь с Цицероном—христианство, повторяю, находилось в зависимости от Цицерона, во-первых, относительно *формы* поскольку лучшие его представители старались, по мере возможности, говорить языком Цицерона; во-вторых, относительно *содержания*, поскольку положительная часть философии Цицерона перешла, как мы видели, в учение христианской церкви; но в отношении *духа* нельзя представить себе две более резкие противоположности, чем Цицерон и христианство. Троякой или двоякой религии христианство, разумеется допускать не могло; христианская религия была *единой*—одинаковой для массы и для личностей. Этим самым она отнимала у личностей и право выбора; известно, какое значение получило у христиан самое слово «выбор»—по гречески haeresis («ересь»). Но, принижая личность, христианская религия облагодетельствовала массу, и с этой точки зрения она имела полное право сказать своим противникам: «До меня народные массы знали только обрядовую сторону религии: Я дала им то, что до тех пор было достоянием избранных личностей—учение, притом такое, которое Я об'являю безусловно достоверным но все должны признать величественным. Я подняла двух моих приверженцев из народных масс, наводя их на вопросы, которых они до тех пор не ставили—о смысле и цели их существования, и давая ответы на каждый из этих вопросов; эти ответы Я об'явила непреложно истинными, так как они только под этим условием могли принести пользу массе, которая не признает средней полосы между достоверным и ложным,—но все должны их признать глубокими. Я дала этим моим приверженцам возможность бодро переносить их тяжкую жизнь, внушив самому низкому и презренному из них уверенность, что каждая его слеза будет ему зачтена, за каждую причиненную ему обиду будет взыскано с его обидчика Вот что я сделала для народных масс; а ты, личность, смиряйся и терпи».

V.

Но личность не может терпеть, не может жертвовать своим правом выбора в эпоху самого абсолютного правления церкви протесты личности раздавались то здесь, то там. Они не имели успеха: отделившиеся от массы личности быстро поглощались ею. Редко они пытались увлечь ближайшие части массы за собой, еще реже это им удавалось тогда дело сводилось к борьбе большей массы с меньшей и к уничтожению последней. Такова сущность средневековых религиозных брожений и войн; ясно, что не в этом направлении личность могла найти для себя спасительный исход.

Было безумием действовать одному наперекор массе, было преступлением возбуждать массу против массы; оставалось одно—искать спасения *не в борьбе с интересами массы, а вне ее*. Если не ясное сознание то инстинкт нравственности и самосохранения должен был указать личности этот путь; когда он был открыт, начался период Возрождения, отделяющий средневековую культуру от культуры новейших времен.

На заданный ему Федром вопрос, признает ли он достоверным священное сказание о похищении Орифии Бореем, Сократ отвечает, что и он, конечно, мог бы придумать рационалистическое толкование этого сказания, но что он предпочитает *повиноваться в этом отношении народной вере и сделать предметом своего изучения не эти мифы, а самого себя*. Эти слова Сократа могли бы служить девизом Возрождения Его борцы в самых торжественных выражениях заявляли о своей преданности догматам и учреждениям церкви, и эта преданность, будучи инстинктивна, могла быть искрення; но в то же время они искали таких областей, где бы их личность могла свободно развиваться, не будучи стесняема церковью, сначала во внутреннем, а затем и во внешнем мире. Индивидуализм был двигательной силой Возрождения—со времени Буркгардта это положение считается доказанным.

Его проявления, поскольку они общи для всей эпохи Возрождения могли быть только отрицательного характера; это следует уже из самого значения слова «индивидуализм». Положительная его сторона могла сказаться лишь в отношении каждой личности отдельно; в отношении же совокупности этих личностей сказывается лишь отрицательная его сторона, а этой стороной было—*бегство от массы*. Мы встречаем его уже у Петрарки, когда он стремится к уединенной, посвященной науке и поэзии жизни; но оно усиливается с течением времени и переходит в прямую ненависть к массе у Макиавелли. Антипатия к массе переносится гуманистами и на всю ее организацию, на те горизонтальные и вертикальные перегородки, среди которых она так великолепно уживается; гуманизм—враг национальностей и враг сословий; как таковой, он до некоторой степени космополитичен и демократичен, но этот его космополитизм и демократизм имеет чисто от-

рицательный характер и именно этим в сильнейшей степени отличается от положительного космополитизма и демократизма церкви. Антипатия к массе переносится и на семью, которая связывает личность и подчиняет ее массе, и на законы и право, которые желали бы остановить личность на ее пути к свободе, но, к счастью не могут...

Но—можно ли было жить, отрицая все это?

Для того, чтобы жизнь при подобной обстановке стала возможна, было необходимо, чтобы отделившаяся от массы личность чувствовала себя членом другой, более симпатичной общины, следовала за знаменами другого, более уважаемого вождя. Значение Петрарки именно в этом и состоит, что он был признанным вождем гуманистов, что его могучим словом была создана община единомышленников, первая в новой Европе чисто светская интеллигенция, которой лишь значительно позднее суждено было самой превратиться в массу.

Эта община, повторяю, была создана Петраркой; он был ее вождем. Но кто же был вождем самого Петрарки? На этот вопрос он отвечает сам: «Ты», пишет он ему в том письме, в котором он выражает ему благодарность, свою и своих единомышленников, «ты тот живой ключ, влагой которого мы все орошаем свои поля; ты тот вождь, указаниям которого мы следуем, одобрению которого мы радуемся, именем которого мы украшаем себя...». Обращено же это письмо—к М. Туллию Цицерону.

Говоря об отношении Цицерона к Петрарке и Возрождению вообще мы должны остерегаться ошибки, в которую нетрудно впасть поверхностному наблюдателю. Ошибка эта состоит в том, что личность Цицерона растворяется в общем понятии «классическая древность»: монахи средних веков с постепенно остывающим усердием читали и переписывали сочинения древних авторов, в том числе и Цицерона, а Петрарка и его сподвижники опять ввели их, и в том числе и Цицерона в моду. В противоположность к этому взгляду мы должны проникнуться убеждением, что влияние Цицерона на Петрарку было влиянием личным: он действовал на него не как древний автор вообще, а именно как Цицерон. Этим мы нисколько не преувеличиваем его внутреннего, абсолютного значения; было бы нелепо ставить Цицерона выше Платона, Аристотеля, Гомера и трагиков. Но с культурно-исторической точки зрения нельзя отрицать факта, что Возрождение было прежде всего возрождением Цицерона, а после него уже и благодаря ему—прочей классической древности.

Действительно, за тот долгий период времени, который отделяет Августина от Петрарки, Цицерон постепенно потерял ту роль главы римской литературы, которую за ним обеспечил было Квинтилиан. Христианские писатели, заимствовав из него положительную часть его учения, заместили его собой; при практическом характере средневековой эрудиции Ливий и Саллюстий сохранили свой интерес, так как нужно же было писать историю народов и династий, а других образцов не было; Виргилий читался, во-первых, как образец стихотворства, а во-вторых, и как писатель религиозный, предвозвестивший Спасителя

в своих эклогах и описавший в Энеиде аллегорически под видом Энея мытарства челевеческой души; но читать Цицерона было незачем. Когда родился Петрарка, письма, большинство речей, почти все реторические и много философских сочинений Цицерона были преданы забвению, а остальное читалось мало; главою римской литературы был не Цицерон, а Виргилий.

Но при таком положении дел Возрождение было невозможно. В самом деле, какую пищу мог дать индивидуализму Виргилий? Он мог убаюкать страждущую душу музыкой своих роскошных стихов, которыми люди перестали восхищаться лишь тогда, когда перестали понимать по латыни; но он не мог указать направления рвушейся на волю личности. Не могли указать его также ни Ливий, ни Саллюстий, ни стоик Сенека; из писателей древности только один Цицерон мог быть вождем гуманистов. Припомним нашу характеристику философии Цицерона· «воспользовавшись сам правом выбора в полной мере, Цицерон предоставляет такое же право и своим последователям; его философия не только индивидуальна, но и индивидуалистична». А это именно и требовалось для борцов Возрождения. Они искали философа-руководителя, который освободил бы их от духовного рабства не для того, чтобы сделать их своими собственными рабами, а для того, чтобы навсегда обеспечить за ними священное право личности—право выбора.

Этот вывод, который нам подсказывает сама теория Возрождения, как эпохи эманципации личности, вполне подтверждается его историей Мы видели, что до Петрарки Цицерон стушевался перед другими римскими писателями; со времени Петрарки он снова занимает первое место среди них. При таких условиях история ознакомления Петрарки с Цицероном приобретает особый интерес; к счастью, он рассказал нам ее сам в одном из своих «старческих писем» (XV, 1). «Еще в годы детства, когда другие восторгаются сказкою о Проспере или баснями Эзопа, я пристрастился к Цицерону, вследствие ли природного влечения, или наставлений отца, который был страстным поклонником этого писателя... Конечно, в это время я ничего еще не понимал, но сладость и звучность его речи (verborum dulcedo quaedam et sonoritas) так пленяли меня, что все другое, что я читал или слышал, казалось мне чем-то хриплым и неблагозвучным». Со временем Петрарка познал Цицерона и с другой стороны. Пришлось ему углубиться в юридические науки, т. е. «изучать законы о займах, завещаниях, сервитутах и т. д. и позабыть о Цицероне и его благотворных наставлениях для жизни. в этих занятиях я провел, или вернее, потерял целых семь лет».

Наконец отец Петрарки смекнул, почему юриспруденция не шла в прок его сыну; и вот однажды он извлек все сочинения Цицерона и некоторых поэтов из того укромного местечка, куда их упрятал было благоразумный молодой человек, и предал их пламени, точно книги еретиков. «Я плакал при этом зрелище,—рассказывает этот последний,—как будто меня самого собирались бросить в огонь. Видя мое горе, отец вдруг вынул из огня две книги, уже почти загоревшиеся—

Виргилия и реторику (псевдо-) Цицерона,—и, с улыбкой протянув их мне, сказал «пользуйся одним как усладой души, прибегать к которой следует не часто, а другим, как пособием при изучении гражданского права». Достигши совершеннолетия, Петрарка бросил юриспруденцию и вернулся к своей страсти; начались его неутомимые поиски сочинений Цицерона, главным образом тех, которые считались тогда потерянными. Много таких сочинений спас он от верной гибели—мы вряд ли ошибемся, сказав, что мы обязаны ему и его продолжателю Поджио половиной всего, что нам сохранилось от Цицерона,—но главной находкой была *переписка Цицерона* с Аттиком, Квинтом и Брутом, которую он открыл в 1345 г. в Вероне. Благодаря этому открытию, Петрарка, а за ним и прочие гуманисты, впервые познакомились с Цицероном, как с личностью.

Действительно, для всего тысячелетия до Петрарки Цицерон был понятием, формулой, а не личностью; христианские писатели часто упоминают о нем, то с похвалой, то с порицанием, но эти похвалы и порицания относятся только к сочинениям Цицерона, а не к нему самому Для Петрарки, как и следовало ожидать при склонности Возрождения к индивидуализму, Цицерон был живым человеком, но он себе представлял его, согласно своему идеалу, бесстрастным мудрецом, чуждающимся беспокойной массы и с ласковой улыбкой дающим своим друзьям наставления к разумной жизни—одним словом, Цицероном «Тускуланских бесед»; чтение его переписки разочаровало его. Полет стрелы, столь прямой и плавный для невооруженного глаза, оказался теперь неровным и дрожащим; тускуланский мудрец превратился в человека, участвующего в борьбе партий, колеблющегося в своих решениях, надеющегося и кающегося в своих надеждах. На первых порах Петрарка был глубоко огорчен этим открытием: он излил свое горе в письме, которое написал ему на тот свет: «О ты, вечно беспокойный и тревожащийся старец! Зачем избрал ты себе уделом эту постоянную борьбу и бесполезную вражду? На что променял ты досуг, подобающий и твоему возрасту, и твоему призванию, и твоему положению? Зачем призрачный блеск славы завлек тебя, старика, в войны юношей и после стольких несчастий обрек тебя недостойной философа смерти? Ты забыл о совете твоего брата, забыл о своих собственных спасительных наставлениях; подобно запоздалому путнику»—продолжает Петрарка, повторяя картину Данте—«ты шествовал во мраке со светочем в руке, показывая путь тем, что следовали за тобой, но сам спотыкаясь жалким образом... Насколько было бы достойнее, тем более для философа, провести старость спокойно в своем поместье, размышляя, как ты сам где-то говоришь, не об этой кратковременной, а о той вечной жизни, не стремиться к должностям, не домогаться триумфов, не волноваться по поводу каких бы то ни было Катилин! Но теперь об этом говорить поздно; прощай на веки, дорогой Цицерон; пишу тебе на земле, в транспаданской колонии Вероне, что на правом берегу Атесиса, дня 16 до квинтильских календ, в 1345 г. после рождения того Бога, которого ты не знал».—Это письмо, которое некоторые называют ребя-

ческим, очень характерно для Петрарки и гуманистов вообще; оно показывает нам, в чем состоял идеал гуманиста. А чтобы не подавать повода к недоразумениям, Петрарка через полгода написал на имя Цицерона другое письмо—то самое, в котором он называет его вождем своим и своих единомышленников. «Мои упреки», говорит он там, «относились лишь к твоей жизни, а не к твоему уму и красноречию; твоему уму я удивляюсь, перед твоим красноречием благоговею. Да и жизнь твоя не нравится мне только тем, что я не вижу в ней бесстрастия (constantia) и стремления к спокойствию, подобающему профессии философа». Его кумиром Цицерон остался навсегда; в своих Trionfi Петрарка описывает, между прочим, шествие колесницы Славы: во главе римской литературы шествуют двое в одном ряду с Гомером; это—мантунский певец (Виргилий) и «тот, под чьими стопами трава покрывается цветами. Это—тот М. Туллий, в котором ясно сказывается, сколько в красноречии и цветов и плодов. Эти двое—оба ока нашей словесности».

ed uno, al cui passar l'erba fioriva.
Quest'e quel Marco Tullio, in cui si mostra
chiaro, quanti he eloquenza e frutti e fiori;
questi sou gli occhi della lingua nostra.

Остальные гуманисты последовали в этом отношении за Петраркой—прежде всех его пламенный поклонник, *Боккачьо*. Его книга de casibus virorum illustrium—ряд видений в роде только что упомянутых Trionfi Петрарки—касается и Цицерона; он является перед ним, как человек «с благодушным, почтенным выражением лица, тронутого тихой грустью, степенной осанки (по перифразу А. Н. Веселовского, Боккачьо II 250); Боккачьо, как будто признает его, но Фортуна его предупредила: это величайший, славный между питомцами философии муж, вождь римского красноречия, Туллий Цицерон... Боккачьо смотрит на него с изумлением, им овладело сознание своего бессилия: ему ли писать о нем!». Нечего и говорить, что его биография—восторженный панегирик Цицерону. Не изменило ему и следующее поколение, мало того: так как к этому времени и Петрарка отошел в область прошлого, то поднялся вопрос о сравнительном достоинстве его и Цицерона. Этим вопросом занимается *Лионардо Бруни* в своем dialogus de tribus vatibus, построенном совсем на манер диалогов Цицерона, хотя по содержанию он напоминает скорее диалог Тацита de oratoribus. В этом интересном сочинении, предшественнике известного спора Ламотта и Дасье о сравнительном достоинстве древних и новых писателей, друг Лионардо, Никколи, стоит горой за древних; превознося до небес Цицерона, он нападает на Петрарку, говоря, что одно послание Цицерона ему дороже всех прозаических сочинений Петрарки, и равным образом одна эклога Виргилия—всех поэтических его произведений. Когда затем его упрашивают сказать что-нибудь в защиту Петрарки, он иронически берет назад сказанное им раньше и заключает

шуткой в духе пушкинской эпиграммы на Кюхельбекера, говоря, что одно прозаическое сочинение Петрарки ему дороже всех *послании* Виргилия, и одно стихотворение Петрарки—всех *стихотворений* Цицерона.—Конечно, само сравнение Петрарки с человеком, перед которым он преклонялся, было несправедливостью; сверстники Бруни, поэтому, за ним в этом направлении не последовали—уважение к Петрарке вполне естественно уживалось с культом Цицерона, который скорее увеличивался со временем, чем уменьшался. *О Никколи* мы можем судить по той роли, которую ему дает его друг Бруни в своем диалоге. Другого его друга, *Салютати,* биограф последнего, Виллани, тоже гуманист, называет даже «обезьяной Цицерона»—при чем интереснее всего то, что в устах Виллани это не укоризна, а комплимент: «своей прозой он приобрел такую славу»,—говорит он,—«что по заслугам может быть назван обезьяной Цицерона». *Траверсари,* как монах, стыдливо скрывал свое пристрастие к Цицерону, но оно помимо его воли сказывалось в стиле и духе его сочинений, а также в том предпочтении, которое он отдавал среди христианских писателей «христианскому Цицерону» Лактанцию. *Верджерио* страстно защищал Цицерона против обвинений непричастного к гуманистическому движению Малатесты, который презрительно обзывал Цицерона адвокатом—характерное обвинение, не раз повторявшееся впоследствии. Но главным проповедником славы Цицерона был глава этого поколения, знаменитый *Поджио,* который сам называл себя его учеником и говорил, что дал бы все сокровища догматики за одну новую речь Цицерона.—В эпоху следующего поколения произошел невероятный скандал: *Лоренцо Валла,* позднее его глава, написал статью, в которой сравнивал Цицерона с Квинтилианом и отдавал предпочтение последнему. Хотя самая парадоксальность этого сравнения доказывала его неискренность, хотя друг Валлы, Беккаделли, уверял, что его статья—простое диалектическое упражнение, и что он в душе поклонник Цицерона, хотя сам Валла позднее доказал свою преданность ему, написав свои знаменитые elegantiae—тем не менее, поднятый злополучной диссертацией шум не улегся Поджио был возмущен, и «кощунство» Валлы осталось несмываемым пятном на его репутации в течение всей его жизни.

Но, можно спросить, чем же были обязаны гуманисты Цицерону? Очень и очень многим.

Начнем с формы. В этой области никаких сомнений быть не может, но зато возможно другого рода возражение—именно то, что форма большого значения не имеет. Возражение это имело бы еще некоторое основание по отношению к первому и третьему из рассматриваемых нами периодов, но по отношению к эпохе Возрождения оно несостоятельно: не забудем, что главной заслугой Возрождения было освобождение личности, а в письменности самым ярким выражением личности является форма. Схоластическая латынь была дурна не тем, что была уродлива, а тем, что была безлична; Цицерон научил людей тому, чего они раньше не знали—ставить форму своих произведений в соответствие со своей личностью. Это нужно твердо помнить для того,

чтобы понять—я не говорю, одобрить—возмущение Петрарки против одного медика, который ставил медицину выше реторики: «это значит», говорил он, «ставить служанку выше госпожи». Спешу прибавить, что для Петрарки реторика была—хотя и не вполне тем, чем она была в эпоху Цицерона, но все же и не той карикатурной «риторикой», которой многие представляют ее себе ныне; в его глазах реторика была освободительницей человека, как личности—вот почему он ставил ее выше медицины, благодетельницы массы.

После формы—содержание; здесь пришлось бы говорить о материальных заимствованиях гуманистов у Цицерона. По отношению к первому периоду это был очень важный вопрос; что же касается нашего, то мы можем выставить на вид парадоксальное положение: чем меньше были прямые заимствования гуманистов у Цицерона, тем выше были заслуги последнего перед ними. Не для того променяло человечество Петра Ломбарда на Цицерона, чтобы под новым именем продолжать старую службу оно искало в нем вождя, а не господина.

После содержания—дух, т. е. отношение автора к предмету. Это—именно та область, в которой Возрождение произвело самый решительный переворот; и именно в этой области Цицерон был самым несомненным вдохновителем Возрождения. Конечно, мы все ставим в философском отношении Платона и Аристотеля выше Цицерона; но попытаемся удалить последнего из Возрождения и спросим себя, что бы вышло. Некоторые люди, именно те немногие, которые интересовались метафизикой—променяли бы догматы Фомы Аквинского на догматы,—кто Платона, кто Аристотеля, слепо следуя за своим мастером; стало бы двумя ересями больше, вот и все. Цицерон, как филоосф, был драгоценен именно тем, что, не будучи сам творцом, здраво и самостоятельно судил о творцах; этому искусству от него научились люди Возрождения. Это говорю не я, а тот, кому более других приличествует высказываться по нашему вопросу: «мы смеемся над грубыми схоластиками, которые долго царствовали среди нас; но мы чтим Цицерона и всех тех древних, которые научили нас мыслить»; это—слова *Вольтера* (Dialogues philosophiques, XIII).

Этим было возвращено личности ее право выбора, залог умственного прогресса; но ясно, что этому прогрессу должно было способствовать все то, что способствовало развитию самосознания личности. С этой точки зрения открытие переписки Цицерона имело исключительный интерес. До того времени люди знали только безличное письмо—письмо-трактат Сенеки, письмо-анекдот Плиния, письмо-проповедь Иеронима; индивидуальное письмо, как литературное произведение, считалось немыслимым, и даже сам Петрарка в своей переписке следует традиции Сенеки. Но вот Петрарка находит письма Цицерона (главным образом) к Аттику, через полвека Салютати находит его, так наз., переписку с друзьями: оказалось, что вся обстановка, в которой мы живем, может быть предметом письма, как литературного произведения. Это открытие имело решающее значение для всего Возрождения: все гуманисты пошли по стопам Цицерона и начали писать familiariter.

Удалось это не сразу: остроумное слово французского публициста, что требуется очень много искусства для того, чтобы быть естественным, оправдалось и здесь. Но в конце концов энтузиазм взял свое, и в переписке Поджио и Никколи была создана гуманистическая параллель к переписке Цицерона с Аттиком. Но это только пример, хотя и наиболее яркий: исследователи Возрождения согласны в том, что из всех его литературных произведений письма являются самым характерным и интересным отражением его жизни, а этими письмами мы целиком обязаны Цицерону.

Позволю себе тут маленькое отступление. В прежние времена, эпоха, о которой идет речь, рассматривалась исключительно, как эпоха возрождения классической древности, которое об'яснялось чисто внешним образом; со времени знаменитой книги Буркгардта, Возрождение рассматривается преимущественно, как эпоха пробуждения личности—эту точку зрения и я счел долгом усвоить. Но некоторые приверженцы этого направления доходят до крайностей, с которыми, на мой взгляд, согласиться нельзя: они утверждают, что гуманисты брали у древних авторов только то, что соответствовало их потребностям. Я представляю себе дело иначе: герои Возрождения пристрастились к древней литературе потому, что она соответствовала их главной и самой насущной потребности: потребности освобождения личности; но раз пристрастившись к ней, они открыли в себе такие потребности, о которых раньше не думали. Эпистолография Возрождения служит веским доказательством этого положения; другое доказательство—педагогика, явившаяся вслед за открытием Квинтилиана, которым мы обязаны Поджио. Вообще, будущему историку Возрождения придется строго различать первичные его потребности от производных; тогда, вероятно, окажется, что патриотизм некоторых итальянских гуманистов, их мечтания об об'единении Италии под главенством Рима, был именно одной из производных потребностей, навеянных чтением Цицерона и Ливия.

VI.

За Возрождением следует реформация, за ней контр-реформация, но для нашего вопроса это—две пустые страницы.

Нет ничего общего между Цицероном и реформаторами. Положительная сторона философии Цицерона, его практическая мораль, не могла иметь большого значения в глазах тех, которые ставили спасение человека в зависимость от его веры, а не от его дел; а если бы они, в свою очередь, стали развивать перед ними свои догматы—можно утверждать наверное, что тускуланский мудрец с улыбкой сказал бы им: ista sunt ut disputantur.—И все-таки реформация не отвергла Цицерона, совершенно напротив: читая «застольные беседы» Лютера, мы поражаемся той по истине трогательной теплотой, с которой он, несмотря на свое отвращение к «презренным язычникам» (elende Heiden), говорит о Цицероне. Он ставит его неизмеримо выше Аристотеля. «Его

officia», говорит он, «гораздо лучше, чем этика Аристотеля... Цицерон при всех заботах, которые ему причиняло управление государством, многим превзошел Аристотеля, этого (перевожу дословно) бездельника и осла, у которого было достаточно и денег, и приятных праздных дней (ist er weit überlegen Aristoteli, dem mussigen Esel, der Geld und Gut und gute faule Tage genug hatte)... «Цицерон обсудил самые тонкие и важные философские вопросы,—о существовании божества, о его свойствах, о его вмешательстве в человеческие дела, о бессмертии души». По этому поводу он говорит в другом месте. «У него есть одно очень хорошее доказательство, которое глубоко и радостно волновало меня и запечатлелось в моем сердце»—и приводит то место, где Цицерон пользуется порядком мироздания, как доказательством существования божества. Вообще мнение Лютера о Цицероне-философе сводится к следующему: «кто хочет познать настоящую философию, тот должен читать Цицерона» (wer die rechtschaffene Philosophiam lernen will, der lese Ciceronem). Кроме философских произведений Цицерона, Лютер читал и уважал его письма; о них он произносит замечательное слово: die Episteln Ciceronis verstehet Niemand recht, er sei denn 20 jahr in einem fürtrefflichen Regiment gewesen, которое мы можем парафразировать так: живого не мертвые, а только живые поймут. Он заключает следующими словами, которые делают честь его простой и любящей душе: «Цицерон, мудрый и прилежный человек, много выстрадал и много сделал; я надеюсь, что Господь Бог будет милостив к нему. Конечно, нам не подобает говорить об этом с уверенностью, мы должны придерживаться откровенного нам слова: кто верует и крещен, тот спасется; но чтобы Бог не мог делать исключений и различать между язычниками и народами, этому нам не приличествует знать срок и меру. Ибо то будет новое небо и новая земля, шире и просторнее настоящей; Он может каждому воздать по Своему усмотрению» (Tischreden 2873, 2890). Подобно Лютеру, и Цвингли открыл Цицерону рай, из которого, впрочем, Кальвин, во всех отношениях антипод Цицерона, его снова изгнал.

Но примеры Лютера и Цвингли не должны вводить нас в заблуждение: они говорят не как реформаторы, а как гуманисты, сама же реформация по своему принципу была враждебна Цицерону, который должен был казаться ей не то язычником, не то католиком. Стоило солнцу гуманизма зайти—и естественная антипатия реформации к Цицерону взяла свое; а так как человеку свойственно доискиваться об'ективных доказательств против антипатичных ему лиц и делать свой разум рабом своего инстинкта, то на почве реформированной Германии был составлен громадный обвинительный акт против тускуланского мудреца, и Цицерон-карикатура у многих прослыл за настоящего

Я был прав, поэтому, утверждая, что реформация для интересующего нас вопроса—пустая страница; если только не видеть прогресса в том, что воззрения Лютера на Цицерона были синтезом воззрений обоих предыдущих периодов движения, христианского и гума-

нистического: он уважает в нем философа и эпистолографа; оратор, несмотря на массу известных тогда речей, не был еще открыт.—Что касается контр-реформации, то она была реакцией не только против реформации, но и против гуманизма—ясно, что она не могла признать за Цицероном другого значения, кроме того, в котором ему не отказывали и первые христианские писатели.

Впрочем, по отношению к обеим следует заметить, что они отвели Цицерону почетное место в образовании подростающей молодежи. Этот факт не лишен значения: раз песня сирен раздавалась в школе, а затыкание ушей юношеству еще не успело войти в моду, то действие этой песни на душу того или другого из воспитанников могло дать различные, более или менее непредвиденные и нежелательные с точки зрения учредителей результаты—в роде, например, тех смелых экзаменных ответов ученика одной иезуитской школы, которые заставили его благочестивого учителя с ужасом воскликнуть: «молодой человек, вы будете проповедником деизма во Франции». Событие, о котором я говорю, заслуживает даже очень живого внимания, так как этим учеником был Вольтер, а его экзамен был началом третьего великого периода в истории прогресса—периода *Просвещения и революции*.

VII.

Переходя к этому периоду, я должен начать с оговорки. Всем известно, что французское Просвещение было результатом влияния новой, специально английской философии и физики (в самом широком смысле слова) на французское общество; как это случилось, об этом писали многие, и вряд ли кто-либо лучше Тэна в его знаменитом ancien régime. Но, воздав должное этому факту, я возвращаюсь к своей теме, т. е. к Цицерону, и утверждаю: 1) что с английской философией, строжайше запрещенной в иезуитских школах, Вольтер познакомился лишь много позже своего выхода из коллежа; 2) что, напротив, Цицерон читался у иезуитов очень усердно; 3) что первым памятником деизма были книги Цицерона de natura deorum и, как приложение к ним, книги de divinatione; 4) что Вольтер в течение всей своей жизни боготворил Цицерона. Из этих четырех пунктов только последний может претендовать на некоторую новизну; а так как он вместе с тем имеет ближайшее отношение к моей теме, то я займусь исключительно им.

Вольтер упоминает Цицерона часто в своих произведениях и всегда с похвалой; можно даже сказать, что это—один из немногих писателей, о которых он никогда не сказал дурного слова. Но до какой степени Цицерон был близок его сердцу, показал следующий случай. Один из известных адвокатов того времени, Linguet, счел нужным в своем сочинении о судоходных каналах дать место нападкам на Цицерона. Какое кому было дело до этого давно умершего человека? Но

Вольтер рассудил иначе; с энтузиазмом, совершенно непонятным для вольтерианцев наших дней, он заступился за поруганную честь тускуланского мудреца. «Именно теперь»,—говорит он гневно,—«во время упадка искусств во Франции, в век парадоксов, в эпоху уничижения литературы и преследования философии—именно теперь стараются унизить Цицерона!». Дав затем краткий, но восторженный биографический очерк своего героя, он продолжает: «Теперь не забудем, что это—тот самый римлянин, который первый ввел философию в Рим, что его «Тускуланские беседы» и его книга «о природе богов»—два самых прекрасных сочинения, которые когда-либо написала мудрость, поскольку она—мудрость человеческая (в подлиннике непереводимая двусмысленность: ...qu'ait jamais écrits la sagesse qui n'est qu'humaine); что его рассуждения «об обязанностях»—самое полезное рассуждение по нравственной философии, которое у нас есть,—и мы будем еще менее склонны относиться с пренебрежением к Цицерону. Пожалеем о тех, которые не читают его, пожалеем еще более о тех, которые, читая его, не воздают ему справедливости». Dictionnaire philosophique, t. VII, ed. Furne).

Как известно, Вольтеру приходилось прибегать в своих сочинениях к различного рода маскарадам, чтобы не сделаться жертвой какой-нибудь lettre de cachet. Свои деистические убеждения он высказал в форме писем Меммия к Цицерону, найденных будто бы «князем» Шереметевым в Ватиканской библиотеке и переведенных им, Вольтером, с русского языка на французский; эти письма очень интересны потому, что в них деизм выводится непосредственно из философии Цицерона. Между прочим, Меммий вот как отзывается о книге Цицерона de officiis: «Никогда не будет написано более мудрого, более правдивого, более полезного сочинения. Отныне те, которые будут иметь претензию учить людей и давать им наставления об их обязанностях, будут шарлатанами, если пожелают возвыситься над тобой, или будут все твоими подражателями» (II, XIX). В другом месте Меммий говорит о Цезаре, честолюбие которого внушает ему опасения; он боится, как бы он не дал миру монархии. Одно только его утешает: сочинения Цицерона спасут человечество от деспотизма. «Когда монархическая власть утвердится, среди тиранов несомненно найдется несколько добрых правителей; если народ привыкнет к повиновению, они не будут иметь повода быть злыми; если они будут читать твои произведения, они будут добродетельным». Не трудно догадаться, в кого Вольтер метит этими словами: его восторженный поклонник и ученик, «гений XVIII века», как он его называет, *Фридрих Великий,* был сам почитателем Цицерона. «Никогда не было в мире другого Цицерона», восклицает он в письме к Вольтеру (il n'eut jamais qu'un Cicéron au monde); «я бесконечно люблю Цицерона»—пишет он ему в другом месте—я нахожу в его «Тускуланских беседах» много чувств, родственных с моими». «Рассуждение об обязанностях»—лучшее сочинение о нравственной философии, которое когда-либо было или будет написано». И он думал так не только во время своего заточения в Рейнсберге, когда Цицерон

был его любимым товарищем и утешителем: много позднее, став королем и военачальником, он брал с собою в поход сочинения Цицерона—«Тускуланские беседы», «о природе богов», «о пределах добра и зла» (Zeller, Friedrich der Grosse als Philosoph, 214).

Но вернемся к Вольтеру и его маскарадам. В другом месте он повествует ему о мнимом посольстве римской республики к богдыхану; последний расспрашивает послов о религии их народа; те рассказывают ему о понтификах, авгурах, священных курятниках и т. п. и внушают просвященному религией Конфуция правителю живейшее презрение к республике. Он уже собирается с позором отослать их, как вдруг ему докладывают, что некий «Цицерон, величайший оратор и лучший философ Рима, только что написал против авгуров маленькое сочинение под заглавием «de divinatione», в котором он навеки предал осмеянию (livre à un ridicule éternel) все ауспиции, все прорицания, всякую вообще ворожбу от которой оглупела земля. Китайский император интересуется этой книгой; его переводчики переводят ее; отныне он поклонник этой книги и всей римской республики» (Remarques de l esprit sur les moeurs, IV).

Нет надобности увеличить число этих примеров; кто бы сомневался в чувствах, которые Вольтер питал к Цицерону, тому можно указать на то, что он сделал его даже героем одной трагедии (Rome sauvée), имеющей содержанием заговор Катилины. А так как Вольтер с гораздо большим правом, чем Фридрих, может быть назван гением эпохи Просвещения, то будет уместно поставить вопрос, чем мог быть для Вольтера и, следовательно, для Просвещения Цицерон.

Эпоха Просвещения, будучи во многом продолжением и развитием эпохи Возрождения, имеет одну особенность, которая ее резко отличает от нее; эта особенность—*дух пропаганды*. Возрождению этот дух совершенно чужд: человек эпохи Возрождения ищет спасения, как мы видели, не в борьбе с массой и ее интересами а *вне* массы в уединении, или в общении с другими личностями, с которыми его связывает дружба; человек эпохи Просвещения, напротив, обращается к массе. *Там личность старается выделиться из массы; здесь личность старается подчинить массу себе;* Возрождение создает Макиавелля, Просвещение—Антимакиавелля; это сопоставление знаменательно. Причину этого явления исследовать не нам; быть может, она состоит — отчасти по крайней мере.—в том, что созданная Возрождением интеллигенция в нивеллирующий век Людовика XIV сама успела превратиться в массу (Taine, Ancien regime, 241).

Но секуляризованная мысль Просвещения, обращаясь с завоевательной целью к массе, находит уже занятым то место, которое хотела занять она; занято же оно было, как мы видели, религией, которая с давних пор стремилась удовлетворять и нравственные и умственные потребности массы; вот почему в эпоху Просвещения личность враждебно относится к религии и ее блюстительнице—церкви. Мир между личностью и церковью, возможный в эпоху Возрождения и его

продолжателей на французской территории—Декарта, например—должен был быть нарушен в эпоху Просвещения

С этой точки зрения—хотя она только главная, а не единственная,—мы легко поймем значение Цицерона для героев Просвещения: он был их важнейшим союзником в борьбе против церкви. Чтобы доказать и об'яснить это, позволю себе еще раз привести характеристику философии Цицерона, которую я дал выше, по поводу эпохи распространения христианства, и повторил по поводу Возрождения.

«Философия Цицерона была *положительна* в той области, в которой сомнения невозможны без разрушения человеческого общества—в области морали, которую Цицерон выводит из природы». Эта положительная сторона—единственная, которой интересовались христианские писатели; интересовались ею и писатели Просвещения, но главным образом, вследствие принципа, который лежал в ее основе. «Не трогайте религии», говорили ее защитники, «вне религии нет морали»; «неправда,—говорили просветители,—мораль возможна и вне религии, и вот вам доказательство—книги de officiis с их независимой моралью, выведенной непосредственно из природы».—Да,—восторженно твердили продолжатели их дела,—природа создала человека добрым, традиционные формы только стесняют его природную доброту; разрушим эти формы, дадим этой доброте развиться вволю, и она создаст новое, идеальное общество». Остальное известно.

«Философия Цицерона, во-вторых, *скептически* относилась к метафизике; выделив, как неподлежащие сомнению, факты существования божества и бессмертия души, Цицерон во всем прочем сопоставляет противоречивые мнения, воздерживаясь от собственного суждения и предоставляя в самой широкой мере право выбора личностям». Этим правом выбора воспользовались, как мы видели, деятели Возрождения в видах освобождения личности; воспользовались им, но с совершенно другой целью, и деятели Просвещения: в книгах de natura deorum Вольтер прочитал слово, которое до него там прочитано не было—слово tolérance. Он в своем знаменитом трактате, посвященном этому предмету, заступается за протестантов, но не во имя протестантизма—он презирает Лютера и ненавидит Кальвина—а во имя того права выбора, которое дает Цицерон и которого не дает господствующая церковь.

«Философия Цицерона была наконец, *отрицательна* по отношению к сверх'естественному» Эту черту проглядело и христианство, и Возрождение; впервые Просвещение обратило на нее внимание—мало того: в руках просветителей доводы Цицерона против сверх'естественного сделались страшным орудием против чуда и, следовательно, против господствующей религии. Дидерот (Pensées philosophiques XLVII) цитирует с похвалой возражение Цицерона (в de divinatione) тем, которые доказывали подлинность чуда Атта Навия, и замечает, что этим возражением можно воспользоваться против всех чудес без исключения. И действительно, им воспользовался Вольтер: везде, где он опро-

вергает чудеса традиции, он берет свое оружие из книг Цицерона de divinatione.

Но важность Цицерона для Просвещения далеко не ограничивается всем этим.

Сочинения Цицерона распадаются на рассуждения, письма и речи; в первых мы имеем перед собою Цицерона-философа, во вторых Цицерона личность, в третьих Цицерона-государственного человека. Разумеется, при таких делениях следует чуждаться всякого педантизма: Цицерона как государственного человека мы имеем также в политических его трактатах de republica и de legibus, которые по этой причине мы должны причислить не к первой, а к третьей группе. Сделав эту оговорку, мы можем выставить следующее положение.

Эпоха распространения христианства видела в Цицероне только философа, притом исключительно философа-моралиста; для нее имели значение только философские трактаты Цицерона.

Эпоха Возрождения, сверх того, интересовалась Цицероном как личностью: она, поэтому, особенно дорожила письмами Цицерона, а в Цицерона-личность, в третьих, Цицерона-государственного человека листа

Эпоха Просвещения, наконец, открыла и третью сторону в Цицероне-философе—философа-рационалиста; она же открыла целиком Цицерона-государственного человека, а с ним и его речи и политические трактаты. О первом пункте была речь выше; о втором остается сказать теперь.

VIII.

Во главе того движения, которое, имея предметом государство, сделалось одной из главных причин революции, стоит, как известно, *Монтескье* его Esprit des lois имел очень сильное влияние на конституцию 1791 года. Поэтому не излишне будет заметить, что Монтескье серьезно изучил Цицерона, составляя эту классическую книгу что он цитирует его—особенно, как это и понятно, его трактат de legibus—не раз. и всегда очень почтительно, и что он и о нем самом имел хорошее мнение: «Цицерон,—говорит он,—на мой взгляд, один из величайших умов всех времен; что касается его души, то она всегда была прекрасна, когда не была слаба» (Pensées diverses). Тем не менее мы не имеем права говорить о влиянии Цицерона на Монтескье; он пользуется им наравне с другими, хотя и любит его, кажется, более других.

Но дело представляется нам в совершенно ином виде, когда мы от Монтескье переходим к *Мабли*, этому столь несправедливо забытому писателю, которого еще Тэн называет одним из enfants perdus Просвещения и которому лишь недавно было возвращено подобающее ему место непосредственно предшественника революции; как известно, эта заслуга принадлежит московскому профессору В. И. Герье («Вестн. Евр.» за 1887 г.) Об уважении Мабли к Цицерону достаточно свидетельствует сообщаемый его биографом факт, что он знал его философские сочинения почти что наизусть (Oeuvres posth. I, 71); ни-

когда не произносит он дурного слова о нем, мало того: возвращая Цицерону его комплимент Платону, он восклицает, что предпочитает ошибаться с Цицероном, чем быть обязанным правдой другим философам (Droits et devoirs du citoyen гл. IV, Oeuvres 17, 106). Говоря об изучении политики, т. е. науки о государстве, он рекомендует своему собеседнику Гоббса, Локка, древнюю историю, предостерегает его от новой истории (vous trouverez tout dans l'histoire ancienne; il n'est pas besoin d étudier les modernes, pour y trouver des sottises, des bévues, des impertinences) и заключает словами: «Какая жалость, что время лишило нас «Государства» Цицерона! По всем вероятиям, одно это сочинение, написанное о таком дельном народе, таким глубоким знатоком политики, было бы достаточным пособием для нашего обучения» (De l'étude de la politique, Oeuvres I 129). Но главным его сочинением должно быть для нас то, в котором он предсказал весь первый период революции, и которое само Учредительное собрание, в лице своего президента, признало своим образцом (Oeuvres posth. I 299)—рассуждение «о правах и обязанностях гражданина»; им мы должны заняться обстоятельнее, тем более, что оно может помочь нам правильно определить значение и английской философии, и Цицерона, как факторов Просвещения.

Содержание этого рассуждения—спор о том, обязан ли гражданин безусловно повиноваться законам своего государства, или нет. Спор этот—спор древний и вечный; Софокл посвятил ему одну из своих лучших трагедий. В новое время о нем писали и Гротий, и Пуфендорф, и Хр. Вольф, и Гоббс; но все они решили его в пользу Креонта; Мабли решает его в пользу Антигоны. Форма рассуждения—разговор, но не дидеротовский разговор с обязательным присутствием профана в лице великосветской дамы или полинезийского дикаря, а излюбленная у Мабли, в подражание Цицерону, серьезная беседа друзей. Собеседником автора является лорд Стэнгоп; оба они гуляют в Марлийском парке, при чем разговор их от окружающей природы переходит к политике—что уже прямо напоминает нам обстановку диалога de legibus. Случайно произносится слово «обязанности гражданина», автор утверждает что они заключаются в повиновении законам; лорд Стэнгоп это оспаривает и приводит доводы, которые ужасают автора. «Но что же будет тогда с нашими основными законами?» (намек на Монтескье) —«А это их дело»,—хладнокровно отвечает англичанин· — «их заменят другие основные законы».—«Ваша теория ведет к анархии!»—«А ваша—к увековечению зла». Собеседники расстаются; француз взволнован, но не убежден. Вернувшись домой он берется за Цицерона, раскрывает его рассуждение de legibus и случайно встречает следующую фразу (I 42): «Нет более возмутительной нелепости, как об'являть справедливыми все постановления народных собраний или вообще законодательной власти. Что мы скажем, в самом деле, если это будут постановления тиранов? Если бы тридцать тиранов пожелали дать Афинам законы, если бы все афиняне пристрастились к тираническим законам—было бы это достаточной причиной, чтобы

считать эти законы справедливыми? Нет: ибо есть одно право, обязательное для общества, и это право установляется одним законом; закон этот—здравый разум, определяющий, чего следует требовать и что запрещать...» Это место повергает его в раздумье; в следующее утро он показывает его Стэнгопу; они рассуждают. «Цицерон прав»,—говорит Стенгоп:—«раз люди достаточно злы или достаточно глупы, чтобы издавать несправедливые или нелепые законы, какое другое средство имеем мы против этого зла, кроме неповиновения?» (Oeuvres, 17, 114). Француз вынужден согласиться; и вот следуя все далее и далее в этом направлении, английский лорд рассказывает ему о будущем созыве генеральных штатов, об их решении не расставаться до тех пор, пока они не дадут Франции конституции (стр. 207), и обо всем том, чему суждено было осуществиться через тридцать лет.

IX.

Тогда ни одного из героев Просвещения не было в живых, но были живы их ученики и поклонники; место Мабли занял Барнав, место Монтескье—Мунье и Тронше, место Вольтера—Мирабо. На смену поколению философов-политиков явилось поколение ораторов; оно-то и открыло Цицерона-оратора. Докажем прежде всего это положение на самом выдающемся из них, *Мирабо*.

Когда после роковой для Людовика XVI Séance royale 23-го июня 1789 г. народ был взволнован слухами о «заговоре» двора против собрания, Мирабо взялся обратиться к нему с успокоительной речью; в этой речи его образцом является успокоительная вторая «катилинария» Цицерона. Он воспроизводит знаменитое деление Цицероном врагов государства на группы, при чем число настоящих, внушающих опасение врагов суживается до минимума; он воспроизводит и ликование римского оратора по поводу бескровной победы над крамольниками.—Когда король стал стягивать войска к Парижу, Мирабо припомнилось вступление речи за Милона, и он стал развивать мысль о неудобстве для собрания совещаться среди бряцания оружия. Обращаясь по этому поводу с речью к королю, он привел некоторые соображения, заимствованные из речи за Лигария, о врожденной кротости короля и о стремлениях некоторых лиц внушить ему жестокие мысли.—Подобно Цицерону, и он защищается от обвинения, что он злоупотребляет своим обаянием, чтобы подчинить себе собрание (18 авг. 89); подобно ему, и он, умаляя свое знание и свои таланты, превозносит свое рвение и свою стойкость (7 ноября 89). Но важнее этих примеров, число которых легко может быть увеличено, его тех ническая зависимость от своего образца, которая у него заметнее, чем у кого бы то ни было; к сожалению, только подробный анализ речей обоих ораторов может выяснить эту зависимость. А как он уважал Цицерона, об этом достаточно свидетельствует заключение его речи 19 апр., 90 г., в которой он требовал, чтобы те депутаты, срок полномочий которых истекал, несмотря на это препятствие, оставались в

собрании. «Вы все, мм. гг., знаете ответ того римлянина, который, чтобы спасти свое отечество от страшного заговора, был вынужден переступить законные пределы своих полномочий. Коварный трибун потребовал от него клятвы в том, что он соблюл законы; он думал этой хитрой постановкой вопроса заставить его или совершить клятвопреступление, или сделать невыгодное для себя признание. «Клянусь,—сказал тогда этот великий муж,—клянусь, что я спас республику». Мм. гг., я клянусь в том, что вы спасли государство». Единодушные рукоплескания покрыли эти слова, и предложение было принято.

Все эти люди—Мирабо и его сверстники—продолжали дело просветителей: вот почему Мабли и мог предусмотреть результат их трудов. Зов личности к массе раздавался все чаще и чаще, уже не из кабинета ученого и литератора, а с трибуны собраний или клубов; массы поднялись и ответили так, как они по естественной логике вещей должны были ответить—криком ярости против тех, которые призывали их к политической жизни. Из этих двух противоположных друг другу движений и состоит французская революция: движения сверху вниз—обращения личности к массе, и движения снизу вверх—поглощения массой личности. Этого второго движения, которое в конце концов и наложило свою печать на революцию, просветители не предусмотрели, хотя возможность предусмотреть его у них была, так как в их среде жил такой представитель массы, который чувствовал к ним все то инстинктивное отвращение, которое человек-масса всегда чувствует в отношении человека-личности; это был *Руссо*. В своем contrat social он привел в удобопонятную формулу учение о поглощающем личность государстве, хотя он, вследствие недостаточной выдержки своего ума, развил его не вполне последовательно: сделав лозунгом своего государства позднейший девиз якобинцев liberté и égalité, он забыл приписать: ceci tuera cela. А между тем это было неизбежно: свобода, т. е. право выбора,—требование личности—и равенство, т. е. единство,—требование массы,—не могли ужиться друг с другом, а второе было настолько сильнее первого, насколько масса сильнее личности.

Как я сказал выше, Руссо, в качестве человека-массы, питал инстинктивное отвращение к личностям; Цицерон же, как мы убедились много раз, был именно личностью; понятно, что Руссо его не любил. Не потому, чтобы он враждебно относился к античной литературе, совершенно напротив: »Эмиль,—говорит он,—более полюбит древние книги, чем наши, уже по той причине, что будучи первыми по времени, они ближе к природе» (Emile, IV). Но специально Цицерон был ему антипатичен. «Увлеченный мужественным красноречием Демосфена, Эмиль скажет: «это оратор»; но, читая Цицерона, он скажет: «это адвокат» (ibidem). Руссо тем легче было проводить это различие, что он не знал ни того, ни другого; действительно, чтобы ограничиться Цицероном говоря однажды о трактате Цицерона de legibus он выражается приблизительно так: «повидимому, это *был* прикрашенный перевод какого-нибудь греческого сочинения»; таким образов, он считает потерянным этот славный в эпоху Просвещения трактат, кото-

рым увлекался Мабли, и считал его переведенным с греческого, между тем как он, выросши исключительно на римской почве и будучи очерком римского сакрального и государственного права, представляет из себя самое самостоятельное, также и в смысле творчества, рассуждение Цицерона. Но Руссо, как человеку-массе, была в высокой степени присуща склонность массы судить и осуждать незнакомых ей людей.

Итак, зародыши рокового дуализма революции были на лицо уже в эпоху Просвещения; но все же никто его не подозревал, не исключая Мабли. Он последовательнее всех развил принцип пропаганды, т. е. обращения личности к массе: на предложение «скрывать свои принципы от массы и давать только мудрым право реформировать правительство», Стэнгоп отвечает (Oeuvres 17, 57), что «истина не может быть слишком известной, слишком распространенной, слишком тривиальной»; но он же «освобождает от труда критиковать законы всех тех, которые руководятся лишь некоторого рода инстинктом и вследствие своего невежества лишены возможности иметь других путеводителей, кроме авторитета, привычки и примера», признавая таким образом, за массой лишь право содействия, а не право почина; «Цицерон,—прибавляет он безусловно справедливо,—без сомнения оказал бы им такое же снисхождение» (ibid. 117). Не были дальновиднее Мабли и ораторы Учредительного собрания; они радовались движению массы, не подозревая его враждебного им же смысла; для этого они находились слишком далеко от нее.

Но вот, Учредительное собрание разошлось, дав Франции мертворожденную конституцию; среди сильных волнений, вызванных бегством короля, произошли выборы в новое собрание. Перед нами *жирондисты,* эта красивая и легкая пена народной волны. От них повеяло новым, республиканским духом, в силу которого и Цицерон был понят с новой стороны, не только как теоретик в области политики, не только как оратор, но и как *республиканский деятель*—вследствие чего его обаяние неизмеримо возросло. Действительно, для республиканцев вся история монархии от Цезаря до Людовика XVI не существовала; «свет пуст со времени римлян», говорит С. Жюст (2 germinal, 1794); они продолжали дело, начатое изгнанием Тарквиния Гордого и прерванное узурпацией Цезаря; их героями были, поэтому, Брут Старший, изгнавший Тарквиниев, и Цицерон, боровшийся с Суллой, сокрушивший Катилину, побежденный Цезарем и погибший от триумвиров. Но это обаяние было не личное: Цицерон интересовал французских республиканцев именно как выдающийся республиканец, на ряду с другими; все римское вошло в моду, слова ainsi faisaient les Romains сплошь и рядом встречаются в речах ораторов собрания и клубов, притом большей частью не впопад: достаточно будет вспомнить, что даже гильотина была рекомендована французам, как римское изобретение (Goncourt, hist. de la soc. fr. pendant la révol. 431). Среди жирондистов—чтобы вернуться к ним—мы встречаем довольно полный ассортимент героев последних годов римской республики: у них есть свой Брут (Младший)—это Бриссо: свой Катон—Ролан; своя Марция (жена Катона)—м-м. Ро-

лан; что касается Цицерона, то им был, разумеется, главный оратор партии, Верньо. Особняком стоит философ партии, не разделявший ее римско-республиканских увлечений и по принципу враждебно относившийся к Цицерону, Кондорсе. Будучи по призванию математиком, он и в своем взгляде на историю оставался верен своей специальности; в прогрессе он видел прогрессию, нечто вроде ньютоновского бинома, в котором показатель первого члена, superstition, постепенно уменьшается, а показатель второго члена, raison, постепенно увеличивается; конечно, для личности в этой формуле не было места, в этом Кондорсе согласен с Руссо, которого он, впрочем, не особенно уважал.

Таковы жирондисты; спускаясь ступенью ниже, мы встречаем *дантонистов*. Сам Дантон, одна из самых крупных личностей того времени, вследствие своего недостаточного образования был лишен возможности хорошо знать Цицерона; впрочем, он старался восполнить этот пробел, как видно из того факта, что после его казни была продана принадлежавшая ему библиотека римских классиков (Goncourt, hist. de la s. fr. sous le Direct. 6). Но зато его друг, Камилл *Демулен*, был горячим поклонником Цицерона, хотя он, вследствие природного недостатка, мог изливать свое красноречие только в памфлетах, а не в речах; получив прекрасное классическое воспитание, он в первый, агрессивный период своей деятельности точно также старается подражать Цицерону, как он в последний период, когда он (в vieux cordelier) отбивается от тиранний Робеспьера, пользуется Тацитом. Приведу один образчик. Известны слова Цицерона: (Rosc. 56). «Мы держим собак в Капитолии для безопасности от воров. Они не могут признать в человеке вора, а вообще поднимают тревогу, если кто-либо войдет ночью на Капитолий, так как это во всяком случае возбуждает подозрение... В таком же положении находятся и обвинители». Это место Демулен вариирует следующим образом: «Наше время ночное; надобно, чтобы верные собаки с лаем встречали даже прохожих, для того, чтобы воры не внушали нам страха» (Discours de la lanterne).

Спускаясь еще на одну ступень, мы находим уже широкое море массы, Марата, Hébert'a, Henriot и т. д. К счастью, о влиянии Цицерона на них не может быть и речи. Конечно, его имя им известно; заданный свыше тон естественно доходит и до них, и нет причины удивляться тому, что имена Цицерона и Катилины читаются даже в discours bougrement patriotiques пресловутого père Duchêne'a. Но это только пустые звуки; прочти эти люди хоть одну страницу из Цицерона—они сделали бы из него карикатуру для фонаря.

Особое положение занимает *Робеспьер*. Этот честолюбивый адвокат руководился прежде всего и главным образом ненавистью против тех, кто затмевал его; эта ненависть заставляла его якшаться с массой, между тем, как сам он хотел возвышаться над нею и повелевать. Отсюда его двойственность: в угоду массе он эксплуатировал contrat social, чтобы сокрушить «умеренных», жирондистов, дантонистов, и в то же время старательно изучал Цицерона, чтобы сохранить способность управлять массой. А изучать Цицерона было для этого не-

обходимо: другого образца ораторского искусства у французов в эту эпоху не было—французы сами называют ораторов трех революционных собраний «отцами французского красноречия»—а другого средства возвыситься над массой, кроме красноречия, человек тогда не имел.

Я сказал выше, что Цицероном первых дней Конвента был Верньо; но монополии в этом отношении не было, и в достопамятном заседании 29 окт. 1792 г. в роли Цицерона выступил один из менее известных членов Жиронды, *Луве,* и произнес пламенную речь, которой сама Марция его партии дала название «катилинарии». Обвиняемым Катилиной был не кто иной, как Робеспьер; обвинение было серьезное: дело касалось заговора (как и в Риме), направленного против Конвента (как в Риме—против сената), при тайном сообществе Дантона (как в Риме Цезаря), при чем средствами должны были служить убийства, грабежи и т. д. (как и в Риме). Робеспьер не обладал даром импровизации; он потребовал отсрочки прений на одну неделю, отправился домой и стал усиленно читать Цицерона; через неделю он прочитал в собрании речь, которая была еще в большей мере сколком с речи за Публия Суллу, нежели речь Луве—с первой катилинарии. Дело в том, что названная речь за Суллу в значительной мере является самозащитой Цицерона против обоих обвинений, которые на него взводили враги—в том, что он противозаконно казнил Катилинарцев, и в том, что он стремится к личной власти. Оба эти пункта воспроизводит Робеспьер. Цицерон, защищая казнь Катилинарцев, произносит справедливое слово: «республика погубила их для того, чтобы не погибнуть от них»; ту же защиту Робеспьер применяет и к отвратительным убийствам первых чисел сентября, в которых его обвиняли. Защищаясь по второму пункту, он до того увлекается, что видит себя уже не в Париже, а в Риме: «перестаньте, говорит он, потрясать перед моими глазами кровавым плащом тирана, а то я подумаю, что вы хотите снова заковать Рим в цепи», и срывает аплодисменты этой фразой. Вообще он весь живет в обстановке 62 г. до Р. Х., года речи pro P. Sulla: он цитирует Катона, забросанного камнями в то время когда он давал отпор антиреспубликанским происках; цитирует Цицерона, обезоружившего коварного трибуна гордым заявлением, что он спас отечество. В этом последнем случае он допускает маленькую историческую ошибку, еще более доказывающую его зависимость от речи за Суллу. Имя коварного трибуна, врага Цицерона, было Метелл; Робеспьер называет его Клодием—вполне естественно, так как в речи за Суллу он назван просто «трибуном» (§ 31).—Как известно, Цицерон этот раз вывез Робеспьера.

Но это, разумеется, только образчик. Недаром говорят, что французская революция была сделана адвокатами; будучи воспитаны на Цицероне, они естественно прибегают к нему в серьезных случаях—тем более, что других образцов у них, как я уже сказал выше, не было. Политического красноречия Франция до революции не знала; генеральные штаты, как известно, не собирались до половины XVII века; соби-

ралось духовенство, да кое-где провинциальные штаты, но эти собрания, посвященные почти исключительно распределению податей, не могли давать пищи красноречию. Ораторы революции, поэтому, должны были примкнуть к Цицерону; при этом вполне естественно получился у подражателей некоторый избыток усердия, не столько, впрочем, у самостоятельных талантов, в роде Мирабо, сколько у Робеспьера, С. Жюста и др.; в особенности Робеспьер так мало умел скрывать свое страстное желание сравняться с оратором римской республики, что шутники дали ему иронический совет: стереть следы «фанатизма» в своем имени и назвать себя, вместо Максимилиана—Цицероном (Goncourt, la soc. fr. sous la Rév. 403):

Chénier s'appellera Voltaire,
Fauchet l'évêque Massilon
D'Eglantine sera Molière,
Et Robespierre Cicéron

и Guadet во вступлении своей пламенной речи, произнесенной в защиту жирондистов 12 апр. 1793, проводит язвительную параллель между ним и его образцом, заключающуюся словами: «Но Цицерон был человеком благородным; он не произносил голословных обвинений. Цицерон не стал бы строить свои планы на невежестве народа; Цицерон не стал бы гоняться за популярностью, чтобы захватить в свои руки республику... Довольно об этом; да и что может быть общего между Цицероном и Робеспьером!»

Но если Робеспьер и его сверстники и были еще мало самостоятельными подражателями Цицерона, то уже в следующем поколении дела должны были поправиться. Вообще Франции не пришлось раскаиваться в том, что она добровольно стала в этом отношении ученицей римского оратора; благодаря этому она ныне является в области красноречия первой нацией в мире. И тут правильный путь указал ей Вольтер: в одном письме к Фридриху, тогда наследному принцу, в «Ремусберг», он шутит над классическим именем этого замка и между прочим говорит:

Cicèron dans l'exil y porta l'éloquence,
Ce grand art des Romains cette auguste science
D'embellir la raison de forger les esprits.

X.

Но речи Цицерона, открытые, как мы видели, ораторами Учредительного собрания, имели значение для них не только как образцы красноречия; второе их значение заключалось в том, что они были *единственным, но зато очень богатым памятником судоустройства римской республики*. Нам, выросшим в атмосфере правосудия и законности, не совсем легко вдуматься в это значение; позволю себе, поэтому, ради ясности привести две справочки.

Вот первая: о судах эпохи Цицерона. Гораций-отец обучает своего сына морали на образцах; «Когда он советовал мне поступать так то и так то он говорил: «вот человек, авторитету которого ты

должен следовать» и при этом указывал на *одного из избранных судей»* (Сатиры 1, 4, 121 сл.).

Вот вторая: о французских судах до революции. «Виновным казался не подсудимый—виновным казался судья; град проклятий сыпался на него. История повествует о многих примерах той бешеной чувствительности, в силу которой народ терял всякое уважение, всякий страх, и вместо преступника колесовал или сжигал самих отправителей правосудия» (Michelet, hist. d. l. Rev. fr. I 282).

Откуда такая разница? Было бы рискованно утверждать, что в эпоху Цицерона люди были добродетельнее, чем в эпоху Просвещения; нет, причиной разницы были судебные порядки. Эпоха последних Людовиков знала только тайные суды; участия присяжных не полагалось; обвиняемый тотчас делался *предметом* судопроизводства, и всякие меры принудить его к признанию, не исключая и пытки, считались дозволенными; защитник к нему не допускался, вообще права защиты были стеснены до последней возможности;—и все-таки люди, подвергшиеся этому суду, были еще счастливцами в сравнении с теми, которых безо всякого суда, посредством простой lettre de cachet, сажали в тюрьму на неопределенное время—иногда на всю жизнь.

Теперь вспомним, что «адвокаты», сделавшие французскую революцию читали Цицерона; легко будет представить себе, с какими чувствами они должны были отнестись, например, к следующим местам из его речей: «Я прекрасно понимаю, судьи, что выступил защитником человека, почти уже осужденного молчаливым приговором общественного мнения; но если только боги дозволят, чтобы вы выслушали меня благосклонно, то вы увидите, что насколько дурная молва для человека самое страшное из бедствий, настолько праведный суд представляется для безвинно оговоренного самым желательным из всех исходов» (Clu. 7).—«Если моя речь и покажется вам более резкой и более смелой, чем речь моих товарищей по защите, все же прошу вас оказать ей все то снисхождение, которого вы считаете достойным оскорбленное чувство привязанности и справедливый гнев» (Sest. 4). «Может ли судья не придавать веры показаниям свидетелей? Не только может, но и должен, если они пристрастны, если они озлоблены, если они вошли в стачку, если они не питают уважения к клятве» (Font. 2). «Полагаясь на вашу честность и мудрость, я взял на себя большее бремя, чем то, какое я считаю себя в состоянии нести; *если вы придете мне на помощь,* судьи, я буду нести его с ревностью и старанием» (Rosc. 10; эту magnifique expression de l'orateur de Rome цитирует Де-Сез в своей речи за Людовика XVI 26 дек. 1792).—«Прошу вас, чтобы вы, прислушиваясь к ходу моего рассуждения и к отдельным пунктам моей защиты, не сразу вызывали у себя в уме противоречащие ей соображения, а ждали моего последнего слова, дозволяя мне сохранить план моей речи, а затем уже ставили вопрос, не пропущено ли мною что» (Clu. 6). «Изо всех основ нашего государства ни одна не заслуживает столь заботливого охранения как право: уничтожьте его—и вы уничтожите то всюду посто-

янное начало, перед которым мы все равны между собой» (Caec. 70). «Сегодня настал день, когда вам предстоит произнести приговор над подсудимым, а римскому народу—над вами» (Act. I 47).—С какими чувствами, повторяю, должен был отнестись забитый, приниженный адвокат парижского Парламента или Châtelet к этим, выбранным наугад, агострофам своего римского собрата? Они говорили ему о минувшем величии и достоинстве защитника и судов, они заставляли его посмотреть на себя, подумать, что он был и что стал. И вот через дым и чад жалкой действительности ему представлялась чарующая картина суда прошлых времен,—суда совести, суда гласного, суда равного для всех.

А между тем, эпохой судебной реформы была именно эпоха революции, а революцию сделали «адвокаты».

Но нам нет надобности догадываться о влиянии Цицерона и сохранившейся в его речах картины римского республиканского судопроизводства—повторяю, что она сохранилась только там—на судебную реформу 1790 г.; о нем свидетельствуют и факты. Как известно, предвестником этой реформы был опять-таки *Вольтер;* толчком к возбуждению вопроса о реформе было пресловутое дело Calas, в котором ярко обнаружилась вся испорченность старых судов. Правда, Вольтер, который своим вмешательством в это несчастное дело заслужил вечную благодарность человечества, подчеркнул в нем нравственную сторону. Оно вызвало с его стороны знаменитый traité sur la tolérance, но и юридическая сторона не была забыта. «У римлян,—говорит он,—свидетели были выслушиваемы публично, в присутствии обвиняемого, который мог сам отвечать, мог и допрашивать их, или лично, или через своего защитника. Эта мера была благородна и откровенна, она была достойна римского великодушия. У нас все происходит тайно; судья один с своим секретарем выслушивает всех свидетелей, одного за другим» (Commentaire sur le livre des délits et des peines, XXIII). «Почему—спрашивает он в другом месте,—почему следствие происходит у нас тайно, между тем, как приговор об'является публично? Почему в Риме, откуда мы заимствовали почти все свое право, все уголовные процессы происходили всенародно (étaient exposés au grand jour), между тем, как у нас они покрываются мраком?» (Précis du procès de M. le comte de Morangiès). Такова была сила, подточившая и расшатавшая старинный утес неправого судопроизводства; когда он—в 1790 г.—наконец, обрушился, от него поднялась волна, залившая не только Францию, но и всю остальную Европу; как известно, это—та самая волна, которая через три четверти века докатилась и до нас. Теперь, по понятным причинам, опять усиленно заговорили о судах и их реформе; тем более уместно будет упомянуть о заслугах Цицерона, как одного из ее инициаторов.

XI.

Теперь путь наш кончен. Если бы я с самого начала об'явил о своем намерении провести имя Цицерона красной нитью через всю историю человеческой культуры, поставить историю понимания Цице-

рона в связь с историей развития человеческой мысли—многие сочли бы это намерение безумным. Нужно было сначала сделать опыт, а затем уже указать на его значение.

Кому приходилось странствовать по одной из дорог, которые испокон веков служат артериями для европейских народов—я говорю о тех старинных, которые ведут из Италии через альпийские перевалы на запад или север—тот никогда не забудет впечатления, которое они произвели на него. Здесь все времена оставили свои следы; сплошь и рядом встречаются памятники самых славных и важных исторических событий. То римская башня напоминает о войнах Марка Аврелия, то развалины рыцарского замка об итальянских походах одного из Гогенштауфенов; эта теснина говорит вам о подвиге Аннибала, этот холм—о подвиге Наполеона, этот мост—о подвиге Суворова; это озеро прославлено эпиграммой Катулла, эта долина—терциной Данте, эта скала—эпосом о несчастной любви Тристана и Изольды.—Такие же ощущения испытываешь и при чтении Цицерона. Его сочинения сопровождали человечество на всем пути его развития; воспоминания об этом развитии постоянно преследуют того, кто читает их сегодня. *Это* извлечение затвердил Иероним вопреки данному во сне обету, это другое «глубоко и радостно взволновало» Лютера в его мучительных сомнениях; *эта* фраза была жемчужиной в золотой оправе речи Боссюэта, эта другая—чистой сталью, из которой выковал себе кинжал оратор-якобинец; эта мысль лишний раз насмешила прекрасных почитательниц фернейского пустынника, будучи вставлена в один из его язвительных памфлетов; эта другая вызвала слезы терроризованного конвента, будучи приведена защитником несчастного Людовика XVI.—Не думаю, чтобы можно было назвать много авторов, которые бы доставляли своим читателям одинаковое наслаждение. Но, конечно, и тот и другой путь требует некоторых усилий со стороны путника; и если мне на мою похвалу альпийским дорогам заметят, что гораздо удобнее гулять по Невскому проспекту,—то возражать будет очень трудно.

Но совместимо ли с идеей прогресса представление, что мы еще зависим от давным-давно «отживших» сочинений человека, родившегося вот уже 2000 лет тому назад? Полагаю, что да, если только не злоупотреблять словом «отживший» и не усваивать себе неправильных представлений о прогрессе. «Отжившего» для человечества нет, кроме того, что с самого начала было мертво: что же касается прогресса, то вольно кому угодно представлять его себе на подобие низших растительных организмов, у которых клетка сидит на клетке, образуя каждая одно самостоятельное и обособленное целое. Я представляю его себе на подобие одного из высших и благороднейших представителей растительного царства—на подобие долговечного дуба или ясеня, у которого единственный некогда побег годовалой лозы сохраняется до самого конца, образуя самый древний, самый прочный и самый близкий к сердцевине слой столетнего дерева.

III.

Гомер—Виргилий—Данте.

(1921).

I.

Сопоставление этих трех имен с такой же математической точностью определяет тему настоящей статьи, с какой данные три точки определяют окружность круга: ею будет *развитие идеи загробного мира*. Сама по себе она не претендует на новизну: она ведь касается центральной проблемы главного творения флорентийского поэта,—главного и единственного, которое поныне осталось в сознании культурного человечества; и, надо полагать, что исполнившееся недавно шестисотлетие со времени его смерти даст специалистам повод к ее новой обработке на основании расширившегося как раз за последнее время научного материала—и древнего, и средневекового. Моя задача скромнее: обработка темы во всем ее об'еме исключена и размерами настоящей статьи и характером серии, в которую она включена и, позволю себе прибавить, кругом научных занятий самого автора, специалиста по древнему, но не по средневековому миру, и претендующего только на имя дилеттанта (но, надеюсь, в хорошем значении слова) в области изучения Данте.

Ограничение темы предуказано означенными тремя именами: они выбраны не наугад. Действительно, одиннадцатая песнь Одиссеи Гомера, шестая—Энеиды Виргилия и Божественная Комедия—Данте, это те три точки, между которыми непосредственный ток традиции наиболее несомненен: Виргилий озирается на Гомера, как Данте—на Виргилия, это видно сразу. И я бы прибавил, что эти три произведения в то же время единственные, которые и ныне интересуют читателей-не-специалистов, если бы не было четвертого, более чем полноправного—Платона в ряде мифов, вкрапленных в его диалоги и, прежде всего, в его грандиозном «Видении Эра», которым внушительно и благоговейно оканчивается его «Государство». Я не думаю умалять его значение; но все же те три произведения уже тем, что они поэтические, составляют однородную группу. Мы имеем, поэтому, право положить ее в основу своего изложения, пре-

доставляя себе сослаться и на Платона и на других, если того потребует его ход.

Итак, даны три точки; с которой же из них начнем мы чертить свою фигуру? Этот вопрос, в геометрии безразличный, в нашем случае не лишен интереса, несмотря на то, что порядок предопределен хронологией: будь исследователь филологом-классиком, или медиэвалистом, или специалистом по Данте, ему все равно приходится при данной теме начинать с Гомера. Это верно; но все же различие есть. Классик склонен будет ставить вопрос так: какая часть данных Гомером представлений сохранена у Виргилия, какая часть данных Виргилием—у Данте? Дантолог, напротив, так: какая часть имеющихся у Данте представлений могла быть им заимствована у Виргилия? Это—своего рода тезис и антитезис, ищущие об'единяющего синтеза; последнего и мы не будем чуждаться, хотя для нас, в виду сказанного, естественною постановкою вопроса будет данная в тезисе.

II.

Все же я не считаю себя вправе приступить к теме, не сделав еще одной оговорки, или даже двух. «Развитие идеи загробного мира» — почему только «развитие», почему не—«возникновение и развитие»? Ведь достаточно, кажется, предпослать Гомеру первобытный анимизм с его соблазнительно простой конструкией—и будет выяснено происхождение одной из руководящих идей верующего человечества... из ничего. Именно, из ничего; и в этом вторая странность. Мы называем историю религии наукой, наравне, например, с историей географии. Последняя налицо в наглядной последовательности ее развития: от Геродота к Птолемею, от Птолемея к Тосканелле и так далее, вплоть до новейшего атласа XX века; сведения человечества о внешних и внутренних контурах материков нашей планеты становятся все полнее и подробнее, и никому не придет в голову искать истину в начале, а не в конце развития и сказать, что представляющий нам развитие внешних очертаний Европы от Геродота до Ильина или Маркса этим производит ее из ничего. А по отношению к истории религии это утверждается сплошь и рядом, и погружающийся в нее боится, что проходя от вехи к вехе—от Данте к Виргилию, от Виргилия к Гомеру, от Гомера к примитивному анимизму—он испытает то же, что испытала древневавилонской Иштарь, проходя через семеро врат поддонного царства: что с него последовательно будет снимаема риза за ризой, и он под конец войдет нагой в царство ничтожества.

Правда, против приведенной аналогии напрашивается одно возражение. В истории географии мы действительно замечаем, как, благодаря наростающему опыту, сведения человечества становятся полнее и определеннее; можно ли сказать то же про историю религии?—Кто это спрашивает? Неверующий? Но ведь он оттого и стал неверующим, что не признавал никаких источников религиозного знания; *история* рели-

гии ему вовсе не нужна для того, чтобы отрицательно к ней относиться. Что же касается верующего, то он потому и верует, что признает эти источники: а раз это так, то аналогия вступает в свои права. Если вы признаете таким источником одно только *внешнее* откровение, то ведь оно действовало в разные периоды истории человечества; дозвольте же Провидению соблюдать в его передаче известную воспитательскую последовательность, сообщая развивающемуся человечеству то, что ему в данный момент его развития и доступно, и полезно. Недаром Климент Александрийский полагал, что Бог дал эллинам философию, а иудеям—закон, до прихода Христа. Если же вы допускаете сверх того и *внутреннее* откровение, то оно подавно растет в полноте и определенности, по мере умственного возвышения человечества, так что с этой точки зрения тем более истина будет в направлении конечной, а не начальной линии.

Историей религии охотно злоупотребляют невежественные и пристрастные люди, черпающие свои сведения из третьих и десятых рук, чтобы прикрыть свои тенденциозные утверждения хламидой научности. Добросовестным исследователям позволительно просить, чтобы их не ставили на одну доску с этими шарлатанами.

III.

Развитие идеи загробного мира—таково имя линии, связывающей Гомера с Виргилием и Данте. Каждый посвятил этой идее по поэме; но у первых двух эта поэма—лишь эпизод, часть целого, и только у Данте она сама составляет нечто цельное и самобытное.

У *Гомера* эпизод о загробном мире наполняет собою одиннадцатую песнь Одиссеи. Загостившийся на волшебном острове Цирцеи герой хочет вернуться на родину; его ласковая хозяйка готова его отпустить, но советует ему отправиться предварительно в царство теней, чтобы вопросить душу пророка Тиресия.

> Он же укажет тебе направленье и меры возврата,
> Путь, по которому ты проплывешь многорыбное море.

На его вопрос, кто будет ему проводником, она отвечает, что проводник ему не понадобится, и учит его, как ему поступить... Знаток повествовательной техники будет склонен усмотреть здесь «рудиментарный мотив»; вероятно, предшественник Гомера давал герою проводника по туманной области Аида.

Проводник, действительно, не нужен. Попутный ветер относит корабль Одиссея к тому берегу кругосветной реки Океана—берегу низменному, поросшему унылыми ивами и черными тополями. Здесь слияние четырех рек преисподней—Пирифлегетонта (Огнепламенной), Кокита (Плача), Ахеронта (Вздоха) и Стикса (Ненавистной)—страшные, но рудиментарные имена, не находящие себе оправдания, как мы увидим, в тусклом и бесстрастном царстве гомеровского Аида. Здесь—

вход; и Одиссей останавливается у него. Не он отправится к душам, а они выйдут к нему; оттого и проводник ему не нужен. Перед нами—*«некромантия»*, а не «хождение» (по преисподней).

Следует описание некромантических обрядов. Их три: 1) вырыв небольшую яму, Одиссей вокруг нее приносит три возлияния всем мертвецам—медвяной сытой, вином и водой с белой мукой; 2) произносит обет принести по возвращении в Итаку по жертве и им, и Тиресию; 3) закалывает овец так, чтобы их кровь стекала в яму, после чего товарищи сжигают их туши, творя молитвы Аиду и Персефоне. На запах крови (надо полагать) (ст. 36)

> Стали ко мне собираться людей упокоенных души:
> Юноши были средь них, и невесты, и жалкие старцы;
> Нежные девы с умом, огорченным недавней обидой;
> Многие пали от ран, нанесенных булатом и медью:
> Черные крови следы боевые доспехи пятнали.
> Сонмы их с разных сторон окружали глубокую яму
> С воем протяжным, и сердце мое леденело от страху.

Обнажив меч, он сел у края ямы, чтобы ни одна не могла отведать крови, пока он не попросит Тиресия.

В дальнейшем идет рассказ о встречах.

Первая встреча.—с душою забытого на острове Цирцеи и непохороннего Эльпенора. Он знает, что Одиссей вернется на этот остров и просит похоронить его там, да не станет он ему причиною гнева богов. К чему эта просьба и забота? Это нам сказала душа непохороненного Патрокла в Илиаде: его не пропускают через врата Аида, души держат его вдали от их сонма, не дозволяя ему вкусить их покоя. Оттого-то сознание и осталось у него, и он заговаривает со своим вождем, не нуждаясь в магической силе свежепролитой крови.

Вторая встреча—с вызванной душою пророка *Тиресия*. Его положение исключительное:

> И после смерти ему даровала сознанье богиня,
> Он лишь владеет умом, а другие скользят, точно тени.

Оттого-то он и узнает Оиссея и заговаривает с ним; но для того, чтобы к нему вернулся его вещий дух, он должен напиться крови. Тогда лишь он и угадывает вопрос Одиссея и дает ему на него пророческий ответ.

Собственно, прямая цель эпизода достигнута этой второй встречей: герой узнал, что ему нужно, он может удалиться. Но поэт, имевший в виду и другую цель—поведать нам тайны загробного мира—предположил, что еще до прихода Тиресия душа его матери Антиклеи прилетела с остальными; тогда он не допустил ее до крови, желая, согласно наставлению Цирцеи, прежде всего вопросить пророка, теперь же препятствий нет.

Третья встреча—с матерью. Она все еще сидит безучастная вблизи ямы, невольно притягиваемая запахом крови и не узнавая сына; теперь, напившись ее, она узнает его и рассказывает ему все

об его покинутом доме, о верности его жены, о деловитости его сына, о страданиях его престарелого отца и о своей собственной смерти (ст. 204):

И умолкла она. Увлеченный
Сердцем, обнять я хотел упокоенной матери душу.
Трижды к ней руки свои я простер, устремленный любовью,
Трижды меж любящих рук горемычная мать проскользнула
Тенью иль сонной мечтой, наполняя мне сердце кручиной.
Ей, наконец, сокрушенный, сказал я крылатое слово:
„Милая мать, для чего, из об'ятий моих ускользая,
„Мне запрещаешь в жилище Аида прижаться к родному
„Сердцу и сладостью плача печальной с тобой поделиться?
„Или мне вместо тебя Персефона могучая призрак
„Выслала, чтобы мое усугубить великое горе?"
Так говорил я; мне мать благородная так отвечала:
„Милый мой сын, средь людей злополучнейший! Нет, Персефона,
„Дочь Громовержца, тебя приводить в заблужденье не мыслит.
„Нет: но таков уж закон для людей, отошедших от жизни:
„Не единят уже жилы костей с окружающей плотью,—
„Все ведь успела пожрать необорного пламени сила,
„Если покинула жизнь утомленного белые кости,
„И сновиденьем легким душа от него отлетела
„Ты же а радостный свет поспеши возвратиться; но помни,
„Что я сказала, чтобы все повторить при свиданьи супруге".

Тем временем собрались вокруг крови и другие женские души, отправленные Персефоной, жены и дочери древних богатырей; начинается:

Четвертый ряд встреч—с героинями старины; по очереди их Одиссей допускает к крови и расспрашивает их об их земной судьбе, а они ему отвечают. И здесь, значит, разговоры; но поэт, рассказывая устами Одиссея, сокращает их так, что повествование ведется не в драматической форме, как до сих пор, а в эпической, сначала подробно, а затем кратко и сухо. Следует

Пятый ряд встреч—с товарищами-участниками троянского похода: Агамемноном, Ахиллом, Аянтом. Про первого ясно сказано, что он напился крови, прежде чем узнать Одиссея, про второго это можно предположить, но третий нас затрудняет. Разговоры возобновляются. Агамемнон подробно рассказывает герою про свою горемычную смерть; Ахилл его расспрашивает про своего сына... Но в этом разговоре есть черты, заслуживающие особого внимания. Одиссей, приветствуя Ахилла, говорит ему (ст. 482):

„Ты же
„Счастлив, Ахилл, сред людей и минувших и будущих: чтили
„Мы и при жизни тебя наравне с Олимпийцами; ныне
„Вижу тебя я и здесь повелителем душ преисподней.
„Будь же доволен, Ахилл, и о смерти своей не кручинься".
Так я сказал и немедля ответное слово услышал:
„Не заговаривай мне, Одиссей, сокрушенья о смерти.
„О, если-б мог батраком я работать на мужа чужого,
„Скудной владельца земли, разделяя живот его жалкий!
„Слаще-б то было, чем царствовать здесь среди душ преисподней".

По его желанию, Одиссей рассказывает ему про доблесть, ум и подвиги его молодого сына Неоптолема (ст. 538).

> Так я сказал; и душа многославного витязя гордо
> На Асфеделов вернулася луг в величавой осанке,
> Радуясь речи моей о всепризнанной доблести сына.

Третий, Аянт, как я уже сказал, затрудняет нас. Он окончил жизнь самоубийством, будучи побежден Одиссеем в знаменитом суде о доспехах; неудивительно, поэтому, что его душа и теперь, разгневанная, стоит в отдалении и, ничего не отвечая на его примирительные слова, удаляется в Эреб к другим душам. Это очень красиво, но как быть с кровью? О ней не говорится. Но как же себе представить дело? Напилась душа Аянта предложенной Одиссеем крови и, затем только его узнав, гневно отошла в сторону? Или именно потому, что узнала, не пожелала напиться? Первое предложение содержит поэтический, второе—догматический из'ян; и, пожалуй, поэт прекрасно поступил, что, не упомянув о кроволитьи в сцене с Ахиллом, где оно было вполне возможным, заставил нас о нем забыть здесь.

Следует *шестой и последний ряд встреч*—с героями старины. О них Одиссей не говорит, что они вышли к нему, а только, что он «пожелал их увидеть». И каждая встреча вводится словами: «И я увидел...» «А за ним я увидел...» Вторая особенность: о прежних рассказывалась их земная жизнь, об этих почти исключительно то, что они делают на том свете: Минос судит, Орион охотится и т. д. Последний—Геракл, и в то же время единственный, вступающий с героем в разговор, правда, довольно бессодержательный. Затем говорится, что «он ушел в дом Аида, я же остался здесь в ожидании, не выйдет ли ко мне еще один из героев старины». Итак, Геракл все-таки к нему вышел; а значит, и прежние, начиная с Миноса? Нет, этого нельзя предположить ни о Миносе (он судит), ни об Орионе (он охотится), ни даже о Геракле (он тоже охотится), всего же менее о знаменитой средней группе—Титии, Тантале, Сисифе; «это—*наказанные грешники*. Титий оскорбил Латону; за то он, исполин, лежит распростертым, и два коршуна пожирают его печень. Тантал стоит по шею в воде, под сенью отягченных плодами деревьев, и не может утолить ни голода, ни жажды; Сисиф безуспешно старается вкатить свой камень на гору. О грехах обоих последних не говорится здесь—они были известны слушателям Гомера, как они известны и нам. Очевидно, Одиссей не мог увидеть их мук, не отправившись к ним сам—на луг Тития, к реке и роще Тантала, к горе Сисифа. Здесь, значит, уже не некромантия, а хождение, а для хождения нужен был проводник... Читатель не забыл рудиментарного мотива, указанного в начале этой главы.

Многие признают исключительное положение этой группы; но обыкновенно ее считают позднейшей вставкой. Позднейшей, быть может, но все же, думается мне, из более древнего «хождения (чьего, не знаем) по мукам».

IV.

А теперь подведем *догматические* итоги.

Чем была, прежде всего, сама обитель теней по представлению Гомера? На этот вопрос мы можем дать лишь очень неполный ответ: наша одиннадцатая песнь—не «хождение», а некромантия; души выходят к Одиссею, сам он не видит их царства, и поэт не имеет основания его описывать. Из других мест мы узнаем про «широкие врата» преисподней, но Одиссей через них не проходит; о грозном ее страже, трехглавом псе Кербере, говорит Геракл, как об общеизвестном страшилище, он называет его просто «псом»; но Одиссею не приходится заводить с ним знакомства. О другом страшилище, самодвижущейся «голове Горгоны» упоминает сам Одиссей, но лишь в предположении: он боится, как бы Персефона не послала ее на него, и это служит ему причиной скорее уйти. Сама «страшная» Персефона с мужем своим Аидом должна где-нибудь в преисподней иметь свой дворец, но о нем ничего не сказано. Отсюда ясно, что мы не имеем права принципиально оспаривать знакомство Гомера с теми чертами древнейших представлений о преисподней, о которых он не говорит.

Во всяком случае, его ад—не столько под землей, сколько за ее пределами, по ту сторону Океана; солнца там нет, но это об'ясняется тем, что оно, заходя, погружается в Океан. Вход—там, где соединяются четыре реки—точнее, где в Ахеронт вливаются Пирифлегетонт с Кокитом, при чем последний назван рукавом (aporrhôx) Стикса: там «скала (вероятно, «Белая») и сток двух рек». Не сказано, что сам Ахеронт вливается в Океан, но так как итакийцы достигают его, идя по берегу этой реки, то это вероятно, а в таком случае обитель мертвых будет не подземным, а наземным и, в крайнем случае, пещерным царством. Противоречие с другими местами Гомера, в которых сказано что душа убитого отправляется «под землю», не должно нас смущать: это сосуществование двух противоречивых представлений о загробном мире понятно при сосуществовании двух различных способов похорон, погребения и сжигания: первый, естественно, наводил на представление об одиночной обители души под землей, второй—на представление об общем для всех царстве за пределами света, куда ветры уносят душу вместе с дымом пылающего костра. Синтезом обоих представлений было общее для всех царство Аида под землей.

В сущности, сцена гомеровского ада только одна: это—«Асфоделов луг». Слово это звучит для нас таинственнее, чем для слушателей поэта; асфодел—это бледнозеленое растение (из породы зонтичных), естественное порождение безсолнечного луга. Здесь безучастно реют призрачные души, подобия утомленных.

Поговорим, однако, о них подробнее.

Во-первых, это поистине *подобия:* душа сохраняет внешний вид тела, мало того: тот его вид, который оно имело в минуту смерти. Оттого то павшие в бою носят на себе доспехи и притом со следами крови на них. Это представление окажется очень живучим.

Во-вторых, эти подобия *призрачны:* мы видели, Одиссей не может обнять своей матери, и она ему говорит, почему. Соответственно этому, и душа Агамемнона не может обнять Одиссея: «нет у нее более ее прежней силы». Поэт, видимо, дорожит этим представлением. Антиклея наказывает сыну не забыть о нем и передать его при встрече своей жене, а жена—естественная носительница домовой и родовой традиции. Намеренность бесспорна: последовательно ли только выдержан этот, как будто, новый догмат? По нашему, конечно, нет; мы должны, однако, отличать придирки от возражений. В сущности, уже самый процесс говорения предполагает известную телесность; тень звука не издает. Но эта непоследовательность была необходима: у немых душ нечего было делать Одиссею. Крупнее непоследовательность с отведыванием крови: казалось бы, тот, кто своими устами может удержать телесную кровь, может и своими руками удержать телесную шею живого человека. Не будем тут искать убежища в сомнительном предположении, что «душа Агаменона пьет душу крови»: дознано, что самый обряд поения кровью, непоследовательно проведенный Гомером (вспомним Аянта и Геракла), заимствован из иного круга заупокойной обрядности (haimakuria), вовсе не предполагающего полной бестелесности покойника.

Но вот группа трех грешников. Коршуны клюют печень Тития—призрачные призрачную? Тантал старается схватить висящее над ним яблоко, но ветвь безжалостно поднимается в гору—к чему, если его рука все равно ничего схватить не может? Сисиф вкатывает тяжелый камень на гору, и он вырывается у него из рук—тоже призрачный из призрачных? Не будем в угоду догматике разрушать поэзию: мы уже видели, положение трех грешников—исключительное.

Третья черта—*безучастность,* безстрастность, безсознательность. И это ясно сказано: один только Тиресий обладает сознанием (noos), остальные «реют, точно тени», и только свежая кровь, вливаясь в них, возвращает им его. Оттого-то он, не напившись этой крови, не узнает Одиссея—о непоследовательностях в этом отношении (Аянт, Геракл) уже была речь. Есть, однако, и другие. Девы явились с чувством недавней обиды в уме (thymos): где же тут безсознательность и безстрастность? Душа Агаменона уже приходит «огорченная»—своей еще неотомщенной смертью, как мы знаем. А грешники ничего не испытывали, как последствия своих мук?

Все же догмат остается догматом; а его прямое последствие—Аид равен для всех, *загробного возмездия нет,* даже лучший витязь Ахилл реет по тому же Асфоделову лугу, как и другие. Это в связи со всем нравственным сознанием гомеровской эпохи; мы определяем его термином: «биологический (но не эсхатологический) евдемонизм». Добрым почет и любовь людей, добрым милость богов, но все эти награды ограничены пределами земной жизни, после смерти нет различия между Ахиллом и Ферситом.

Но все же Одиссей славит Ахилла, как «царствующего» среди теней. Это неудобопредставимое царствование на Асфоделовом лугу—

не награда ему, а только продолжение его земного бытия; точно также и Минос «судит», и Орион и Геракл охотятся; их деятельность—призрачное подобие их минувшей жизни. Кстати о Миносе: когда среди эллинов окрепла вера в загробное возмездие, был принят и догмат загробного суда, и судьею над мертвыми, определяющими их награды или кары, был представлен наш Минос. Очень возможно, что именно на основании нашего места: все же здесь он судит не новопришедших за грехи их жизни, а только, в продолжение своей земной деятельности, разбирает тяжбы покойников, при чем эти тяжбы также не представимы, как и царствование Ахилла.

Все это, таким образом, не представляет исключения из догмата об отсутствии идеи загробного возмездия и эсхатологического евдемонизма; зато несомненно представляет таковое группа трех грешников. Они терпят муки и притом за преступления своей жизни; про Тития это ясно сказано, про остальных известно из прочей, хотя и позднейшей, традиции. Но мы уже видели, эта группа во всех отношениях является исключительной, ей место—не здесь, в некромантии, а в «хождении по мукам», в совершенно ином кругу эсхатологических представлений. Все же нельзя сказать, чтобы она у Гомера стояла совсем одиноко. И в Илиаде упоминаются те, что «карают клятвопреступников под землею»; оно понятно, ведь произносящий клятву (horkos) отдает себя добровольно во власть сил преисподней (Orcus). Мы видим, как постепенно развивается идея загробного возмездия. Сначала клятвопреступники, в силу их собственного заявления, «так да накажет меня Орк, если я обману»; затем согрешившие против богов—боги карают своих оскорбителей. В этом еще нравственного принципа нет, но направление к нему указано: когда бог сольется с добром, тогда и догмат загробного возмездия распространится на все деяния человека, тогда эсхатология станет уже не только метафизическим, но и нравственным догматом.

Заключаем одним замечанием общего характера.

Обитель Аида, каковой ее описывает Гомер, отделена от мира живых, общения между ними нет: «я уже не приду к тебе после того, как вы предадите меня огню», говорит Ахиллу душа Патрокла. Раньше, до обычая сжигания трупов, было иначе: душа, живущая в могиле тела, требовала постоянного ухода со стороны живых. Строгий антитезис гомеровской догматики, как мы уже знаем, не удержался, он растворился в синтезе, в представлении об общей обители Аида под землей, а значит, в непосредственном соседстве с живущими на земле. Понятно, что в этом синтезе и уход за душою нашел себе место; он является не только обычаем, но и долгом эллинов исторической эпохи.

Зато у Гомера догмат об отделенности обоих миров проведен строго..., но все же не так строго, чтобы исключений не было вовсе. Одним из них—их только два—является обет Одиссея *по возвращении в Итаку* принести по жертве мертвецам и Тиресию. Это несомненная оплошность со стороны поэта, но мы ему за нее благодарны: она пока-

зывает нам школу Гомеридов в борьбе с традицией, которая, не смотря на новую догматику, держалась старого долга любви и доставила ему победу.

V.

На пути от Гомера к Виргилию мы находим много эсхатологических свидетельств, и сохраненных, и погибших: тут и учения мистерий—элевсинских, орфических—и то, что сочли возможным поведать непосвященным их пророки, писавшие под мифическими именами Мусея, Евмолпа, Орфея, и домыслы философов, и признания народной веры. Ссылаясь на классическую книгу Роде, о греческой эсхатологии (Psyche), мы проходим мимо всего этого богатого и интересного материала: перед нами *Виргилий* и шестая книга его Энеиды.

Шестая книга и, следовательно, эпизод; чем же этот эпизод связан с общей идеей поэмы? Энею, спасшемуся от пожара Трои, положено роком основать новое царство в италийском Лации, которое будет продолжением его разрушенной родины; долго скитается он, пока его корабли не достигают Италии, правда, не латинского, а только кампанского берега, вблизи позднейшего Неаполя. Здесь, на берегу Авернского озера, живет престарелая пророчица, куманская Сивилла; здесь же и вход в подземное царство—именно подземное. Помня требование явившегося ему во сне покойного отца Анхиса, Эней обращается к Сивилле с просьбой проводить его к нему. Сивилла согласна; но спуск в преисподнюю обставлен условиями почти магического характера, которых не знал Одиссей. Оно понятно. Гомеровский ад, уже вследствие своей отдаленности, был недоступен для смертных; Виргилиевский находился тут же в непосредственном соседстве с ними, его недоступность должна быть об'яснена иначе.

Условия исполнены: Эней с Сивиллой спускаются. Именно с Сивиллой: она не издали, подобно Цирцее, направляет героя, а сопровождает его; имеется в виду не некромантия, а «хождение». Затем поэт, прерывая рассказ, молится (ст. 26 сл.):

> Боги, владыки усопших, и вы, молчаливые тени,
> Вы Флегетонт и Хаос и обители тьмы беспросветной!
> То что услышал я сам, о, дозвольте мне людям поведать,
> Тайны раскрыть им подземных глубин и безмолвного мрака.

Итак, мы предупреждены: наш путь поведет нас через пещеру Сивиллы *под землю*. В преддверии пустынного царства Дита (так поэт называет Плутона-Аида) обитают страшилища, сначала аллегорические (Горе, Забота, Болезни, все, что сокращает жизнь), затем мифологические (Кентавры, Гидра, Химера, Горгоны и др.). Эней в ужасе хватается за свой меч, но Сивилла поучает его: тщетно рассекать призраки острием булата. Они доходят до места, где бурный Ахеронт вливает свои мутные волны в Кокит—как у Гомера, только наоборот;

но там Одиссей остановился по сю сторону реки, Энею же надо переправиться. Перевозчик уже тут, бодрый старец Харон; но он перевозит только похороненных. Тщетно просит о той же милости кормчий Энея, Палинур, погибший во время последнего плавания и прибитый волнами к луканскому берегу; но Сивилла его утешает: он будет похоронен благодаря заступничеству богов, и мыс, на котором будет покоиться его тело, на все времена унаследует его имя.

Слово спугнуло ее с удрученного сердца заботы;
Рад он, что имя его передастся земле приютившей.

Это утешение мы заметим.

Магическая ветвь, взятая Энеем из заповедной рощи, заставляет Харона перевезти и его вместе с Сивиллой. По ту сторону реки их встречает трехглавый Кербер; но Сивилла завораживает его приправленной снотворным соком лепешкой, и он их пропускает. Они входят во второе преддверие ада; его обитатели—души: 1) младенцев, 2) осужденных неправым судом—но это место им определяет новый, загробный суд под председательством Миноса, удостоверив, что они действительно были невиновны; 3) самоубийц; как хотели бы они теперь вернуться к тем бедствиям, которые заставили их малодушно покинуть жизнь,—но нет, девятикратное кольцо Стикса им преграждает путь возврата. Тут же вблизи и «печальные поля» (lugentes campi); здесь, в миртовой роще, пребывают 4) души тех, кого жестокая любовь заставила покинуть свет. Здесь Эней видит мифических героинь любви—Федру, Прокриду, Лаодамию; здесь же он узнает и Дидону, простившуюся с жизнью из-за любви к нему. Тщетно он обращается к ней с примирительным словом: она не подняла на него своих, устремленных в землю взоров и молча удалилась в глубь рощи... Мы узнаем подражание сцене с Аянтом у Гомера; но это—подражание творца. И, наконец, тут же обитают и 5) жертвы войны; многих соратников узнает тут Эней, но особенно горестен для него вид его родственника. Приамова сына Дельфоба, женившегося на Елене после смерти Париса и за это жестоко убитого и обезображенного ахейцами.

Далее дорога двоится. Налево гора, окруженная тройною стеною и сверх того течением огненного Флегетонта; исполинские врата подпирают столбы из адаманта, они несокрушимы даже для бессмертных; над ними возвышается железная башня, и бессонная фурия Тисифона охраняет вход. Вопли и стенания слышатся оттуда; это Тартар—обитель окаянных. Чистым она недоступна, сама Сивилла навестила ее только раз в сопровождении Гекаты, владычицы Авернской рощи (ст. 566).

Критянин здесь Радаманф свою строгую власть проявляет:
Внемлет он смертных грехам, заставляя строптивых сознаться —
Всех, кто в сиянии дня, неразумным довольный обманом,
Долг покаянья вовсе отложил до далекой кончины.

Осужденного схватывает Тисифона, врата со страшным лязгом отворяются, внутри показывается змий о пятидесяти пастях—и грех-

ника принимают другие грешники, те, о которых повествуют старинные сказания, среди них и гомеровский Титий. Но кого же ныне постигает эта участь? Того, кто ненавидел брата, ударил родителя, обидел клиента, одиноко пользовался своим богатством, был убит в прелюбодеянии, последовал под нечестивые знамена, изменил вождю (мы узнаем отголосок гражданских войн), продал за золото отчизну, содействовал установлению насильственной власти, торговал законами, согрешил кровосмесительной связью... А каковы их кары? «Не спрашивай о них: кто вкатывает огромный камень (воспоминание о гомеровском Сисифе), кто вплетен в спицы колеса (конечно, Иксион)..., всех кар не перечислить, будь у меня даже сто языков». И мы узнаем здесь не столько Сивиллу, сколько самого мягкосердечного поэта с его нелюбовью к жестоким сценам.

В Тартаре Энею делать нечего: Сивилла ведет его направо. Там другие стены, другие врата; магическая ветка отворяет их Энею, и они входят под отрадную сень блаженных рощ Элисия: там «свое солнце, свои звезды». Там праведники наслаждаются вечными радостями. Это— и состязания, и пляски, и песни, особенно песни Орфея. Древние цари Трои пасут своих коней, другие пируют под душистыми лаврами, орошаемыми чистыми струями Эридана. Но кто же эти блаженные? (ст. 660):

Воины, ревностно кровь за отчизну пролившие в битве,
Чистые сердцем жрецы, соблюдавшие долг свой при жизни,
Лиры владыки святой, оправдавшие Феба заветы,
Изобретатели, чьим наша жизнь стала выше искусством,
Всяк, кто делами любви благодарную память оставил [1]).

Всё ли мы еще под землей? Повидимому, да: «свое» солнце, «свои» звезды—не наши, значит. Ищут душу Анхиса и находят ее. Отныне роль Сивиллы—молчание, проводником становится Анхис. Сын с жаром приветствует его (ст. 700).

Трижды пытался руками он шею обвить дорогую,
Трижды в усердии тщетном из рук ускользнуло подобье,
Точно порыв ветерка, иль виденье летучее ночи.

Почти дословно по Гомеру и, конечно, с намерением. Но Анхиса они находят занятым особого рода делом: в глубине зеленой долины он производит смотр душам, которым предстоит отправиться «на вышний свет» (чем попутно подтверждается, что мы все еще под землею). Энней удивлен: неужели есть такие, которые жаждут воплотиться в вялые тела? Анхис его поучает: Все мироздание проникает дух, mens agitat molem; дух движет и человеческое тело. Его сила огненная, его происхождение небесное; но, заключенный в земное тело, он за-

[1]) Hic manus ob patriam pugnando volnera passi,
Quique sacerdotes casti, dum vita manebat,
Quique pii vates et Phoebo digna locuti,
Inventas aut qui vitam coluere per artis,
Quique sui memores alios fecere merendo.

ражается его немощью. Отсюда страсти,—страх и желание, боль и радость. Оне не оставляют духа и после его разлуки с телом (ст. 739).

Кары за то их пытают, греха стародавнего язву.
Здесь исцеляют они; одних провевают, безплотных,
Ветры порывом своим; у других под крутящимся вихрем
Волны полощут порок; у иных его огнь сожигает.
Каждому пытка своя. А затем нас приемлет Элисий.
Но лишь немногим из нас он обителью вечною будет.
Прочие ждут, чтобы срок их настал и исполнилось время.
Вот уж покинул их грех и оставил невинным эфирный
Дух, и священную искру небесного пламени чистой:
Этих тогда, когда тысячный круг им сомкнется годичный,
Бог вереницей зовет к тихоструйному Леты потоку,
Чтобы, о прошлом забыв, они к свету земному вернулись
И возжелали опять испытаньям подвергнуться жизни [1].

Пользуясь этим красивым предположением, поэт развивает нам в роскошной картине предстоящую судьбу Энеева потомства от Альбанских царей до императора Августа. Очень вероятно, что для его римских читателей этот сжатый и в то же время патетический обзор истории их родины был самой интересной частью песни; но так как этот интерес—поэтический, а не эсхатологический, то мы на нем останавливаться не будем.

Окончив свою прогулку «по воздушным полям» (ст. 887 aëris in campis), т. е. согласно ст. 754, по нагорному лугу, Анхис с Энеем и Сивиллой возвращаются к стене; оттуда оба обитателя земли быстро совершают свой путь обратно к Аверну.

VI.

Топография загробного мира у Виргилия, будучи значительно сложнее гомеровской, сама по себе настолько проста, что долго останавливаться на ней не стоит. Мы различаем преддверие первое между пещерой и Ахеронтом, преддверие второе—между Ахеронтом и раздвоением пути, гору Тартара и холмистую равнину Элисия—о пятом месте будет речь ниже.

---

[1]) Ergo exercentur poenis veterumque malorum
Supplicia expendunt: aliae panduntur inanis
Suspensae ad ventos; aliis sub gurgite vasto
Infectum eluitur scelus aut exuritur igni;
Quisque suos patimur Manis; exinde per amplum
Mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus,
Donec longa dies perfecto temporis orbe
Concretam exemit labem purumque relinquit
Aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.
Has omnis, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad flavium deus evocat agmine magno,
Scilicet immemores supera ut convexa revisant
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.

Сложнее и персонал. Дворец обоих владык, Дита и Прозерпины, и здесь только предполагается; его место в Элисии. Кроме них встречаются: 1) перевозчик Харон, не упоминаемый у Гомера, но очень популярный в прочей греческой эсхатологии; 2) пес Кербер, известный и Гомеру, хотя и не играющий роли в сошествии Одиссея; 3) двое судей, Минос во втором предверии и Радаманф перед вратами Тартара; 4) Тисифона и ее сестры-фурии, мучительницы окаянных; это—Эринии греческой эсхатологии, известные и Гомеру, хотя и не в этой роли. Отмечу попутно, что общих врат преисподней эсхатология Вергилия не знает: и у Тартара, и у Элисия свои стены и свои врата.

Подробнее придется поговорить о судьбе душ; здесь у Виргилия самый крупный прогресс, по сравнению с Гомером.

Правда, не по первому пункту: души—точные *подобия* своих покинутых тел, почему Эней их и узнает. Мало того: как и у Гомера, они воспроизводят тело в минуту непосредственно перед смертью, почему Деифоб является Энею таким же растерзанным и обезображенным, каким его оставили ахейцы. Поэт не пожелал воспользоваться догматом—не Гомера, а народной греческой религии, согласно которому «героизованный» покойник представляется на том свете преображенным (eumorphos). Это нас удивляет. Положим, Деифоб обитает в скорбных полях, там ему и место с такой наружностью. Но если бы он, как павший за отечество, удостоился блаженной жизни в Элисии—неужели он и там бы прохаживался без рук, без ушей и с «безчестной раной», вместо носа? Не верится; допустим лучше, что Виргилий из стремления к краткости не развил этого пункта подробнее.

Нет различия и по второму пункту—души Виргилия так же *призрачны,* как и души Гомера: Энею не удается обнять Анхиса, так же как Одиссею—свою мать. В одном он, кажется даже хотел исправить один недосмотр греческого поэта: когда Эней вынимает свой меч, Сивилла учит его, что он не принесет ему пользы против безплотных обитателей первого преддверия, между тем, как меч в руках Одиссея оказывается очень действенным против непрошенных душ у ямы с кровью.

Зато другую неизбежную непоследовательность он разделяет со своим образцом: его окаянные терпят, как и гомеровские, очень телесные муки, и соответственно его блаженные тешат себя столь же телесными играми в палестре.

Напротив, очень важно разногласие по третьему пункту: догмат *безсознательности* душ Виргилий последовательно отбросил. Все, с которыми Эней встречается, узнают его и разговаривают с ним вполне сознательно, не нуждаясь для этого в глотке свежей крови; последняя, поэтому, отсутствует. Этот прогресс стоит в связи с эволюцией представления о душе в течение тех восьми веков, которые отделяют Виргилия от Гомера; достаточно вспомнить о Платоне и его учении об абсолютной сознательности самобытной души, ослабляемой ее воплощением. Лету Виргилий, поэтому, признает для другой цели: из нее пьют воду забвения души перед воплощением в новые тела.

Такова *метафизическая* сторона эсхатологии Виргилия. Об этической почти не приходилось говорить в посвященной Гомеру главе; здесь она стоит на первом плане. Закон *загробного возмездия* в восстановление нарушенной на земле справедливости царит повсюду; те слова, которые поэт влагает в уста преступному Флегию в обители вечных мук:

Правде учитесь у нас и смиренному богопочтенью [1]).

могут быть названы лозунгом всей поэмы: ее вдохновительница—Justitia.

Но кто ее осуществляет? *Загробный суд?* Надобно сознаться, что представление о нем не отличается у поэта особенной ясностью, тою, которую мы находим у Платона. Там,—правда, в «мифе», т. е. притче—Минос, Радаманф и Эак представлены составляющими этот суд; у Виргилия первые два на лицо, но их роль гораздо более ограниченная. Минос заседает во втором преддверии, к нему ведут тех, которые на земле стали жертвами суда, и он, как судья, так сказать, в высшей инстанции, вновь разбирает их дела. Если земной суд оказывается не правым, он назначает им место в преддверии; если же нет, то он, надо полагать, отправляет их в Тартар. Удовлетворены ли мы? Сократ, значит останется в преддверии; при наличности Элисия это несправедливо. Итак, мы здесь еще недалеко ушли от Гомера: есть обитель окаянных и еще общий для всех Аид, «Асфоделов луг», который, пожалуй, и подразумевается в «печальных полях» поэта; Элисия еще нет. Первая тоже имеет своего судью,—это Радаманф. Но его задача еще уже: он «заставляет сознаться» увертывающихся (auditque dolos subigitque fateri), участь которых, значит, уже предопределена. Кем? И кто вообще отделяет добрых от злых? Это не сказано. Таинственная Божья сила не воплощена ни в ком. Другими словами, настоящего загробного суда у Виргилия нет.

И все-таки возмездие есть. Закоренелых грешников ждет *Тартар*—поэт не систематизирует ни грехов, ни кар, он дает только образцы; праведников принимает *Элисий,* при чем и здесь даются только примеры наград и заслуг—особый подбор последних читатель, надеюсь, отметил. И здесь, и там так сказать, элита добрых и злых; кто не попал ни в ту, ни в другую, тот естественно остается в преддверии, и притом, повидимому, навсегда.

Все ли этим исчерпано? По логике, да, но все-таки самое *удивительное еще впереди.* Я имею в виду переведенное мною место о душах перед их воплощением. Оказывается, все души после смерти должны очиститься от пороков, которыми их заразило общение с телом, после чего оне снова воплощаются и так далее; перед нами орфический «круг рождений и смертей». Критически разсуждая, это уже третья концепция загробной судьбы людей; но постараемся вникнуть в душу человека не склонного умалять своего доверия критикой. Исключается ли этим представлением Элисий? Нет, туда будут отправлены те немногие, которым легко было очиститься, как это дает понять и поэт, а также, хотя поэт

[1]) Discite justitiam moniti et non temnere divos (ст. 620).

этого и не говорит, праведники, уже в земной жизни очистившиеся; как—это дальнейший вопрос: Виргилий, ведь, не знал благодати. Исключается ли Тартар? Тоже нет, если ввести, хотя бы на основании Платона, легкую поправку в слишком краткое повествование поэта: туда попадут «неисцелимые» никаким очищением. Исключено ли преддверие? Опять-таки нет: туда попадут те, которым не от чего очищаться, но не в силу их праведности, а потому что они не успели стать ни добрыми, ни злыми—младенцы. Итак, все три вечные обители остаются, но кроме них вводится четвертая временная—чистилище.

Где же оно находится? Это не сказано; но так как очищение производится стихиями—тремя чистыми, т. е., воздухом, водою и огнем, а им всем есть место под землей, то там же естественно искать и чистилище: ведь Тартар и Элисий—только особые места внутри обширного подземного царства, отгороженные особой стеной. Это, повторяю, самый простой ответ. Но читатели Виргилия уже в древности не довольствовались самыми простыми ответами. Зная эсхатологические домыслы позднестоической и неоплатонической школ, они старались ввести их философскую концепцию в поэтическую концепцию их безгранично любимого и уважаемого поэта. Первым требованием этой философской концепции была замена подземной обители—небесной. Даже ад помещался иногда в надземной сфере; выше, между землей и луной, шли места очищения: из них прямой путь в рай—на луну. Так позднеантичный комментатор Сервий об'яснял «воздушные поля» на холме, с которых Анхис производит смотр душам: «он говорит согласно с теми, которые отождествляют Элисий с лунной сферой». Так он же толковал девятикратное кольцо Стикса вокруг обители самоубийц: это девять небесных кругов, включая землю и сферу недвижных звезд; «ты узнаешь мистическую и платоническую мудрость», прибавляет Евлогий. Так учитель Евлогия, блаженный Августин, разсматривал места очищения: «выше земли находятся стихии воды, воздуха и огня; они, поэтому, очищают искупительными карами те язвы, которые возникли от земной заразы».

Вот как читали Виргилия на пороге средних веков: Сервий, Августин, Евлогий; а Сервия, Августина и Евлогия среди многих других читал — *Данте*.

VII.

Поэма Данте—не эпизод, который следовало бы связать с более пространным целым: она в самой себе содержит свою цель и свой смысл.

Поэт не долго нас оставляет в том «мрачном лесу», в котором он очутился «на пол-пути своей жизни»; скоро к нему выходит благостная тень того, кто будет его проводником—Виргилия. Он обращается к нему (Inf. I, 82):

О свет и гордость всех других поэтов!
Да будет мне на пользу то усердье,
С которым я вникал в твое творенье [1]).

Он предлагает поэту быть его проводником по аду и чистилищу, прибавляя, что выше будет его сопровождать «более достойная душа», т. е. христианка Беатриче. Этим дана завязка.

Быстро приходят они к вратам ада с их незабвенной надписью, из которой мы приведем только один стих (III 4).

Святой Творец мой был подвинут Правдой [2]),

прося читателя вспомнить о науке Флегия в Виргилиевском Тартаре. За вратами—первое преддверие: здесь вместе с ангелами, не принимавшими участия ни в мятеже, ни в его подавлении, обитают души людей и не добрых и не злых, «ненавистных Богу и Его врагам».

За ним Ахеронт и перевозчик Харон, далее—второе преддверье и в то же время первый «круг» ада, так наз. «кайма» (limbo), приютившая умерших в младенчестве без крещения и добродетельных людей древности; здесь нет мук, а только тихая тоска.

Следующие четыре «круга» подземной воронки—местопребывание «невоздержных» разных родов: вихрем уносятся те, кому любовь стала причиной смерти (здесь, соответствуя Виргилиевской Дидоне, терпит Франческа да-Римини с ее другом Паоло); дождь со снегом и градом бичует прожорливых при содействии трехглавого Кербера, которого Виргилий усмиряет не лепешкой, как Сивилла, а горстью земли; тяжести движут грудью расточители и скупые под очами Плутоса, демона богатства; в болото Стикса погружены вспыльчивые и вялые. Знакомый нам Флегий перевозит обоих в своей лодке. По ту сторону, в шестом кругу, «град Дита», охраняемый Эриниями и Медузой о леденящем взоре; там в пылающих гробах мучатся ересиархи. От седьмого круга его отделяет обрыв, верхнюю часть которого оберегает Минотавр, а подножье—Кентавры; сам он, этот седьмой круг, состоит из трех отдельных кругов. Во всех помещаются насильники, но в первом, погруженные в кипящую кровь Флегетона, насильники против Бога; во втором—превращенные в растения и терзаемые Гарпиями, насильники против себя (т. е. самоубийцы), преследуемые собаками, насильники против своего добра, т. е. расточители; а в третьем, на песчаной поляне под огненным дождем, насильники против природы (т. е. согрешившие противоестественным развратом) и против искусства (т. е. ростовщики). Седьмой круг от восьмого опять отделен обрывом, по которому Флеге-

---

[1]) O degli altri poeti onore e lume,
Vagliami'l lungo studio e 'l grande amore.
Che m'han fatto cercar lo tuo volume.
Перевожу рифмованные стихи Данте обыкновенными белыми не потому, чтобы считал это правильным, а потому, что лучше не умею.

[2]) Giustizia mosse 'l mio alto Fattore.

тонт низвергается в бездну; переносит обоих чудовище Герион, по пояснению самого автора, символ обмана. Восьмой круг—это особый ад в аду, настоящее царство диаволов, десять, так называемых, Malebolge «злые мешки»; в них терпят разнообразные мучения обманщики, злоупотребившие оказанным им доверием: соблазнители, льстецы, симонисты, кудесники, взяточники, лицемеры, воры, коварные советники, сеятели раздоров, фальсификаторы. Посредине круга виднеется глубокий колодец, на дне которого девятый и последний круг; великан Антей спускает туда обоих поэтов. Это царство зимы: окаянные окружены льдом, и их слезы замерзают на их глазах. Здесь страдают в четырех кругах предатели: предатели родных в Каине, предатели отечества в Антеноре (здесь встреча с Уголино), предатели сотрапезников в Толомее, предатели благодетелей в Джьюдекке. Последняя получила свое имя от Иуды Искариота, но его самого здесь нет: он, как предатель Величества, в самой пасти Сатаны-Люцифера, занимающего центр круга и земли, и вместе с ним, по представлению поэта-гибеллина, убийцы первого Кесаря, Брут и Кассий.

Виргилий с Данте, держась, за косматое тело Сатаны, между ним и ледяной стеной, проходят через центр земли и затем, перевернувшись, по узкому шахту поднимаются к противоположной поверхности; здесь возвышается гора Чистилища. Его устройство значительно проще. И оно имеет свое преддверье—утесистую стену между морем и первой террасой: здесь помещаются отлученные от церкви, а также и те, которые отложили покаяние до смерти. По поводу последних нам вспоминается Виргилий, у которого те же грешники отправлены в Тартар. Но нет, все-таки не те же; хотя это и не сказано, но и так ясно, что Дантовские все же успели покаяться, Виргилиевские—нет. Врата, охраняемые ангелом, ведут в собственное чистилище. Состоит оно из семи поясов, соединенных лестницами: искупляются на них последовательно семь смертных грехов, при чем искупительные кары большею частью символически к ним подобраны: за гордость—согбенное хождение, за зависть—слепота, за гнев—дым, за вялость—бег, за жадность—лежание, за обжорство—голод, за любострастие—огонь.

Последняя лестница ведет на вершину; ее занимает земной рай. Блаженная дева Мательда об'ясняет его Данте: здесь роща, полная всяких зиждительных семян, здесь две реки—Лета и Евноя, из которых первая дарует забвение грехов, вторая воскрешает память о добрых делах. Здесь обитель аллегорических чудес, здесь тень Виргилия исчезает, и к поэту спускается его проводница по небесным сферам — *Беатриче*.

Построение рая в начале не менее просто, чем построение чистилища; Данте проходит последовательно все семь планетных сфер, от Луны до Сатурна. Все населяющие их души блаженны, все же есть у них некоторые отличия, определяющия их помещения именно в данной сфере. Так, сфера пятнистой луны приняла неисполнивших своего обета, сфера Меркурия—деятельных, Венеры—любящих, Солнца—мудрых, Марса—мучеников, Юпитера—властителей, Сатурна—созерцательных.

Дальше обитель неразличенного совершенства: сфера недвижных звезд, первая движимая и недвижный эмпирей, где реет мистическая роза святых непосредственно под взорами Троицы. Тут даже Беатриче оставляет своего пота, и св. Бернард раскрывает перед его очами высшую тайну «Любви, что движет солнцем и прочими звездами».

VIII.

Мы совершили с читателями подвиг самоотвержения: прошлись по одним сухим и жестким магистралям поэмы Данте, оставляя в стороне, направо и налево, сочные и цветистые луга его поэзии. Этого треоовала от нас наша тема, и она же заставляет нас подвести теперь догматические итоги Дантовской эсхатологии.

На топографии загробного мира мы останавливаться не будем. Читатель и так заметил, что поэт следует не столько Виргилию, сколько его толкователям-аллегористам, построив свое чистилище между землей и небом так, чтобы последовательно возвышающиеся один над другим пояса вели под конец к христианскому Элисию. Не задержит нас и персонал. Читателя Данте поражают те многочисленные мифологические образы в аду, которые он заимствовал отчасти из шестой книги Энеиды, отчасти из других ее мест, отчасти же и вообще из своего запаса античной эрудиции; но упрекнуть его не может даже самый ортодоксальный ревнитель христианской догматики. Все эти образы должны быть понимаемы аллегорически: про Гериона он сам говорит, что под ним разумеется обман. Пусть же его комментаторы трудятся над такими же истолкованиями Кентавров, Гарпий и прочей античной нечисти. Проводник для «хождения» необходим; творец шестой песни Энеиды был для этой роли предуказан любящей и благодарной душе поэта. Правда, строгость христианской эсхатологии не дозволяла «язычнику» коснуться райских сфер, его в них заменяет блаженный дух Беатриче. Но даже в этом Виргилий был предшественником и образцом Данте: и у него ведь в Элисии блаженный дух Анхиса сменяет ту, которая была до тех пор проводницей Энея по загробному царству—Сивиллу.

Все это еще не догматика; более нас приближает к ней вопрос о самих душах. В отношении *подобия* гомеровское представление, перешедшее к Виргилию, переходит и к Данте: душа—точное подобие тела. Своих знакомых поэт узнает на том свете сразу. Труднее вопрос о *призрачности:* мы видели, к каким непоследовательностям его решение повело и Гомера и Виргилия. В принципе с ними согласен и Данте: душа призрачна. Это представление было ему предуказано христианским догматом, согласно которому воскрешение плоти должно наступить лишь после светопреставления. И все же нас и удивляет и трогает, когда мы читаем у христианского поэта стихи (Чист. II 79: поэт встречает своего друга, певца Казеллу):

О призрачные души, образ тщетный!
Три раза я обнять его пытался,
И столько-ж раз к груди вернулись руки [1]).

Так же, как у Одиссея с Антиклеей, так же, как у Энея с Анхисом. С полной сознательностью развивает поэт это представление и далее; видно, оно немало заставило его размышлять. Телесный Данте следует по кругам ада рядом с безтелесным Виргилием; жители ада их издали различают (A. XII 80):

Он им сказал: заметили вы, други,
Что задний движет то, чего коснется?
Стопы усопших этого не могут! [2]).

Последствием призрачности является также прозрачность—в чистилище дана возможность в этом убедиться, так как здесь светит солнце,—Виргилий поучает души искупляющих, обращая их внимание на пришельца (III, 94):

Без вашей просьбы будет вам признанье.
Тот, кто пред вами—в теле человека:
Сиянье солнца на земле разбито [3]).

До сих пор все, хотя чудесно, но последовательно; нельзя того же сказать о дальнейшем. Отбросим тут прежде всего непоследовательности, так сказать, поэтические: если Данте обнимает Виргилия в противоречие к опыту с Казеллой (A.XXXIV 70), то это неважно. Но встречаются непоследовательности и догматические, и поэт считает нужным их об'яснить. В силу своей призрачности души искупляющих не нуждаются в пище; почему же, тем не менее, искупляющие обжорство голодом доведены до последней худобы? Поэт устами Стация (Чист. XXV, 31 сл.) об'ясняет это действием особой virtù informativa, но вряд ли кто скажет, чтобы само дело стало от этого яснее. Пожалуй, удовлетворительнее поучение, которое мы слышим из уст самого Виргилия в ответ на вопрос, каким образом души, не смотря на свою безтелесность, могут ощущать физические муки, жар и мороз; намекнув на действие virtù (под которой он, вероятно, и здесь, хотя известные мне толкователи этого и не отмечают, разумеет схоластическую virtù informativa), он продолжает (Чист. III, 37 сл.):

---

[1]) Oh ombre vane fuor che nell'aspetto!
Tre volte dietro a lei le mani avvinsi
E tante mi tornai con esse al petto.
[2]) Disse ai compagni: Siete voi accorti,
Che quel di retro muove ciò che tocca?
Cosi non soglion fare i piè dei morti.
[3]) Senza vostra domanda io vi confesso,
Che questo è corpo uman che voi vedete;
Perchè 'l lume del Sole in terra è fesso.

Признай же самый факт, людское племя!
Когда-б всему твоя довлела мудрость,
Могла бы смело не рождать Мария [1]).

Итак, души уже теперь, до страшного суда, терпят телесные муки и в аду и в чистилище; так велит верить и догмат и поэтическая необходимость. Но если так, то что же изменится после того, как души воссоединятся с телом? Муки станут еще острее, отвечает Виргилий (A. VI 106), заставляя нас этим особенно болезненно чувствовать безысходность тупика, в который иудейский материализм завел христианскую мысль, сбивая ее с прямого пути античной духовности.

Что касается третьего пункта—*бессознательности,* безучастности, безстрастности,—то эту гомеровскую концепцию Данте отвергает так же решительно, как и Виргилий, и если он Лету удержал, то мы ведь видели, в каком смысле. Об этом и распространяться нечего.

Спешим от метафизики к *этике*—к идее загробного возмездия; тут мы сразу отметим с удовлетворением, что поэт своей глубокой вдумчивостью устранил те частичные неровности, которые еще оставались у его образца. «Кайма» обнимает только тех, кому действительно нет другого места, кого не за что карать, кому нечего искуплять, но кого все-таки строгий догмат не допускает в обитель просветленных. Неисцелимые в аду, добродетельные в раю, исцелимые грешники пока смывают с себя свою греховность в чистилище, в ожидании того дня, когда Ангел Божий сотрет последнюю печать греха с их чела и они вознесутся к блаженным. Данте завершает то, к чему стремился Виргилий.

Конечно, завершает в пределах христианского догмата: переселение душ отброшено, но чистилище удержано... Правильно ли это сказано? Католическое богословие основывает свой догмат о чистилище, ясное дело, не на Виргилии, а на Писании; православное и протестантское оспаривают правильность такого его толкования. Здесь не место для теологических контроверсий, но вряд ли можно сомневаться, что Данте, следуя католическому догмату, с особенным удовлетворением сознавал, что Виргилий с ним заодно. Но как он своей теплой, любящей душой возвысил его концепцию! Даже те, которые оспаривают догматическую ортодоксальность идеи чистилища, могут ли они оспорить ее справедливость, ее красоту? Их сразит Форезе Донати, вспоминающий о молитвах и добрых делах своей жены за его душу (Чист. XXIII 85):

Сказал он: Мне дозволила так скоро
Пить мучеников сладкую полынь
Жена моя своим усердным плачем.
Ее мольбы и стон благочестивый
Меня из места вывели томленья
И мне простились все другие круги.

---

[1]) State contenti, umana gente, al quia!
Cha se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria.

И тем любезней Богу, тем дороже
Ему любимая моя вдовица.
Чем менее подобных ей на свете [1]).

И конечно, только наличность этого места искупления исцелимых грехов и пороков дала Данте право написать на вратах своего Ада леденящие слова:

Giustizia mosse 'l mio alto Fattore.

Giustizia, да; но все же, по мнению многих из нас, это была жестокая правда. Пусть так: зато и времена, которые ее одобрили, были жестоки—и жестокой становилась любящая душа Данте в области ее действия. В пятом кругу ада он, среди вспыльчивых, томящихся в грязи Стикса, встречает и Филиппа Ардженти (A. 35 сл.) «Кто ты?» «Один из тех, что плачут».—«Останься же со своим плачем, проклятая душа!» Виргилий с непонятным для нас усердием хвалит его за благородный гнев (sdegno), но Данте еще не удовлетворен: он желает, чтобы Ардженти с головой был погружен в ту грязь—и его желание исполняется товарищами окаянного по мукам—настоящая сцена из мертвого дома. В последнем кругу, в Толомее, окруженный льдом Кокита, предатель Альбериго де-Манфреди; его слезы замерзли на его глазах, преграждая его боли даже эту жалкую отдушину плача. Он просит Данте снять с его глаз эту мучительную скорлупу. «Если хочешь, чтобы я тебе помог, скажи, кто ты; и да отправлюсь я в глубь льда, если я тебя не освобожу». Окаянный удовлетворяет его любознательность и в конце своего рассказа повторяет свою просьбу (XXXIII 199):

„Открой глаза мне!" Я же не открыл их;
И тот обман учтивости был равен [2]).

Напрасно стали бы мы искать таких жестоких черт у мягкого Виргилия, даже не решающегося писать об ужасах обители мучений; правда, что и времена были тогда иные. Времена меняются, и с ними меняется и аспект Правды; счастливые—это те, которые не выносят ее жестокости.

---

[1]) Ed egli a me: Si tosto m'ha condotto
A ber lo dolce assenzio dei martiri
La Nella mia col suo pianger dirotto.
Con suoi prieghi devoti e con sospiri
Tratto mi ha della costa ove s'aspetta
E liberato m'ha degli altri giri.
Tanto è più cara a Dio e più diletta
La vedovella mia, che molto amai,
Quanto in bene operare è più soletta.

[2]) Aprimi gli occhi!—Ed io non glieli apersi;
E cortesia fuin lui esser villano.

IV.

Плавт и Шекспир.
(„Менехмы“ и „Комедия ошибок“).

(1919—1902).

I.

Читателю веселой комедии Плавта вряд ли придет в голову мысль, что он имеет перед собою один из древнейших вымыслов, который можно удостоверить в истории человеческой фикции. Она ведь так и дышит современностью—современностью, конечно, своей эпохи; изображаемые события, при всем своем неправдоподобии, совершенно лишены чудесного привкуса; и если я скажу, что в основе пьесы все-таки лежит сказка, волшебная сказка, то читатель, пожалуй, недоверчиво покачает головой. А между тем дело обстоит именно так; но для того, чтобы в этом убедиться, он должен быть предупрежден о следующем.

Плавт был очень талантливым, очень оригинальным поэтом, но его оригинальность сказывалась в его умении облекать заморские сюжеты в формы римского быта, в его безудержно веселом диалоге, в неиссякаемом запасе его острот. Сами же сюжеты он заимствовал у других—у поэтов греческой комедии, т. наз. новоаттического направления, у Менандра и его сподвижников и последователей, одним словом, у греческих комиков конца IV и начала III в. до Р. Х. Одному из них принадлежит, очевидно, и фабула «Менехмов»; кому именно, этого мы в точности указать не можем.

Те, действительно, понимали оригинальность иначе, чем беспечный Плавт: они не перелицовывали, а изобретали свои сюжеты. Но и они не отказывались при случае позаимствоваться либо у своих предшественников, либо у народной литературы, будь то сказка или новелла... мы делаем это различие, но сама народная литература его не делает, благодушно принимая и ту и другую в круг своих рассказов, которыми она тешила своих любознательных слушателей у огня деревенской «лесхи», в долгие зимние вечера. Действительно, граница между ними была очень зыбкая: сказка легко могла перейти в новеллу,

если ей удавалось пожертвовать своим чудесным элементом. Но именно об этом у нас речь впереди. Древне-греческие сказки нам, к сожалению, не сохранились—по крайней мере, в рукописной традиции. Но, переходя в форме устных рассказов из поколения в поколение, они были вынесены на поверхность нынешней современности в виде живущих и теперь и, следовательно, допускающих запись и собирание новогреческих сказок. Надеюсь, читатель не посетует на меня, если я, чтобы усилить его интерес к «Менехмам» Плавта, перескажу ему здесь, во введении, ту сказку, о которой можно с правдоподобием предположить, что она прямо или косвенно послужила образцом для этой комедии—точнее, для ее греческого оригинала.

Сначала, однако, оговорю один пункт, о котором было сказано в первых словах этого введения. Я назвал фабулу «Менехмов» одним из древнейших вымыслов человечества; наличность греческой сказки, конечно, не давала мне права на это утверждение. Нет; но к древнейшим памятникам человеческой литературы принадлежит древнеегипетский, т. наз., «роман о двух братьях»; в нем мы имеем вместе с тем и самый старый извод того рассказа, который после многих, неуловимых для нас метаморфоз вылился, наконец, в форму нашей греческой сказки.

А теперь перейдем к ней.

II.

Был некогда рыбак, богатый, но долгое время бездетный. Его жена однажды обратилась к ворожее; та предсказала, что ее мужу суждено поймать золотую рыбку, и посоветовала ей, разделив рыбку на шесть частей, две с'есть самой с мужем, по одной дать суке и кобыле и две посеять у входа в избу. Так и было сделано; вскоре затем рыбачка родила двух близнецов, столь похожих друг на друга, что их никак нельзя было одного от другого отличить; тоже случилось и с кобылой и с сукой, а у порога выросло два кипариса. Когда братья возмужали, одному из них захотелось странствовать; он отправился в путь, взял с собой своего коня и свою собаку и при прощании сказал брату: «когда мой кипарис завянет, иди меня искать». После многих приключений, он заехал в некоторое царство и остановился у одной старушки; та ему рассказала про горе, постигшее царский дом: царская дочь должна быть отдана на с'едение змею. Наш богатырь убивает змея и получает в награду царскую дочь: но его жажда приключений этим не утолена. Он отправляется дальше с конем и с собакой; томимый жаждой, он заходит в первую попавшуюся хижину и просит, чтобы ему дали напиться. Хозяйка согласна: «дай мне только палкой ударить твою собаку, а то она меня укусит». Хозяйка ударяет собаку палкой; та превращается в камень. Вслед затем она той же палкой превращает в камень и коня, а затем и самого героя. Тогда один из двух кипарисов перед избой рыбака завял.

Согласно условию, другой брат отправился на поиски. Много стран посетил он; наконец, зашел и в то царство, где его брат убил змея, и остановился у той же старушки, что и его приютила. Тут начинается «комедия ошибок». Старушка, принимая своего гостя за царского затя, стала извиняться, что не поздравила его с подвигом и женитьбою; гость понял в чем дело, успокоил ее и прямо отправился во дворец. Его встречает тесть и жена его брата: «где же ты так долго пропадал?» Он отвечает уклончиво и, не выдавая себя, старается все выведать о брате; наконец, все расходятся, ему приходится идти спать со своей мнимой женой. В спальне он вынимает меч и вонзает его в постель между собой и невесткой. Та в отчаянии: «за что на меня разгневался?». Он упорно молчит, а на следующий день отправляется, якобы, на охоту. Опять те же приключения, что и с его братом; благодаря своей осторожности, однако, он не только сам благополучно избегает превращения, но и заставляет ведьму вернуть жизнь брату. Тому кажется, что он проснулся после глубокого сна: «что случилось?» Брат рассказывает ему все по порядку; но когда он дошел до того момента, как он пошел спать с его женой, тот не вытерпел и ударом меча отсек голову своему спасителю. Затем он возвращается домой; тут правда обнаруживается; к счастью, царевна оказывается также опытной волшебницей и с помощью своего искусства возвращает жизнь своему деверю.

Такова сказка; теперь представим себе метаморфозы, которым она должна была подвергнуться для того, чтобы стать сюжетом новоаттической комедии. Все чудесное должно было быть удалено: стало быть, ворожея с золотой рыбкой, кипарисы-деревья, жизни обоих братьев, змей-пожиратель дев, ведьма, превращающая людей в камни; в угоду тому же реализму следовало и царя с царевной превратить в обыкновенных смертных. Эти изменения должны были иметь последствием другие. Как об'яснить, в самом деле, что ушедший брат не извещает родных о своем житье-бытье? По сказке он был превращен в камень; раз этот мотив отпал, нужно было заменить его другим. Он был похищен в нежном возрасте, отвечает комедия, и, возмужав, уже не помнил своей семьи. Но почему отец не отправился его разыскивать? Он вскоре умер с горя, так что только брат, достигши зрелого возраста, мог исполнить отцовское намерение. Остальное совпадает; обыскав полсвета, брат-странник пришел в тот же город, где жил его похищенный брат, и был принят его тестем и женой за него самого. Затем, конечно, комедия должна была от себя развить этот мотив путаницы и приобщить к нему свой репертуар действующих лиц: гетеру, раба, врача, повара, паразита.

III.

В результате получилась следующая уже чисто комическая фабула:

Жил некогда в Сиракузах купец, по имени Мосх; было у него два сына-близнеца, «столь похожих друг на друга, что ни кормилица, ни даже родная мать не могли их различить»; один был назван Менехмом другой—Сосиклом. Когда мальчикам пошел восьмой год, отец по торговым делам поехал в Тарент, взяв с собой Менехма; в Таренте как раз происходили игры, мальчик в толпе от отца отстал, попал в руки к одному купцу из Эпидамна, который и увел его с собою в свой родной город—крупный торговый порт нынешней Албании. Отец Менехма вскоре затем с горя умер; дед, на попечении которого остался Сосикл, переменил ему имя и стал его называть Менехмом. Такую необходимую для «комедии ошибок» перемену аттическая комедия мотивирует тем, что самого деда тоже звали Менехмом; это очень убедительно, так как в Греции имя часто переходило от деда к внуку, при чем вполне понятно, что старик хотел сохранить свое за единственным оставшимся у него внуком. Тем временем настоящий Менехм был усыновлен своим похитителем, богатым и бездетным стариком, который позднее женил его на эпидамнийской гражданке, с крупным приданым и затем умер, оставив его наследником очень значительного состояния—вот во что обратился царский брак старинной сказки.

Сосикл, однако, сохранил память о своем похищенном брате и, лишь только достиг зрелых лет, пошел его отыскивать. Шесть лет пространствовал он безуспешно; наконец, на седьмом году, судьба завела его в Эпидамн. Здесь настоящий Менехм с женой вели жизнь вполне достойную комической супружеской четы: жена, чувствуя себя в привилегированном положении «жены с приданым», вечно ссорилась с мужем и шпионила, а муж, спасаясь от сварливой жены, завел себе развлечение в виде красивой гетеры с игривым именем Erôtion («Любушка»). В самый день приезда Сосикла у супругов вышла крупная ссора; Менехм, с несколько утрированной даже для комедии неучтивостью, стянул у жены дорогую накидку («мотив накидки»), сам в нее одевшись, и отнес ее своей подруге, у которой и заказал для себя обед. Эта идиллия пришлась очень не по душе его паразиту, «Столовой Щетке» (так звали его за его удивительный талант очищать стол от всяких яств), который сам рассчитывал отобедать у него; но Менехм его утешил, заказав и для него прибор у Эротии; а затем, в ожидании веселой трапезы, оба отправляются по делам на площадь. Расчетливая Эротия посылает своего повара за припасами на троих «не более и не менее»; повар отправляется, возвращается и тут ему попадает навстречу Сосикл со своим верным рабом Мессенионом. Здесь начинается «комедия ошибок», сводящаяся в сущности к двум мотивам: 1) мотиву *смешения* (Сосикла принимают за Менехма, и наоборот) и 2) мотиву

недоразумения (Менехма принимают за Менехма, но приписывают ему деяния Сосикла, и наоборот). В частности, действие развивается следующим образом.

Повар принимает Сосикла за Менехма (1 смешение); его оговорки он об'являет шутками («он нрава веселого, когда жены с ним нет») и приглашает его войти. Менехм удивлен, не столько самому приглашению—он знает, что в Эпидамне много пройдох—сколько тому, что повар знает его имя; но Мессенион ему все об'ясняет—гетеры имеют своих агентов у пристаней, которые и высматривают для них приезжих поприличнее. Тем уместнее осторожность, и Сосикл это в теории сознает; но все же, когда сама Эротия к нему выходит и, тоже принимая его за Менехма (2 смешение), приглашает его к себе, он не в силах сопротивляться и, чуя веселое приключение, отправляется к ней, передав на всякий случай свои деньги («мотив кошелька») и прочее Мессениону—вот что осталось от трагической ночи, проведенной героем сказки с невесткой. Тем временем Менехм со Щеткой толкутся на площади... Щетка, потеряв в сутолоке своего покровителя, бежит к Эротии, чтобы хоть к обеду не опоздать; как раз в эту минуту Сосикл, сытый, пьяный и с венком на голове, выходит из дома прелестницы. Щетка не сомневается в том, что видит перед собой Менехма (3 смешение), тем более, что и та женская накидка у него на руке (Эротия передала ее Сосиклу с просьбой отнести ее переделать, и Сосикл, с комической бесцеремонностью на счет чужого добра, с удовольствием воспользовался добычей). На упреки Щетки мнимый Менехм отвечает глумлениями, и тот, в бешенстве, чтобы отомстить вероломному покровителю, идет рассказать обо всем его жене. К Сосиклу же выбегает служанка Эротии и передает ему золотое запястье ее госпожи («мотив запястья») тоже с просьбой отдать его в починку (4 смешение); Сосикл и этот раз не отказывается от добычи и уходит, бросив свой венок в сторону.

Тем временем жена Менехма, узнав от Щетки о проделке своего супруга, вместе с ним его поджидает. Наконец, Менехм приходит, все еще бранясь по поводу докучливого дела, задержавшего его на площади. Вдруг его встречают градом неожиданных упреков, жена—за похищенную накидку, паразит—за с'еденный, будто бы, без него обед (1 недоразумение). Первой он отвечает увертками, второму—искренностью оскорбленной невинности, но результат тот, что гневная супруга отказывается впустить его в дом, пока он не принесет ей обратно наряда. Паразит ждет себе благодарности; но хозяйка отпускает его с ироническим обещанием отплатить ему взаимностью, когда у него будет что-нибудь похищено, и он уходит окончательно, посылая к чорту, как мужа, так и жену. Менехм храбрится: не впустила его в дом—точно у него нет другого гнезда помилей. Он идет к Эротии; но ее вначале любезный тон внезапно меняется, как только Менехм излагает ей свою просьбу. Ведь она ему уже вручила накидку, да заодно и запястье для починки (2 недоразумение). «Что же, хочешь отнимать по-

дарки, изволь; только впредь ко мне уже не приходи». Менехм жалобно смотрит на вторую захлопнутую дверь: теперь он отовсюду прогнан. Он уходит посоветоваться с друзьями о постигшем его несчастьи.

Но и Сосиклу не во всем повезло: он не может найти Мессениона с деньгами и машинально, с накидкою в руке, возвращается на прежнее место. Жена Менехма выглядывает из-за двери дома: слава богам, наряд цел; все же она считает полезным встретить своего мнимого супруга (5 смешение) строгим внушением; тот ей гневно отвечает; при вспыльчивости обоих дело принимает такой неприятный оборот, что неузнанная невестка посылает за отцом. Является старик; он настолько знает свою милую дочку, что заранее готов признать виновной ее, но рассказ о наряде его переубеждает, и он обращается к мнимому зятю (6 смешение) с отеческими упреками. Сосикл божится, что не знает ни его, ни его дочери; его слова и расстроенный вид наводят обоих на мысль, что он сошел с ума. Сосикл ухватывается за эту идею и, чтобы избавиться от обоих, притворяется действительно сумасшедшим; ему удается их распугать, невестка уходит к себе домой, старик за врачом, и Сосикл спасается, пока цел.

Менехму, между тем, друзья ничего путного посоветовать не могли, и он в раздумьи возвращается, браня про себя и неверного паразита и неверную подругу; у порога дома его встречают тесть и врач. Ему напоминают о разыгранной им будто бы, сцене бешенства (3 недоразумение), его гневные ответы принимаются как подтверждение болезни, и старик велит четырем крепким рабам его схватить. В эту минуту подоспевает Мессенион, ищущий своего господина; услышав крики Менехма, он бежит к нему на помощь (7 смешение), освобождает его и, пользуясь благодарным настроением спасенного, выпрашивает себе в награду отпущение на волю; Менехм, которому ничего не стоит отпустить на волю чужого раба, охотно исполняет его желание. Обрадованный Мессенион уверяет его в своей дальнейшей преданности и уходит принести ему деньги. «Непременно принеси», торопит его Менехм, отличающийся, как видно отсюда, такими же легкими взглядами на чужое добро, как и его брат. Затем он вторично стучится к Эротии, чтобы переубедить капризную красавицу; Мессенион же, к своему удивлению, встречает своего настоящего господина Сосикла, который его все время искал. Разумеется, Сосикл и знать не хочет о том, что он отпустил своего раба на волю (4 недоразумение); к счастью, пока у них идет перебранка, из дома Эротии слышится такая же перебранка, и на пороге появляется после новой неудачи Менехм. Тут впервые оба брата, видят друг друга; еще одна последняя ошибка Мессениона (8 смешение)—и истина, при его деятельном участии, восстанавливается. Мессениону окончательно даруется свобода; Менехм решает вернуться с братом в Сиракузы, продав все свое имущество в Эпидамне; продажа поручается Мессениону, комическим аукционным об'явлением которого—в опись имущества Менехма попадает и его жена, «буде ей найдется покупатель»—кончается драма.

IV.

Ту новоаттическую комедию, которая среди прочих образцов Плавта дала ему и образец для его «Менехмов», принято называть комедией нравов; и это правильно, но только отчасти. Если бы она была таковой во всем своем об'еме—читатель «Менехмов» получил бы очень странное представление о греческих нравах IV—III веков до Р. Х.

Менехм Эпидамнийский и его «жена с приданым» живут друг с другом, как кошка с собакой; пусть так, это бывает нередко. Он заводит себе любовницу на стороне, и притом гетеру, продажные ласки которой он предпочитает радостям семейной жизни—и это бывает. Но этого мало: он берет у жены ее наряды и драгоценности, чтобы ими оплачивать любовь своей прелестницы; он, жалкий трус, делает это тайком, надевает на себя под свой плащ ее накидку, чтобы она его воровства не заметила и похваляется своей военной хитростью и перед гетерой, и перед паразитом—это допустимо для сколько-нибудь уважающего себя человека? Нет, конечно; но зато это—смешно. Менехм сиракузский ни в чем ему не уступает; он такой же охотник до утех продажной любви, как и тот, и ничуть его не превосходит благородством своего характера: нимало не смущаясь, он с'едает приготовленный не для него обед и, благо подвернулся случай, преспокойно отнимает у гетеры переданный ему по очевидному недоразумению наряд, а заодно и драгоценность, как у ней самой, так, что еще неприличнее, и у ее служанки. Так ли вели себя сиракузские граждане Нет, конечно, это очень неправдоподобно, но зато—очень смешно. Но позвольте: ведь это тот самый Менехм сиракузский, который шесть лет пространствовал в поисках за своим пропавшим братом, который на эти поиски извел добрую часть своего состояния и все-таки готов еще странствовать, еще раззориться, лишь бы его найти! Совместимо ли такое благородство с такой низостью? Нет, конечно, это совсем непоследовательно, но зато, повторяем еще раз, смешно, смешно и смешно.

Дело в том, что та комедия, которую мы называем новоаттической, которая через Плавта и Теренция была родоначальницей также и нашей комедии нравов, представляет собой не только в отдельных своих представителях, но и как целое, довольно сложное явление. С одной стороны, она была продолжением и завершением среднеаттической комедии, и через нее восходит к балагурской, петрушечной сценке, одной из первичных ячеек комедии вообще. Но, с другой стороны, она чрез своих главных представителей, и прежде всего через Менандра, черпала полной рукой из сокровищницы серьезной драмы, из трагедии Еврипида, и у этих образцов научилась строить замысловатую и в то же время правдоподобную фабулу: она подчинилась влиянию философских школ, восходящих к Сократу, и благодаря им научилась изображать последовательно и убедительно человеческие характеры, подмечать тонкости настроений, создавать и разрешать

конфликты страсти с рассудком—одним словом,—благодаря этим учителям она и стала тем, чем мы ее признаем: серьезной комедией нравов.

Эти два направления—балагурское и серьезное—соединились в ней, иногда неразрывно; но мы все-таки поступим правильно, различая их и не ставя к первому таких требований, которым удовлетворять обязалось только второе. А балагурский элемент встречается, как доказали последние находки, даже в комедиях самого крупного из драматургов новоаттической комедии, даже у Менандра; тем менее должны мы ему удивляться в творениях звезд второй величины, к которым принадлежал, судя по всему, и автор оригинала «Менехмов».

Да, мы нашу комедию причислим к этому первому, почтенному по своей древности скорее чем по своей задаче направлению; мы попросим читателя не придираться с этической стороны ни к проделкам обоих героев, ни к характеру паразита, руководимого исключительно интересами своего желудка, ни к фигуре снисходительного тестя-старика, вечно жалующегося на свою старческую немощь, ни к гетере, ни к врачу, ни к повару, ни к кому бы то ни было. В теории это установить нетрудно; но каково осуществить установленное на практике? Правду сказать, мы слишком серьезны—и, чтобы уж совсем правду сказать, слишком издерганы, ожесточены, озлоблены. Уж коли комедия, то подавайте нам в ней сатиру, обличение, бичевание человеческих пороков; мы охотники посмеяться, но посмеяться злым, карающим, мстительным смехом.—А тут требуется совсем не то. Требуется отношение к комедии не как к зерцалу жизни, а просто как к призрачному видению, причудливому, неправдоподобному, но—смешному.

Подлинно ли смешному? А что если все это балагурство меня только раздражает, а не смешит? Если проделки Менехмов, шутки паразита, бахвальство врача мне кажутся только пошлыми, а не смешными? Тогда, читатель—тем хуже для вас. Ласковое небо, душистые рощи, плещущее море Эллады создало не только богов Фидия и героев Софокла, но, в минуты отдыха, и балагуров древней и новой комедии—и, как условие их возникновения, способность их зрителей к добродушному, беспечному, здоровому смеху. Не можем вам дать этой способности, если у вас ее нет; но можем просить вас, при чтении Плавта и прочих, понять причину их несоизмеримости с тем, к чему привыкли вы. И если вам от их шуток не станет смешно—не браните их, а лучше пожалейте самого себя.

V.

Впрочем, мы до сих пор говорили не столько о Плавте, сколько о греческом образце его комедии; пора сказать несколько слов и о том, что он из него сделал.

Современник второй половины третьего века Плавт, повидимому, лишь немногими десятилетиями был отделен от времени возникнове-

ния оригинала своих «Менехмов»; тем не менее, условия его драматургической деятельности были совершенно иными. Поэты новоаттической комедии изображали быт окружающего их афинского народа; римской публике Плавта греки вообще и афиняне в частности были до некоторой степени известны, благодаря своим более или менее многочисленным, проживающим в Риме представителям, но на ее знакомство с их общественным и тем более государственным бытом, рассчитывать было нечего. Затем: зрителями Менандра и прочих были афиняне, самый тонкий по своему умственному складу народ древности вообще, вышколенный к тому же в ряде своих поколений столькими же поколениями философов-сократовцев, слушавший в свободное от занятий время популярные лекции последователей Платона в Академии и учеников Аристотеля в Ликее, не говоря о других; но что сказать о зрителях Плавта? Ведь если мы будем судить о них по отзывам Цицерона и Горация, то и это будет для них слишком лестно, так как эти относятся уже к концу I в. до Р. Х., а те были людьми конца III в., еще совсем почти нетронутыми греческой образованностью. Обе эти разницы ставили к тому, кто решался перенести на римскую почву этот утонченный цветок греческой культуры, совсем особые требования, удовлетворить которым было очень нелегко; и те, которые оспаривают оригинальность римских комиков, основываясь на том, что они заимствовали у греков сюжеты своих комедий, очень поверхностно судят о деле. Заимствовать было легко, но и провалиться со своим заимствованием было нетрудно; а вот заимствовать так, чтобы иметь успех, покорять сердца, стать национальным поэтом для своего народа—эта задача была не про первого встречного.

Быть может, однако, Плавту было легче с ней справиться, чем многим другим: он сам был сыном народа, и чтобы узнать, что было доступно и приятно для римского народа, ему достаточно было допросить свой собственный вкус. Мы живо представляем себе его, как он, окруженный ручными мельницами своего хозяина, в паузы между работой перебирал греческие книжки—комедий Менандра и его сподвижников. Перебирает, видит—сплошная декламация, только в антрактах особый «хор» поет вольные песни, выбор которых предоставляется режиссеру. Нет, это не ладно—тем более, что римская сцена и хора-то не знает Нельзя допустиить это полное отсутствие музыкального элемента—надоест, публика разбежится. И вот Плавт по своему переделывает драму. Возьмем, например, второе явление первого действия, где Менехм I отчитывает свою жену. Положим, греческий подлинник не сохранился, но мы и так достоверно знаем, что отчитывал он ее там в таких же стихах, как и предыдущие и следующие. Вот здесь-то и можно вставить музыкальное развлечение: длинную речь Менехма римский переводчик из декламированной превращает в петую, в «кантик»—по нашему, в арию. Для этого нужно было кому-нибудь написать музыку—ну что-ж, композитора найти можно. Рукописи, к сожалению, не сохранили его композиции, и мы только по пестроте размеров догадываемся, что здесь у Плавта был «кантик», была ария. То же

самое и в третьем явлении второго действия, где Эротия поджидает своего поклонника; то же самое во втором явлении четвертого действия, где Менехм эпидамнийский рассказывает про свои неприятности на форуме; во втором явлении пятого действия, где старик, тесть его, жалуется на невзгоды своей старости; в пятом явлении того же действия, где раб Мессенион читает сам себе нравоучения о своей рабской службе. Во всех этих случаях римский переводчик заменил декламацию подлинника пением и этим *превратил комедию,* выражаясь по нашему, в *водевиль.* Очень вероятно, что подлинник при этом пострадал—мы к тексту арии менее взыскательны, чем к декламируемому монологу—но зато несомненно, что привлекательность пьесы, как целого, в глазах римской публики выиграла от этой пестроты.

Итак, вот первая метаморфоза, которую греческая пьеса испытала под рукой ее римского переводчика; были, однако, и другие. Греческая пьеса, хотя и балагурского направления, считалась с наклонностями и серьезной части своей публики; она допускала в монологах и в диалогах тонкие психологические развития и переходы, размышления на темы житейско-нравственной философии. Для римской публики это были гиблые места: велика была опасность надоесть. Хорошо, если можно было их обезвредить музыкой, как мы это видели только что; если же нет, то лучше было их выпустить или по крайней мере сократить. Но ведь этим сокращался также и об'ем всей пьесы—как же быть, чтобы публика не роптала на кратковременность сценического угощения? Для этого нужно было вставить что-нибудь повеселее. Иногда поэт делал это от себя; иногда же можно было использовать подходящую сцену из другой греческой комедии—права собственности тут не уважались, римский поэт брал то, что ему нужно было, у кого хотел и где хотел. Вероятно, и в нашей пьесе есть такие вставленные места; но так как они сами себя не выдают, а греческий подлинник не сохранился, то и указать их нам было бы затруднительно. Как бы то ни было, в этой свободе переделки заключалась вторая метаморфоза, второе требование к оригинальности римского поэта-переводчика.

Еще серьезнее было третье. Комедия откровенно выдает себя за греческую: имена действующих лиц—греческие, само действие происходит в греческом городе Эпидамне—ну, значит, и нравы греческие. Пусть публика не удивляется, что у богатого гражданина имеется свой паразит, что среди челяди Эротии состоит повар и т. д.; кто этого не знал, пусть поучится—это нетрудно, пьеса остается понятной и так. Но возьмите, например, вышеупомянутый рассказ Менехма эпидамнийского о своих неприятностях на форуме. Они состояли в каверзном процессе; если так же было в подлиннике, то процесс, конечно, был греческий, основанный на данных если не эпидамнийского, то афинского права. Что было делать римскому поэту? Оставить греческое греческим? это значило обречь всю сцену на полную непонятливость для римского зрителя. Плавт, поэтому, все дело изменил: он на место греческого процесса вставил римский. И пусть читатель не возражает, что она и так вышла достаточно скучной; мы должны принять

во внимание и любовь римского народа к праву и процессу, ту любовь, которая сделала его учителем всех новейших народов в области юриспруденции. Нет, читатель может быть уверенным: зрители Плавта усердно хохотали над глупостью клиента, который свел на нет все попытки своего патрона спасти его из его запутанного положения.

Это, разумеется, лишь образчик; *замену греческих нравов римскими* поэт производил везде, где он считал это нужным, и в этом состояло новое проявление его оригинальности. Но серьезнее всего было следующее, числом четвертое нововведение—замена греческой манеры ведения диалога римской, «аттической соли» римским юмором, одним словом, достижение того, чтобы комедия в переделке производила по своей форме впечатление оргинально римской пьесы. Как блистательно Плавт решил эту задачу, в этом и теперь может убедиться всякий—но только на латинском подлиннике. Русский перевод об этом представления дать не может: ведь даже если бы он в этом отношении сравнялся с латинским подлинником, т. е. если бы он, путем вторичной метаморфозы, заменил бы римский юмор Плавта русским—Гоголя или Островского,—то это свидетельствовало бы только о ловкости русского переводчика, но не давало бы представления об удачности исполненной самим Плавтом работы. Нет, судить о живости плавтовского диалога, об его сверкающем повсюду остроумии можно только по латинскому подлиннику. Особенно это касается излюбленного у римского комика приема, игры слов, часто невзыскательной, но всегда веселой; тут читатель, даже не будучи филологом, сам себе скажет, насколько неудобопереводима эта сторона плавтовского остроумия.

В общем же итоге получилось именно то, к чему стремился римский поэт—веселая переделка греческой комедии, не скрывающая своего оригинала, но все же производящая впечатление пьесы, претворенной в римской душе и вполне доступной, поэтому, пониманию заурядного римского зрителя. И вот почему мы говорим о «Близнецах» или «Менехмах» Плавта—а не такого-то греческого новоаттического поэта, лишь переведенных по-латыни Плавтом.

VI.

Как читатель мог убедиться, интерес, представляемый «Менехмами» Плавта, далеко не ограничивается тем, с которым мы привыкли относиться к читаемой пьесе—и, прибавлю, даже тем, который имел в виду ее автор. Заглядывая в прошлое, мы разглядели за переделкой Плавта ее греческий оригинал, присмотрелись к задаче, которую он доставил своему претворителю, к характеру его творческой работы; мы назначили этому оригиналу его место в цепи родственных ему произведений, выдвинув его балагурский характер так, чтобы он не затмевал собою и более серьезного характера истинной «комедии нравов» Менандра и его сподвижников. Не довольствуясь и этим, мы проследили возникновение фабулы «Менехмов» чуть ли не с самой колыбели общечеловеческой литературы и попутно нащупали, так сказать,

своими руками любопытное историко-литературное явление—исчезновение чудесного и вообще свех'естественного элемента из первоначальной сказки о двух братьях, ее превращение—быть может, постепенное, быть может, и внезапное,—из волшебной сказки в реалистическую новеллу. Мечтал ли о такой разнородности интереса бедный умбрийский мельник-подмастерье, сочинявший под скрежет своих жерновов свои планы переработки греческих пьес для нужды римского народного репертуара?

Нет, конечно; не мечтал и не мог мечтать. Но еще менее мог он мечтать о той великой, действительно чудесной чести, которая ожидала как раз эту его пьесу, этих «Менехмов» в далеком будущем. И автору этих строк придется, повествуя об этой чести, закончить свой очерк почти такой же сказкой, какой он его начал—но в то же время сказкой не из мира грез, а из мира строгой исторической действительности. Сначала, однако, он позволит себе остановить внимание читателя на самой комедии Плавта, извлекая ее на некоторое время из потока литературно-исторической эволюции.

Перед нами комедия, да; но, надо спросить, комедия какого типа? Ее балагурский характер мы оставляем этот раз в стороне: он касается обработки, не затрогивая самого ядра пьесы. Здесь же речь идет именно об этом ядре.

Комедии, особенно античные, принято делить на два крупных разряда: комедии *интриги* и комедии *характеров*. В первых, интерес сосредоточивается на полководческом, так сказать, плане одного из действующих лиц, того, в руках которого сходятся все нити происходящего перед нами действи; во вторых, центром этого интереса является эволюция характера главного героя—скупца, хвастуна, мизантропа и т д. Деление это, повторяю, принято; оно внесено даже в учебники.

Н трудно, однако, убедиться, что наша комедия не принадлежит ни к тому, ни к другому разряду. Прежде всего ясно, что ее нельзя назвать комедией характеров. Ни одного индивидуального характера поэт нам не представляет; все действующие лица—лишь типы, а не характеры, типы самых заурядных людишек, с особенностями того класса или вообще разряда людей, к которым они принадлежат, окрашенными так, как того требует комедия, чтобы удовлетворить своему балагурскому назначению. Таковы, как мы уже видели, оба героя, таковы и прочие. Жена Менехма эпидамнийского—просто «жена с приданым»; если она притом зла и сварлива, то это сделано не для того, чтобы придать ей характеризующую индивидуальность, а просто ради комического балагурства. О прочих и говорить нечего: старик, гетера, паразит, врач, повар, рабы—все типы, встречающиеся также и в других сохраненных нам комедиях античного репертуара и, без сомнения, встречавшиеся также и в несметном числе несохраненных. Итак, к комедиям характеров «Менехмы» не принадлежат.

Не принадлежат они, однако, и к комедиям интриги. Интрига предполагает ведущее ее лицо—а такового нет. Конечно, сознатель-

ность не вполне отсутствует. Менехм эпидамнийский сознательно ворует накидку у своей супруги, паразит сознательно рассказывает ей об этой проделке ее мужа, она сознательно ищет помощи у своего отца. Но все это—отдельные, мелкие действия, даже не интрижки, а не то, что интрига; все же происходящее, вся эта цепь смешений и недоразумений, благополучно завершаемая признанием обоих братьев- -все это происходит не по человеческому расчету, а словно по чьей-то высшей воле...

И это последнее, думается мне—ключ к разрешению загадки. Да, вникая в этот мир невероятных и все же не чудесных приключений, мы наталкиваемся на поистине потустороннюю, метафизическую силу, сводящую между собой людей именно в таких положениях, в которых смешения и недоразумения делаются необходимыми. Она, эта сила, как бы тешит себя этими смешениями и недоразумениями, временно мучит людей ради этой своей потехи и, наконец, натешившись вдоволь, устав от долгой забавы, проливает внезапный дневной свет на все случившееся, освещая им сумерки взаимного незнания. Как ее назвать, эту силу. Роком?—Это слишком торжественное, мрачное слово; мы пользуемся им в трагедии царя Эдипа, где он, видимо, ведет к гибели сопротивляющихся ему людей—для комедии, да еще балагурной, это слово неуместно.—Случайностью?—Этим словом мы пользуемся нередко, рассуждая о комических положениях и фабуле комедии вообще; но та сила, которая руководит развитием действия специально в нашей комедии, отличается такой последовательностью, какой мы вообще у случайности не замечаем, и которая скорее присуща трагической силе рока. Да, это все-таки рок, но рок наизнанку, или, если угодно, комическая пародия трагического рока; и если мы, за неимением другого, удерживаем слово «случайность», то все же с оговоркой, что специально *эта* случайность обладает всей последовательностью рока, отличаясь от него так же, как комедия отличается от трагедии.

Комедия последовательной случайности—вот, что такое наши «Менехмы». Как таковые, они стоят одиноко в античном репертуаре. Этим мы не хотим сказать, что таких смешений и недоразумений, как в наших «Менехмах», в других античных комедиях не бывает—мы имеем их, например, в «Амфитрионе» того же Плавта, так хорошо переделанном Мольером. Нет; но там они являются, все-таки, последствием интриги; здесь же—нет, или, вернее, здесь сама интрига, направляющая действие через лабиринт смешений и недоразумений к счастливому концу, исходит от нее, от допущенной нами метафизической силы, последовательной случайности—или, что одно и то же, комического рока.

Итак, еще раз: «Менехмы», как комедия последовательной случайности стоит одиноко в античном репертуаре—так же одиноко, как «Царь Эдип» в качестве трагедии рока. В этом сопоставлении кощунства нет: разница между грандиозной трагедией и балагурской комедией все-таки останется разницей. И в то же время им подсказывается разгадка отношения современного человека к той и другой драме. От-

ношение же это двоякое; мы можем его определить так: в теории—отрицание, на практике—невольное подчинение обаянию отрицаемого.

В теории—отрицание. Рока современный европеец не признает; если он —верующий, то для него есть управляющий его жизнью Бог, сила метафизическая, но милосердная, доступная мольбам людей. Если он веру потерял, то для него жизнь управляется физическими законами и их крайними разветвлениями, которые мы, вследствие неуловимости их связи со стволом, называем случайностями. Итак, рока—того рока, который сокрушил Эдипа—для современного человека не существует. И все же трагедия о нем неотразимо на нас действует; повидимому, в условиях искусства мы склонны признавать ту силу, которой отказываем в признании в жизни.

Таково же, полагаю я, и наше отношение к «Менехмам». Не следует отделываться от них замечанием, что такое столпотворение случайностей неправдоподобно. Вас ведь приглашают в театр; признайте же на время представления, что там, на высоте театральных небес, восседает властная сила, но не грозная, а ласковая, хотя и великая насмешница; что она вот-вот возьмет в свои руки людей, которые в убеждении своей полной сознательности ходят по подмосткам, и начнет ими забавляться, как шашками, в своей замысловатой игре, но имея при этом в виду их собственное благополучие и намереваясь их, поэтому, в заключение за всю причиненную досаду и комические страдания вознаградить окончательным, безоблачным счастьем.

Или мы к этому неспособны? Ну, в таком случае тем лучше для нас, что мы все же когда то к этому были способны. А когда и чего ради—об этом ныне моя повесть.

VII.

«Менехмы», как вообще комедии Плавта, не пережили падения римской республики; в средние века о них подавно не могло быть речи; но с наступлением Возрождения воскресли и они.

Сначала их только читали; но затем явились попытки ставить их на сцену. Эти попытки были двоякого характера: мы должны отличать блестящие *придворные* представления от скромных *школьных*. На придворной сцене «Менехмы»—или, как их называли чаще «Менекины» (Menechini, первоначально описка вместо Men (a) echmi, получившая, однако, права гражданства)—ставились то в подлиннике, то в итальянском или французском переводе, со всею пышностью, на какую только была способна та жизнерадостная эпоха; мы читаем о представлении в Ферраре, на которое собралось до 10.000 зрителей. Правда, успеху содействовала не одна только комедия Плавта, хотя она и считалась «очень веселой и доставляющей много удовольствия» (molto festevole e piena di diletto). С одной стороны, актеры позволяли себе разного рода добавления и намеки на современность: так,

представлении, данном в Риме по случаю свадьбы Лукреции Борджья с сыном Эрколе феррарского, Менехм, схваченный четырьмя рабами по приказанию своего тестя, жаловался, как это подобные насилия могут совершаться, sospite Caesare, Iove propitio et votivo Hercule (при чем под Цезарем разумелся Цезарь Борджья, сын папы Александра VI, под Юпитером—сам папа, а под Геркулесом—Эрколе феррарский); так, другой раз Мессенион, об'являя об аукционе Менехма, с которого должна быть продана и его жена—рекомендовал зрителям, у кого есть сварливая жена, последовать его примеру. С другой стороны, режиссеры приправляли комедию всякого рода блестящими зрелищами, до которых все тогда были так охочи: когда «Менехмы» давались в Ферраре в 1493 г., то в пьесу были вставлены целых три балета (moresche), а в заключение был выведен на сцену роскошно разукрашенный корабль (la nave del Menechino), на котором оба Менехма совершали свой путь на родину.

Все это свидетельствует о замечательной живучести древней пьесы в XV и XVI веках; но еще более свидетельствует о ней следующее обстоятельство. Итальянский народ не забыл своего «Менекина», столько раз виденного им на сцене в излюбленной commedia del Menechino, как ее называли; он живет и поныне под тем же именем в миланской народной комедии, в которой Meneghino (миланское произношение вместо Menechino) играет такую же роль, как Арлеккино в Венеции, Пульчинелла в Неаполе и т. д. И даже еще более выдающуюся: Менегин стал, прямо-таки, символом миланского простолюдина. Так называется миланское наречие в отличие об общеитальянской образованной речи, миланские нравы в их местной обособленности, одним словом, все миланское, все ломбардское, как таковое. Думаю, что дух Плавта, тоже простолюдина, возликовал бы, если бы мог видеть это бессмертие своего творения: ведь в этом и состояла задача его жизни, чтобы сделать греческий комический театр доступным и понятным именно народу, в лице его широких масс. И в этом, к слову сказать, проявился демократический характер Возрождения: несмотря на придворную обстановку представлений, они все же пробивались в народ и пускали такие побеги, о которых даже не мечтали устраивавшие их герцоги и принцы.

Но как ни интересны для нас эти представления придворных театров—гораздо плодотворнее были скромные и незатейливые по своей внешней обстановке представления гуманистических школ. Они были плодотворнее уже тем, что были распространеннее: не везде имелись пышные и богатые меценаты в роде Медичи во Флоренции, Борджья в Риме, Эсте в Ферраре, Корнаро в Венеции, Гонцага в Мантуе; но школьные представления были возможны везде, где только были гуманистические школы, а эти последние уже в XV в. появляются севернее Альп и в XVI в. завоевали всю цивилизованную Европу—с Англией включительно. Следует помнить, что школьные представления классических пьес были не одним только школьным торжеством: они собирали всю интеллигенцию города, в котором давались. Распространенность ла-

тинского языка дозволяла этой интеллигенции без труда следить за перипетиями представляемой драмы; с другой стороны, представление являлось чем то вроде публичного экзамена, свидетельствуя о плодотворности школы, которая была украшением и гордостью города.

Этот школьный театр, вместе с чтением античных подлинников (Сенеки для трагедии, Плавта и Теренция для комедии), сделался одним из двух корней классического английского «моралитета», перешедшего из средних веков в новые времена. Из моралитетов английская драма заимствовала пестрый калейдоскоп сцены с постоянно меняющимся театром действия, многочисленность действующих лиц, с непременным участием шута-балагура (Vice, Old Iniquity, Clown), разнообразие их беспорядочной фабулы; из классической драмы, кроме некоторых технических особенностей, единство и выдержанность характеров и законченность действия. Некоторое время подражатели обоих направлений писали независимо друг от друга; первую попытку внешним образом их спаять сделал Кид в своей «Испанской трагедии»; но первое интимное и внутреннее слияние мы находим в поэтическом творчестве основателя английской классической драмы Марло, ровесника, но в то же время предшественника и образца *Шекспира*.

Шекспира, да; он доставил нашей комедии новое торжество после того, которым она была обязана итальянскому Возрождению. Самым знаменитым претворением Плавтовой комедии в новой Европе была «Комедия ошибок» великого английского драматурга. Конечно, она в настоящее время не пользуется особенно широкой известностью, ее не называют рядом с Гамлетом, Макбетом, Королем Лиром; но зато она—самая ранняя драма своего творца, в ней он сам применил те приемы драматургической техники, которые он изучил на античных образцах И в этом состояла новая честь, выпавшая на долю комедии «Близнецов» в новые времена: она должна быть названа учительницей величайшего гения среди драматургов новой Европы.

VIII.

Сказанное в предыдущей главе было необходимо для того, чтобы восстановить мост между «Менехмами» Плавта и «Комедией ошибок» Шекспира. Мы не в состоянии сказать, видел ли Шекспир комедию Плавта на сцене или был вынужден удовольствоваться ее чтением—тем более, что эти две возможности ничуть не исключают друг друга. Правда, новейшая критика долгое время не желала допускать знакомства Шекспира с латинским подлинником, основываясь на насмешке Бен Джонсона, что Шекспир знал «плохо по латыни и еще хуже по гречески»; а так как первый английский перевод Плавтовой пьесы появился в 1595 г., т. е., как мы увидим тотчас, приблизительно через пять лет после окончания «Комедии ошибок», то приходилось допускать, что этот перевод был распространяем в рукописи и таким образом стал

известен поэту задолго до своего выхода в свет. Но это очевидная натяжка; с другой стороны следует отметить, что мы не находим никаких следов зависимости Шекспира от перевода, между тем как есть улики, указывающие на его знакомство с подлинником. Дело в том, что оба Антифола, соответствующие Плавтовым Менехмам, названы в первом издании Шекспировой пьесы: первый—Antipholus Sereptus, а второй—Antipholus Erotes (или Errotis) между тем, как переводчик называет своих героев Менехмом-гражданином (M. the citizen) и Менехмом-странником (M. the travoiler). Второе имя загадочно (подействовала ли тут ассоциация с глаголом errare, или с именем гетеры Erotium, трудно сказать); но зато первое ясно соответствует эпитету surreptus (похищенный), который прологист у Плавта дает своему эпидамнийцу Менехму [1]). Впрочем, на знакомство Шекспира с подлинным Плавтом указывают и другие заимствования, о которых будет речь впоследствии; если же Бен Джонсону его знание латинского языка казалось недостаточным, то это вполне об'ясняется обширной классической эрудицией этого ученого поэта, с которой не могли идти в сравнение познания стратфордского самоучки.

Что касается времени возникновения «Комедии ошибок», то оно определяется довольно точно одним каламбуром, на который впервые указал английский критик Мэлон. В той потешной географии кухарки-жены Дромиона Эфесского, которую Дромион Сиракузский развивает своему господину (д. III, сц. 2), Франция оказывается у этой красавицы «на лбу, вооруженная и мятежная, ведущая войну с ее волосами» in her forehead, arm'd and revested, making war against her hair). Каламбур основывается на созвучии слов hair «волосы» и heir (e) »наследник«; лоб лысеющей кухарки приравнивается Франции, ведущей войну со своим «наследником», т. е. с Генрихом Наваррским, законным наследником престола, после убийства Генриха III в 1589 г. Эта война кончилась лишь с переходом Генриха Наваррского в католичество в 1593 г. и таким образом дан самый поздний срок для возникновения нашей комедии. Но, конечно, остается возможным, что она написана и раньше, и что каламбур, о котором идет речь, был вставлен при одном из ее повторений на сцене; таким образом оказывается, что «Комедия ошибок»—одна из самых ранних, если не самая ранняя из самостоятельных драм Шекспира.

---

[1]) Замечу кстати, что вариант Sereptus скорее говорит в пользу предположения, что Шекспир видел драму Плавта на сцене; действительно, в английском произношении оба эти слова совпадают. Латинского слова Sereptus нет, но оно образовано совершенно правильно, ср. seductus, semotus и т. д.; самая вольность этого словообразования указывает на некоторое знакомство его автора с латинским языком.

IX.

Завязка ее состоит в следующем.

Эгеон, сиракузский купец, по делам отправляется морем в Эпидамн; его молодая жена Эмилия, не будучи в состоянии вынести долгую разлуку, последовала за мужем туда же. Там она вскоре родила близнецов, «столь похожих друг на друга, что их можно было различить только именами»; в тот же час и в том же доме, простая женщина тоже разрешилась от бремени двойнями; их Эгеон купил у их родителей, чтобы современем сделать их слугами своих сыновей. Через несколько времени они пустились в обратное плавание; тут их настигла буря, они потерпели крушение, последствием которого было разделение семьи. Эгеон, с одним сыном и мальчиком-слугой, могли вернуться в Сиракузы; других отнесло к Коринфу. Прошло около восемнадцати лет, сын Эгеона, Антифол, и его слуга Дромион—«лишенные своих братьев, они удержали их имена *)—пожелали отправиться на поиски; то же сделал со своей стороны и Эгеон. Скоро они потеряли друг друга из виду; наконец, в один и тот же день, они—ничего не зная друг о друге—очутились в Эфесе. В том же Эфесе жили—тоже ничего не зная друг о друге—с одной стороны Эмилия, ставшая почтенной игуменьей эфесского монастыря, с другой—настоящий Антифол с настоящим Дромионом. Этот Антифол «Эфесский» попал туда, после многих приключений, из Коринфа; отдавшись военному делу, он приобрел расположение эфесского герцога Солина, который сам женил его на богатой красавице Адриане (Ariadne y Chaucer, home of fame). Отношения между Эфесом и Сиракузами вскоре испортились: в Эфесе был даже издан закон, чтобы всякий сиракузянин, попавший в Эфес, был казним, если он не сможет выкупить себя. Когда туда явился Антифол «Сиракузский», его успели предупредить; но Эгеон предупрежден не был—его ведут на казнь. Здесь начинается действие.

Таким образом обстановка у Шекспира много сложнее, чем у Плавта. Главное дополнение состоит в том, что кроме близнецов-свободных английский поэт ввел соответствующую чету близнецов-рабов, обоих Дромионов; этим он значительно приблизился к сказочному мотиву—хотя, с другой стороны, за неимением определенных данных, мы не можем утверждать, что сказка вроде пересказанной выше (гл. I)

*) Итак, Шекспир удержал фикцию Плавта, согласно которой первоначальному Сосиклу, после исчезновения его брата Менехма, было дано его имя—она была для него так же необходима как и для римского поэта. Но насколько это переименование естественно там, где оно производится Менехмом-дедом обоих мальчиков (правда, критики Шекспира оспаривают эту естественность, но они делают это исключительно вследствие своего незнакомства с условиями античной жизни), настолько оно непонятно у Шекспира, тем более по отношению к слуге. Поэт тут просто допустил насилие над фабулой, чтобы создать ту обстановку, которая ему была нужна.

была неизвестна Шекспиру. Несомненно, что главным побуждением было для английского поэта желание увеличить персонал трагедии и украсить новыми арабесками простой сравнительно узор подлинника: действительно, благодаря введению обоих Дромионов, соответствующих Меркуршо и Сосию в «Амфитрионе», он получил возможность соединить комические мотивы этой пьесы с заимствованными из «Менехмов». Но поэт не ограничился тем, что удвоил роль Плавтова Мессениона; он ее значительно изменил, сделав своих Дромионов настоящими клоунами пьесы. У Плавта Мессенион—тип честного и верного раба, очень симпатичный в жизни, но скучноватый на сцене; Дромионы же, напротив, прежде всего—шуты и балагуры; про сиракузского его собственный хозяин говорит, что он его развлекал в минуты скуки (д. I, сц. 2), но его эфесский брат ему в этом не уступает; они острят над другими, острят над самими собою, когда их бьют, что случается при каждом удобном и неудобном случае. При этом их остроумие—чисто шутовское: оно выражается в чудовищных гиперболах, потешных сближениях, рискованных «кводлибетах», вымученных играх слов и т. д.; образчиками могут служить кводлибет о том, что не всякому делу свое время (II 2), география кухарки (II 2), описание пристава (IV 3) и т. д. Нам этот юмор стал недоступен даже в английском подлиннике; на другие языки он и подавно непереводим; но все же следует помнить, что то, что нам теперь кажется грубым шаржем или нелепостью, в свое время считалось верхом остроумия. Гораздо понятнее нам заимствованные из античности элементы юмора, вроде потешного рассказа Дромиона Эфесского о том, как его встретил его мнимый хозяин на площади (II 1); тут сказывается влияние римской комедии которой, к слову сказать, наши клоуны обязаны и своими именами; раба Дромиона мы имеем в «Андрии» Теренция.

Но чтобы достигнуть требуемой сложности обстановки, поэт совершенно пожертвовал всяким правдоподобием. У Плавта оно—если согласиться с основным мотивом полного сходства братьев близнецов—соблюдено недурно; но, если мы и можем помириться с одной четой вроде обоих Менехмов, то ее удвоение совершенно лишено всякого вероятия, тем более, что поэт не мог для его об'яснения воспользоваться чудесным мотивом сказки. У Плавта встреча в Эпидамне обставлена вполне правдоподобно: раз решивши отыскивать брата повсюду, Сосикл не мог не заехать и в тот крупный торговый город, в котором он жил. У Шекспира совпадения накопляются чудовищным образом: Эмилия и Антифол Эфесский жили долгое время в том же городе, имея общих знакомых (герцога), и притом не видят друг друга и ничего друг о друге не слышат; Эгеон и Антифол Сиракузский после шестилетней разлуки в один и тот же день являются в тот город, где живет предмет их поисков. Совершенно невероятно, затем, описание самого крушения и т. д. И все эти нарушения правдоподобия тем ощутительнее, что фабулу пьесы нам сообщает не комическое лицо, вроде Плавтова пролагиста, а трагическая фигура старика Эгеона, которого ведут на казнь за невольное нарушение жестокого эфесского закона.

X.

Герцог Солин не намерен оказать пощаду несчастному Эгеону; он дает ему только время рассказать о своих приключениях—что Эгеон и делает, начиная, подобно Энею у Виргилия, с infandum jubes renovare dolorem—а затем, тронутый этим рассказом, откладывает исполнение приговора до вечера, чтобы дать осужденному время собрать требуемую для выкупа сумму. Эгеон уходит и не появляется более до конца драмы; его участь, таким образом—трагическая рамка, в которую заключена веселая «комедия ошибок».

Та сцена, с которой она начинается у Плавта, здесь пропущена, но предполагается; Антифол Эфесский отправился по коммерческим делам на городскую площадь, его домашние ждут его к обеду домой. Тут большая разница между героями Шекспира и Плавта: шекспировский Антифол—верный супруг, никакой подруги у него пока нет. Это не мешает, однако, Адриане подозревать его в неверности, и эти ни на чем не основанные подозрения отравляют их семейную жизнь. Вообще характер этой женщины страдает двойственностью: поэт видимо принял типическую фигуру сварливой жены, которую нашел у Плавта, затем пожелал ее облагородить, но метаморфоза ему удалась не вполне: первоначальные элементы контрастируют с наносными, полного слияния не произошло. С особой резкостью этот контраст дает себя знать в сцене с игуменьей (V 1): игуменья заставляет Адриану признаться в том, что она изводила мужа своими упреками и довела его ими до сумасшествия—и тут же ее сестра Люциана ее защищает, говоря, что ее упреки всегда были ласковы. В результате мы не знаем, кому верить; приходится думать, что *сварливая* Адриана—первоначальный набросок, давший, между прочим, сцену признания перед игуменьей, и что поэту жаль было пожертвовать этой действительно блестящей сценой даже тогда, когда у него образ *благородной* Адрианы уже определился.

Но, как уже было замечено, сцена ухода Антифола Эфесского у Шекспира пропущена; действие *комедии* начинается с появления Антифола Сиракузского в обществе знакомого эфесского купца, который ему советует соблюдать осторожность и передает ему полученную некогда на хранение сумму денег—здесь всплывает, удачно видоизмененный и приноровленный к новой обстановке, платовский «мотив кошелька». Кошелек Антифол отдает своему слуге Дромиону Сиракузскому, с приказанием отнести его в гостиницу «Кентавр», где он остановился, и там его дожидаться, а сам, простившись с купцом, собирается уйти. Вдруг ему навстречу Дромион Эфесский; это—*первое* смешение, но не простое, как у Плавта, а обоюдное: не только Дромион Эфесский принимает Антифола Сиракузского за своего господина, но и Антифол Сиракузский чужого слугу за своего. Раз примирившись с невероятностью обстановки, мы в этом удвоении должны будем признать несомненный прогресс; Дромион Эфесский настойчиво просит

мнимого хозяина пожаловать к обеду, Антифол Сиракузский еще настойчивее спрашивает мнимого слугу, что он сделал с его деньгами; сцена кончается тем, что Дромион, прибитый Антифолом, убегает домой, а Антифол торопится в гостиницу присмотреть за деньгами. Его беспокойство усугубляется известным ему характером эфесских жителей—и здесь мы имеем интересную в культурно-историческом отношении параллель к тому месту у Плавта, где описываются нравы эпидамнийцев (II 1). В Эпидамне, говорит там Мессенион, много развратников, пьяниц, жуликов, прелестниц—вот и все, мы на почве действительности. В Эфесе, говорит здесь Антифол, много жуликов, затем—кудесников, обманывающих взор, колдунов, туманящих ум, душегубок-ведьм, превращающих тело—тут сказывается все средневековое суеверье, сменившее ясный рационализм античного мира. Но специально «Комедии ошибок» это суеверие на-руку: мнение, что вся дальнейшая путаница—навождение сатаны, совершенно правдоподобно зарождается в уме ищущего своего брата Антифола Сиракузского и не дает возникнуть догадке, что искомый брат находится именно в Эфесе.

XI.

С уходом Антифола Сиракузского кончается также и первое действие; второе вводит нас в дом Антифола Эфесского и представляет нам Адриану в разговоре с ее сестрой Люцианой. Эта Люциана заняла место Плавтова тестя; и нет сомнения, что замена была очень удачна и с точки зрения фабулы и с точки зрения характеристики. Что касается прежде всего характеристики, то кроткая и смиренная Люциана образует очень благодарный контраст с нетерпеливой и ревнивой Адрианой; ее речи о необходимости подчинения мужу навеяны, положим, примером Плавтова тестя, но вместе с тем в них слышится прелюдия того, что должно было составить тему «Укрощение строптивой». Вообще, сравнивая сестер «Комедии ошибок» с теми, которые изображены в «Укрощении строптивой», мы приходим к убеждению, что именно неудавшаяся попытка облагородить характер Адрианы заставила Шекспира еще раз взяться за ту же задачу на более широком фактическом и психологическом фундаменте. Что же касается фабулы, то полезно будет тут же указать на коренную разницу между «Менехмами» и нашей комедией. Там дело несомненно должно кончиться разводом между Менехмом и его женой—и даже не разводом, а простой разлукой навеки: их брак разрушен уже тем, что мнимый эпидамниец Менехм оказывается сиракузянином, а возобновлять его на новых основаниях при их взаимной ненависти друг к другу нет никакой надобности. Очевидно, Менехм, продав свое унаследованное имущество, уедет с братом домой и там женится на сиракузянке, а его жена, получив обратно свое приданое, вернется к отцу, который ее выдаст за эпидамнийца—детей, к счастью, у них нет. Напротив, в христианской драме политическая точка зрения отступает на задний план; брак

неприкосновенен, Адриана останется женой Антифола Эфесского, отец поэтому для нее не нужен. А чтобы прибытие брата не ослабило их брачного союза, поэт дал Адриане незамужнюю сестру, прелестную Люциану; не разводом, а второй свадьбой кончится действие «Комедии ошибок».

К разговаривающим сестрам вбегает Дромион Эфесский; его рассказ о том, как его встретил его мнимый хозяин, усиливает подозрения Адрианы, сестра не в силах ее утешить. Затем действие переносится на площадь: Антифол Сиракузский успел побывать у себя в гостинице и убедиться в сохранности своих денег, но своего Дромиона он там не нашел—тот сам вышел его отыскивать (почему он ушел, несмотря на данное ему приказание оставаться в гостинице—это так и остается невыясненным). Теперь, на площади, он его встречает и напоминает ему о его неуместных шутках с обедом (1 недоразумение); так как он от них отрекается, то его бьют, что однако ничуть не портит его веселого настроения. Но вот к ним выходит ревнивая Адриана с сестрой (2 смешение); удивленные ответы Антифола принимаются за притворство, даже кроткая Люциана возмущена недостойной комедией, которую ее мнимый зять, в стачке со своим холопом, разыгрывает перед женой. Удивление обоих сиракузян возрастает; у обоих мелькает мысль о дьявольском навождении, они не решаются сопротивляться таинственной силе, которая их окружает. Адриана очень решительно требует, чтобы ее мнимый супруг вернулся обедать, а Дромиону дается строгое приказание никого не впускать в совершенно чужой для него дом. Оба безропотно повинуются.

Так то мы вернулись к мотиву сказки: Антифол не с любовницей, а с законной женой своего брата и принимается ею за ее супруга. Но до тех приключений, которые ему чудятся в окружающем его тумане, дело не дойдет—на обеде присутствует Люциана, и ее общество дает мыслям гостей другое, благодетельное для всех направление.

XII.

Третье действие происходит на площади перед домом Антифола Эфесского; дверь заперта, за дверью, невидимый, стоит Дромион Сиракузский с твердым намерением никого не впускать. Является—впервые для зрителей—сам хозяин дома в сопровождении своего Дромиона—все еще ворчащего за полученные будто бы от хозяина побои (2 недоразумение) —и двух знакомых купцов с фантастическими именами Анджело и Бальтазара. Первому из них Антифол Эфесский показал цепочку для своей жены, которая должна быть готова завтра (этот «мотив цепочки» соответствует «мотиву накидки» у Плавта); пока оба им приглашены к обеду. Дромион Эфесский стучится в дверь; ему отвечает из дому другой Дромион градом забавной ругани. Начинается перебранка в которой мало-по-малу принимают участие с одной стороны—Антифол Эфесский, с другой, невидимые,—резвая служаночка Люция и сама

хозяйка Адриана. Адриана возмущена тем, что какой-то прохожий забулдыга осмеливается называть ее своей женой; Антифол—тем, что его не впускают в его же дом. Он грозит взломать дверь; но Бальтазар убеждает его не порочить своей жены публичным скандалом и вооружиться терпением, пока очевидное недоразумение не рассеется само собой. Антифол уступает, но терпеть он не намерен. До сих пор жена его без всякого основания попрекала знакомством с некоей услужливой девицей; теперь он решил действительно у нее отобедать и ей же подарить заказанную для жены цепочку. Он просит Анджело принести ее туда и там же с ним повеселиться; затем все расходятся.

В этой сцене сосредоточен комизм «Комедии ошибок»; и именно она не заимствована из «Менехмов». Ее образец—другая комедия Плавта, «Амфитрион». Мы видели уже, что мотив близнецов-рабов ведет свое происхождение от нее; Меркурий с Сосием соответствуют обоим Дромионам, точно так же, как Юпитер с Амфитрионом соответствуют обоим Антифолам. Юпитер находится у Алкмены, жены Амфитриона; пока он с ней, Меркурию приказано сторожить и не впускать в дом настоящего хозяина. Он исполняет свое поручение очень ловко, и Амфитрион уходит в бешенстве, уверенный, что жена ему изменила. Совпадение поразительно,—столь поразительно, что можно только удивляться, как оно могло ускользнуть от внимания критиков до сравнительно недавних времен *). А если Шекспир был так хорошо знаком с Плавтом, что мог «контаминировать» различные его пьесы—то, конечно, и мнение о его недостаточном знакомстве с латинским языком придется оставить.

За этой сценой резкого, под час шутовского комизма следует поэтическая жемчужина нашей драмы—об'яснение Антифола Сиракузского с Люцианой. Они оба вышли из дому; она—чтобы вразумить своего мнимого зятя (продолжение 2-го смешения), он—чтобы признаться ей в тех сладких чувствах, которые она сумела ему внушить. Положение, таким образом, продолжает быть фальшивым, но доброта и ласковость Люцианы, сказывающиеся в ее дружелюбных упреках, страстная любовь, которой дышат признания Антифола, заставляют нас почти забыть об этом. Уже здесь чувствуются ноты, которым суждено было вскоре так мощно прозвучать в настоящей трагедии любви Шекспира—в его «Ромео и Джульетте».

Но Шекспир любил оттенять свои мотивы посредством контраста; когда Люциана ушла от Антифола, возмущенная вероломством своего мнимого зятя и в то же время тронутая неподдельной искренностью, которой дышали его слова—из дому вырывается Дромион Сиракузский. Доблестно исполнив роль привратника, он пошел было в кухню

*) Его открыл Вислиценус в статье, напечатанной в 1874 г. в журнале „Litteratur" и повторенной с дополнениями в XIV томе „Jahrbuch der deutschen Shakespeare Gesellschaft". Зато его сближение некоторых мотивов нашей комедии с „Периклом" я считаю неубедительным; еще менее серьезными показались мне теории других критиков о мнимых источниках Шекспира в нашей комедии.

закусить—и тут его встретила с распростертыми об'ятиями кухарка, жена его эфесского двойника (3 смешение). Такой сцены у Плавта нигде нет; это—карикатура на сцену Адрианы с Антифолом, совершенно в духе клоунского остроумия английской драмы так же, напр., в «Фаусте» Марло трагический акт героя этой драмы карикируется соответственным действием клоуна. Дромион приходит в ужас при мысли, что он может оказаться мужем этого «глобуса сала»; этот ужас, однако, не мешает ему дать то подробное географическое описание этого глобуса, о котором речь была выше в главе VIII. Все же дело имеет и серьезную сторону: оба сиракузянина все более и более убеждаются, что их окружает нечистая сила. Специально жирная кухарка—несомненно ведьма; Дромион уверен, что только его истинная вера спасла его от участи быть превращенным в куцую собаку, чтоб вертеть жаркое *). Антифол посылает его в гавань справиться, нет ли там корабля, на котором они могли бы уехать, и даже решает дожидаться его на рынке. Даже к Люциане он стал относиться подозрительно; кто знает, не волшебница ли она. Что же касается Адрианы, зовущей его своим мужем, то «его душа содрагается при мысли, что она могла бы быть его женой»—при чем бессознательно сказывается естественное отношение к той, которая была женой его брата.

Но на пути к рынку Антифолу предстоит новое приключение: его встречает Анджело, извиняется, что не мог поспеть к обеду (4 смешение) и вручает ему золотую цепочку; Антифол не понимает его речей, но от цепочки не отказывается—как видно, он унаследовал комическую бесцеремонность своего плавтовского образца, не вполне идущую к его прочему джентльменскому характеру. А теперь его единственная мысль—поскорей убежать вместе с неожиданной добычей. Он уходит; занавес опускается.

XIII.

Четвертое действие начинается перед домом той девицы, у которой Антифол Эфесский обедал. Бедный Анджело в затруднительном положении: его хотят арестовать за долги, кредитор за ним пришел и предупредительно привел с собою пристава. Его единственная надежда—Антифол Эфесский, который должен ему уплатить крупную сумму за цепочку.—Как раз в это время Антифол Эфесский, которому надоело дожидаться Анджело, выходит из дома куртизанки, чтобы отправиться к нему; своего Дромиона он посылает тем временем за плеткой, «чтобы разделить ее между его женой и ее союзниками», и тот уходит. Происходит встреча между Анджело и Антифолом; тот требует денег за цепочку, этот—самой цепочки, которой он не получал (3 недоразумение); дело кончается тем, что Анджело приказывает

*) Это превращение осуществил Гейне в самой забавной сцене своего „Атта-Тролля".

приставу арестовать Антифола. В эту минуту прибегает Дромион Сиракузский с радостным известием, что через несколько минут корабль отходит в Эпидамн (5 смешение). Антифол Эфесский ничего не понимает, но ему не до споров; он посылает Дромиона Сиракузского домой к жене, за суммой денег, чтобы избавиться от тюрьмы; тот повинуется, как ему ни страшно при мысли о жирной кухарке. Так то оба Дромиона очутились у Антифола Эфесского на посылках; путаница все ростет и ростет.

Действие переносится опять в дом Антифола Эфесского; рассказ Люцианы о признании гостя еще более растравляет рану Адрианы—она гневается на неверного мужа, гневается даже на преданную сестру. Разговор прерывается приходом Дромиона Сиракузского; пришел же он за деньгами, чтобы выкупить своего мнимого хозяина. Ревнивые распросы Адрианы он прекращает новым кводлибетом о задолженности и, получив деньги, уходит отыскивать арестованного. На пути в тюрьму он встречает своего настоящего хозяина, с нетерпением ждущего известия о корабле, чтобы поскорее оставить заколдованный город; тот не понимает его речей о приставе, аресте и деньгах (4 недоразумение), но главное—это то, что есть готовый к отплытию корабль. Итак, поскорее в гавань с добычей. Но их задерживает куртизанка: она признает Антифола (6 смешение), признает цепочку на нем, которую он ей будто бы обещал... Нет сомнения, это сам дьявол. Куртизанка обижена; оказывается, что Антифол Эфесский за обедом взял у нее дорогое кольцо; итак, пропало и кольцо и цепочка. Она приходит к убеждению, что Антифол сошел с ума, и идет сообщить об этом его жене, чтобы вернуть себе, если возможно, взятое у нее кольцо.

Нетрудно заметить, что этот «мотив кольца» соответствует «мотиву запястья» у Плавта, но введен он очень неудачно. У Плавта, гетера Эротия от себя дает запястье мнимому Менехму, чтобы он велел его починить (конечно, на свой счет); но с какой стати Антифол Эфесский берет у куртизанки ее кольцо, так и остается невыясненным. Шекспиру этот мотив был нужен ради дальнейшего: именно забота о кольце заставляет куртизанку распространить молву о мнимом сумасшествии Антифола; он поступил, следовательно, в данном случае так же, как выше с мотивом одинаковых имен (см. гл. IX, прим.): воспользовался готовым мотивом своего предшественника, но не позаботился о том, чтобы надлежащим образом его обосновать в соответствии с измененной обстановкой.

Что касается самой куртизанки, то это одна из самых бесцветных фигур всей драмы. Очевидно, поэт находился по отношению к ней в неловком положении. С одной стороны в его палитре не хватало красок для изображения изящных прелестниц античного мира, не хватало потому, что ими его не снабжала тогдашняя английская действительность; с другой стороны, он сознавал, что фигура вроде подруги Джона Фальстафа и прочих бесстыдниц, которыми изобиловали тогда и театр

и жизнь, совсем не годится в преемницы красавице Эротии. Ее роль в фабуле он и без того сократил, выдвинув на ее место Адриану; сделав из нее таким образом, фигуру третьего разряда, он не приложил особого старания к ее характеристике.

Что касается Антифола Эфесского, то мы, по его последним словам, представляем себе его в тюрьме; к нашему удивлению он оказывается на улице, в сопровождении пристава; как это случилось, так и остается невыясненным. На встречу ему попадается Дромион Эфесский с купленной плеткой. Где же деньги? О деньгах он ничего не знает (5. недоразумение). Антифол в сердцах его бьет; его злоба является лишним доказательством его помешательства в глазах его жены, которая, извещенная куртизанкой, успела сбегать за доктором Пинчем, «школьным учителем и заклинателем», и теперь, в сопровождении как его, так и своей сестры и куртизанки, идет отыскивать своего мужа по городу. При виде жены бешенство Антифола усиливается: вот, значит, в каком обществе она обедала, в то время, как он, хозяин, был прогнан (6 недоразумение). Но доктор привел с собой своих ассистентов, крепких людей; они схватывают Антифола, да заодно и Дромиона, который тоже как будто не в своем уме, вяжут их и уводят домой. На сцене остаются Люциана, Адриана и куртизанка; вдруг появляются Антифол Сиракузский со своим Дромионом—повидимому на пути в гавань; увидев всех трех «волшебниц» вместе, он обнажает свой меч; те думают, что это сумасшедшие освободились (7 смешение) и спасаются бегством. Слава Богу, ведьмы боятся меча. Сиракузяне могут беспрепятственно продолжать свой путь в гавань. Этим кончается четвертое действие.

В его путанице почти что пропадает фигура доктора Пинча; а это жаль,—если уже плавтовский врач был очень благодарным типом, то это следует тем более сказать о Шекспировском педагоге-заклинателе: роль таких суб'ектов в тогдашней жизни, уважение, с которым к ним относились женщины, и презрение, которое они встречали среди мужчин, изображены поэтом в немногих, но ярких штрихах.—Странной может показаться роль куртизанки: несмотря на свое ремесло, она свободно навещает почтенную матрону Адриану, и та показывается с нею на улицах и допускает к ней даже свою девственную сестру. Но эта странность смягчается именно бесцветностью этой куртизанки. У Плавта самозванным посредником между Менехмом и его женой был паразит Щетка—здесь его роль устранена и передана отчасти ювелиру Анджело, отчасти именно нашей куртизанке.

XIV.

Сиракузянам не удается достигнуть гавани без приключений: еще в городе, перед монастырем, с ними встречаются Анджело и его кредитор. Завидев на нем цепочку, они обращаются к нему с упреками

по поводу его неблагородного поведения (8 смешение); дело доходит до резкостей, Антифол и кредитор обнажают свои мечи. Как раз во время подоспевают Адриана и Люциана с провожатыми; «вот они, вяжите их» (9 смешение); видя себя окруженными, они спасаются в монастырь. Но Адриана не намерена оставить своего больного мужа под чужой опекой; она шумит; из монастыря появляется игуменья. Она распрашивает Адриану о причине всей тревоги; тут происходит та мастерская сцена признания, о которой речь была выше (гл. X). Вообще мы чувствуем, что теперь комедия кончается; с появлением игуменьи воцаряется серьезное, торжественное настроение. Адриане она отказывает наотрез; она сама хочет, с помощью лекарств и молитв, вернуть Антифолу потерянный рассудок. С этими словами она уходит— и мы уж знаем, что будет дальше: она ведь—Эмилия, мать Антифола, ей нетрудно будет, в разговоре с ищущим брата сыном, раскрыть всю тайну

Адриана в отчаянии; сестра советует ей обратиться с жалобой к герцогу. Кстати, его как раз теперь увидят в этих местах, так как в его присутствии должна совершиться казнь Эгеона. И он приходит— за ним свита, Эгеон и палач. Адриана бросается перед ним на колени и требует защиты от своеволия игуменьи. Герцог удивлен: своеволия игуменьи, этой святой женщины? Но он сам женил Антифола на Адриане; он велит игуменье явиться. Пока за ней идут, на сцену врываются Антифол Эфесский со своим Дромионом; им удалось освободиться, и он теперь сам обращается к герцогу с жалобой на свою жену. Пока он рассказывает и все удивляются его рассказу, в него всматривается осужденный Эгеон: он не сомневается, что перед ним его сын, тот сын, с которым он простился в Сиракузах шесть лет тому назад (10 смешение). Но Антифол его не узнает, да и герцог знает, что его спаситель двадцать лет жил безвыездно в Эфесе; путаница достигает своих последних пределов. К счастью, является игуменья, с ней Антифол и Дромион Сиракузские; благодаря ей недоразумение раз'ясняется, Эгеон находит неожиданно и жену, и обоих сыновей. Конечно, о казни и речи более нет; игуменья всех, не исключая и куртизанки, приглашает в монастырь на обед. Последними уходят оба Дромиона; сиракузскому страшновато при мысли, что та «жирная подруга» будет все-таки его, если не женой, то невесткой; но мы можем его утешить предсказанием, что он найдет себе лучшую подругу в лице той резвой служаночки, с которой он тогда вместе отгонял хозяина от его дома. А пока у них возникает спор о старшинстве: кому первому войти в монастырь. Но сиракузянин быстро его решает: не друг за другом, а вместе. Этим чисто клоунским выходом кончается комедия.

XV.

«Комедия ошибок» не принадлежит к тем драмам, которые сделали бессмертным Шекспира; скорее можно сказать наоборот, что имя Шекспира ей обеспечило ту известность, которой она пользуется

в наши дни. Известность эта, впрочем, не очень велика; на сцене она появляется редко, чему виною, впрочем, затруднительность ее постановки—не легко найти две пары двойников-актеров для ролей обоих Антифолов и обоих Дромионов. Но помимо того и основной мотив комедии не внушает особого интереса в наши времена, когда главной задачей поэта считается психологический анализ характеров и положений; не даром такой опытный директор, как Лаубе, отзывался пренебрежительно о «старом, негодном мотиве смешений и недоразумений».

Но если наша комедия и не может, подобно Гамлету и Лиру, считаться непременной составной частью современного репертуара, то ее литературно-историческое значение, тем не менее, остается очень крупным. Поэт сделал в ней попытку обновить пьесу, написанную более чем за полтора тысячелетия до его времени, и не только обновить, но и облагородить, подняв ее из области комедии типов в область серьезной комедии характеров.

Обыкновенно, критики, проводя параллель между «Менехмами» и «Комедией ошибок», отдают пальму первенства последней. И действительно, Адриана несомненно серьезнее сварливой матроны Плавта: Антифол Эфесский не допускает такой вульгарности, как похищение жениной накидки; трогательный образ Люцианы отсутствует у римского комика, как равно и величественная фигура игуменьи; нашлись даже любители длинных речей старого Эгеона. Правда, с другой стороны, что спор между Плавтом и Шекспиром ведется перед судом новейшей критики при очень невыгодных для первого условиях: критик редко бывает настолько знаком с латинским языком и с античной жизнью, чтобы оценить прелесть Плавтова диалога и жизненность его фигур и мотивов. Со всем тем, правильное суждение о сравнительном достоинстве обеих пьес будет, думается мне, следующее: английский поэт несомненно ввел частичные улучшения в античную фабулу, но этим самым он ее испортил как целое. Плавт—или, вернее, его греческий предшественник—отлично сделал, что не стремился к особенной серьезности характеров, а удовольствовался одними типическими масками своего времени; несерьезность фигур, совершенно гармонируя с несерьезностью самой фабулы, дает вполне единое, законченное целое; как зритель, так и читатель остается вполне удовлетворенным забавной пьесой, не возбуждавшей в нем никаких ожиданий, которые бы превосходили ее силы. У Шекспира мы имеем не то; независимо от вопроса, насколько ему удалось облагорожение его фигур—при чем я прошу припомнить сказанное выше (гл. X) об Адриане,—мы можем сказать, что самое стремление их облагородить поднимает комедию на такую высоту, на которой основной мотив смешения представляется уже несоответствующим всей обстановке. С самого начала трагическая—или, если угодно, мелодраматическая фигура осужденного Эгеона не дает возникнуть тому веселому, беззаботному настроению, при котором только и возможен интерес к таким сюжетам, как сюжет «Менехмов».

ИЗ ЖИЗНИ ИДЕЙ

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЕ СТАТЬИ ПО ЛИТЕРАТУРЕ

Ф. Ф. ЗЕЛИНСКОГО.

ТОМ ЧЕТВЕРТЫЙ

ВОЗРОЖДЕНЦЫ

ВЫПУСК II

ШЕКСПИР—ШИЛЛЕР
БАЙРОН—МИЦКЕВИЧ

«ACADEMIA»
Петербург
1922

V.

ШЕКСПИР.

1. Перикл.

(1902).

I.

Мы знаем и любим Шекспира, главным образом, как творца «Гамлета» и «Лира»; его «Перикл» мало кому известен. Напротив, его современники видели в нем, главным образом, автора «Перикла». Еще при его жизни эта пьеса была предметом величайшего восторга (a much admired play), а в одной, впрочем, неважной поэме, появившейся ровно через тридцать лет после его смерти, автор характеризует поэта в следующих словах: «С Софоклом мы можем сравнить великого Шекспира; никогда не было у Аристофана такого полета фантазии, как у него; доказывает это его Перикл, принц Тирский».

Если спросить о причине этого столь странного и поучительного явления, этого столь решительного вердикта современников, кассированного потомством, то ответ не может быть сомнительным: «Перикл» пленил своих зрителей не оригинальностью и тщательностью характеристик, не тонкостью психологического анализа, не потрясающим трагизмом положений, а только интересом своей фабулы. Но именно фабула и не была собственностью Шекспира; она заимствована им, хотя и косвенно, из любопытной книжки, возникшей еще в античную эпоху и с тех пор непрерывно, в течение четырнадцати веков, составлявшей любимое развлечение читающей публики Европы. Эта книжка—безыменная «*История Аполлония царя Тирского*». С этого первоисточника шекспировской драмы мы и должны начать.

II.

Вот, прежде всего, его содержание.

Жил некогда Антиох, царь Антиохии, получившей от него свое имя, отец единственной дочери, первой в мире красавицы. Воспылав пре-

ступной страстью к ней и добившись, хотя и путем насилия, своей цели, он решил придумать благовидный предлог, чтобы не выдавать ее замуж; для этого он велел об'явить, что всякий жених его дочери должен решить предложенную им загадку, с тем, чтобы, в случае неудачи, поплатиться жизнью. Много князей и вельмож погибло таким образом; наконец, из Тира явился знатный юноша Аполлоний свататься за царевну. Антиох предложил ему загадку про свой собственный грех; Аполлоний ее разгадал, но царь не согласился с его решением и дал ему тридцать дней для приготовления к новой попытке. Юноша, однако, у которого охота стать царским зятем после такого открытия пропала, до истечения 30 дней бежал в Тир, а оттуда—предвидя, что разгневанный царь не простит ему его прозорливости—на корабле, нагруженном хлебом, в открытое море. Его опасения оказались справедливыми: Антиох поручил верному служителю, Талиарху, извести Аполлония; но когда Талиарх явился в Тир, его там уже не было. Пришлось Антиоху удовольствоваться назначением высокой награды тому, кто принесет его голову.

Тем временем Аполлоний приехал в Тарс; здесь он встретил своего гостеприимца (hospes), тарсского гражданина Странгвиллиона (Stranguillio, латинское искажение греческого имени Strongylion), который ему рассказал про царящий в городе голод. Аполлоний дешево продал гражданам свой запас и вырученную сумму употребил на нужды города, за что граждане ему поставили статую на площади; но так как Тарс находился слишком близко к царству Антиоха, то Аполлоний счел за лучшее оставить его и отправиться в киренское Пятиградие (Pentapolis, т. е. союз пяти городов на Большом Сирте, главным из которых была Кирена; позднейшие писатели, включая Шекспира, приняли слово Pentapolis за имя собственное города).

На пути в Кирену, в известном своими опасностями Большом Сирте, Аполлония настигла буря; корабль погиб, его одного волны вынесли на берег. Рыбак радушно его принял, дал ему половину своего плаща и отправил в Кирену. Там как раз, по желанию царя Архестрата, происходило состязание в игре в мяч. Аполлоний всех победил, был приглашен к царской трапезе, и дело кончилось тем, что он стал зятем киренского царя. Немного спустя Антиох с дочерью были убиты молнией, и антиохийские граждане избрали царем Аполлония; пришлось последнему опять пуститься в плавание, этот раз с молодой, беременной женой. Еще во время плавания царица родила дочь и вслед за тем впала в летаргическое состояние; так как суеверные матросы не терпели присутствия мертвой на корабле, то Аполлоний уложил мнимую покойницу в ящик, вместе с грамотой и грудой золота, и опустил его в море. Но мысль о царской власти ему опротивела; желая облегчить свое горе странствованиями, он заехал в Тарс, передал новорожденную с ее кормилицей и богатым приданым своим гостеприимцам Странгвиллиону и его жене Дионисиаде и просил их воспитать ее, как свое родное дитя, и назвать, по имени города Тарса, Тарсией; после этого он отправился дальше.

Между тем ящик с телом жены Аполлония пригнало к Эфесу, где его нашел старый врач Херемон. Грамота гласила, чтобы тот, кто найдет ящик, половину золота употребил на похороны, а другую оставил себе; и Херемон со своим учеником уже собирался сжечь найденную на костре, как вдруг ученик заметил в ней следы жизни. Вскоре удалось привести ее в сознание; воскресшая царица пожелала быть принятой в число жриц знаменитой эфесской Дианы, что и было ей разрешено.

Прошло с того времени много лет. Тарсия стала прекрасной и искусной во всех женских работах девой; ее кормилица состарилась; видя, что смерть приближается, она открыла царевне тайну ее происхождения; вскоре затем она умерла. Дионисиада не любила Тарсию, которая во всем затмевала ее родную дочь; после смерти кормилицы она решила избавиться от нее и приказала своему рабу убить ее, воспользовавшись для этого одной из ее прогулок на морской берег к могиле кормилицы. Рабу, однако, не удалось исполнить своего намерения: пираты на него напали, отняли у него Тарсию и увезли ее на остров Лесбос, в город Митилену, чтобы продать ее там, как рабу. Купить ее пожелали двое, вельможа Афинагор и сводник; досталась она последнему. Настало для Тарсии тяжелое время; но все же ей удалось тронуть приходивших к ее хозяину гостей—первым был Афинагор—и упросить их пощадить ее невинность. Последним был тронут ее хозяин; он разрешил Тарсии зарабатывать деньги песнями и музыкой.

Около этого времени Аполлоний заехал в Тарс, чтобы узнать о судьбе дочери. Дионисиада, считавшая Тарсию убитой и воздвигшая ей даже памятник, призналась мужу в своем преступлении; оба решили сказать Аполлонию, что его дочь умерла. Убитый горем Аполлоний приказал запереть себя в самом темном уголке корабля и пустить последний по ветру, надеясь, что смерть избавит его от опротивевшей жизни. Корабль занесло в Митилену, где его заметил Афинагор; узнав о тяжелой душевной болезни хозяина, он был поражен совпадением его имени с именем отца Тарсии и велел послать за ней, чтобы она своими песнями его развеселила. Долго это ей не удавалось; наконец, в своем отчаянии она спела ему песню про себя и свои страдания. Таким образом Аполлоний узнал свою дочь; он вернулся к людям, снял траурное платье и выдал Тарсию за Афинагора (сводника граждане наказали по заслугам). Вскоре затем Аполлонию приснился вещий сон: ему явилась Диана и приказала отправиться в ее эфесский храм и там перед жертвенником громко рассказать свою судьбу; он исполнил ее приказание и в старшей жрице узнал свою жену. Заключение романа образует рассказ о том, как Аполлоний занял царский престол в Антиохии, как он сделал своего зятя Афинагора царем Тира, как в Тарсе были побиты камнями Странгвиллион и Дионисиада, и как возрадовался царь киренский Архестрат, увидев своих детей живыми и счастливыми.

III.

Роман об Аполлонии как в целом, так и во многих частностях напоминает обычную схему греческих романов, этих последышей греческой литературы. Любовь, разлука влюбленных и окончательное их соединение—вот общая большинству их формула; при этом рассказ о разлуке разнообразится всевозможными приключениями героя и героини (к которым здесь прибавлено еще и третье лицо—дочь героя и героини). Роман любви и приключений—таковым был роман в античную эпоху. Таковым остался он и вплоть до XIX века: «Помолвленные» Манцони—один из последних классических примеров. Что касается частностей, то к излюбленным романическим мотивам древности принадлежат: пираты, летаргический сон, приключение целомудренной героини в притоне разврата, признание в храме. Оригинальным может показаться мотив кровосмесительной связи Антиоха; зато он введен довольно неорганически. Что касается мотива загадки, то это очень распространенный, если не романический, то сказочный мотив.

Был ли наш роман оригинальным латинским произведением, или переводом с греческого—сказать трудно; к последнему мнению склоняется El. Klebs, автор новейшего, очень ценного исследования о нашем романе и его судьбах в средние и новые века (Die Erzählung von Apollonius aus Tyrus. Берлин 1899). Во всяком случае оригинал был написан еще до IV в. по Р. Х.; он сделался быстро любимцем читающей публики и испытал столько метаморфоз, сколько ни одно литературное произведение ни до, ни после него. Первой метаморфозой была попытка охристианить наш роман: не Диана, а ангел является Аполлонию во сне, Тарсия просит своего убийцу дать ей перед смертию помолиться Богу и т. д. Чем дальше, тем более прогрессировала эта христианизация; в то же время традиция романа раздвоилась, обе редакции то списывались отдельно, то переплетались между собой и образовывали новые, смешанные тексты. А в средние века пошли и переработки—сначала на латинском языке. Из них нас особенно интересует переработка *Готфрида Витербского,* нотариуса императора Фридриха Барбароссы, написавшего в 1185—91 г.г. своеобразную всемирную историю под заглавием «Pantheon» в особого рода тристихах (соединение двух гексаметров с одним пентаметром); в состав этой всемирной истории у него входила и история Аполлония, при чем он романического Антиоха отождествил с историческим, известным из истории Аннибала. История передана у него в очень сжатом виде—всего в пятнадцати тристихах; есть и не мало изменений, которые не остались без влияния на позднейшие переработки. Аполлоний является у него с самого начала царем, «Транквилион» вместе со своей женой «Дионисией» злоумышляет против Тарсии, и т. д. В окончательной редакции Готфрид расширил несколько свой эпизод, назвал сводника Леонином, жену Аполлония Клеопатрой и ввел несколько маловажных вставок.— Но латинские переработки не могли всех удовлетворить; появились испанские, французские, немецкие, итальянские, греческие и, что нас особенно интересует, английские. Из последних наиболее важна для нас та,

которую сам Шекспир назвал своим источником—переработка *Джона Гоуера* (Gower), современника и друга Чосера. В своей поэме под заглавием Confessio amantis, он воспользовался, как примером преступной любви, историей нашего Аполлония; своим источником он выставляет «хронику, называемую Пантеоном»; отсюда английские критики вывели заключение, что Гоуер составил свой рассказ единственно по Готфриду Витербскому—чему противоречат, однако, многочисленные заимствования из «истории Аполлония», касающиеся таких подробностей, которые совсем пропущены у Готфрида. Итак, Гоуер пользовался двумя источниками—Готфридом и «историей». Рассказ написан четырехстопными ямбами; Аполлоний назван (для удобства размера) Аполлином, Талиарх (по ошибке)—Талиартом; введен друг Аполлония, Hellican(us) (переделано из Hellenicus, имени одной третьестепенной личности в «истории»); Дионисия названа Дионизой, Тарсия—Таисой и т. д. Небезынтересна метаморфоза, происшедшая с именем дочери Странгвиллиона. В первоначальной редакции она безыменна; в некоторых из позднейших редакций ей дано имя, символизирующее ревность ее матери, именно Philotimia, Гоуер, очевидно, ошибшись в чтении, назвал ее Philotenna; отсюда произошло уже совершенно варварское Philoten, которое она носит у Шекспира. Конечно, такие недоразумения произошли не в одних только именах; приведем следующий образчик, показывающий, как иногда возникают поэтические мотивы (Klebs, стр. 468). Согласно подлинной «истории» врач Херемон, призвав к жизни царицу, удочерил ее (filiam sibi adoptavit)—что было необходимо, так как, оставаясь чужестранкой, она не могла быть жрицей эфесской богини. Между тем в средневековой латыни sibi значит и «себе» и «ей»; понимая выписанную фразу в последнем смысле, Гоуер говорит про своего врача «Серимона», что он предложил царице «свою собственную дочь, чтобы она у нее служила, пока обе будут жить». Шекспиру это предложение показалось, повидимому, слишком великодушным: у него (д. III, сц. 4) дочь Серимона заменена племянницей (a niece of mine shall there attend you).—Крупных изменений в самой фабуле Гоуер не произвел; она сильно пострадала у него вследствие пропуска разговоров действующих лиц латинского подлинника с их жизненным, подчас юмористическим реализмом; у него все вышло гладко, однообразно и рутинно. Среда—полуязыческая, полухристианская; между прочим жена Аполлония делается у него в Эфесе игуменьей. Вообще не подлежит никакому сомнению, что в настоящее время поэма Гоуэра была бы точно так же забыта, как и масса других посредственных поэм этой эпохи, если бы не случайное обстоятельство, что она была источником Шекспировского «Перикла».

IV.

Впрочем, говоря о «Перикле» Шекспира, мы выражаемся не вполне точно с точки зрения новейшей критики; по ее вердикту—с которым спорить трудно—Шекспир был не автором, а только окончательным редактором нашей драмы, но все же редактором очень самостоятельным, вложившим не мало собственного труда в чужое произведение. Скепти-

цизм этот сравнительно недавнего происхождения: в эпоху самого Шекспира, да и несколько десятилетий после его смерти, публика благодушно восторгалась причудливой драмой, нимало не сомневаясь в том, что она была родным детищем ее любимца. Позднее, когда интерес к наивным сказкам прошел, недостатки «Перикла» были замечены, но их об'ясняли предположением, что он был юношеским произведением великого драматурга: Драйден (1675 г.) в прологе к «Цирцее» Чарльза Дэвенанта, проводя мысль о трудности с первого раза написать совершенную вещь, намекает на Бена Джонсона и Флетчера, которые тоже не сразу написали своих «Вольпоне» и «Арвака», и продолжает так: «Даже муза Шекспира первым родила Перикла—князь Тирский был старше Мавра (т.-е. Отелло). Увидеть хорошую первинку значит увидеть чудо; розы не цветут о Рождестве». Но это предположение ошибочно: во-первых, хронологические данные, о которых речь будет тотчас, его не допускают, а, во-вторых, недостатки «Перикла» существенно разнятся от тех, которые мы наблюдаем в действительно юношеских драмах Шекспира. К тому же, и посторонние соображения наводят нас на мысль, что первоначальным автором «Перикла» был другой поэт, и даже позволяют догадываться об его имени.

Прежде всего хронология «Перикла» довольно точно определяется следующими, чисто внешними данными. В первом его издании, появившемся в 1609 г., он назван «новой пьесой» (the late... play); стало-быть, он не мог быть написан задолго до этого года. К тому же мы знаем, что в 1608 г. издатель Блоунт внес нашу драму, вместе с «Антонием и Клеопатрой», в списки книгоиздательской гильдии, как имеющую быть изданной им; это—самый ранний след существования «Перикла». Между тем, справедливо замечает Делиус (Shakespeare-Jahrbuch, III 173), такая популярная драма, как «Перикл», пользовавшаяся такой выдающеюся и притом такой постоянной любовью публики, наверное оставила бы и более ранние следы, еслиб только она была поставлена раньше». Итак, мы допускаем—в согласии с Делиусом и наиболее авторитетными критиками Шекспира,—что «Перикл» был впервые поставлен приблизительно в 1608 г., т.-е. что он принадлежал к поздним драмам Шекспира, имея своими старшими братьями и «Гамлета», и «Лира», и «Отелло».

Старшими, да, но не вполне родными: мы уже намекнули на полушекспировский, так сказать, характер нашей пьесы. Оставляя в стороне внутренние улики—мы отчасти к ним вернемся при анализе драмы,—мы не можем не придать значения тому факту, что в первом полном издании Шекспира 1623 г. «Перикл» отсутствует; повидимому, составители этого издания не считали себя вправе распоряжаться «Периклом» как полной литературной собственностью издаваемого ими автора. Но это еще не все: путем очень остроумной комбинации Делиусу—которому мы следуем в этой главе—удалось определить имя Шекспирова сотрудника, а новейшие критики (Флэ, Бойль) привели новые доказательства в пользу этой комбинации.

Дело в том, что в том же 1608 г. некто Джордж Уилкинс выпустил повесть под следующим, по обычаю того времени неуклюжим заглавием:

«Горестные приключения Перикла, князя Тирского. Подлинный пересказ драмы о Перикле, каковой она была недавно представлена [1]) почтенным старинным поэтом Джоном Гоуером». Это, действительно, довольно точный пересказ нашей драмы; тем более странно, что Уилкинс называет его в предисловии: «бедным детищем своего мозга» (a poor infant of my braine). Конечно, при крайней растяжимости понятия литературной собственности возможно, что невзыскательный писатель и пересказ драмы в новеллистической форме счел достаточным проявлением поэтического творчества; но в том-то и дело, что Уилкинс таким невзыскательным писателем не был. Он и сам был драматургом; сохранившаяся его драма под заглавием «Несчастье насильственного брака» (The miseries of inforst marriage), хотя и не дает высокого понятия об его таланте, но все же доказывает его несомненную писательскую самостоятельность. Но это еще не все: только что упомянутая драма Уилкинса и по содержанию, и по языку, и по технике сильно напоминает не-шекспировские части как «Перикла» (т.-е. главным образом, первые два акта), так и «Тимона Афинского». Особенно убедительно, хотя и внешнюю улику указал Fleay: это—число рифмованных стихов как в обоих частях «Перикла», так и у Уилкинса. Их всего 14 в последних трех актах против 195 в первых двух: и это последнее число вполне соответствует манере Уилкинса. Впрочем, не менее убедительное и более интересное соображение высказал Клебс в упомянутой выше книге; а так как оно касается отношения авторов «Перикла» к своим источникам, то будет полезно сказать о нем подробнее.

Из самой драмы видно, что источником ее был, главным образом, Гоуер: не даром его дух приглашается в первом прологе «вновь спеть песню, давно им пропетую». Но мнение, будто он был единственным ее источником, ошибочно: сравнение «Перикла» с Гоуером, с одной стороны, и «историей» Аполлония, с другой, доказывает нам, что авторами была привлечена также и эта последняя, а именно в переделке Туэйна (Twine), который читал ее в знаменитом сборнике XIV в., озаглавленном «Gesta Romanorum». Таким образом, генеалогия нашего «Перикла» представляется в следующем виде:

[1]) Presented. Слово „представлено" здесь надо понимать в особом значении: presenter'ом назывался в английской драме тот, кто ее об'яснял публике, как это делал Гамлет при представлении пантомимы или Пигва в „Сне в летнюю ночь". Такова действительно в „Перикле" роль Гоуера.

Кстати: перевод Туэйна появился в 1600—1608 г. новым изданием, так что и это обстоятельство говорит в пользу принятой нами хронологии «Перикла». — Итак, авторы Перикла пользовались двумя источниками—но неодинаково. Уилькинс явно предпочитает Гоуера, Шекспир столь же заметно старается заменить его первоисточником, т. е.. самой «историей» в переделке Туэйна (Клебс, стр. 477).

V.

Сказанного достаточно для посвящения читателя-неспециалиста во внешнюю, так сказать, обстановку «Перикла»; приступая к анализу и характеристике самой драмы, мы повторяем высказанное в самом начале нашего очерка предостережение—что он будет иметь дело с поэмой, очень популярной в свое время, но очень мало соответствующей вкусам нашей образованной публики. Наша публика отвергла даже роман приключений—еще менее в состоянии она выносить вольную технику нанизанных одно на другое приключений в драме, этом сосредоточенном единством действия, характеров и идеи литературном произведении.

Вот тут-то и следует остерегаться увлечений и несправедливости. То требование к драме, которое ставим мы под косвенным влиянием античной трагедии, не ставилось к английской драме в эпоху Возрождения: для этого ее связь с бесформенными моралитетами средних веков была слишком велика. С точки зрения этой эпохи обработать в драматической форме историю Аполлония было в принципе ничуть не рискованнее, чем обработать историю какого-нибудь английского короля из хроники Голиншеда. Разница если и была, то чисто количественная; а для того, чтобы уложить этот количественный излишек в рамку драмы, можно было прибегнуть к довольно простому средству, не раз практиковавшемуся на английской сцене—а именно, к соединению эпического повествования с драматическим действием. Чего нельзя было представить на сцене, то мог рассказать прологист; изредка можно было придти на помощь его сухому рассказу пантомимой. Так и было сделано; это может нам не нравиться, но не следует упрекать автора—будь это Уилькинс или Шекспир—в том, что́ по обычаям его эпохи вовсе не было недостатком. Прологистом автор избрал Гоуера; это было данью благодарности тому поэту, который был его главным источником. А раз решившись вывести на сцену этого представителя ранней английской поэзии, автор соблюл и внутреннее правдоподобие в тех речах, которые он ему влагает в уста. Правда, он не заставляет его говорить языком эпохи Плантагенетов, но он пользуется тем же четырехстопным ямбом, которым написана и «Исповедь влюбленного», воспроизводит тот же однообразный былинный стих, который так быстро надоедает нам в ней; мало того—он подражает своему образцу и в его беззаботности относительно рифм. Критики не пре-

минули вменить ему эту беззаботность в вину; они цитируют взапуски, как ужасающий пример, заключительное двустишие из пролога к IV действию:

Dionyza doth appear
With Leonine, a murderer.

(в переводе эта особенность, разумеется, пропадает); но они забывают при этом, что, если бы мы имели здесь неряшливость самого автора, а не сознательное подражание образцу, то она проявилась бы и в тех 195 рифмованных стихах, которые встречаются в первых двух актах драмы. Нет, автор здесь, несомненно, архаизирует, а этот архаизм—столь же несомненно нешекспировская черта.

Вообще же об этих прологах мало можно сказать хорошего; они скучноваты, многословны и часто повторяют известное нам уже из самого действия. Но вот занавес поднимается, перед нами события, действия, живые речи, характеры. Что сказать о них?

VI.

На первых порах—тоже немного утешительного.

Мы в Антиохии; перед нами—Антиох с дочерью и Аполлоний. То-есть, нет: не Аполлоний, а Перикл; это переименование требует об'яснения. Аполлоний так же мало годился для пятистопного ямба Уилькинса, как и для четырехстопного Гоуера; этот последний поэтому переделал его в Аполлина; почему наш автор не последовал его примеру? Скажут: филологическая совесть шевельнулась. Конечно, Аполлин—совершенно невозможное имя; но оно ничуть не хуже Дионизы (вм. Дионисии), не говоря уже о Thaise и Philoten. Нет, причина была другая: в те времена пользовалась широкой известностью поэма Сиднея «Аркадия», и вот ее-то героя, Пирокла (Pyrocles), рассчетливый автор и усыновил. На это имеются определенные улики; но каким образом Пирокл превратился в Перикла—это другой вопрос. Быть-может, Шекспир не пожелал пользоваться отражением чужой славы; быть-может, дальнейшее преобразование было делом простого авторского каприза.

Как бы то ни было, перед нами Перикл в присутствии преступной четы. Речи обоих мужчин чисто шаблонные; впрочем, другого от них пока и требовать нельзя. Но вот заговорила и прекрасная Гесперида, жертва и соучастница отцовского нечестия; она желает смелому пришельцу быть счастливее всех, которые пытали счастья до тех пор. Что это: искреннее пожелание, вопль растерзанного стыдом и раскаянием сердца? Но если так, то к чему выбирать такую загадку, разгадка которой не может не внушить жениху отвращения к запятнанной невесте? Нет, как это ни больно, а приходится признать, что и здесь мы имеем формальную, шаблонную вежливость, и более ничего.—Загадка, чересчур уже прозрачная, прочитана: решение найдено; Перикл сна-

чала в туманных, затем во все более и более ясных выражениях дает царю понять, что его тайна обнаружена. Это место не без достоинств, особенно в аллегории с кротом хотели видеть проблеск Шекспировского гения. Конечно, эта аллегория приковывает наше внимание, чувствуется, что в ней есть что-то недюжинное; но картина расплывается, лишь только мы всмотримся в нее попристальнее. Нет, скорее прав Делиус, видящий здесь «вымученную туманность, с притязанием на философское глубокомыслие» (стр. 181).—Остальные события в Антиохии чередуются быстро. Решение Перикла—решение Антиоха—поручение Антиоха Талиарду—бегство Перикла,—все эти сцены ничего нам не дают, кроме самой заурядной драматизации эпического рассказа.

Следующие сцены переносят нас в Тир; их содержание—уход из родины Перикла и передача власти Геликану. Задачей поэта было—выдвинуть этого последнего из среды прочих вельмож настолько, чтобы такое отличие показалось нам понятным; он это сознавал, но силы ему изменили, и он потерпел полное фиаско. Дебют Геликана так же странен, как и гнев Перикла: он упрекает своих товарищей в лести, в которой никто из них не провинился; зарождается даже подозрение, не сократила ли рука редактора речи обоих царедворцев, от которых осталось только три совершенно бесцветных стиха. Но нет: вся сцена скомпонована одинаково неудовлетворительно; везде видно письмо неумелого подражателя, который, при всем желании быть глубокомысленным, нигде не подымается выше посредственности. Одно только место составляет отрадное исключение: это—речь Перикла в начале тирских сцен. Это уже не шаблон: поэт дал нам то, чего мы не встречали и не встретим во всем первом действии—характеристику. Перикл весь отдался тоске, попытки царедворцев доставить ему развлечение только раздражают его. «Оставьте меня! К чему эти смены [1]) в мыслях? Меланхолия с тупым взором—моя привычная спутница»... Теперь мы можем сопоставить с этим Периклом того, которого мы видели в Антиохии, того, который, «подобно веселому бойцу», готов был отдать жизнь за надежду добыть плод Гесперид; плод оказался отравленным—это сознание отравило и надежды, и веселье, и самую жизнь героя. Это мотив не новый: так и Гамлет отдался неотлучной спутнице—меланхолии, после того как он изверился в чистоте своей матери; и как хорош весь этот монолог Перикла, как удачно сравнение, которым он кончается! Везде видна рука мастера; трудно отказаться от мысли, что здесь перед нами—письмо Шекспира, воспользовавшегося для Перикла остатками тех красок, которыми он некогда написал Гамлета.

Итак, основание характеристики положено; зная содержание «истории», мы можем представить себе ее развитие. Грусть Гамлета была неизлечимой: яд, отравивший его жизнь, исходил от матери, а другой матери судьба ему дать не могла. Другое дело—грусть Перикла; ее причиной была возлюбленная, излечить ее мог, в союзе со всеисце-

[1]) Change—таково чтение оригинала. Издатели чаще печатают charge „обуза" (мыслей).

ляющим временем, другой, более достойный предмет любви. Мы с нетерпением ждем появления этой спасительницы, киренской царевны, доброй и милой, как Офелия, но счастливее ее...

Сцены в Тарсе нас только задерживают; конечно, они нужны для поэта—надо же представить нам будущих приемных родителей «дочери моря»—но нам их смысл почти непонятен, да и сами они очень посредственны. Клеон—так переименовал поэт традиционного Странгвиллиона,—рассказывает своей жене вещи, которые она сама отлично знает; и он знает, что она их знает—и что рассказ его не нужен, и мотивирует его желанием усыпить собственное горе картиною чужих бедствий, совершенно забывая, что он этим вводит непозволительно наивный драматургический прием. Реторическая отделка речей Клеона не должна нас смущать: со своими антитезами и гиперболами она совершенно в духе модного в те времена «юфуизма» (euphuism), и мы можем быть уверены, что даже такая явная нелепость, как с «отвращением произносилось самое слово: помощь» (the name of help grew odious to repeat), была гордостью ее автора. Зато дебют Перикла мы склонны признать слишком мимолетным; к тому же он страдает маленькой несообразностью. Весть об избавлении от голода с восторгом приветствуется присутствующими (omnes): «боги Греции да хранят тебя! мы будем молиться за тебя!» (we will pray for you); Перикл отвечает: «встаньте, прошу вас, встаньте! Мне нужна любовь, а не почитание» (we do not look for reverence, but for l o v e). Так мог он отвечать только тогда, если присутствующие молились не за него, а на него· не произошло ли здесь редакторского изменения первоначальной концепции? [1]).

Но, повторяю, сцены в Тарсе нас только задерживают; мы торопимся в Кирену, к ожидаемой спасительнице. Пусть любовь благодарных тарсян облегчила грусть героя: окончательно излечить его может только та, которая заменит собою образ опороченной антиохийской царевны. Познакомит нас с нею второе действие.

VII.

Мы в Кирене или, как выражается поэт со слов своего источника Гоуера, в «Пентаполе»; перед нами Перикл, спасшийся нагим из-под обломков разбитого и утонувшего корабля. Его монолог совершенно в духе предыдущих сцен; но вот повеяло чем-то новым,—появляются три рыбака. Они говорят в прозе; их речи шутливого характера;

[1]) Действительно, я склонен допустить, что Уилькинс, гораздо лучше Шекспира знакомый с античными обычаями, имел в виду настоящее обоготворение Перикла тарсянами, но что Шекспир, менее ученый и более чуткий к современным ему чувствам, заменил языческое обоготворение христианской (или нейтральной) молитвой. Это подтверждается третьим действием, в котором редакция Шекспира была наиболее энергична; и здесь (сц. 3) Клеон ссылается на молитвы народа за Перикла.

вообще они и особенно третий из них играют роль излюбленных в английском театре «клоунов», для которых другого места в нашей трагедии нет. Эта перемена настроения так понравилась некоторым критикам, что они не задумались признать руку Шекспира в сценах с рыбаками; конечно, тут нет ничего невозможного, не следует только забывать, что клоунское остроумие—особенность не одного только Шекспира, и что специально это остроумие им же показалось бы слабым в сравнении со схожими сценами в «Венецианском купце» и др.

Здесь нам впервые приходится отметить крупное изменение в фабуле. В «истории» нагой Аполлоний, получив очень скромную одежду, участвует в игре в мяч и побеждает всех своих партнеров. Это было совершенно в античном духе; современная Англия тоже, вероятно, оценила бы этот мотив; но для Англии шекспировской эпохи требовалось состязание посерьезнее, требовался турнир. А для турнира требуется панцырь, добыть который из глубины моря предоставляется, наперекор рассудку, рыбакам. О недостающих частях вооружения обещают позаботиться тоже рыбаки—как, это их дело; Перикл отправляется на турнир. Здесь зрителями будут царь страны Симонид, соответствующий в «истории» Архестрату, и его красавица-дочь Таиса... Как видит читатель, поэт дал ей имя, которое первоначально принадлежало ее будущей дочери: Tarsia, Tharsia, Thaisia, Thaisa—мы можем еще проследить в различных списках и переделках «истории» постепенную метаморфозу имени дочери Аполлония - Перикла. Об этом искажении можно пожалеть: называя свою дочь Тарсией, Аполлоний оказывает гражданам Тарса учтивость в совершенно античном вкусе, и Странгвиллион, узнав от своей жены об ее убийстве, корит ее между прочим и за то, что она убила девушку, носившую имя их родного города. Но, конечно, в форме Thaisa эта связь уже не ощущалась, а так как наш поэт имел на примете другое имя для своей «дочери моря», то ничто не мешало ему дать имя Таисы ее матери.

Нас, конечно, интересует не столько имя Таисы, сколько сама она, спасительница и исцелительница Перикла... но тут мы испытываем полнейшее разочарование. Трудно представить себе более сумбурное изложение. Поэт, повидимому, даже не сознавал, что его задача—описать развитие страсти в душе обоих героев, борьбу любви с грустью у Перикла, борьбу любви с девическим стыдом у Таисы. С самого начала Таиса влюблена в Перикла, еще более в него влюблен Симонид. Перикл же держит себя совершенно пассивно, нигде не обнаруживая ни малейшего волнения по поводу заискиваний как Симонида, так и его дочери. В конце концов, его на ней женят, чему он безропотно покоряется, но наше ожидание этим inforced, marriage обмануто самым жестоким образом. Повидимому, у первоначального поэта не хватило таланта для его нелегкой задачи, Шекспир же отчаялся в возможности одухотворить его рутинную работу и, махнув рукой на Таису, приберег свою палитру для новой героини, жизнь которой начинается со следующего, третьего акта.

VIII.

Тут с самого начала раздаются мощные звуки, заставляющие нас быстро забыть о бездушном втором акте со всеми его нелепостями: видно, лев проснулся, Шекспир заговорил. Перикл с Таисой на море, буря застигла их как раз в то время, когда царица должна была дать жизнь новому существу. Контраст между раз'яренной стихией и беспомощностью новорожденного младенца понят и изображен поэтом с той чуткостью и силой, которые свойственны гениям. Нам вспоминается схожее положение в «плаче Данаи» поэта Симонида; трогательные слова древнегреческой баллады, «засни, море,—засни, дитя,—засни, беспредельное горе!» хотелось бы поставить в заголовок наших сцен, справедливо считающихся перлом не только «Перикла», но и Шекспирова творчества вообще. При оглушительном шуме урагана Таиса родила девочку и сама—так думают ее приближенные—потеряла жизнь; кормилица Ликорида приносит отцу его малютку-дочь. Вникните в технику—если это слово здесь уместно—благословения ей Перикла; в сущности это тот же антитетический стиль того же юфуизма, как и в сцене Клеона с Дионизой. Но почему он нас здесь за душу берет, между тем как там он наводит скуку?

Да, это Шекспир; мы узнаем его по его широкому, могучему письму, но узнаем также и по той наивной географической беззаботности, которая была ему свойственна всю жизнь, от «Комедии ошибок» до «Зимней сказки». На свой вопрос, где они находятся, Перикл получает ответ: «недалеко от Тарса»—значит, в юго-восточной части Малой Азии, у самых границ Сирии. Тем не менее, когда бросают ящик с телом Таисы, волны уносят его к Эфесу, что на западном побережьи той же Малой Азии. У Уилькинса мы такой наивности не находим и, судя по его заботливости в архаизировании, вряд ли имеем право ему ее приписать. Точно также и дальнейшие сцены, в Эфесе и Тарсе, мы смело можем считать собственностью великого поэта; конечно, они не представляют того захватывающего интереса, который имела для нас сцена рождения Марины, но они написаны с тактом, будучи одинаково чужды и бессвязности и многословия—обоих недостатков, которыми грешат нешекспировские части «Перикла». Кроме этих общих улик, критики обратили внимание на одну частичную—на роль музыки в сцене пробуждения Таисы, напоминающую потрясающую сцену пробуждения Лира; но к этой сцене мы найдем еще более близкую параллель в пятом акте.

Все же нам кажется, что к концу действия редакторская энергия Шекспира стала слабеть; в разговоре Перикла с Клеоном и Дионизой оставлены мотивы, соответствовавшие, повидимому, первоначальному эскизу драмы, но потерявшие свой смысл в шекспировской редакции. Клеон обещает Периклу верно исполнить свой долг по отношению к Марине и, на случай измены, призывает гнев богов «на себя и своих до

конца поколений», совсем по античному. Нет сомнения, что поэт, писавший эти слова, имел в виду кару, постигшую Клеона и Дионизу за их покушение на жизнь Марины; в источниках эта кара описана подробно: не следует ли допустить, что и Уилькинс, рабски им следовавший, ее драматизировал? Между тем, в шекспировской редакции ее нет, а с ней и самопроклятие Клеона потеряло свой первоначальный, угрожающий смысл.—С еще большим вероятием мы можем приписать Уилькинсу заключительную сцену; на это нас наводит упоминание весталок, о котором будет сказано по поводу аналогичного места в четвертом действии. Сама по себе эта сцена вполне безразлична, не отличаясь ни особенными достоинствами, ни особенными недостатками.

Теперь семья раз'единена: мать в Эфесе, отец на море, дочь в Тарсе; по примеру «истории», и наши поэты оставляют обоих родителей, чтобы заняться исключительно или почти исключительно судьбой дочери. Этим введением нового героя развитию действия в драме нанесен самый серьезный ущерб; мы понимаем теперь, почему Шекспир отказался от дальнейшей психологической разработки характера Перикла и оставил нетронутым все второе действие: ему все равно пришлось бы предоставить нового Гамлета его судьбе, так как «история» не давала ему никаких материалов для того, чтобы заполнить огромный пробел в его жизни от передачи Марины до ее нахождения в последнем действии. Он отправил его пока в Тир, а затем пустил блуждать унылым призраком по проливам и бухтам Средиземного моря: его и наш интерес сосредоточивается на новом герое драмы, дочери моря—Марине.

IX.

Четвертый акт посвящен исключительно ей. Марина выросла; чем дальше, тем больше она стала затмевать родную дочь своих приемных родителей, возбуждая этим зависть и ее самой, и еще более ее матери, Дионизы. Со смертью своей кормилицы Ликориды она лишилась своего единственного друга в доме Клеона; вместе с тем ее постоянные прогулки к кургану, насыпанному над прахом Ликориды по античному обычаю на берегу моря, облегчили ее ненавистнице исполнение ее жестокого плана. Она поручает его своему служителю, Леонину (это имя Готфрид дал своднику; Шекспир, или Уилькинс, перенес его на убийцу, оставляя сводника безыменным. Повидимому, грубая проза отвратительных сцен в доме терпимости показалась ему несовместимой с классическим именем его содержателя).

До сих пор Дионида была совсем бледной и бессодержательной фигурой, подобно своему супругу и прочим творениям тощей фантазии Уилькинса; здесь впервые она является перед нами характером. Мы знаем уже, что ее гложет зависть; можно представить себе, каким

ядом были пропитаны ее притворно ласковые слова к Марине, в которых она называла ее «своим образцом» (our paragon), говорила об ее «прекрасном виде, привлекавшем взоры молодых и старых» и отвлекавшем их от ее родной дочери. Расписывая ее красоту, она воскрешала в своем сознании то, что было непростительной виною и смертным приговором ее питомки, она не давала проснуться протесту своей усыпленной совести. Да, эта совесть усыплена окончательно: ненависть, выросшая из материнской любви, так же стихийна в своих проявлениях, как и она. «Она срамила мою дочь», скажет она позднее (сц. 4) своему мужу, «стояла между ней и ее счастьем; никто не хотел смотреть на нее, все преследовали своими взорами лицо Марины, между тем как наша была посмешищем, жалким уродом, недостойным света дня! Вот это меня возмущало; а если ты находишь мой поступок чудовищным, *то это значит, что ты не любил своей дочери;* по-моему, это подвиг любви, который я совершила за твое дитя». Тут спорить нельзя; перед нами проявление непосредственного инстинкта, уверенного в своей цели и неразборчивого в средствах. Марина затмевала ее дочь—он велит Леонину ее убить; Леонин может выдать ее поступок—она его отравляет; Перикл собирается приехать за дочерью—она посвящает в свою тайну мужа, нимало не сомневаясь, что он ее поймет и поможет ей скрыть следы преступления. Отчаяние и упреки Клеона она считает достойными одного только презрения: ей казалось, что ее муж, разделяя ее инстинкты, должен иметь над ней перевес силы; его осуждение она считает доказательством не против своих инстинктов, а против его силы—«видно, ты вторично делаешься ребенком», говорит она ему. Шекспир уже раньше изобразил схожую чету: это были—лорд и лэди Макбет. Клеон и Диониза относятся к ним точно так же, как Перикл в первом действии относился к Гамлету.

Вернемся, однако, к сцене покушения на Марину. Насколько Диониза была многословна, настолько Леонин лаконичен. Он нехотя согласился исполнить свою роль палача—его жертва уже тогда казалась ему «чудным созданием» (a goodly creature). Теперь она перед ним; на берегу моря мысли дочери моря невольно уносятся в прошлое, к той минуте, которая дала ей жизнь; ее мечты и предстоящая ей теперь судьба образуют бессознательный, но тем более действительный контраст. Ее спутник не в состоянии с ней разговаривать—он не Диониза, совесть в нем не усыплена. Наконец, он грубо ее обрывает: «скорей твори молитву!» Переход крут, связи с предыдущим нет никакой: но это не та ученическая бессвязность, которой грешили первые два акта—это бессвязность глубоко естественная и художественная. Дай Леонин Марине продолжать ее трогательный рассказ о своем рождении—и его решимость растаяла бы, как лед под лучами весеннего солнца.

Покушение не удается, пираты похищают Марину, она в Митилене, в доме разврата. Поэт не пожалел красок, чтобы контраст между нежной девой и обстановкой, в которую она попала, вышел как можно

разительнее; эти краски он взял из грубой современности, а не из античной литературы, в которой отталкивающее действие разврата смягчается дымкой красоты. С новыми хозяевами Марины мы знакомимся заблаговременно; это—известного рода клоунская параллель к Клеону с Дионизой. Сводник в сущности не лишен «совести»; мало того, он galantuomo в том смысле, в каком его товарищи по ремеслу в Италии и ныне себя так именуют. Он мечтает о том, чтобы, обеспечив себе безбедную старость, передать заведение в другие руки и затем подумать о чем-то в роде спасения души. Его супруга этой слабости не подвержена: зарабатывать средства к жизни не запрещено; что же касается греха, то разве другие безгрешны? В конце-концов, женский инстинкт берет верх над мужским разумом; да и пора заняться более практическими потребностями. А таковые есть: достойная чета сильно нуждается в «свежем товаре». И вот в такую-то обстановку попадает Марина; описание, отвратительное и раньше, делается еще отвратительнее в момент ее появления. Чистый, душистый цветок падает в грязь, и грязь делает всякие усилия, чтобы его смять и испачкать. Сводник отступает на задний план; его заменяют более решительные натуры, сводня и их «вышибало». Но все их труды напрасны: гость за гостем приходят, но все они, вместо ожидаемого чувственного наслаждения, находят в доме сводника—свою собственную совесть; Марина стала гением целомудрия... в притоне разврата.

Все это на словах звучит недурно; но, думается нам, не один читатель найдет сцены обращения мужчин до вышибалы включительно чересчур наивными. Уж очень простым и легким делом представлял себе поэт вразумление грешников! Или, быть может, люди были в те времена впечатлительнее нынешних?—Да, это верно: происходящее перед нашими глазами ничуть не убедительно для нас. Античный романист оставил своим новейшим последователям непосильную для них задачу—задачу переубеждения. Переубеждение предполагает переубедимость, а с нею и человека античной, а не новейшей формации.

Одна подробность в этих сценах привлекает наше внимание. Мы исходили из предположения, что автором всей митиленской драмы был Шекспир; это предположение, будучи само по себе очень вероятно, подтверждается еще тем обстоятельством, что ее источником был Туэйн, а не Гоуер (ср. гл. IV кон.). Между тем мы знаем беззаботность Шекспира по части архаизмов; если уже к исходу древности история Аполлония была охристианена, а Гоуер еще усилил путаницу, то вероятно ли, чтоб Шекспир взял на себя роль последовательного восстановителя античной обстановки? Не думаем; зато эта роль вполне к лицу Уилькинсу, которого мы уже знаем как архаиста. Теперь прошу обратить внимание на следующий потешно наивный архаизм. Обращенный второй «джентльмен» (сц. 5) дал зарок никогда не посещать домов терпимости и спрашивает своего знакомого, не пойти ли им «слушать пение весталок?» Конечно, Шекспир, если б дело зависело от него, просто отправил бы новообращенных отслужить обедню; но он был

связан пуризмом своего предшественника. Собственно весталок вне Рима не было; благодаря фантазии Уилькинса таковые оказались и в Эфесе (д. III, сц. 4); могли быть, стало быть, и в Митилене. А уж кто виновен в их пении, этого мы сказать не можем.

X.

Соединение раз'единенной семьи—задача пятого акта, столь же шекспировского, как и оба предыдущие. Не будем строги к мотивировке действия, торопливо и насильственно ведущего к развязке; предоставим себя доверчиво поэту—не «Перикла», а старинной «истории», щедро высыпавшему на нашего героя в немного дней все благодеяния, в которых он столько лет так упорно ему отказывал. Корабль моряка-скитальца заехал, наконец, и в Митилену, сам он в шатре на палубе, немой и безчувственный; мгла его несчастья плотно окутала его, отделяя его еще при жизни от мира живых. По совету правителя Митилены Лисимаха, пришедшего навестить знатного чужестранца, посылают за Мариной, чтобы она своею песнью вылечила его.

То, что теперь следует, нам уже знакомо. Марина и Перикл—это то же самое, что Корделия и Лир. И там, ведь, любящая дочь чарами своей нежности возвращает миру живых своего обезумевшего от горя отца. Но, конечно, цельный и единый Лир возбуждает наше участие в гораздо большей мере, чем неудачно огамлеченный герой старинного романа: там Шекспир творил свободно, здесь он наносил на чужой рисунок взятые с чужой палитры краски. Сцена излечения Перикла дочерью подробно была описана в «истории»; Шекспир довольно близко придерживается своего источника, драматизируя его эпический рассказ.

Но все же и в нашей сцене красоты есть. Марина поет—Перикл ее не слышит; она с ним заговаривает—он ее грубо отталкивает [1]). Но именно это оскорбление и заставляет ее вспомнить о своем происхождении; только в устах *обиженной* Марины уместны гордые слова, которыми она хочет оградить свое достоинство, и которые поневоле обращают на нее внимание осиротелого отца. Все это красиво, трогательно

---

[1]) Это прямо не сказано; но не подлежит сомнению, что это и есть действие, которое, по замыслу поэта, должно было сопровождать первые—не слова, а звуки Перикла (hum ha!). В „истории" подробно рассказано, как Тарсия, когда Аполлоний приказал ей удалиться, попыталась было ласковой силой вывести его на палубу, как он стал сопротивляться, как она при этом упала и ушиблась. Здесь такой рассказ был бы неуместен; тем не менее мы догадываемся о происшедшем по словам Марины: „если бы ты знал мое происхождение, то не нанес бы мне оскорбления" (you would not do me violence), а из слов Перикла „не сказала ли ты, когда я оттолкнул тебя—а это случилось, как только я тебя заметил (when I perceived thee)—что и т. д." мы узнаем также и момент, когда это произошло. Установление этого момента важно для развития действия в нашей сцене.

и в то же время вполне убедительно. В дальнейшем развитии разговора есть длинноты; есть, кроме того, и одна крупная несообразность, о которой, однако, можно быть уверенным, что ни читатель, ни зритель ее с первого раза не заметит. Она связана с тем, что можно бы назвать драматической полифонией. Перед нами отец, узнающий свою дочь, но также и дочь, узнающая своего отца; правильное развитие психического акта узнавания повело бы к настоящей драматической полифонии—перипетиям в душе отца должны бы соответствовать такие же перипетии в душе дочери: по волнению, по торопливым расспросам чужестранца она должна бы мало-по-малу догадываться, кто перед нею. Но это задача, слишком трудная для наивных поэтов, какими были Гомер и Шекспир—Софокл ее блистательно решил в схожей сцене между Эдипом и Иокастой, непосредственно перед смертью последней. Их психология монофонная; Перикл стоит в центре сцены, роль Марины чисто служебная: она должна воскресить воспоминания отца, до ее собственных чувств поэту нет дела. Таким образом мы имеем пред собою отца, узнающего потерянную дочь, но не видим дочери, узнающей потерянного отца.

Очень красив опять конец сцены. Песня Марины точно застыла в ушах у отца—она, ведь, еще не была его дочерью, когда он ее слышал. Теперь она как будто пробуждается; Перикл слышит музыку, «небесную музыку»; под ее звуки он засыпает.

Для нас интерес драмы с этой сценой исчерпан; следующие—появление Дианы, соединение Перикла с Таисой, последние распоряжения Перикла—ничего к ней не прибавляют, это—шумные мажорные аккорды, торжественно заключающие симфонию.

XI.

Таков тот «Перикл», давший, по мнению современников, Шекспиру право сравняться с корифеями драматургического искусства классической старины. Нам теперь легко, умудренным опытом трех столетий, смеяться над наивным вердиктом, ставившим эту неорганическую работу двух (если не более) поэтов, эту не везде удачную драматизацию неважного романа в один ряд с «Эдипом» и «Медеей» и, косвенно, выше «Гамлета» и «Лира». Поистине, «времена меняются, и мы меняемся с ними».

Только кто это—эти «мы»?

Нам известно, каков был состав публики, наслаждавшейся «Периклом». В одном анонимном памфлете той эпохи читаются следующие стихи (указал на них впервые Мелюн): «с удивлением стоял я, смотрел на эту толпу, громко галдевшую точно на представлении новой драмы; помещение кишело *смесью чистой публики с чернью* (gentles mix'd with grooms), так что я вообразил, что все они пришли смотреть «Иоанну Шор» или «Перикла».

Повидимому, чистая публика совершенно сходилась с чернью в оценке «Перикла»; этим об'ясняется его полный и продолжительный успех. Образование тогда еще не успело воздвигнуть стены между обоими частями общества; то, чем привилегированная часть возвышалась над другой, лишь в очень незначительной мере затрогивало ее умственный элемент, развитие которого было индивидуальным, а не общественным делом. Теперь «чистая публика» ушла вперед; можно ли сказать то же самое о «черни»? Можно ли быть уверенным, что неподготовленная простая публика, имея выбор между «Гамлетом» и «Периклом», отдаст предпочтение первому? Там глубокомысленная душевная трагедия, восхищающая нас, но дающая неразвитому уму только «слова, слова, слова»; здесь пестрая вереница интересных событий, возмутительных или трогательных картин с конечным торжеством добродетели, которое, правда, приелось нам, но нравится и поныне умам, неизмученным работой мысли... Нет, успех «Перикла», понятный на пороге семнадцатого века, был бы понятен и теперь, когда все столетия живут вместе, скрещиваясь и сплетаясь в причудливом калейдоскопе современной жизни.

2. Антоний и Клеопатра.

(1902).

I.

Под Филиппами тень Цезаря и Брут вторично увиделись; молодая слава освободителя Рима поблекла перед грозным проклятием убитого диктатора, исполнителем которого явились оба наследника его обаяния, Цезарь Младший и Антоний. После гибели последнего войска республики у римской свободы остался только один заступник: Секст Помпей, сын Помпея Великого. Но легионов у него не было, и его военные силы—сицилийские рабы и морские разбойники—могли только держать в осадном положении изнуренную Италию, но не сулили ему сколько-нибудь значительных успехов в борьбе с победоносными триумвирами, по крайней мере до тех пор, пока те действовали согласно. Правда, надежды на это согласие были очень слабы: холодная рассчетливость молодого Цезаря и безрассудная страстность Антония взаимно отталкивали друг друга, и их союз, хотя и сплоченный кровью Цицерона и множеством других жертв проскрипций 43 года, никаких залогов долговечности в себе не заключал. Связующими звеньями между ними были мужчина и женщина: Лепид и Фульвия. Но мужчина был слишком женственного, а женщина слишком мужского характера для того, чтобы удачно исполнить свою роль.

Лепид был не только третьим членом триумвирата—он мог даже приписать себе заслугу его основания. Всем был памятен тот день, когда он, осторожный и нерешительный, стоял со своими легионами в Галлии, а Антоний, разбитый и преследуемый, с остатками своего войска искал у него защиты и, не будучи им принят, расположился лагерем по соседству с ним. Никогда еще чарующая сила личности не сказалась с такой поразительной, всепобеждающей мощью: солдаты Лепида высыпали посмотреть и послушать бывшего помощника последнего диктатора Рима и участника его славы, некогда всемогущего, ныне освященного несчастьем. И вот разделяющий вал между обоими стоянками разрушается, Антоний входит триумфатором в чужой лагерь, приближается к оставленному и испуганному Лепиду—и внезапно бросается на колени перед ним, называя его своим отцом и спасителем. Что это? Рассчет? Нет, увлечение; но одно из тех увлечений, которые, коренясь в самой природе человека, силой своей непосредственности вмиг завоевывают симпатии и лучше всякого рассчета содействуют целям увлекающегося.

С этого дня начинается второе возвышение Антония... или, говоря правильнее, третье, так как второе мы должны начать с той минуты, как он, посредством такого же заразительного увлечения, отбил у республиканцев впечатлительную городскую толпу—читатели знают эту бесподобную сцену из «Юлия Цезаря» нашего поэта. Тогда молодой Цезарь положил предел его дальнейшим успехам, под стенами Мутины солнце Антония затмилось: теперь, после его бескровной победы над Лепидом, оно опять сияло в прежнем блеске, и умный Цезарь не счел полезным для себя продолжать вражду. У той же Мутины был заключен роковой для Рима триумвират, первым последствием которого были проскрипции, а вторым—поход обоих противников в Македонию, где под их ударами пали последние бойцы за римскую республику. Во время македонского похода в Италии остался Лепид в звании консула—и Фульвия, которая, в качестве жены Антония и тещи Цезаря, была как бы гением (или фурией) триумвирата.

Эта женщина, едва ли не самая замечательная из римских тигриц той эпохи, имела тогда за собой богатое и разнообразное прошлое. Мы видим ее впервые женой мятежного демагога Клодия, кумира римской черни и заклятого врага Цицерона; их брак был счастлив, благодаря сходству их натур, и она сильно горевала об его безвременной смерти—смерти в свалке на большой дороге, достойно завершившей беспокойную жизнь этого человека. Вскоре затем, однако, она вышла за Куриона, «первого среди гениальных повес того времени», как его называет Моммзен, главное орудие Цезаря в его разрыве с сенатом. Курион вскоре погиб в Африке, и Фульвия вторично осталась вдовой. Ближайшим другом убитого был наш Марк Антоний; он не побоялся взять в свой дом женщину, похоронившую двух своих мужей, и любил ее страстно, несмотря на насмешки своего врага Цицерона, что «римский народ ждет от Фульвии третьего подарка».

Много разговоров возбудил тогда один случай, хотя и маловажный, но все же доказывающий всю романтичность, если можно так выразиться, натуры Антония. Во время испанского похода Цезаря, когда Рим с трепетом ждал вести о новой победе или о гибели своего властителя, Антоний по государственным делам должен был выехать из Рима; Фульвия осталась в городе, томимая тоской и ревностью: любовь к супруге не препятствовала Антонию любить на стороне другую, прекрасную актрису Цитериду. Вдруг... но расскажем дальнейшее словами Цицерона: «Около десятого часа дня Антоний приехал к Красным Скалам, засел в какой то харчевне и провел там за вином остаток дня; затем он быстро в коляске вернулся в город и, окутав голову плащем, поспешил домой. Привратник: кто там? Ответ: гонец от Марка. Тотчас его ведут к той, ради которой он и пришел, и он передал ей письмо. Она его читает, плачет... а письмо было любовное, и его содержание сводилось к тому, что он прекращает свою связь с той актрисой, что он всю любовь, которую питал к ней, переносит на жену. Слезы Фульвии льются все сильнее и сильнее—и вот наш сердобольный супруг не может долее со-

противляться, обнажает голову, бросается ей на шею...» «О негодяй!» восклицает гневно оратор, «для того, значит, чтобы твоя жена увидела тебя неожиданно в роли Ганимеда (по нашему: селадона), для того ты распространил по Риму ночную тревогу, по Италии—многодневный страх?». Да, эта черта была в Антонии: увлекаясь любовью, он не щадил не только нервов, но и крови своих сограждан. Будущее оправдало эту оценку гораздо решительнее, чем мог предполагать прозорливый Цицерон.

Итак, Фульвия была женой Антония ко времени триумвирата; по желанию войск, Цезарь Младший женился на ее молоденькой дочери от первого брака и падчерице своего нового союзника, Клодии; благодаря этому она стала самой влиятельной женщиной, а по удалении Антония и Цезаря в Македонию и самой влиятельной личностью в Риме. Сенат и народ были к ее услугам, между тем как обоим консулам, из которых одним был Лепид, досталась скромная роль исполнителей ее желаний. Особенно красноречиво сказалось влияние Фульвии к концу 42 г., несколько месяцев после Филиппского побоища. Ее деверь Луций Антоний был наместником Верхней Италии; пришлось ли ему в качестве такового сразиться с воинственными альпийскими племенами, или нет—мы не знаем, но факт тот, что он приписывал себе кое-какие военные заслуги и на этом основании потребовал триумфа. Сенат, занятый македонскими и другими делами, туго откликался на его заискивания; тогда он обратился к заступничеству Фульвии, и цель была достигнута. Первого января следующего года Луций Антоний вошел триумфатором в Рим—триумфатором по милости Фульвии.

Вообще надобно сказать, что новая властительница Рима льнула гораздо более к своему мужу, чем к своему зятю; когда поэтому оба триумвира—так приходится говорить, так как Лепида никто в рассчет не принимал—поделили между собой свои дальнейшие задачи, и Цезарь вернулся в Италию, столкновение между ним и Фульвией стало неминуемым. Задача Цезаря была тяжела во всех отношениях: он должен был наделить землею ветеранов своего победоносного войска, притом, согласно уговору, очень богато, а для этого—отнять землю у прежних, законных владельцев. Возроптала Италия; правда, расположение солдат могло служить противовесом ее неудовольствию; но тут уже Фульвия постаралась о том, чтобы Цезарь не очень мог полагаться на этот противовес, заискивая от имени Антония самым беззастенчивым образом перед ветеранами общего войска. Возмущенный Цезарь развелся с ее дочерью. Это, конечно, всего менее могло заставить Фульвию и Луция Антония прекратить свои происки, и новая междоусобная война стала неизбежной. Чтобы увеличить свои шансы, Луций развернул знамя свободы—и действительно, этим привлек на свою сторону много республиканцев: Фульвия не сразу решилась согласиться с его не в меру смелыми идеями, но начавшаяся было между ними ссора была быстро улажена общим другом, подсказавшим ей оригинальное, чисто женское соображение. Фульвия и Луций соединили свои силы; началась война—«перузинская война», как ее принято называть по имени города, занятого врагами Цезаря. Она

быстро кончилась; через три месяца Перузия сдалась. Луций Антоний признал власть победителя, но непримиримая Фульвия, равно как мать обоих Антониев, Юлия, предпочла оставить Италию. Юлия была с почетом принята в Сицилии Секстом Помпеем, который был рад завязать через нее сношения с ее могущественным сыном; что касается Фульвии, то она отправилась в Грецию и вскоре затем умерла в пелопоннесском городке Сционе.

То женское соображение, которое склонило Фульвию поднять знамя восстания, состояло в следующем: «пусть в Италии разгорится междоусобная война; каков бы ни был ее ход—она заставит Марка Антония опомниться и *вырвет его из об'ятий Клеопатры*».

II.

После разлуки с Цезарем Младшим Антоний отправился завоевывать Восток, находившийся на стороне республиканцев. Военная часть его задачи никаких затруднений не представляла—никто не думал о сопротивлении; но ему нужно было также добыть крупные суммы золота для пополнения своей казны и для вознаграждения деньгами тех же солдат, которых Цезарь предполагал наделить землею. Это было неприятно, но—при врожденном малодушии привыкшего к обидам Востока, далеко не так опасно, как передел Италии. К тому же, Антоний по всему своему характеру был способен пленить эллинизованный Восток. Он производил себя от (вымышленного) Антона, сына Геракла; но Гераклом он был только на войне, в мирное же время он более старался воплотить в себе другое греческое божество—бога весны и веселья, благодатного друга смертных Диониса. Греки охотно шли на встречу этой его мечте. В Эфесе устроили в честь его вакхический хоровод; женщины нарядились вакханками, мужчины сатирами, звуки флейт и тимпанов оглашали город... Таков был в'езд в провинцию представителя римской власти. Романтик по природе, он охотно превращал действительность в сказку, жизнь в сновидение; вполне отожествляя себя со своими мечтаниями, он и сам скользил сновидением по жизни своих близких, то грозным, то чарующим, но всегда причудливым, всегда противоречащим действительности. И вот, когда его не стало, им показалось невероятным, чтобы он когда-либо существовал; сама подруга его мечтаний говорит о нем:

Мне *снилось*: был властитель Марк Антоний...

Но мы заглядываем вперед. В Эфесе, столице сказочной Азии, начался для Антония волшебный сон; в Тарсе он всецело его опутал своими чарами. Триумвир возседал на городской площади, творя суд, окруженный сановниками города, царями и представителями соседних областей и многотысячной толпой народа; вдруг толпа заколыхалась, одна группа за другой покинула площадь, Антоний остался один со своими ликторами. Что случилось? «Это Афродита», говорили, «пришла навестить

Диониса». Как пришла и зачем—этого мы можем не повторять; наш поэт пересказывает эту встречу со всеми историческими подробностями устами Аэнобарба во второй сцене второго действия.

Выражаясь прозаически, египетская царица Клеопатра явилась к главе римского Востока, чтобы вместе с другими царями принять участие в совещании о предстоящем походе против парфян и кстати оправдаться в своих действиях после смерти диктатора Цезаря, которые многим казались двусмысленными.

Она была дочерью царя Птолемея Авлета; ей было тринадцать лет, когда ее отец в 51 г. умер, оставляя наследниками престола ее и ее десятилетнего брата Птолемея Диониса. По его воле, согласной с египетским обычаем, они должны были вступить в супружество и управлять страной вместе; но вследствие происков Потина, советника малолетнего царя, Клеопатра была изгнана: она находилась в Сирии, когда в 48 г. Помпей Великий, разбитый Цезарем под Фарсалом, искал убежища в Египте. Он мог рассчитывать на благосклонность царя, отец которого ему был обязан своим престолом; но Потин, желая прислужиться победителю, велел умертвить его во время переправы с судна на сушу. В своих рассчетах он обманулся: Цезарь, придя в Александрию, об'явил, что он намерен сам решить вопрос о престолонаследии, и велел обоим царям явиться к нему. Но он был без войска, с небольшой свитой; египтяне его осадили в александрийском дворце, сама Клеопатра только украдкой могла его посетить (по анекдоту, на который наш поэт намекает в 6 сц. II д., ее внесли во дворец, зашитой в тюфяк); шесть месяцев продолжалось его стесненное положение, но под конец он победил. Дел оставалось еще много, Рим далеко не был еще умиротворен; но Цезарь, казалось, забыл о делах и вместе со своей новой подругой, шестнадцатилетней Клеопатрой, отправился вверх по Нилу, в глубь чудесной страны Фараонов. Когда он наконец уехал, Клеопатра стала царицей Египта—и матерью младенца, которому она дала имя Цезариона. Смерть диктатора была тяжелым ударом для нее; все же она продолжала действовать в его духе и только нехотя, вынужденная обстоятельствами, оказала незначительную помощь Кассию.

Именно в этой помощи ей теперь приходилось оправдываться. Антоний отправил к ней своего поверенного Деллия, умного человека, того самого, которому Гораций впоследствии посвятил свою знаменитую оду:

> Покой не забывай душевный сохранять
> В минуты трудные.

Такой же совет он сам теперь дал Клеопатре. Та его поняла; узнав от посла о романтической натуре владыки Востока, она явилась к нему той царицей сказки, которой его душа давно ждала: Афродита навестила Диониса, приплыла к нему на своей волшебной ладье по реке Кидну, призвала его к себе... Тщетна была его попытка соблюсти достоинство римского вождя; вскоре в лице Клеопатры сказка заключила его в свои об'ятия.

За кратким упоением Тарсского свидания последовал долгий сон египетских ночей. Рим и легионы, Цезарь и Фульвия были забыты; даже раскатам перузинской войны не удалось разрушить сладкую дремоту, в которую был погружен дух обвороженного полководца.

С грустью следили его римские друзья за постепенным усилением этого забытья, с ужасом замечал он сам, как он с каждым днем терял часть самого себя в своей новой любви; его цепи были прочны, и краткие минуты отрезвления служили только к тому, чтобы еще нагляднее показать ему его полную отчужденность от мира действительности, чтобы еще сильнее возбудить в нем тоску по покинутой сказке. Пусть дух умершей Фульвии—умершей не без его вины—зовет его продолжать ее дело, пусть холодный и рассудительный Цезарь предлагает ему новый дележ мира под условием его помощи против владыки морей Секста Помпея, пусть общие друзья стараются его связать с действительностью рукой и ласками нежной и благородной Октавии; ему не по себе в римской обстановке,—в обществе старых и новых друзей, за трапезой Цезаря, даже в тереме голубоокой Октавии он чувствует жгучий взор своей сказки, знает, что она ждет его там, далеко, в лице его «змеи у древнего Нила». Все сильней и сильней манит она его к себе; за Римом—Афины, за Афинами—Египет, Александрия, Клеопатра; волшебный сон вторично завладел покоренным вождем и этот раз не выпустил его из своих об'ятий вплоть до самой смерти.

Разсказ об этом сне, с его краткими болезненными перерывами и окончательным роковым пробуждением, составляет содержание «Антония и Клеопатры» Шекспира. Анализировать его мы не будем. Метод, примененный нами к сравнительно посредственным «Комедии ошибок» и «Периклу», был бы неуместен здесь, по отношению к призванной жемчужине шекспировской поэзии. Историческую обстановку, желательную для ее понимания, дали обе предыдущие главы; быть может, впрочем, читателю будет еще интересно узнать, что сама драма обнимает десятилетний промежуток между перузинской войной в 41 г и смертью обоих героев в 30 до Р. Х.; что Антонию к началу драмы было 40 лет, Цезарю—22, а Клеопатре—23; что примирение между обоими триумвирами состоялось в Брундизии в 40 году; свадьба Антония и Октавии в Риме в 40-же году (у Шекспира оба события рассказаны во 2 действии, как происшедшие в Риме), а примирение триумвиров с Секстом Помпеем в Мизене в следующем 39 г.; что новая война Цезаря с Секстом Помпеем, на которую намекается в 4 сц. III д., началась в 38 г., а отрешение Лепида, упоминаемое там же в 5 сц., состоялось в 36 г., между тем как убиение Секста Помпея легатами Антония, о котором говорится в той же сцене, произошло лишь годом спустя; что александрийские распоряжения Антония—на которые сетует Цезарь там же в 6 сцене, имели место в том же 36 г., актийское же сражение, к которому круто переходится в 7 сцене, лишь в 31 г.; что, наконец, последние два акта обнимают события одного только 30 г. Вообще анахронизмов мало, к хронологии поэт отнесся довольно заботливо.

Что касается хронологии самой драмы, то она достаточно определяется тем обстоятельством, что в 1608 г. пьеса под заглавием Antony and Cleopatra была внесена в книгопродавческие списки (Stationers'-Registers) Блоунтом—тем самым Блоунтом, которому принадлежит первое издание нашей трагедии в 1623 г. Конечно, написана она могла быть и раньше; но против слишком раннего ее происхождения говорят метрические ее особенности, а именно статистика так назыв. «мягких окончаний», приближающая ее к пьесам поздних периодов. Мы допускаем поэтому, вместе с большинством издателей, что Шекспир написал «Антония и Клеопатру» в 1607 году.

III.

Его источником был опять, как и в «Юлии Цезаре» и «Кориолане»—Плутарх. Зависимость от этого признанного мастера биографии выделяет эти три «римские» драмы вместе с «Комедией ошибок» в особую группу. В остальных своих драмах Шекспир своим источникам был обязан только материалом—сознавая их художественную низкопробность, он в построении и одушевлении фабулы следовал не им, а своему собственному чутью; здесь он и в техническом, и в художественном отношении чувствовал свою зависимость и с тем благородным прямодушием, на какое способен только гений, подчинился обаянию своих образцов. Особенно это относится к Плутарху и прежде всего к его «Антонию». Правда, это была биография; но драматический характер специально *этой* биографии сознавался самим Плутархом: переходя от Деметрия Полиоркета к Антонию, он говорит: пора, однако, после развязки македонской *драмы* приняться за римскую». И действительно, он дал нам захватывающую, потрясающую трагедию, хотя и с довольно длинным прологом; пролог обнимает первые тринадцать глав (из 87) до смерти Цезаря, когда Антоний был только второстепенным персонажем в великой драме, героем которой был диктатор.

Кто читал Плутарха и имел возможность сравнить с ним Шекспира, тому бросится в глаза, прежде всего, трогательная любовь к нему этого последнего, его желание воспользоваться всеми сколько-нибудь интересными частностями, которые он находил в своем образце, и притом воспользоваться по возможности дословно. Где только можно было, он воссоздавал плутарховские сцены—такова в особенности сцена смерти героини. Быть может, его выросшим на «юфуизме» современникам последние слова умирающей Хармионы (д. V, сц. 20) показались чересчур пресными в их строгой, античной красоте; быть может, и он при других обстоятельствах придумал бы тираду поэффектнее. Но он чувствовал себя связанным; Плутарх (гл. 85) в следующих словах описывает картину, представившуюся вошедшим в комнату Клеопатры: «... они нашли ее умершей, лежащей в царском украшении на золотой постели. Из ее подруг та, что называлась Ирадой, умирала у ее ног, Хармиона же, уже шатающаяся и с тяжелой головой, поправляла цар-

ский венец на ее челе. Тут кто-то в гневе сказал: И это хорошо, Хармиона? Очень хорошо, ответила она, и достойно царицы, отпрыска стольких царей. Больше же она ничего не сказала и тут же пала возле постели».

А где невозможно было непосредственно представить плутарховские сцены, там поэт влагал их в уста своим действующим лицам, особенно тому, кого он сделал как бы хором своей трагедии, Аэнобарбу: такова вышеупомянутая сцена встречи на Кидне и много других. Можно сказать, что целый ряд сцен только для того и создан поэтом, чтобы в речах действующих лиц сообщить зрителям подробности, которые у Плутарха рассказаны эпически; сюда относятся почти все сцены третьего действия. Конечно, они не из самых удачных: насколько Плутарх помогал Шекспиру там, где его сцены носили сами в себе драматический элемент и только ждали руки драматурга, настолько он был ему помехой там, где его рассказы вследствие своего существенно эпического характера туго поддавались драматизации. Опытный читатель сразу узнает эти сцены; но только сличение с источником позволит ему понять и оценить технику нашего поэта.

Вообще третий акт нашей трагедии носит несколько своеобразный характер; уже из предложенной выше хронологической схемы читатель мог усмотреть, что в него поэт втиснул все промежуточные события 38—31 г., между тем как первые два акта, подобно последним двум, представляют связную цепь следующих одна за другой сцен. Отсюда отрывочность этого акта; мало того, можно даже предположить, что поэт первоначально задумал другую его концепцию, которую он впоследствии не смог или не пожелал осуществить. В самом деле, пусть читатель припомнит содержание обоих известий, заставивших Антония стряхнуть с себя египетскую дремоту: одним были римские дела, другим—успех «парфийского вождя» Лабиена. Римским делам были посвящены первые два акта; теперь в третьем поэт переносит нас в землю парфян: доблестный и умный Вентидий одержал крупную победу над этими страшнейшими врагами Рима, но их окончательное укрощение он благоразумно предоставил своему полководцу Антонию. Итак, подготовлен парфийский поход этого последнего; мы ждем его обстоятельного изображения—так ведь и Плутарх, вкратце сказав о подвиге Вентидия (гл. 34... «Вентидий же отказался от мысли преследовать парфян вглубь их страны, опасаясь зависти со стороны Антония»—из этих слов Шекспир извлек целую сцену: д. III, сц. 1), затем в гл. 35—52 описывает богатый всякого рода приключениями поход Антония. Но наше ожидание не сбывается—очевидно, потому, что, приняв в фабулу парфийский поход, поэту пришлось бы разбить свою драму, подобно «Генриху IV», на две части. Так первая сцена осталась неорганической вставкой среди других, началом без продолжения, а характеристика Антония лишилась одной важной черты. Мы видим его Дионисом—царем веселья и любви, но не видим его Гераклом—укротителем врагов.

Впрочем, говоря о построении сцен и о влиянии на него Плутархова изложения, не следует упускать из виду того, что в нем составляет

особенность самого поэта, в чем проявляется давно знакомое нам свойство его таланта. Я говорю об его страсти оттенять характер сцен посредством контраста. Так в только что названном «Генрихе IV» серьезные сцены войны с мятежниками чередуются с веселыми событиями в истчипской харчевне и прочими деяниями сэра Джона Фальстафа, причем мы постоянно переходим от одного театра действий к другому. Так здесь трезвая действительность государственных сцен выступает перед нами вперемежку с отдельными актами египетской сказки до тех пор, пока они не сливаются, и сказка не гибнет от жестокого прикосновения реальной жизни.

Вообще же, чтоб покончить с вопросом о зависимости отдельных сцен от Плутарха, мы можем разбить их с этой точки зрения на три категории. К первой принадлежат драматизованные плутарховские сцены: сюда относятся, главным образом, последние два акта, из первых лишь немногие явления. Ко второй—сцены, которых у Плутарха нет, но в которых поэт нуждался для сообщения зрителям того, что у Плутарха передается в форме эпического рассказа: сюда относится, согласно сказанному, большинство сцен третьего акта. К третьей, наконец—сцены, тоже у Плутарха отсутствующие и прибавленные Шекспиром для расширения действия и в видах более живой характеристики действующих лиц: сюда относятся многие сцены, принадлежащие к лучшим творениям Шекспира, в особенности же сцены с Клеопатрой в первых двух действиях.

Это наводит нас на вопрос о характерах в нашей трагедии; мы займемся ими по порядку, начиная теми, которые не тронуты сказкой, продолжая теми, которые в большей или меньшей мере подчинились ее чарами, и кончая ею самой. Другими словами: мы начнем с Цезаря, будем продолжать Антонием и кончим Клеопатрой, группируя последовательно второстепенные фигуры вокруг главных.

IV.

Молодого *Цезаря* мы знаем уже из трагедии, посвященной его приемному отцу; и там мы видели его врагом сказки—сказки о римской республике, воплощенной в лице Брута. Но там он был еще учеником; в одном только месте чувствуется будущий властелин—это то, где он настаивает на своем желании начальствовать правым флангом в битве под Филиппами (д. V, сц. I): «я не прекословлю, но я так хочу». По этому своему упорству он может напомнить нам Генриха Готспура, но нет: тот упрямится, горячится, и все-таки под конец уступает—Цезарь не то: холодным и нерушимым, точно приговор рока, стоит его «я так хочу». Он заранее взвесил все препятствия, но и всю силу своей личности; он умеет не хотеть, там где враждебные начала перевешивают, а потому никогда не терпит поражения. Он знает, что таким путем создается обаяние, удесятеряющее наше значение.

Да, сила Цезаря—продукт его ума, характер же этого ума—трезвая рассудительность, никогда не опирающаяся на иллюзии, кроме чужих, но зато умеющая из каждой удобной констеллации извлекать ту пользу, которая может из нее быть извлечена. Но, с другой стороны, это ум не узкий: подчиняя свои действия своему рассчету, а не своей любви, Цезарь сохраняет за собою свободу любить и ненавидеть согласно влечению своего сердца, а не согласно требованиям рассчета. Те, кого он любит,—не те же, что его союзники; те, с кем он враждует,—не те же, что его ненавистники; сильный умом, он откинул от себя обычную слабость умных людей, подчиняющих своим рассчетам не только окружающий мир, но и себя самих. Зная, что его любовь ему не опасна, он любит все, что прекрасно, благородно, все, что возвышает голову над приземистостью того людского стада, среди которого ему суждено жить и действовать. Он любил Брута под Филиппами, он любит Антония, не только в Александрии, но и в Риме. Свои чувства к нему он выражает в одну из редких минут откровенности следующим образом (д. II, сц. 2):

Нельзя дружить
Нам при таком различии в поступках,
Но существуй настолько крепкий обруч,
Чтоб нас связать—то в поисках за ним
Из края в край весь мир я обошел бы.

На случай дружбы—Октавия; на случай вражды—легионы: Цезарь знает, что второе средство всегда останется в его руках и никогда ему не изменит, потому он смело пускает в ход первое. Октавию он любит: «никогда еще брат так не любил своей сестры». Он любит в ней именно себя, ту часть своей души, которая независима от рассчетов политики; любит за ту счастливую свободу, которой она пользуется, свободу подчинять своей любви не только свои чувства, но и свои действия. Пусть она отправляется со своим супругом в Брундизий, в Афины... пожалуй, даже в Сирию, пусть она всецело отдается своей любви к нему; служа ей, она будет бессознательно служить и его целям. Все равно ей придется вернуться к нему, когда завеса сказки опустится за Антонием; тогда пусть звук боевой трубы разбудит того, до которого уже не долетают слова кроткой и чистой любви. Этим толкованием все затруднения устранены. Кто находит несогласуемым с любовью Цезаря к Октавии то, что он выдает ее за Антония, тот не принял в рассчет его спокойной самоуверенности, взвесившей заранее все шансы опасной игры и знающей поэтому, до каких пределов можно рисковать любовью, не жертвуя ею и собой.

Вполне ли прав теперь Крейсиг, называя последние слова Цезаря, посвященные уничтоженному врагу, «пышной драпировкой насытившегося себялюбия?» И прав ли Брандес, видя трагедию «гибели вселенной» в этом грустном исходе сказки, погибшей от рук Цезаря? Нет; в нашей трагедии погибает то, что несовместимо с земной жизнью, погибают те, кто потребовал для себя большей доли из чаши радости, чем сколько разрешено даже любимцам жизни. Но жизнь торжествует,—

жизнь трезвая и ясная. Мы вышли из волшебного грота; наши глаза, привыкшие к призрачным переливам его багровых огней, склонны найти слишком бледным свет дня, окруживший нас так внезапно. А между тем это тот самый свет, который растит травы и деревья, тот самый, которым живет и движется весь мир. Имя его здесь—Цезарь; он воссоздал разлагающееся римское государство, а для этого было одно только средство—уничтожение сказки, уничтожающей жизнь. Сказка обольстила его великого отца, диктатора Цезаря, призраком царского венца; сказка увлекла Брута в Филиппы, нашептывая ему сладкое имя свободы; сказка убаюкала Антония на берегах Нила в об'ятиях неземной любви. И вот Цезарь пал под ударами Брута, Брут под ударами Антония, Антоний под ударами Цезаря Младшего; и если этот последний, в свою очередь, не испытал участи своих предшественников, то потому только, что он остался верен знамени жизни. Не будем же клеветать на жизнь: она не вся погрязла в себялюбии, она не чуждается нежных, благородных, возвышенных чувств: рядом с Цезарем мы видим *Октавию.*

Несколько слов и об Октавии. В ней поэт воспроизвел тот самый тип преданной и великодушной римской матроны, который мы нашли в «Юлии Цезаре» (Порция) и «Кориолане» (Валерия), но специально римским этот тип назвать нельзя. Корделия, Дездемона, Имогена, Гермиона—при всем разнообразии в оттенках, естественно вытекающем из разнообразия положений, это в сущности один и тот же женский характер. И в этом ничего странного нет: Октавия—это сама женственность, тот образ, который мы любим... не в обществе, быть может, не в светском разговоре, не в игре страстей, будь то легкая пена флирта или бурное волнение влюбленности,—но зато в нашей семье, у нашего очага, там, где совершается самый здоровый, самый зиждительный процесс нашей жизни. И этот образ, который нам кажется родственным с самыми свободными творениями шекспировской музы—на деле точный снимок с исторической Октавии; те слова, в которых с наибольшей силой проявляется ее благородная душа (д. III, сц. 4):

Нет женщины меня несчастней! Быть
Меж двух врагов, молиться за обоих,
Чтоб надо мной смеялись сами боги,
Когда скажу: „благословите мужа"
И вслед за тем, наперекор мольбе,
Воскликну я: „благословите брата!"

—их она произносит у Плутарха, только в разговоре не с мужем, а с братом. «Вышедши на встречу Цезарю и пригласив из его друзей Агриппу и Мецената, она стала их уговаривать, чтобы они не сделали ее из счастливейшей женщины самой несчастной из всех: «Теперь все с почтением смотрят на меня, как на сестру одного и жену другого властелина мира; если же злое решение возьмет верх, то кто из вас победит или будет побежден,—неизвестно, моя же судьба в обоих случаях безотрадна» (гл. 35). Но историческая Октавия сделала гораздо более для своего мужа. Родив ему двух дочерей, она после смерти взяла

в свой дом его сирот от Клеопатры, Александра-Солнца с Клеопатрой-Луной (эти гордые имена были им присвоены отцом все в том же упоении египетских ночей) и Птолемея, тех самых, о которых говорится в д. III, сц. 6, и воспитывала их вместе с собственными детьми; позднее Клеопатра-Луна вернулась в свою родную Африку, став женой Юбы, царя Мавритании.

О других приближенных Цезаря много говорить не приходится; *Агриппа* и *Меценат* в своей бесцветной добропорядочности превосходно отражают джентльменскую сторону его души, и только; интереснее была бы другая пара, *Долабелла* и *Прокулей*, но их характеры оставлены в каком-то загадочном полумраке. Зачем Антоний, умирая, советует Клеопатре довериться Прокулею, который так мало оправдывает ее доверие? Положим, Шекспир заимствовал эту черту из Плутарха (гл. 77), и Прокулей был действительно великодушным человеком, как видно из отзыва о нем Горация (ода II, 2, пер. Фета):

> Братской любовью в веках отдаленных
> Будет сиять Прокулей величаво и т. д.

Но здесь его роль—если не прибегать к натяжкам—остается непонятной. И зачем Долабелла оказывает царице ту услугу, которой она, согласно завещанию мужа, была вправе ждать от Прокулея? Или поэт в его лице хотел изобразить влияние сказки даже на самые трезвые умы, чтобы тем более подчеркнуть хладнокровие и стойкость самого Цезаря?

Не на стороне Цезаря, но все же на стороне олицетворенного в нем миросозерцания стоят два других претендента на всемирную власть, *Лепид* и *Секст Помпей*. Их фигуры у поэта остались торсами; введши их в действие довольно эффектно, он их потом предоставил их участи, о свершении которой мы узнаем из отрывочных сцен III акта. Причина, по которой они пострадали, повидимому, та же, которая заставила поэта урезать весь восточный поход Антония: нежелание делить драму на две части. За то можно сказать, что в знаменитой сцене банкета символически представлена их будущая судьба: Лепид, добродушный миротворец, напивается до бесчувствия, и его уносят, как никому ненужную вещь, из общества властителей мира; Помпей, окруживший себя пиратами, пытается и среди пиратов остаться римлянином и этим подписывает свой собственный приговор. Оба они, сказал я только-что, стоят на стороне Цезарева миросозерцания, т.-е. на точке зрения трезвой и реальной политики; но они олицетворяют ее в более слабой степени и легко поэтому затмеваются им. У Цезаря только один равный ему по силе противник—это *Марк Антоний*.

V.

Антония мы тоже уже знаем из «Юлия Цезаря», даже гораздо лучше, чем его юного соперника; это тот, которого диктатор противопоставляет угрюмому Кассию, как человека, «любящего игры»; тот,

который во время шумного римского карнавала—выражаясь по нашему—превратившись из консула в шаловливого «луперка», трижды предложил диктатору царский венец; тот, наконец, который после его убийства выступил бесподобным актером на подмостках римской трибуны и с помощью гениальной трагедии вырвал Рим из рук республиканцев. Мы узнали его страсть к призрачной жизни и к блестящей мечте, попирающей и порабощающей действительность; он любит обман, но не хитростью, а обаянием: его покровитель—не лукавый Гермес, а Дионис, владыка обманчивых чар, свободный победитель людских сердец. Но это в то же время тот, который во главе легионов двинулся под Филиппы, выставляя имя против идеи и приковывая к этому имени надежды и любовь своего войска; его второй покровитель—тот, кто силой своей личности об'единял рати, труженик-воин Геракл.

Обоим старался он подражать, смотря по обстоятельствам жизни или по вдохновению минуты. Он любил Фульвию, Октавию, Клеопатру, не говоря о других, и с гордостью сверхчеловека смотрел на юное племя, плод его явных и тайных браков, беспечно игравшее у его ног. «Так и его родоначальник, говаривал он (Плут. 36), был рожден Гераклом, который не от одной только женщины требовал себе наследников, не опасаясь Солоновых законов и налагаемых ими на незаконных отцов взысканий, и предоставлял природе производить родоначальников многих родов».

А, впрочем, «характера был он прямодушного и, хотя медленно и с трудом замечал свои прегрешения, но, раз их заметив, сильно в них раскаивался и признавался перед теми самыми, которые были им оскорблены. В наградах, как и в наказаниях, он не знал меры; но все-же он чаще ее переступал в ласке, чем в гневе. Его же резкость в шутках и насмешках носила свое противоядие в себе самой: разрешалось отвечать насмешкой на насмешку и резкостью на резкость, и ему было не менее приятно быть мишенью, чем автором шутки. И этим он часто портил свои дела. В любителях прямодушных шуток он не подозревал серьезных льстецов и поэтому легко давал себя обманывать их похвалами, не понимая, что некоторые просто во избежание приторности приправляют лесть прямодушием». Вот та характеристика нашего героя, которую Шекспир имел перед глазами (Плут. 24); читатель без труда заметит, как хорошо он ее иллюстрировал частностями в его беседах с друзьями и приближенными. «Таков был Антоний, продолжает Плутарх, когда его постигло самое решительное несчастье его жизни—любовь к Клеопатре».

Разрушительность этой любви об'ясняется тем, что она соответствовала самым коренным, интимным потребностям его души; та сверхземная, призрачная жизнь, та волшебная сказка, ради осуществления которой он стал политиком на форуме и военачальником под Филиппами—она предстала перед ним вдруг, готовая и осязуемая, в лице египетской царицы. Теперь все остальное показалось ему излишним и ненужным—несовершенным орудием счастья, которое мы с легким

сердцем бросаем, когда у нас есть в руках более подходящее. Тот «венец трудов», который он добыл себе, подобно своему родоначальнику Гераклу—он был теперь заброшен и забыт, и его хозяин беспечно давал времени отрывать один его лист за другим. Фульвия, Лепид, Помпей вели, сознательно или нет, его дело на западе; вместе с ними гибла и его слава. Италия ускользала из рук недавнего своего кумира—он благодушно пировал с царицей и прочими товарищами «неподражаемой жизни» на берегах Нила.

Он помнил время, когда этот Цезарь был его учеником; он и поныне чувствовал себя много сильнее его и воображал, что стоит ему захотеть—и прежние их отношения возобновятся сами собою. Да, стоило только захотеть: но именно эту способность захотеть он с каждым годом утрачивал. Незачем было: тот мир, из-за которого он спорил с Цезарем, с каждым годом терял свое значение для него; все было бледно и убого в сравнении со сказкой, которая его окружала.

А она была верна ему... конечно, верна! ради ее, ведь, он пожертвовал всем. Да, он-то всем пожертвовал; но подлинно ли она была ему верна? И вот иногда его точно встряхивало всего; герой превращался в труса, великодушный человек-бог в жестокого варвара—это было тогда, когда ему казалось, что его сказка ускользает от него, что она оставляет его нагим и поруганным, чтобы другим передать венец его трудов и утех. Так мы его видим при Актии, при Пелусии, после посещения Фирса; поклонник обманчивых чар запутался в сети обманов, сплетенной более искусной рукой; последний, самый жестокий из всех, лишает его жизни.

И не он один—все товарищи «неподражаемой жизни» [1]), все, вкусившие сладкого яда сказки, смертью искупили свое счастье. Их было много, но одного поэт избрал представителем всех, самого веселого и остроумного из их среды—*Домития Аэнобарба*. Его трагедия у Плутарха занимает всего несколько строк (гл. 63, перед Актийским сражением): «Он ласково обошелся и с Домитием, вопреки желанию Клеопатры. Страдая уже лихорадкой, этот человек сел в небольшую шлюпку и перешел к Цезарю; Антоний был очень огорчен его поступком, но все же отослал ему все его имущество, вместе с его друзьями и слугами. Домитий раскаялся, видя, что его неверность и предательство стали известными Антонию, и вслед затем умер». Его-то Шекспир сделал лучшим другом Антония, товарищем всех дней его жизни, кроме последних.

---

[1]) „Они распустили тот прежний кружок „неподражаемой жизни" (amimetobioi) и основали другой, не уступающий ему в неге, пышности и расточительности, который они назвали „кружком товарищей в смерти" (synapothanumenoi—commorituri". Плутарх, гл. 71. На имя первого кружка намекает Антоний у Шекспира, д. I, сц. 1: „благородство жизни состоит в том, чтобы поступать так . . . . а в этом мы, знай это мир, под страхом наказания—неподражаемы" (peerless).

Мы видим, как он вначале не менее своего полководца отдается беспечному веселию египетских ночей; привыкши преломлять серьезные «аспекты жизни» в игривой призме своего добродушного юмора, он не чувствует никаких угрызений совести—он не прочь бы и долее остаться в Александрии, и только строгое внушение Антония (д. I, сц. 2: «довольно пустых ответов!») заставляет его вспомнить о реальной жизни. На трезвой италийской почве в нем просыпается его римская душа: теперь он—воин, подчиненный своего обожаемого полководца. Правда, юмор и прямодушие не оставляют его и тут—мы видим его в роли, напоминающей роль Менения Агриппы в «Кориолане»; но все же семя разлада запало ему в сердце; та римская душа уже не дает себя усыпить вновь. Вопреки воле Клеопатры и желанию обвороженного ею Антония, он настаивает на необходимости сухопутного сражения без участия египетской царицы (д. III, сц. 7); неразумие и неудача их действий делают раздор в его душе очевидным и неизлечимым. Отныне его тянет к Цезарю, он чувствует, что «разум» на той стороне, и хотя на первых порах его старинная привязанность и берет верх, однако, мы догадываемся, что она не долго устоит против его внушений (д. III, сц. 8).

И вот план измены зарождается и зреет в его душе; его исполнение поэт, отступая несколько от истории, отложил до последних сражений на египетской почве. Вначале мы видим его суровым критиком увлечений своего начальника; затем он исчезает—совершается то, что мы выше рассказали словами Плутарха. Поэт не пожелал представить нам непосредственно перехода Аэнобарба к Цезарю [1]), мы слышим о нем из уст солдата (д. IV, сц. 5).

И нет сомнения, что это гораздо красивее и действительнее: мы застигнуты врасплох не менее самого Антония и можем поэтому вполне оценить его благородство. Все же, избирая этот исход, поэт должен был пропустить одну важную подробность: что Аэнобарб *был уже болен,* когда решил перейти к Цезарю. Вследствие этого пропуска его смерть в сц. 9 является несовсем понятной. По Плутарху, его свела в могилу его физическая немощь, усиленная нравственными мучениями

---

[1]) Любители символизма могут сказать, что он представил его иносказательно в той эффектной ночной сцене (д. IV, сц. 3), в которой солдаты-караульные слышат, не то под землей, не то в воздухе, звуки удаляющейся чудесной музыки и толкуют это знамение в том смысле, что это бог-покровитель Антония покидает его. Сцену эту Шекспир тоже заимствовал у Плутарха (гл. 75), но при этом допустил довольно крупную ошибку. Плутарх выражается неопределенно: „спрашивая себя о смысле знамения, они решили, что Антония покидает тот бог, которому он всегда более всего старался подражать и уподоблять себя". Какой это бог? Из всего описания явления (музыка песни, крики „эвоэ!", прыжки сатиров) видно, что—Дионис: Шекспир по ошибке отнес его к другому богу-покровителю Антония, Гераклу. Та же 75 глава еще в двух других местах была неправильно понята поэтом. На вызов Антония Цезарь отвечает, что „у Антония есть и много других путей к смерти"; у Шекспира он, вопреки смыслу, говорит: „есть у *меня* много других путей к смерти"(д. IV, сц. 1: Let the old ruffian know, I have many other ways

раскаяния. Тут актер должен придти на помощь поэту; Аэнобарбу нездоровится в сц. 2, где он так угрюмо критикует Антония; он болен в сц. 6, где он впервые появляется в свите Цезаря; презрительное с ним обращение его нового господина еще более расстраивает его; он вздрагивает, слыша оскорбительный намек Цезаря на перебежчиков; да, он дурно поступил, и отныне для него нет более радости. И именно в эту минуту, когда его римская душа разбита—он слышит далекий, грустно-ласковый привет от той сказки, которую он так бессердечно и безрассудно, со смертью в крови, хотел променять на трезвую жизнь. Вторично сказка им овладевает, но уже не для игры и веселья—она усыпляет его вечным сном смерти.

VI.

Но что же сказать теперь о самой *царице сказки*, этом ярком и ядовитом цветке, выросшем на вековом перегное рода Птолемеев—рода некогда богатырского, ныне расслабленного и отравленного рядом последовательных кровосмесительных браков? Есть ли такая формула, в которую бы укладывалась эта до-нельзя сложная, до-нельзя нервная и капризная натура, все проявления которой причудливы и неожиданны, как видения лихорадочного сна?—«Нет и не может быть», склонен сказать читатель после первого беглого ознакомления с ней; «должна быть и есть», скажет он при более зрелом обсуждении, вспомнив о том, что есть же разница между волей демонической женщины и прихотями дегенерантки, у которой вследствие безкровия мозга связь между явлениями сознания нарушена—и что только первая может быть предметом поэзии.

Да, эта формула есть; во всей сухости она гласит так: Клеопатра—натура двойственная; одной половиной своей души она управляет той сказкой, которой живет другая. Первая своим видимым коварством и вероломством вызывает иллюзию сознательности и рассчета; говорю—«иллюзию», так как настоящей сознательности в ее действиях так же мало, как в действиях лисицы или змеи, и мы скорее должны признать в них природный инстинкт самки, смутно чувствующей, что ей следует

---

to die). Затем, по Плутарху, Антоний, „видя своих друзей плачущими сказал им, что он не поведет их в бой, в котором он ищет для себя скорее славной смерти, чем спасения и победы". У Шекспира эти унылые слова превращены в бодрые и самоуверенные: „я хочу повести вас туда, где я скорее жду победоносной жизни, чем смерти и чести" (д. IV, сц. 2 I will lead you where rather I'll expect victorious life, than death and honour). В обоих последних случаях поэт был введен в заблуждение неопределенностью North'ова перевода Плутарха, которым он пользовался (Caesar answered him, that he had many other ways to die than so; . . . . . that he would not lead them to battle where he thought not rather safely to retourn with victory than valiantly te die with honour); при сличении подлинника, однако, неопределенность исчезает—и вот, вероятно, причина, почему ошибки Шекспира до сих пор остались незамеченными.

быть распорядительницей любовных чар, чтобы не стать их жертвой. Вторая—вся упоение, вся восторг, вся преданность и самоотвержение. Апофеоз же Клеопатры состоит в том, что эта вторая часть ее души освобождается от назойливого надзора и вмешательства первой и победоносно увлекает ее в тихую пристань смерти.

Быть-может, одна из причин этой двойственности заключается в том, что Клеопатра не была той красавицей, которою ее обыкновенно представляют. «Ее красота», говорит Плутарх (гл. 27),—«сама по себе не была столь несравненна, она не очень поражала зрителей; но в ее общении была неотразимая, чарующая сила, и ее наружность, *вместе* с ее обворожительной речью и таинственной прелестью ее обхождения, оставляла жало в душе тех, кто ее знал». Будучи поставлена в необходимость восполнить умом недочеты своей внешности, она инстинктивно должна была удерживать себя от чрезмерных увлечений и своей головой находиться выше той теплой волны, которая так чудно ласкала ее прочее существо.

В ранней своей юности она пленила диктатора Цезаря, которому было тогда уже пятьдесят два года; была ли и она им пленена? Ее подруга Хармиона это прекрасно помнит (д. I, сц. 5); если она сама называет свое тогдашнее суждение незрелым, то это доказывает только искренность ее теперешнего увлечения, не упраздняя искренности того первого. Еще раньше она, если верить молве, пленила старшего сына Помпея Великого, отправленного отцом в Александрию набрать там вспомогательное войско; но никто не обязывает нас верить молве, которой сам Антоний верит лишь в минуты исступления [1]) (д. IV, сц. 11). Ее настоящим возлюбленным был Марк Антоний; и вот, в то время, как она своей увлекающейся душой отдается этой страсти, ее женский инстинкт учит ее распределять и приправлять свои ласки так, чтобы их предмет от нее не ускользнул. На римских друзей Антония ее любовь производит впечатление льстивой рассчетливости; они называют ее—с забавным анахронизмом, вызванным созвучием слов egyptian и gipsy—«цыганкой» и даже хуже; но мы вскоре узнаем, что они ошибаются. К Антонию явились послы из Рима; Клеопатре страшно не хочется, чтоб он их выслушал—именно поэтому она от него этого требует. Ее тайное желание исполняется: послам отказано. Но опасность

---

[1]) К тому же, Шекспир по ошибке относит эту молву к Помпею Великому, вместо его сына Гнея. Интересно проследить происхождение этой ошибки. У Плутарха (гл. 25) просто сказано: „Клеопатра, основываясь на прежних своих победах над Цезарем и Гнеем, сыном Помпея, надеялась легко покорить и Антония". (У Норта: . . . by the former accesse and credit she had with Julius Caesar and C. Pompey, the son of Pompey the Great). Шекспир, очевидно, проглядел Плутархову оговорку; а так как он, с другой стороны, помнил, что Помпей Великий при жизни Клеопатры даже не коснулся египетской почвы, а был убит во время переправы, то у него получилась следующая восхитительная, но чисто фантастическая картина: „ . . . . и великий Помпей стоял, и его взор пускал корни в моей брови: там на якоре стоял его взор, и он умер, всматриваясь в то, что было его жизнью" (д. I, сц. 5).

этим лишь отсрочена; несмотря на все, «римская мысль» коснулась обвороженного триумвира, он узнает о смерти Фульвии, о могуществе Цезаря, о парфийском погроме—его от'езд необходим, он должен проститься с Клеопатрой.

Сцены прощания у Плутарха нет—она принадлежит к тем, которые мы выше выделили в ту особую третью категорию (гл. III): Шекспир ее вставил, чтобы полнее обрисовать характер обоих героев. Все же было бы ошибочно предполагать, что она сочинена вполне свободно: ее образцом была знаменитая сцена прощания Энея с Дидоной—не столько, впрочем, в оригинальной обработке Виргилия, сколько в переделке его подражателя Овидия (Heroides, 7); Дидона Овидия представляет из себя такую же нервную натуру, как и наша Клеопатра. Антоний хочет уйти—надобно его задержать; если же это невозможно—надобно устроить так, чтобы он вернулся. Для этого Шекспир пользуется мотивом, заимствованным у Овидия: пусть Антоний знает, что их союз не остался без последствий... Стоит обратить внимание, как Клеопатра подготовляет свое признание: ей душно, она может упасть в обморок; ей то дурно, то хорошо—«так любит Антоний...» И когда ничего не понимающий друг хочет уйти, она зовет его обратно; «Постой, учтивый сударь, одно слово. Государь мой, мы должны расстаться... но это не то. Государь мой, мы любили друг друга... но это не то. Это ты хорошо знаешь: что-то я хотела тебе сказать; *о, мое забвение—подлинный Антоний,* и я совсем забыта!» (д. I, сц. 3):

Courteous lord, one word.
Sir, you and I must part,—but that's not it:
Sir, you and I have lov'd—but there's not it;
That you know well: Something it is I would,—
O, my oblivion is a very Antony,
And I am all forgotten.

Ее слова повергли в недоумение новейших толкователей; лучше всех, как нам кажется, их понял, благодаря своему поэтическому чутью, наш Пушкин, который явно подражал им в знаменитом месте своей «Русалки»:

Постой; тебе сказать должна я—
Не помню что.

Князь.

Припомни.

Она.

Для тебя
Я все готова... Нет, не то... постой...
Нельзя, чтобы на веки, в самом деле,
Меня ты мог покинуть... Все не то...
Да, вспомнила: сегодня у меня
Ребенок твой под сердцем шевельнулся.

Антонию слова царицы непонятны, он считает их «неразумием» (idleness); тогда она выражается несколько яснее: «Тяжело», говорит

она, «носить *такое* неразумие *так близко к сердцу,* как это делает Клеопатра»... Наконец, Антоний понял; Клеопатра это заметила, она знает, что теперь он ей обеспечен, что никаким «римским мыслям» не вырвать того жала, которое она оставила в его душе. Она благословляет его в поход, ион удаляется, сказав ей с такою же двусмысленностью, что он, уходя, все же остается с нею.

Так действует Клеопатра под влиянием своей первой души; но вот дело сделано. Антоний уехал—она может свободно отдаваться второй. Как искренно, как безумно она его любит—это видно из следующих сцен ее томительного выжидания, ее упоительных воспоминаний—«теперь он говорит или шепчет: где-то моя змея у старого Нила? Так, ведь, он называл меня. А теперь я сама питаюсь самым сладким из всех ядов!»... ядом сказки можем мы прибавить, который действует на нее с полной силой теперь, когда она вполне отдается влечению своего сердца. Да, выжидание, воспоминание—а затем, страшное известие о его женитьбе на Октавии, исступление ревности и постепенное успокоение при вымышленных показаниях вестника о внешности соперницы—все это последовательно и понятно. Свет падает с одной только стороны, нет того смущающего скрещивания теней, которое мы наблюдали в первых сценах.

Как встретила Клеопатра Антония, когда он вторично и окончательно к ней вернулся? Была у них речь об Октавии, или же их занимало только их собственное счастье, наглядным символом которого были младенцы-близнецы, Александр-Солнце и Клеопатра-Луна, увидевшие свет во время отсутствия отца? Мы этого не знаем; сцена возвращения пропала в общем сумбуре третьего действия. Мы у Актия; гибель нависла над нашей четой. Опять Антоний с Клеопатрой; и опять то, что мы назвали ее первой душой, назойливо дает знать о себе и препятствует любви проявлять свою силу. До самой смерти Антония свет опять падает с двух сторон; не совсем легко разобраться в замысловатом узоре скрещивающихся теней.

Сохранить Антония—это первая забота; сохранить царство—вторая. Почему Клеопатра настаивает на том, чтобы сражение было дано на море? Потому что тогда, в случае поражения, ее флот может спастись в Египет и обеспечить ей владение этой недоступной страной. Почему она при первой неудаче дает сигнал к бегству? По той же причине. Но почему Антоний, постыдно оставляя свои верные легионы, следует ее примеру? Потому что ему здесь впервые, в шуме и сумятице битвы, об'явилась та первая душа его царицы. Он думал, что они вместе уносятся теплой волной сказки, готовые вместе, если так нужно, в ней утонуть. Возможно ли, чтобы Клеопатра дала ему умереть одному, спасая свою жизнь без него? Да, это оказалось возможным; началась жестокая игра Клеопатры с тем, кто весь от нее зависит и не имеет более любви, счастья, власти вне ее кругозора.

И вот они опять вместе, но ролями они поменялись: не Антония, а Клеопатру тянет от сказки к жизни, или вернее—в третью сказку,

героем которой должен быть Цезарь. Его отца по усыновлению она некогда пленила; почему ей не испытать силы своих чар и на сыне? Положительно ее первая душа властвует над нею; она благосклонно принимает Фирса, явившегося послом от Цезаря, она подтверждает его фикцию, будто ее союз с Антонием был делом принуждения, а не свободной любви.

А Антоний? После своего актийского бегства она примирила его поцелуем; ее переговоры с Фирсом приводят его в бешенство, но стоит ей еще раз пустить в ход свою обычную льстивость—и он опять ей подчиняется. Лишь третий обман открывает ему глаза: когда после его геройской защиты флот Клеопатры отдается Цезарю (д. IV, сц. 10)—он чувствует, что он продан; ее ласки не помогают, требуются более сильные, более действительные чары. Когда-то они, распустив кружок «неподражаемой жизни», назвались «товарищами в смерти»; эта совместная смерть представлялась достойным финалом их сказки. Пусть же Антоний знает, что Клеопатра сдержала свое обещание; пусть эта уверенность наполнит сладостью прежних дней его неминуемую кончину. Сирена ласкова и сострадательна; она не желает печальной смерти тому, кто отдал ей все силы своей жизни. А там—новая победа, новый друг, новая волшебная сказка.

По отношению к Антонию она окажется права; но так же ли хорошо рассчитала она действие своего замысла на свое собственное сердце?

Весь гнев Антония прошел; он хочет последовать за Клеопатрой и умолить ее простить ему. Ему представляется продолжение их земной сказки за пределами смерти: «там, где блаженные духи отдыхают на цветистых лугах, там мы будем гулять рука об руку...»—вот его предсмертная мечта. Но ему не удается покончить с собою решительным ударом; раненый на смерть, он идет умирать перед глазами своей царицы. Именно этого она не рассчитала. В пламени его самоотверженной любви гибнет ее земная, себялюбивая и коварная душа. Очищенная от ее оскверняющего прикосновения, Клеопатра становится окончательно той великодушной царицей сказки, какой она была в лучшие моменты своей жизни. Сохранить Антония—теперь уже поздно; сохранить царство—что царство без Антония! Сирена подчинилась своим собственным чарам; та песня сладкой смерти, которую она сложила для Антония, теперь звучит в ее собственных ушах.

Пятый акт принадлежит Клеопатре; его содержание—ее борьба с Цезарем, его конец—ее победа над ним. Погружаясь душою в свою сказку, она возносится все выше и выше над тем, что ее привязывало к земле; когда-то ее тянуло к этому Цезарю, в котором она видела победителя ее друга—теперь его участь кажется ей жалкой, он кажется ей рабом того счастия, которому она уже перестала служить. Ей говорят про Цезаря; она в забытье отвечает:

Мне снилось, был властитель Марк Антоний...
О, раз еще увидеть этот сон!

Все-таки она во власти этого Цезаря; надо ее стряхнуть, надо из душной темницы жизни вырваться на волю, в обитель чарующих снов. Она возбудила подозрение Цезаря своими неосторожными речами; надо усыпить его бдительность, пусть он считает ее неразрывно привязанной к жизни. С этой целью она разыгрывает перед ним комедию с Селевком... Что это была комедия, видно из Плутарха, который свой рассказ о ней заключает словами: «Цезарь был обрадован, видя, что она так дорожит жизнью, и ушел от нее в уверенности, что он ее обманул, *на деле же он сам был ею обманут*» (гл. 83); но и Шекспир позаботился о том, чтоб мы не относились слишком доверчиво к мнимой наивности Клеопатры. Едва успел Цезарь уйти, как она говорит своим подругам: «он хочет меня обмануть, девушки, чтобы я не была благородна относительно самой себя», и тотчас посылает Хармиону за крестьянином и змеями. Нет, несомненно Клеопатра хитрит; сговорилась ли она с Селевком, или, что вероятнее, заранее рассчитала его образ действий— этого поэт не счел нужным нам сказать; тут такту актера предоставлена полная свобода.

Своею последнею хитростью Клеопатра искупила все прежние обманы своей жизни. Благодаря ей смерть вошла в ее последнее убежище—смерть величавая и торжествующая, как закат солнца в песках ливийской пустыни; смерть нежная и сладкая, как ласкающая дремота египетских ночей. Ирада, Клеопатра, Хармиона—одна за другой волшебницы неподражаемой жизни оставляют свою поруганную земную обитель; с последними словами последней из них сказка навсегда уносится в свою вечную родину, туда, где «блаженные духи отдыхают на цветистых лугах».

3. Венецианский купец.

(1910).

Посвящается Джессике.

I.

Среди многочисленных драм Шекспира довольно четко выделяется группа, об'единенная и внешними, и внутренними признаками, и, между прочим, отрицательным к ней отношением большинства читающей и посещающей театры публики; я назвал бы ее группой «возрожденских драм». Их фабула обыкновенно мало запечатлевается в памяти, несмотря на замысловатость интриги в некоторых из них—или, быть-может, именно благодаря ей: можно быть хорошим знатоком Шекспира и все-таки затрудниться рассказать содержание «Напрасных усилий любви» или «Как вам угодно». Действие обыкновенно происходит в Италии, в той блестящей Италии раннего и зрелого ренессанса, о которой свидетельствуют итальянские новеллисты, начиная с Боккачьо, и художники, особенно венецианской школы. Перед нами какой-нибудь городской дворец или же одинокая вилла, вроде той, куда удалились на время флорентийской чумы рассказчики и рассказчицы Декамерона. Здесь наслаждается жизнью избранный рой счастливцев, призванных к этому своим происхождением и своим достатком. Жизнь эта—непрерывный ряд праздников в раззолоченных залах и лоджьях дворца, или в озаренных факелами улицах, или в тенистых аллеях парка под тихое журчанье фонтана. Кавалеры, дамы—их много, и от их разноцветных шелков и бархатов так же пестрит перед глазами, как и на любой картине Бонифацио или Паоло Веронезе. Красота, богиня Возрождения, создает ту общую им всем стихию, в которой они живут все; кто ею не запечатлен, тот чувствует себя отверженцем этой возрожденской жизни. Ему в ней не место—после краткого, жалкого в ней прозябания он ею снова выделяется к вящшей радости всех призванных и избранных, награждающих его беззаботным смехом за его безумное притязание. Венец же этой жизни—это рука прекраснейшей из прекрасных, богатой наследницы дворца или виллы. Ради нее все праздники и приемы, ради нее вся игра остроумия—этого особенного возрожденского остроумия, которое совсем почти перестало нам быть понятным. Призванных много, избран будет один; и вот это избрание, его подготовление—это и есть содержание драмы. Избран будет один—следует ли другим отчаиваться? Нет: на небе много звезд, не всем быть первой величины. Всем одинаково сияет свет Возрождения, всем приятен блеск остроум-

ной беседы в роскошной зале или шопот любви, под защитой маски, при неверном свете факела. И вот почему драма обыкновенно кончается счастием не одной только четы, а нескольких—счастием всех, кто только достоин счастия. А достоин счастия, по возрожденским понятиям, тот, тело и душу которого благословила богиня Возрождения—красота.

Таков общий фон драм, о которых идет речь; в нем заключается их и художественное, и культурно-историческое значение. Рядом с ним, как уже было сказано, не удерживается в памяти содержание каждой из них в отдельности; не все ли равно, в самом деле, по каким мудреным путям ведет поэт свою интригу, чтобы доставить конечное торжество заранее намеченному избраннику? Достаточно, если мы разбираемся в этих путях во время самого чтения или смотрения; затем мы их забываем, как забываем ходы шахматной игры, сколько бы удовольствия она нам не доставила. И не только действие, также и действующие лица не прочно держатся каждое в своей обстановке, и наша память невольно, по прошествии времени, переносит их из одной драмы в другую. И не удивительно: все они прекрасны, остроумны, счастливы, все запечатлены благодатью богини Возрождения, на всех одинаково покоится ее милостивый взор. Никто не перенесет Яго в «Гамлета» или леди Макбет в «Короля Лира»; но в области возрожденских драм наша память и не так требовательна, и не так надежна.

Только одна из них из'ята из общей участи, одна не расплывается в общем блестящем фоне разноцветных шелков и бархатов возрожденских драм. Прочно и незыблемо держатся в нашей памяти ее образы. Это потому, что среди роскошного роя ее кавалеров и дам поэту угодно было вывести фигуру, облаченную в желтый плащ зависти и безобразия—фигуру *Шейлока*.

II.

Его имя произнесено—и вместе с ним врезается в нашу фантазию целый поток мыслей и чувств, чуждый строгой об'ективности художественного произведения, как такового, и насквозь проникнутый ядом той тенденции, в которой и здравые мысли, и здравые чувства одинаково тонут. Я не совсем точно выразился, об'являя желтый плащ Шейлока символом зависти и безобразия: он его характеризует прежде всего, как еврея.

Да, Шейлок—еврей, и как таковой он вносит в возрожденскую драму еврейский вопрос—эту хроническую болезнь европейского человечества. И всякий, кто когда-либо этой болезнью страдал—а кто ею не страдал?—именно с той точки зрения, на которую она его поставила, склонен судить о нашей драме, определяя этим своим суждением и свое отношение к отдельным ее лицам.

Что же, должны ли и мы подчиниться этому течению? Должен ли и над нашим суждением властвовать этот вековой еврейский недуг? Посмотрим.

Много времени после Шекспира самый замечательный еврей в европейской литературе, Генрих Гейне, среди многих занялся и этой драмой Шекспира; нечего говорить, что Шейлок стал для него центральной фигурой во всем, что происходит кругом него. Вот его слова о нем и о прочих:

«Право, Шекспир написал бы сатиру на христианство, если бы он его представителями выставил этих людей, враждебных Шейлоку, и все же недостойных развязать ремень у обуви его... Как бы мы ни ненавидели Шейлока, мы все же не могли бы даже с его стороны найти странным, если бы он этих людей немного презирал, что он, вероятно, и делал... Право, за исключением Порции, Шейлок во всей драме самая почтенная личность. Он любит деньги, да, он не скрывает этой любви, он выкрикивает ее на публичной площади. Но все-таки есть нечто, что он еще более любит; и это—удовлетворение для его оскорбленного сердца, справедливое воздаяние за бесчисленные обиды. Ему предлагают сумму вдесятеро больше той, которую ему должны,—он отказывается от нее, ему не жаль трех тысяч, даже тридцати тысяч дукатов, если он может купить за них фунт мяса от сердца своего врага» («Девы и женщины Шекспира»).

Другие ухватились за это суждение поэта о поэте; не зная прочих возрожденских драм Шекспира, не зная его собственного умственного, нравственного и художественного облика, не зная, наконец, подавно и среды, в которой он жил—а без нее и его понять нельзя, это ясно,—они серьезно подумали, что Шекспир, как филосемит, намеренно изобразил все возрожденское общество пустым и мелочным и все лучи своей симпатии сосредоточил на мрачной фигуре своего Шейлока. Получилось нечто обратное намерению поэта—и стоит ли говорить, что от этого весь замысел его драмы погиб? Желтое пятно расплылось и заполнило все художественное сознание его критиков, и в этом желтом море потонули все разноцветные шелка и бархаты кавалеров и дам возрожденской драмы.

III.

Горе тому, кто лжет. Еврейский вопрос насквозь пропитан ложью, и эта ложь естественно заражает собой все, во что он вносится, не исключая и художества. «Венецианский купец»—только один пример среди многих.

Для беспристрастного читателя этой драмы не может быть спора о том, что ее автор разделял то мнение о еврее Шейлоке, которое он высказывает устами Антонио и его друзей; у знатока его прочих возрожденских драм никогда не возникает вопроса о том, чтобы его симпатии могли находиться где-либо, кроме того радостного круга возрожденского общества, в котором так охотно витает его ум,—о том, чтобы его любимцем мог быть не Антонио, а Шейлок. Наконец, чело-

веку, знакомому со средой нашего поэта, Шекспир-филосемит справедливо покажется чудом выше всякого чуда.

Конечно, как поэт, Шекспир постарался выяснить себе психологию также и этого своего героя; этой поэтической потребностью об'ясняются те немногие апологетические фразы, на которые так любят ссылаться те, кто изображает его филосемитом. Против этого следует, однако, заметить, что самый метод использования этих ссылок неоснователен. Своему Ричарду III поэт тоже влагает в уста апологетические тирады, очень эффектные и убедительные; а между тем, стоит ли доказывать, что его симпатии были не на стороне короля-изверга, а всецело на стороне его жертв?

Все же, отвергая положение о филосемитизме Шекспира, я хотел бы в то же время положить предел всяким злоупотреблениям его именем в том или другом решении еврейского вопроса, если кому угодно заниматься его решением. Точка зрения Шекспира, человека XVI века, для нас, людей XX века, совершенно необязательна—это, кажется, ясно. Но это только половина правды. Вся же правда заключается в следующем: *для интересующего нас здесь мирового вопроса еврейство Шейлока—такой же символ, как и его желтый плащ.*

Чтобы убедиться в этом, перенесемся мыслью и чувством уже не просто в возрожденское общество, так занимавшее думы нашего поэта, а специально в то, которое он изобразил в этой самой радостной из его возрожденских драм. То, что мы увидим, выяснит нам многое.

IV.

Участвующие в драме лица сами собою разделяются на три стана. Первый стан—это и есть то, что я назвал возрожденским обществом; к нему принадлежит, с одной стороны, «царственный купец» Антонио и его друзья, с другой—красавица Порция и ее двор. Второй стан заполняет в своем одиноком величии мрачная фигура Шейлока. Между этими двумя станами контраст резок, безусловен, непримирим: там—боги, здесь—дьявол. Третий стан—это те, которые от Шейлока переходят к возрожденцам, переходят потому, что им невыносимо душно в атмосфере мрака и ненависти, потому что их неудержимо тянет к свету, к радости, к красоте. Их двое: Ланселот и Джессика.

Начнем с первого стана: Антонио, Бассанио, Грациано, Лоренцо... право, становится немного обидно на поэта за эти бесцветные имена. Увы, Шекспир чувствовал Венецию, но не знал ее—ни самого города, ни его истории. Но мы знаем Венецию, знают ее даже и те, кто никогда в ней не был, до того пленительна атмосфера чудесной царицы лагун. Мы ищем шекспировских героев среди славных имен, запечатлевших собою историю блеска Венеции; Антонио, этот «царственный купец»,—как его звали в действительности? Барбариго? Лоредан? Или, пожалуй, он—Корнер, тот Корнер, дочь которого была королевой Кипра и отказалась затем от своего венца в пользу своей державной родины? Мы

ищем их среди владельцев тех величественных дворцов, фасады которых выходят на Каналь-Гранде, чтобы принять заслуженную дань радости от плывущих по нем украшенных гондол. Бассанио, блестящий Бассанио—не был ли он некогда владельцем самого роскошного из этих роскошных дворцов—смеющейся в убранстве своих узоров Cà Doro?

Всмотримся в Антонио... нет, подождем: он, царь Возрождения, еще слишком велик. Всмотримся сначала в его друга, молодого *Бассанио*, в котором для Порции сосредоточено все обаяние Венеции... Но и тут нам мешают: увлекающийся своим Шейлоком Гейне не пощадил и его. Бассанио,—говорит он,—типичный fortune-hunter, по выражению английского критика, он берет деньги в долг, чтобы нарядиться пороскошнее и добыть богатую невесту, жирное приданое; ибо, говорит он своему другу:

Антонио, не безызвестно вам,
Как сильно я дела свои расстроил,
Живя пышней, чем позволяли мне
Мои совсем неважные рессурсы.
Я не скорблю о том, что не могу
Жить долее так весело и пышно,
Но главная забота у меня—
Как выплатить долги мои большие,
В которые я мотовством своим
Был вовлечен [1]).

Да, это, без сомнения, легкомысленный человек, и я вполне понимаю добродетельное негодование деловитого англичанина, на которого ссылается Гейне... хотя, говоря откровенно, нахожу отзыв самого Гейне не лишенным некоторой доли лицемерия. Но вопрос в том, было ли поведение Бассанио столь же предосудительно с точки зрения той веселой старой Англии (merry old England), представителем которой был Шекспир, и особенно с точки зрения той возрожденской Венециии, которую он изображал? И тут я осмелюсь сказать: Бассанио, беззаветно променявший свой унаследованный металл на блеск и роскошь жизни, поступал именно по заветам этого Возрождения. Прошу не пугаться, не ставить удивленного вопроса: как, неужели в этих праздниках, приемах, выходах,—неужели в них ценность жизни? Ценность возрожденской жизни—в радости, и в этом заключается ее вечное значение; а праздники, приемы, выходы—это только преходящие символы этой радости. Какая важность им придавалась тогда—об этом свидетельствуют современные хроники и письма; они дают нам право сказать: да, поступая, как он поступал, Бассанио действовал в духе возрожденских нравов и давал своему богатству именно то назначение, которое оно имело в глазах возрожденцев. Так судили и до него в ту эпоху, возрождением которой было великое Возрождение,—в эпоху античную, и специально в то счастливое ее время, которое предшествовало персидским войнам. Мы судим о ней, главным образом, по творениям ее последышей—Пин-

[1]) Выдержки из „Венецианского купца" приводятся в переводе П. И. Вейнберга, остальные—в моем.

дара и Вакхилида. И эта эпоха ценила богатство, но лишь постольку, поскольку оно служит красоте и славе. Дом, открытый для гостей, победа в Олимпии или Дельфах, празднование этой победы роскошными пиршествами, ее прославление песней вдохновенных певцов, и во всех случаях—праздники, праздники и праздники с их под'емом, с их радостным самочувствием—вот высшая цель жизни. Этим заранее намечена чисто служебная роль богатства. «Если бы у меня было богатство,—говорит Пиндар,—я бы им воспользовался, чтобы добыть славу». Вот, значит, правильное употребление; что же касается другого,—«кто копит в подвалах богатство и смеется над людьми, тот не думает о том, что он готовит для потомков бесславную жизнь»...

«Все отдай для радости»—вот девиз Возрождения. И только тот, кто инстинктивно понял этот девиз,—тот достоин радости и ее царицы, Порции. Вот почему прозорливый старец, отец Порции, поставил ее судьбу в зависимость от разгадки смысла трех ларчиков—золотого, серебряного и свинцового—и их таинственных надписей. Помните эти надписи? Золото́ говорит:

Кто выберет меня, тот все добудет,
Чего желает множество людей.

Соображение расчетливое: получить все за ничто или за немногое. Серебро говорит:

Кто выберет меня—приобре́тет
Все то, чего заслуживает он.

Тоже расчетливо: равное за равное. Но расчетливость не в духе Возрождения. Погнавшийся за золотом получит смерть... да, от проклятого золота исходит смерть, это верно. Погнавшийся за серебром получит дурацкий колпак, как награду за свое самомнение, что он самого себя счел ценностью равной высшей награде. А свинец

более грозящий, чем манящий
Надеждой—

свине́ц, искушая говорит:

Кто выберет меня, все должен дать
И всем рискнуть, что только он имеет.

Вот это—девиз Возрождения. Понимает это только Бассани, он, в ком жива душа Возрождения: «Все отдай для радости». И в свинцовом ларчике он находит портрет царицы радости и Возрождения—Порции.

Как далеко мы ушли от «авантюриста» почтенного английского критика и его соратника Гейне! Надобно, однако, заметить, что Гейне здесь непоследователен. Действительно, покрывая клеймом своего презрения все возрожденское общество, он почтительно останавливается перед Порцией и для нее одной делает исключение. Но Порция неотделима от Бассанио. Он для нее уже давно—до своего прибытия—предмет и цель ее девичьих мечтаний. Когда ее подруга—прислужница Нерисса—поет его славу, она коротко и знаменательно отвечает: «Я хорошо

помню его и помню, что он заслуживает твоей похвалы». Но стоит ему самому явиться, стоит ему взглянуть на нее огненным взором своих глубоких, радостных, возрожденческих очей—и возрожденческий девиз «все отдай для радости» оживает и в ней:

Ах,
Проклятие глазам чудесным вашим!
Они меня околдовали всю
И на две половины разделили:
Одна из них вам вся принадлежит,
Другая—вам... мне, я сказать хотела.
Но если мне, то также вам—итак,
Вам все мое принадлежит.

Она желала бы, чтобы он отложил на несколько дней роковой выбор, могущий кончиться для обоих разлукой. Но это лишь мимолетное малодушие. Слишком ясна улыбка богини Возрождения над ее избранником—чутье его не обманет, и он найдет в свинцовой оболочке царицу радости—Порцию.

Коснемся вкратце и прочих возрожденцев—особенно *Грациано* и Лоренцо. Из них первый—верный спутник Бассанио; он относится к нему, как беззаботное веселие относится к вдохновенной радости, как сатир относится к Дионису. Охотно и сознательно требует он для себя роли шута в драме жизни; думаю, что и имя ему поэтом подобрано с намеком на Грасиозо—шута испанских комедий.

Правда, враги возрожденцев и его старались уронить, придираясь к словам, в которых Бассанио характеризует сущность его души: «Ни один человек во всей Венеции не умеет произнести такое бесчисленное множество ничего не значущих слов, какое произносит Грациано. Его рассуждения—точно два зерна пшеницы, спрятанные в двух мерах соломы. Чтобы найти их, нужно искать целый день, а найдешь—окажется, что они не стоили поисков». Да, это, конечно, так—все-таки за трапезой Возрождения чего-то недоставало бы, если бы за ней не было и этого добродушного, непритязательного весельчака. Природа расточительна, когда она полна творческих сил; она охотно окружает свои плодоносные побеги красивыми, хотя и неплодными завитушками. Одна из этих завитушек—Грациано; если бы он ничего другого не доказывал—он доказывал бы творческую силу природы Возрождения, которая велела ему жить и следовать за Бассанио, как его тень.

И вот почему он, друг Бассанио, равный ему по рождению, но подчиненный в той службе радости, которая обоим назначает их роли по их достоинству—становится женихом Нериссы, веселой подруги-прислужницы царственной Порции. А затем—довольно о нем.

Все же Грациано своей безобидностью снискал сравнительно снисходительное к себе отношение врагов наших возрожденцев; напротив, *Лоренцо,* похититель Джессики, вызвал против себя все перуны их гнева. «Что касается Лоренцо,—говорит Гейне,—то он соучастник самого гнусного воровства, и по прусскому праву его присудили бы к пят-

надцати годам каторги, и сверх того он с клеймом на лбу был бы приставлен к позорному столбу». Признаться, меня передернуло, когда я прочел эти слова: Гейне, восторженный почитатель Наполеона, Гейне, автор «Германии»—он здесь относится к поэтическим произведениям с точки зрения прусского права. Вот до чего слепая ненависть доводит людей!

Конечно, нам было бы приятнее, если бы Лоренцо похитил Джессику без червонцев ее отца и не вступил бы в конфликт с прусским правом—поэту ничего бы не стоило изобразить своего героя человеком достаточным. Но тогда не было бы поразительной сцены отчаяния Шейлока, не было бы его истерических криков: «мои червонцы и моя дочь!», не было бы его леденящего нашу душу возгласа: «я желал бы, чтобы она была похоронена у моих ног, и чтобы червонцы лежали в ее гробе». Нет, не будем поправлять Шекспира: он знал прекрасно, что делал. Не будем также, упаси нас Боже, поправлять и прусского уголовного права; не будучи с ним знаком, я охотно допускаю, что это также в своем роде совершенство. Но не будем их путать одного с другим.

А все-таки нехорошо, что Лоренцо похищает с Джессикой и червонцы Шейлока; что же, следует ли отсюда, что Шекспир хотел уронить своего Лоренцо, изобразить его безнравственным, неопрятным? Да ведь этому противоречит вся прочая его характеристика! Лоренцо, на приветственные слова которого

Я—Лоренцо,
Твоя любовь—

Джессика отвечает:

Лоренцо—это так,
Моя любовь—действительно: на свете
Я никого так сильно не люблю.

Лоренцо, которому Порция вверяет свой дом на время своей фантастической поездки,—этот Лоренцо, конечно, не мог представляться поэту иначе, как в самом прекрасном свете.

Но почему же он похищает или, говоря правильнее, принимает похищенные Джессикой червонцы ее отца? Если бы мы могли спросить об этом Шекспира,—я думаю, он ответил бы: «да ведь это естественное приданое Джессики, не знаю, насколько законное с гражданско-правовой точки зрения, но вполне законное в моем поэтическом царстве. Церемониться же с этими червонцами было нечего, так как они были ростовщические, т.-е., по-моему, то же самое, что краденые».

Нет, не будем портить нелепыми правовыми придирками поэтического образа венецианского юноши, которого поэт нарек одним из самых священных имен Возрождения. Он—достойный носитель его заветов; мягкий и мечтательный, он относится к пылкому и блестящему Бассанио, как месяц относится к солнцу. Быть-может, не случайно и то, что он преимущественно ночью перед нами выступает. Ночью похищает

он Джессику и уплывает с ней на гондоле по облитым лунным сиянием лагунам; ночью пирует он с нею в Генуе, при чем она легкомысленно променивает на веселье добрую часть червонцев своего отца; ночью, наконец, слышим мы его и ее любовный шепот в сказочном бельмонтском парке:

В такую ночь, как эта,
Когда зефир деревья целовал,
Не шелестя зеленою листвою,—
В такую ночь...

V.

Стоит ли говорить о других, которых мы находим в свите Антонио—*Саларино, Соланио, Салерио,*—лиц, столь же похожих друг на друга, как и их имена, и до того бесцветны, что мы даже не знаем наверное, было ли их трое или только двое, так как путаница в оригинальном издании допускает одинаково и то и другое разрешение? Шекспир и не думал наделять их характерами; это—просто носители повествования, через которых публике «сообщаются» необходимые для нее сведения, чисто технические фигуры, на подобие «вестников» древней трагедии. Мы могли бы смело обойти молчанием этих друзей Антонио и Бассанио, как они названы в списке действующих лиц: но так как для Гейне этого обозначения было достаточно для того, чтобы и их облить ядом своей насмешки, то и нам придется ими заняться—тем более, что это даст нам повод раз'яснить один интересный драматургический вопрос.

«Что касается других благородных венецианцев, которые выступают товарищами Антонио, то они, повидимому, тоже не очень ненавидят деньги, но для своего бедного друга, впадшего в несчастье, они согласны тратить только слова, чеканенный воздух. Наш добрый пиетист Франц Горн делает по этому поводу следующее, очень водянистое, но совершенно правильное замечание: «Здесь можно по праву поставить вопрос: каким образом Антонио мог дойти до такой степени несчастья? Вся Венеция его знала и ценила, его добрые знакомые знали отлично о страшном векселе, а также о том, что еврей не допустит ни на иоту его изменения. Все же они дают проходить дню за днем, пока трехмесячный срок не истекает и не исчезает всякая надежда на спасение». Для этих добрых друзей, целыми стаями окружающих царственного купца, было бы, кажется, нетрудно собрать сумму в три тысячи червонцев, чтобы спасти человеческую жизнь—и притом такую жизнь; но это все-таки немножко неудобно, и поэтому наши милые друзья или, если угодно, полудрузья или трехчетвертные друзья не делают ничего, паки ничего, совсем ничего. Они сожалеют о прекрасном купце, который давал им некогда такие блестящие праздники, очень сожалеют, но со всем требуемым комфортом (?); они ругают Шейлока всеми силами сердца и языка, что также не сопряжено с опасностью, и, повидимому, полагают все, что исполнили долг перед другом до конца».

Тут я уже не рискнул бы обратиться за раз'яснением к Шекспиру, так как знаю его ответ наперед; он будет гласить: «оставьте меня в покое!». Действительно, нетрудно убедиться, что упреки Гейне и его пиетиста относятся не к Соланио и прочим, а исключительно к поэту. Ни один разумный поэт не характеризует путем умолчания; если бы Шекспир представлял себе друзей Антонио на подобие друзей-лицемеров Тимона Афинского, то он употребил бы те же средства характеристики, что и там. Почему Антонио перед наступлением рокового дня не обращается ни к кому из своих друзей и не получает от них отказа? Почему он в сцене суда ни одним словом не обмолвился, что он покинут своими друзьями? Очевидно, потому, что они ни в чем перед ним виновны не были. Но если так, то как об'яснить указанное критиками Шекспира противоречие?

Для этого попытаемся изобразить фабулу драмы.

В Бельмонте, недалеко от Венеции—повидимому, в одной из роскошных вилл на берегу Бренты в венецианской terra ferma—живет прекрасная, умная и богатая наследница Порция. Согласно последней воле отца, она может выйти лишь за того, кто угадает, в каком из трех ларчиков находится ее изображение, руководимый как символическими металлами ящика, так и загадочными надписями на них; но само участие в состязании обусловлено тяжелым условием—отказом, в случае неудачи, от всяких радостей супружества и впредь.

Попытать счастья решает молодой венецианец Бассанио; но, чтобы явиться достойным женихом Порции, ему нужен приличный штат, а денег на таковой у него нет. Он обращается за ними к своему другу, богатому «венецианскому купцу» Антонио. У того, однако, тоже денег в наличности не оказывается—они все в обороте; и вот они вместе идут к богатому еврею-ростовщику Шейлоку. Тот ссужает Бассанио требуемые три тысячи червонцев на три месяца с тем, чтобы поручителем был Антонио, и чтобы в случае просрочки Шейлок имел право, в виде неустойки, вырезать у Антонио фунт мяса «поближе к сердцу». Антонио нимало не колеблется подписать вексель, вполне уверенный, что задолго до истечения срока вернутся в Венецию его корабли с товарами и дадут ему возможность выкупить страшный документ.

Бассанио едет в Бельмонт. После обычных празднеств, сопряженных со сватовством, он приступает к роковому выбору ларчика. Его чутье подсказывает ему верное решение: он получает красавицу-невесту и ее богатство. Но в самом начале его и ее счастье омрачается полученным от Антонио известием: все его корабли погибли, срок векселя истек, неисправного поручителя заключили в тюрьму, уплата страшной неустойки неизбежна. По предложению Порции Бассанио едет в Венецию, чтобы предложить Шейлоку за его вексель двойную, тройную сумму; но и у самой Порции план спасения готов.

Пользуясь своим знакомством со знаменитым падуанским [1]) юри-

[1]) Полезно помнить, что Падуя на terra ferma была университетским городом Венеции.

стом Белларио, она получает от него доверительные грамоты и, переодетая мужчиной, является в Венецию в самый день суда над Антонио. Все с почтением относятся к молодому юрисконсульту, рекомендуемому самим Белларио, и дож поручает Порции составление приговора. Приговор гласит: вексель присуждает Шейлоку фунт мяса, но ни капли крови Антонио; если он, вырезывая свой фунт, прольет хоть каплю крови, то он будет казнен, как убийца. При этих условиях Шейлок отказывается от неустойки. Но Порция идет дальше: так как заключение коварного условия было косвенным посягательством на жизнь венецианца, то по венецианским законам половина имущества Шейлока должна быть конфискована в пользу казны, другая—в пользу потерпевшего. Все же присутствующие настроены мягко: дож прощает Шейлоку уплату половины казне, Антонио свою половину превращает в приданое для похищенной дочери Шейлока, Джессики, под условием, однако, чтобы сам Шейлок принял христианство. Разбитый Шейлок соглашается. Бассанио исполнен благодарности к мудрому судье. Порция, однако, отказывается от всех предлагаемых подарков и требует лишь кольца, которое она же, как невеста, ему подарила. Бассанио смущен. Все же благодарность берет верх. Порция получает обратно свое кольцо—и это кольцо служит в ее руках доказательством своего тождества с мудрым судьей в веселой сцене признания, которой кончается вся драма.

Такова, повторяю, фабула. Она сама по себе не принадлежит Шекспиру: она была достоянием новеллы, прежде чем стать содержанием драмы. Новелла же не считается с большим персоналом; для нее вовсе не важен вопрос, были ли друзья у несостоятельного поручителя или нет, и если да, то почему они не могли или не хотели ему помочь. Драма, конечно, взыскательнее по части психологического и обстановочного правдоподобия, и вот почему сплошь и рядом при превращении новеллистического сюжета в драматический получаются несообразности по части фабулы. От искусства поэта зависит их преодолеть; удастся ему это—тем лучше, не удастся—будем винить его неумелость или беспечность, если так нам угодно, но не будем пользоваться этими несообразностями для характеристики действующих лиц. А между тем так именно поступил Гейне; оттого ли, что он был плохим драматургом, или оттого, что тенденциозное желание очернить возрожденское общество сделало его нечувствительным к драматической технике,—это особый вопрос.

Как же быть, однако? Преодолел Шекспир указанную несообразность? Попробуем для этого—хотя это неблагодарный и мелочный труд—установить хронологию драмы. Вексель был заключен на три месяца; как и чем заполняется этот промежуток?

В вечер того же дня, когда вексель у нотариуса подписывается и деньги выдаются Бассанио, последний приглашает Шейлока и других к себе на ужин. Шейлок нехотя идет; пользуясь его отсутствием, Лоренцо похищает Джессику. Пир, однако, отменяется по случаю попутного для Бассанио ветра: он едет в Бельмонт. На этом пункте кончается шестая сцена второго действия. В седьмой сцене передаются события

ночи отплытия Бассанио и побега Джессики; она происходит, значит, утром следующего дня.

Первая сцена третьего акта переносит нас на несколько дней вперед—от семи до десяти. Тубал по просьбе Шейлока успел побывать в Генуе и узнать там о веселой ночи Лоренцо и Джессики. С другой стороны, как видно из разговора венецианцев с Шейлоком, о побеге Джессики в «купеческом мире» говорят, как о новости—итак, он еще довольно свеж. К этому времени, значит, Антонио—так рассказывают и Саларино и Тубал—потерял один корабль: только один.

Следующая сцена—в Бельмонте. Бассанио счастливо выбирает ящик, отдающий ему Порцию, но радость молодой четы омрачается получением письма от Антонио, из которого Бассанио узнает, что Антонио потерял все свои корабли, что срок уплаты векселя Шейлоку истек; итак, между первой и второй сценой третьего действия промежуток приблизительно в три месяца. О том, что случилось в течение этих трех месяцев, Шекспир нам ровно ничего не говорит. Не связанный требованием единства времени, поэт попросту пропустил весь тот срок, который был заполнен стараниями Антонио добыть деньги для уплаты векселя ростовщику, так как эти старания ничего благодарного в поэтическом отношении не представляли.

А поступая так, он уклонился от ответа на вопрос, почему друзья Антонио не помогли ему в его затруднительном положении. Вот почему я высказал выше догадку, что он не особенно милостиво принял бы тех, кто стал бы с ножом к горлу настаивать на этом ответе.

Итак, скажут, в композиции драмы есть крупная ошибка? Это мы могли бы утверждать лишь в том случае, если бы ответ на поставленный вопрос оказался невозможным. Этого, однако, сказать нельзя; Шекспир, уклоняясь от него сам, все-таки предоставил в наше распоряжение достаточно данных, чтобы мы могли его найти. Постараемся же воспользоваться этими данными.

Прежде всего припомним успокоительные слова Антонио в сцене с Бассанио и Шейлоком (действ. I, сц. III):

Еще
Два месяца—так, стало-быть, до срока
За тридцать дней—и должен получить
Я вдесятеро более той суммы
Что мы займем.

Стало-быть, в течение первых двух месяцев можно было и не заботиться. Лишь к истечению второго должна была вернуться часть кораблей Антонио; со дня на день стал он ждать их возвращения. Ведь не забудем, что об их гибели он узнал лишь после истечения срока, да и то это известие, как показывает пятое действие, оказалось неверным. С другой стороны, понятно, что Антонио до последней минуты откладывал сообщение в купеческом мире известия, которое заставило бы признать его банкротом; даже когда срок наступил, он предпочитает молчать, надеясь, как доказывает сцена с тюремщиком (действ. III, сц. III),

уговорить Шейлока отсрочить ему вексель. Но почему же не берет он требуемой суммы у своих близких друзей, Соланио и др.? Еще вопрос, были ли они в состоянии ему ее судить. Три тысячи дукатов—сумма не малая: на вес золота около 20.000 рублей, а если принять во внимание изменившуюся его ценность, то даже много больше. К тому же мы знаем, как Антонио приобрел своих друзей—тем, что давал им деньги без процентов. Очень вероятно, что и перечисленные лица, подобно Бассанио, были должниками Антонио, а в таком случае их финансовая беспомощность об'ясняется без всякой натяжки.

Это, полагаю я, вполне возможный и естественный ответ. Но Шекспир, повторяю, сам нам его не дал: он предоставил своим приверед никам-критикам по своему разбираться в мелких узорах его поэтической концепции—и прекрасно сделал.

VI.

Наконец, мы подходим к обоим главам возрожденского общества—к *Антонио* и *Порции*. Их сближает одна общая черта, и эта черта—высшее, что, по понятиям Возрождения, можно сказать про человека. Про Порцию Бассанио говорит, характеризуя ее своему другу Антонио:

Знай—Порция ей имя,
И Порция, Катона дочь и Брута
Жена, ничем не превзошла ее.

А про Антонио тот же Бассанио говорит следующее, описывая его своей невесте Порции:

Добрейший человек с честнейшим сердцем,
С душой, не устававшей одолжать;
В ком доблесть древних римлян так блистает,
Как ни в одном живущем на земле
Италии.

Этими двумя столь сходными характеристиками Шекспир поставил обоих героев на самую вершину возрожденской жизни. О Порции можно не распространяться: так как она—красавица, то ей повезло даже у беспощадного Гейне, и он не затруднился признать в ней истую дочь Возрождения; но по отношению к мужчинам у придирчивого поэта-критика масштаб иной. Что бы ни говорил про своего Антонио Шекспир—Гейне знает его лучше. Хотите услышать, как он отражается в уме Гейне? Вот его характеристика, бесподобный образец предвзятости и злобы: «Банкрот (!) Антонио—дряблая душа без энергии, без силы ненависти (!) и стало быть (!) без силы любви; его сердце—тусклое сердце червя; его мясо действительно только и годится, что для приманки рыб». Мы допустили бы крайнюю несправедливость к обычному остроумию Гейне, если бы сочли его выходку, подсказанную его болезненной шейлокоманией, достойной обстоятельного опровержения.

Каково же отношение Антонио к возрожденскому обществу? Это сводится к другому вопросу: каково его отношение к блестящему Бассанио, его самому яркому представителю? И об этом мы читаем замечательные по своей глубине слова, в разговоре тех двух венецианцев, которые составляют как бы хор нашей драмы

Саларино.

Я видел как они
С Бассанио прощались. „Постараюсь",
Бассанио сказал ему, „скорей
„Вернуться". „Нет", Антонио ответил,
„Не торопись из-за меня; пускай
„От времени твое созреет дело.
„А векселем, что выдал я жиду,
„Не затрудняй влюбленный мозг; будь весел
„И мысли все всецело посвяти
„Любезностям и тем из доказательств,
„Твоей любви, которые сочтешь
„Приличными и нужными". И это
Проговорив, с слезами на глазах
Отворотясь, пожал он другу руку
С глубокою горячностью души—
И так они расстались.

Соланио.

Мне сдается,
Что к жизни он привязан лишь одним
Бассанио.

Но к этой коренной черте Антонио, к его культу радости, воплощенной в Бассанио, мы должны прибавить еще одну, чтобы вполне его оценить. Этой второй чертой поэт так дорожил, что решил с нею прежде всего нас познакомить; с нею он выводит Антонио при первом же его появлении:

Признаться, я и сам не понимаю,
Чего я так печален. Грусть и вас
Томит, как вы сказали мне; но, право,
Я все еще узнать стараюсь, как
Я эту грусть поймал, нашел и встретил,
И из чего она сотворена,
И чье она произведенье. Просто
Я сделался каким-то дураком,
И сам себе почти неузнаваем.

Его друзья стараются об'яснить эту грусть заботами, которые навевают на Антонио его грандиозные торговые предприятия; но он самым решительным образом отклоняет это об'яснение: «Совсем не оттого, поверьте мне». Сам он под конец дает об'яснение, которое в сущности ничего не об'ясняет,—об'яснение, к слову сказать, стоическое,—а именно, что он считает наш жалкий мир

Подмостками, где роль играть все люди
Обязаны, а мне досталась роль
Печальная.

И только.

Эта печаль Антонио не мало затрудняла толкователей Шекспира; не нахожу, чтобы они сумели ее об'яснить. В самом деле, не странно ли: Антонио, этот поклонник, этот зодчий возрожденской радости, только ею и привязанный к миру, Антонио печален! Под его сенью, как беззаботные птички, порхают и щебечут все эти прекрасные, веселые члены возрожденского общества—и он печален!

Мне думается, я нашел разгадку этой органической печали, омрачающей душу зодчего радости. Навела меня на нее другая трагедия, с давних пор любимая мною—«Волшебник Мерлин» Иммермана. Здесь мы находим нашего царственного купца в лице короля Артура; и он—покровитель и зодчий радости; под его сенью бьются паладины, награждаемые за свою храбрость улыбкой на устах прекрасных дам; он создал всю эту радостную службу чести и любви, рыцарским символом которой стал для людей его Круглый Стол. Расцветом этой радостной службы должен был быть назначенный им на день Троицы блестящий турнир—именно тогда неотразимая, непонятная грусть обуяла душу Артура:

Смеется паж, смеется дама—
Взор короля блеснул слезой...

Отчего эта слеза? Сам Артур об'ясняет ее следующим образом:

В веселья волнах
Внезапно щемящий об'яя меня страх:
Почудилось мне
Страшилище смерти на чалом коне.
Вот—вервием голод вкруг тела обвитый;
Вот—грозный владыка стрелы ядовитой,
Безжалостный Мор;
Вот смотрит в упор
Отчаянья пристально-гложущий взор.
И ринуться жаждут исчадия тьмы
На рыцарей, дам, на весь сонм наш прекрасный,
За то, что так ясны,
Так царственно горды и радостны мы.

Повидимому, и Антонио мог бы произнести эти слова, глядя на тот беспечный мир—Бассанио, Лоренцо и других,—который жил и любил под золотой дымкой возрожденской радости. Некогда он и сам беззаботно веселился под ее теплым покровом; это было время его счастливой молодости. Но молодость прошла, и он мало-по-малу перерос эту золотую дымку. И когда он ее перерос, тогда он увидел то, чего не видели другие, и это зрелище превратило в печаль его веселье. Он увидел того, кто готовил уничтожение ему и его друзьям именно за то, что они были так ясны, так царственно горды и радостны; увидел врага и ненавистника возрожденской красоты и радости—в желтом плаще зависти и безобразия.

VII.

Мы дали об'яснение трагической грусти Антонио, но это об'яснение почти-что разрывает цепи, сдерживавшие «Венецианского купца» в пределах чисто человеческой трагедии. Вместе с Антонио и его противник Шейлок дорастает до размеров исполина; это—уже не презренный ростовщик, собирающийся ужалить в пяту топчущего его человека; это—великий враг и ненавистник радости вообще, всего светлого и прекрасного, что содержит мир; это—Чернобог, готовящий гибель ясному царству легкоживущих белых богов.

И тут мы оставим на время обстановку шекспировской трагедии. Идя дальше по намеченному только-что направлению, додумывая затронутые мысли, мы дойдем до величайшей «божественной комедии» новейших времен—до «Кольца Нибелунга» Рихарда Вагнера.

На вершинах поднебесных гор—царство радости и любви. Здесь живут в вечном блаженстве прекрасные белые боги, охраняемые несокрушимым копьем своего владыки Вотана, рунам которого покорны все силы земли. Не сходит румянец с их щек, не бороздят морщины их чела; ежедневно обновляют они свою молодость, вкушая волшебные яблоки своей сестры, Фреи, богини юности и красоты.

А там, глубоко, на дне голубого Рейна, спит сном невинности ясное золото. Никто не простирает к нему жадных рук; только русалки, дочери речного старца, резвятся при его туманном свете, когда затерявшийся в глубине луч солнца ласкает его гладкую поверхность.

Все же и над ним навис рок. Наследие мира обретет тот смельчак, кто скует себе перстень из его сверкающего металла. Но вряд ли такой найдется: только тому удастся попытка, кто проклянет любовь. А какая живая тварь на это пойдет? Не любовью ли живет все, что живет и на поверхности и в недрах земли?

И все-таки такой нашелся. Чернобог-Альберих, завистливый и безобразный, отверженный царством красоты и любви, отрекается от тех, кто отверг его. Он добывает себе золото; гаснет навеки невинный свет, озарявший игру невинности в речной глубине, и отверженец-похититель спускается в свое подземное царство, чтобы сковать себе кольцо, которое сделает его властелином мира.

Кольцо сковано, подземные карлики суетятся, извлекая из всех жил земли золото для своего неласкового господина. С удивлением видит Вотан, посетивший своего могучего противника, его растущее богатство. Но к чему все это здесь?

Что проку в злате тебе?
Здесь нет отрады,
Не купит богач ничего.

Но Чернобог знает, что он делает:

Злато создать мне
И злато сберечь мне—
Сможет подземная ночь.
В недрах земли
Пусть лишь вырастет клад
С ним чудеса сотворю я:
Весь этот мир
Станет добычей моей.
Вы, что мягким ветерком
Обласканы там
В красе и любви!
Вас, боги, я всех
Поймаю злата когтями.
Как я отрекся от любви—
Все, что живет,
Ее да проклянет.
Лишь золота песнь
Звенеть над жадными будет.
В сиянье зари
Вы в неге блаженной
Проводите век;
Меня, Чернобога,
Презрел ты, счастья владыка.
Страшись!
Страшись!
Вас, мужи, власти
Своей подчиню;
Красавиц же жен,
Что отвергли меня,
Услады невоялей вкушу я,
Коль нет любви для меня.
Ха, ха! Ха, ха!
Ты слышишь, Вотан?
Страшись!
Страшись моей рати ночной,
Когда из безмолвных недр
Взойдет мое злато на свет!

Его торжество, однако, преждевременно. Его ум еще не поспел за его силой; его вяжут, и, чтобы вернуть себе свободу, он должен передать Вотану вместе со своим златом и залог своей власти, роковое кольцо. Одно у него осталось—сила ненависти и злобы, выросшая под влиянием неслыханной обиды.

Как проклятьем ты мне дан,
Будь проклят, перстень мой!

И Вотану не удается удержать его кольцо: оно идет на выкуп Фреи—богини молодости и любви, которую исполины требовали наградой за постройку Вальгаллы, твердыни богов, залога их власти. Везде одна и та же дилемма: либо любовь, либо власть. Откажись от любви, коли мила тебе власть.

Но нет; теперь, как-будто, роковая дилемма побеждена: Фрея вернулась к богам, и Вальгалла стоит. Кто может быть счастливее Вотана? Увы, он один себя счастливым не чувствует. Пусть другие боги, избранное племя, пируют и любят под улыбкой Фреи в шумных залах Вальгаллы; для него нет более радости с тех пор, как он слышал смех завистливого торжества из уст своего врага-Нибелунга, Чернобога-Альбериха. Он знает: против его власти, твердой и неизменной, воздвигнута другая, пока лишь зародышевая, но способная вырасти до исполинских размеров.

Еще опасность далеко: роковым кольцом обладает змей-исполин; он мирно дремлет над ним, упиваясь мечтаниями о своей беспредельной, но неосуществленной власти. Но что будет, когда жадный и хитрый Чернобог вновь добудет свое исконное достояние? Вотан вспоминает незабвенные, ужасные слова:

Страшись!
Страшись моей рати ночной,
Когда из безмолвных недр
Взойдет мое злато на свет!

Этому он воспрепятствовать не в силах: его власть основана на договоре, руны которого высечены на древке его копья; в силу этого договора Фрея некогда досталась исполинам, в силу того же договора теперь и кольцо осталось во власти дремлющего над ним змея. И вот перед умом Вотана сверкнула новая идея—идея меча. Если бы ему удалось создать сына, который, унаследовав его силу, не унаследовал бы его связанности договором; если бы его меч разрубил копье с рунами договора...

Он спускается к смертной; он отдает будущее своему и ее отпрыску, богочеловеку. Если бы этот богочеловек совершил то, чего он от него ждет—тогда «немощи богов», Götternot, наступил бы конец, тогда над обломками копья и его застывшим договором засияло бы солнце чистой, беспредельной власти, власти меча.

Но и этой мечте препятствует договор. Как некогда под сенью его рун роковое кольцо перешло к врагам, так теперь, опираясь на него, божественная супруга Вотана заключает в пределы закона его рвущуюся на волю мысль:

Я коснулся перстня врага,
Жадно я злато сжимал!
От проклятья бежал я—
Меня ловит оно.
Я покинуть любимого должен,
Желанного должен сгубить,
Предать коварно,
Кто верит мне! (С отчаянием).
Прости же на век,
Гордый восторг!
Божественной неги
Спесивый позор!
Мое творенье
В прах распадись!

Устал созидать я!
Одна ты мне мила,
Погибель!
Погибель! (Задумчиво).
Ах! А с погибелью
Альберих ждет!
Теперь я понял
Немую мысль
Слова вещего Валы:
„Когда мрачный враг любви
„В гневе сына родит,—
„Блаженных погибель
„Грянет вслед":
О Ниблунге странной
Вести я внял:
Жены отведал урод,
Любовь за злато купил.
Так злобы плод
Лелеет она
И зависти мощь
Во чреве ростит.
Исполнилось чудо
Отверженцу ласки!
А мне любовная нега
Свободного дать не смогла! (Бешено).
Прими же привет мой,
Ниблунга сын!
Постылую ношу
Тебе я дарю:
Богов бессущный блеск
Пусть зависть гложет твоя!

Так-то и Чернобог последовал примеру своего светлого противника: там на Рейне, в замке могучего Гибиха, рядом с его собственными детьми растет плод жадности его жены и ненависти ее соблазнителя—Гаген, мрачный сын Нибелунга. Мало-по-малу в его руках соединяются нити событий. Светлый Зигфрид убил змея и добыл кольцо; но, добыв его, он его беспечно подарил своей вещей невесте, им же освобожденной Валькирии Брингильде. Теперь он вторично за ним едет: обольщенный чарами Гагена, он забыл о невесте и влюбился в сводную сестру сына Нибелунга, а прежнюю, забытую невесту он хочет добыть для его сводного брата, Гунтера. Еще несколько часов—и роковое кольцо сверкнет в непосредственной близости с сыном того, кто им некогда владел. В эту ночь Альберих во сне является своему сыну, чтобы напомнить ему о подвиге, для которого он его создал:

Альберих.

Спишь ты, Гаген, мой сын?
Ты спишь, не внемлешь ты мне,
Отверженцу сна и покоя?

Гаген.

В внемлю злобному богу;
Что скажешь сну моему ты?

Альберих.

Чтобы вспомнил о силе,
Что тебе служит,
Если так храбр ты,
Как мать мне тебя родила!

Гаген.

Пусть от матери храбр я—
Не добром помянута будет,
Что козням твоим отдалась.
В юности стар и бледен,
Радость отверг я,
Не смеюсь никогда.

Альберих.

Гаген, мой сын,
Радость отвергни!
Меня, что горем
Взыскан без меры,
Ты любишь, как должен любить!

Да, верность сына обеспечена отцу. Теснее и теснее стягивается сеть коварства над головою беззаботного сына радости, светлого Зигфрида; вот он уже пал жертвой ревности той, которая его полюбила более всего на свете. Но тщетно старается Гаген добыть его наследие, кольцо Нибелунга: его берет прозревшая Брингильда, и, взяв, бросает обратно в Рейн. Прыгнувший вслед за ним Гаген тонет, увлеченный в бездну подплывшими русалками, дочерьми речного старца. Опять искупленное золото будет освещать своим сиянием их невинные игры; Вальгалла же с ее богами сгорает в волнах пожара, поднявшегося с костра Зигфрида.

VIII.

Мы взяли из богатой содержанием мифодрамы Вагнера только одну черту—правда, одну из самых существенных. Это—антагонизм между светлым царством радости и мрачным царством основанной на золоте власти. Есть ли это в то же время антагонизм между радостью и золотом? Нет: золото, по первоначальному своему назначению—слуга радости, украшение красоты. Это—состояние невинности человечества. Его роковой, гибельный смысл открылся тому, кто впервые понял, что оно—залог власти или, вернее, застывшая власть. Но обратить его в таковую может лишь тот, кто отрекся от любви и сопутствующих ей красоты и радости. Лишь враг любви скует себе кольцо, долженствующее добыть ему безмерную власть—вот тайна Нибелунга.

Мы должны были проследить развитие этой мысли у того поэта, у которого она дорóсла до своих естественных размеров, чтобы понять ее у того, который ее лишь наметил. Идеи имеют свои условия зарождения и роста; кто это знает, тому не покажется странным, что Шекспир не

смог дать полное развитие той идее, которую смутно чуяла его душа, и что дал ей его Вагнер, ничуть не завися в этом от Шекспира. И подобно тому, как мы лучше поймем почку розы, изучив ее распустившийся цветок, так точно мы только теперь, когда перед нашими глазами прошла трагедия Вотана и Нибелунга, можем разобраться в зародышевых исканиях Шекспира—в его «Венецианском купце».

А теперь вернемся окончательно к этому последнему.

Мы выше постарались дать ответ на вопрос о причине трагической грусти Антонио; теперь мы можем дать ей и имя. Это—та же «немощь богов», Götternot. Как Вотан не может наслаждаться беспечным блаженством живущих под его сенью богов, хозяев счастливой Вальгаллы, так и для Антонио перестаю быть доступным счастье его беззаботных друзей, мирно веселящихся под властью прекрасной царицы морей, Венеции. Обоим страшный призрак отравляет радость. Вотан не может забыть угрожающих слов, крикнутых ему некогда, в предвкушении близкого торжества, его злобным врагом:

Страшись!
Страшись моей ратн ночной,
Когда из безмолвных недр
Взойдет мое злато на свет!

Не может и Антонио забыть заклятого врага радостной и любящей Венеции—*Шейлока*.

Им мы должны заняться теперь—и для этого опять-таки предварительно очистить почву от того тумана, который на него навел своими тенденциозными об'яснениями Гейне.

Извиняюсь, что уделяю столько места критике критики знаменитого поэта; все-таки не думаю, чтобы этот мой труд был излишним. Передо мной прекрасное иллюстрированное издание русского Шекспира под редакцией С. А. Венгерова; здесь введение к «Венецианскому купцу» написано моим дорогим коллегой, ныне покойным Л. Ю. Шепелевичем. И вот Шепелевич во всем следует Гейне, на все смотрит его глазами—вместе с ним он уничтожает возрожденское общество, вместе с ним возвышает Шейлока, ставя его на пьедестал, от которого он сам бы наверное отказался.

С Шейлока начинает Гейне свою характеристику. «Когда я смотрел на представление этой драмы в театре Друри-Лен, за мной в ложе стояла прекрасная бледная британка, которая к концу четвертого акта сильно плакала и много раз повторяла: The poor man is wronged («беднягу обидели»). Это было лицо с благороднейшими греческими чертами, у нее были большие черные глаза. Я никогда не мог их забыть, этих больших черных глаз, проливавших слезы о Шейлоке».

Повидимому. Гейне придает большое значение тому, что почитательница Шейлока была красавицей с большими черными глазами; но этим самым он дает нам право критиковать свое отношение к ней. И вот мне думается, что он поступил совсем нехорошо. Ему следовало доказать ей, что она невнимательно прислушивалась к разговорам действующих

лиц, если ей показалось, что Шейлок так уж чересчур обижен. Действительно, до приговора Порции, спасительного для Антонио, не может быть и речи об обиде Шейлока: ему несколько раз предлагали многократное возмещение суммы, которую у него взяли в долг, и он от нее отказался, всему предпочитая свою месть;—не ему теперь сетовать, что ему отказывают в том, отчего он так упорно отказывался сам. Но вот вторая часть приговора: ему об'является, что за покушение на жизнь гражданина Венеции

> часть его именья
> Идет тому, кому он угрожал
> Погибелью; другую-ж половину
> Берет казна республики. А жизнь
> Виновного от милосердья дожа
> Зависит вся.

Да, это действительно жестоко; но ведь до этого дело и не доходит. Дож сразу отпускает ему не только жизнь, но и половину его состояния, довольствуясь штрафом; что же касается Антонио, то вот его слова:

> Коли хотят светлейший дож и суд
> Не брать с него законной половины
> Имущества его—согласен я
> С тем, чтобы мне другую половину
> Он дал взаймы, с условьем возвратить
> Ее, когда он кончит жизнь, синьору,
> Который дочь похитил у него.

Он отлично знал, что Шейлок свою беглую дочь лишит наследства; желая по мере своих сил спасти его для нее, он соглашается оставить его у себя до смерти собственника, но лишь как взятую в долг сумму. Итак, до конца своей жизни Шейлок сохраняет все свое состояние, владея одной половиной на правах собственника и получая проценты с другой. Вот и вся обида—как видно, не Бог весть какая.

Правда, Антонио ставит одно условие, которое для наших ушей, действительно, звучит неприятно:

> чтобы сейчас
> Крестился он.

Но именно только для наших. Мы говорим вместе с А. Толстым:

> Не влезешь силой в совесть никому.
> И никого не вгонишь в рай дубиной.

И слава Богу, что мы до этого дошли... или, вернее, стыд и срам тем среди нас, которые все еще до этого не дошли. Но есть же и нечто, называемое исторической перспективой; Антонио безусловно был уверен, что, делая Шейлока христианином, он оказывает ему этим величайшее благодеяние—и я сильно подозреваю, что Шекспир это его мнение разделял.

Нет, радостная Венеция и тут не уронила своего достоинства: не настаивая на своем векселе, она беззаботно выпустила из рук своего врага. Но это вопрос побочный; главный—что такое Шейлок по мнению Шекспира?

Послушаем опять Гейне. «Гений Шекспира возвышается над мелочными дрязгами двух вероисповедных партий, и его драма собственно не показывает нам ни евреев, ни христиан, а угнетателей и угнетенных и бешено-страдальческое ликование этих последних, когда они с лихвой могут заплатить своим надменным мучителям за испытанные от них обиды». Я понимаю, что это об'яснение могло понравиться в Германии в реакционную эпоху; но я не нахожу, чтобы в нем была хоть малейшая доля истины. Это Шейлок - то угнетенный? Угнетенный в Венеции? Посмотрим.

По истечении срока Антонио заключили в тюрьму; он выпрашивает себе возможность поговорить с Шейлоком. Тот набрасывается на тюремщика:

Дивлюсь тебе, дрянной тюремщик—ты
Уж чересчур мягкосердечен: только
Попросит он—сейчас же из тюрьмы
Выходишь с ним.
(Д. III, сц. 3).

Да что тюремщик!

Он (Шейлок) день и ночь не отстает от дожа;
Он говорит, что отказать ему
В решении правдивом—значит явно
Свободу государства оскорбить.

Джессика бежала. Что делает Шейлок? Это нам скажет Соланио (д. II, сц. 7):

Мерзавец-жид с постели поднял дожа
Стенаньями и криками—и дож
Отправился с ним вместе осмотреть
Корабль Бассанио,

чтобы убедиться, не с ним ли вместе уехали Лоренцо и Джессика.

Положительно, кажется, что сам глава республики на побегушках у Шейлока. И этого-то Шейлока Гейне считает угнетенным!

Нет, разумеется, дело не в этом. И вовсе не своего угнетателя видел и ненавидел Шейлок в Антонио. Правда, в лицо ему он жалуется на презрительное с ним обращение венецианского патриция, но именно только в лицо, когда он кривит душою, чтобы заманить его в свою ловушку. Про себя же и другим он говорит совершенно иное—и нечего доказывать, что там-то он и высказывает истинное мнение своей души. Итак, за что же ненавидит Шейлок Антонио?

Он говорит нам это в первой же сцене, в которой встречается с Антонио; поэт так дорожил этой мотивировкой, что сделал нам ее известной путем довольно недраматичного монолога, который Шейлок произносит «в сторону» при приближении своего противника:

Его за то так ненавижу я,
Что он христианин.

Ну, этим грехом была грешна вся Венеция; послушаем дальше:

Но вдвое больше
Еще за то, что в гнусной простоте
Взаймы дает он деньги без процентов
И роста курс сбивает между нами
В Венеции.

В этом, действительно, вся суть. Оттого-то в деловом своем разговоре с Антонио он ссылается на пример библейского Иакова, чтобы оправдать свой проклятый псалмопевцем промысел. Оттого-то он при первом известии о постигшем Антонио несчастии ликует: «Он всегда давал взаймы деньги за христианскую любезность—пусть же не забудет своего векселя» (д. III, сц. 7). Оттого-то он Тубалу в той же сцене говорит: «Если Антонио просрочит, я вырежу у него сердце. Не будет его в Венеции—никто не станет мешать моей торговле». Оттого-то он при встрече с Антонио-узником говорит тюремщику (д. III, сц. 3):

Смотри за ним, тюремщик. О пощаде
И слушать я не стану. Это вот
Тот дуралей, что деньги без процентов
Дает взаймы. Смотри за ним, тюремщик.

Достаточно ли ясно дал нам поэт понять, в чем истинная причина непримиримой вражды Шейлока к Антонио?

IX.

И, конечно, столь ясно выраженная и подчеркнутая поэтом мотивировка не смогла бы остаться тайной для его критика, если бы не одно соображение, о котором мы, правда, можем только догадываться. Повидимому, идея кровавой ненависти, вызванной беспроцентными ссудами, показалась слишком мелочной и прозаической; куда благороднее было превратить Шейлока из озлобленного конкурента в угнетенного мстителя за обиды свои и заодно всех угнетенных всего мира!

Благороднее, пожалуй. Но все же я понимаю, что Шекспир заранее поблагодарил бы своих будущих критиков за такое благородство. Он вряд ли был бы склонен отдать за тривиальный и избитый мотив мести угнетенного ту поразительно верную и поразительно глубокую идею, которая лежит в основании его драмы.

Я еще и еще раз прошу припомнить весь смысл шекспировской Венеции—или, что одно и то же, Венеции Тициана, Паоло, Пальмы, Тинторетто, Бонифацио, этой симфонии цветов, этого моря блеска и радости. Здесь раньше, чем где-либо, теплая сень законности приютила измученное человечество; здесь, под этой теплой сенью, роскошнее, чем где-либо, расцвела радость жизни. Гости со сказочного Востока—они не

только доставляли богатую прибыль «царственным купцам»; они в такой же мере тешили взор и окрыляли фантазию, заставляя ее в окружающей среде осуществлять чаянную сказку заморских стран. Где карнавал был веселее, роскошнее, безумнее, чем в Венеции шестнадцатого века? Этот Canal Grande, широкой тесьмой извивающийся между обоими половинами чудесного города,—чем был он, как не священной дорогой радости? Эти нарядные дворцы, всем своим фасадом выходящие на эту влажную дорогу,—для чего они выстроились, как не для того, чтобы принять и возвратить привет радости? У их дверей разноцветные столбы—сюда к вечеру будут привязаны гондолы, привезшие своих господ на один из шумных праздников царицы морей. Тогда канал озарится огнями, тогда ликующей музыке в золоченых залах ответят песни—песни радостной, ликующей любви. А там умолкнут звуки праздника, луна взойдет над сонной лагуной, и опустеет серебряная тесьма; лишь изредка в извилинах канальчика замечтавшийся гондольер затянет свою песенку:

O Venezia benedetta!

И так до утра, пока не раздастся задумчиво-радостный благовест св. Марка, не начнется новая работа в предвкушении новых праздников, новой радости и любви.

И в этой Венеции вдруг—Шейлок. Что ему Венеция, и что он ей? Не он в узорчатой лоджии будет приветствовать под'езжающие гондолы и благодарить за звонкую дань радости из уст наряженных певцов; не его обласкает своим взором в церкви S. Maria Formosa, св. Варвара, венчанная красавица рая; не для него гудят в поднебесной высоте колокола св. Марка. Что ему Венеция, и что он ей? Он чувствует себя отверженным этой радостью, которой пропитана вся атмостера Венеции, и притом отверженным навсегда. «Я готов продавать с вами, покупать с вами, разговаривать с вами, прогуливаться с вами и так далее; но я не стану ни есть с вами, ни пить с вами, ни молиться с вами»; так отвечает он, когда его приглашают на один из венецианских праздников. Но если так, то к чему жить? К чему покупать и торговать, когда все равно не купишь радости, не купишь праздника? К чему Шейлоку торговать в Венеции?—К тому, чтобы ее купить—и, купив, разрушить.

Да, тверд и незыблем закон в Венеции—не более незыблемы и руны договора на копье Вотана. Под охраною этого закона, исключающего деспотизм и насилие, расцвела венецианская радость, выросли мраморные дворцы Большого канала. Но под охраною того же закона, как гад под лучами солнца, развивается и ростовщический промысел Шейлока, совершается постепенный и неизбежный переход венецианского золота в его подвалы. И он знает незыблемость этого закона, он опирается на него, как на гранитную скалу:

Тот мяса фунт, которого теперь
Я требую, мне очень много стоит;
Он мой, и я хочу иметь его.
Откажете, я плюну на законы
Венеции: в них, значит, силы нет.

Венеция связала себя своими законами; она не в силах спасти от гибели своих сынов. Ты хочешь радости и ее внешних знаков—убранства, приемов, выходов, праздников? На это нужно золото; золото тебе даст Шейлок, но ты при возврате дашь ему больше. И вот это «больше», все накопляясь и накопляясь, образует сотни червонцев, тысячи,—десятки, сотни тысяч. И так из года в год, из поколения в поколение. В подвалах Шейлока, в недрах его мрачного дома растет та золотая тяга, которая, доросши до положенных размеров, сдвинет Венецию с ее железных устоев.

И вот, незримо для взора обыкновенных граждан, стал блуждать по улицам и вдоль каналов Венеции призрак—страшный призрак в желтом плаще. Он доходил до вершины моста Риальто, всматривался в серебряную тесьму священной дороги и посылал ей свой глухой, неслышный для уха обыкновенного гражданина привет:

«Горе тебе, веселая река, горе твоим украшенным гондолам, твоим огням и песням! Твои огни потухнут, твои песни умолкнут, и одни только грузы наживы будут скользить по твоим порабощенным волнам. Горе вам, юноши и девы, ловящие шопот любви под шаловливой маской карнавала! Вы изноете под обузой бесцельного, не увенчанного радостью труда. Горе вам, нарядные дворцы, вдыхающие ветерок радости вашими открытыми узорчатыми окнами! Спадет позолота ваших зал, не слышно будет в них шумного говора гостей, один только хриплый крик стяжания будет оглашать конторы и склады, которые мы устроим под вашей кровлей. Горе тебе, святая Варвара, венчанная красавица рая! Тебя сорвут с алтаря твоей роскошной церкви, и мерзость запустения водворится в ее осквернённых стенах. Горе вам, беззаботные обыватели, столь гордо вознесшие свои головы под кроткой властью вашего прославленного закона! Мне отдадите вы все, что зовете своим, и сохраните жизнь под условием обета—ненавидеть веселье, не смеяться никогда. Горе тебе, задумчиво-радостный благовест святого Марка! Ты умрешь навеки, спев свою последнюю песнь по последнем венецианце. Горе тебе, Венеция, чудо морей»!

Страшись моей рати ночной,
Когда из безмолвных недр
Взойдет мое злато на свет!

X.

Никто из обыкновенных граждан не видел желтого призрака, не слышал его слов; видевшим и слышавшим был один только Антонио. Он перерос своей могучей головой золотую дымку, под которой веселились и любили его молодые друзья, сыновья благословенной Венеции, и ему открылось то, что было тайной для остальных.

С этого времени радость покинула его. Во всяком блеске смеющихся глаз, во всяком взрыве звонкого молодого смеха он видел и слышал работу того заступа, который рыл могилу всему, что было

прекрасного на земле. Почва любимой Венеции колебалась под его поступью.

Но он был молод; он решил принять вызов и бороться. Нужно было отбить грядущую власть у Чернобога, отнять у него то кольцо Нибелунга, которое он себе добыл своим отречением от радости и любви. И вот корабли Антонио уплыли в даль—в Индию, в Триполи, в Мексику; они вернулись нагруженные товарами, эти товары открыли путь золоту в его узорчатый дворец на Большом Канале. Да, золото полилось туда обильной струей, но не для того, чтобы там остаться, не для того, чтобы создавать детей и внуков, именуемых процентами и процентами на проценты. Это золото было для Антонио оружием в борьбе с Шейлоком,—а насколько эта борьба была успешна, об этом мы имеем свидетельство врага (действ. III, сц. 1): «Он ругался надо мной, сделал мне убытки на полмиллиона». Вот во сколько исчисляет ростовщик те проценты, которые от него отошли благодаря великодушному вмешательству его противника. И вот на что Антонио нужны были его деньги. Сам он был неженатым, бездетным, без потребностей, с римски простой и строгой душой; он стал зодчим радости для других. Стоило какому-нибудь Бассанио попасть в беду—тотчас Антонио приходил ему на помощь, давал ему денег, не требуя процентов и не очень напоминая о капитале. И если бы мы спросили других—Соланио, Саларино и пр.,—наверное, мы бы и их нашли в числе должников Антонио. Без него они пошли бы к Шейлоку, заложили бы ему свое имущество, свои дворцы—Антонио их спас. Итак, веселись, беззаботная, блестящая синьория: за тебя бодрствует тот, кто ценою собственной радости продлил твою.

Продлил—надолго ли?

Ведь в этом-то и состоит роковой залог силы Шейлока, что при его оборотах капитал сам себя умножает, между тем, как при образе действия Антонио требуется постоянный приток извне. Торговля Шейлока покоится на гранитном кряже венецианских законов, между тем как торговля Антонио зависит ото всех случайностей ветров и волн, которым вверены его корабли. Он ищет обеспечения своим оборотам в их грандиозности:

Не вверен мой товар
Единственному судну или месту,
Не отдано имущество мое
В зависимость от нынешнего года.

Да, пока гибнет только одно судно или два, убыток выносим; но что, если их погибнет несколько—если погибнут все? Тогда Шейлок под охраной венецианских законов глубоко запустит свой нож в сердце своему ненавистному врагу. Не станет того, кто, по его словам, мешал его торговле, и золото венецианской знати снова, под охраной все тех же венецианских законов, будет беспрепятственно переходить в подвалы злейшего врага Венеции.

А там—не через одно, не через два поколения, а позже... кто знает когда? Там наступит время, когда накопленное в подвалах золото снова взойдет на свет дня, чтобы превратиться в то, символом чего оно было до тех пор. Тогда только будет познана страшная сила безмолвного врага, и Венеция задохнется в тисках обхватившей ее золотой цепи.

Понятна теперь ненависть Шейлока к тому, кто «давал деньги взаймы без процентов», кто «мешал его торговле», становясь венецианскому золоту поперек дороги к его подвалам? Понятно, почему фунт мяса «поближе к его сердцу» был для него дороже, чем три тысячи, шесть тысяч, шестьдесят тысяч червонцев? Понятно, почему эта тема—борьба радости с безрадостным золотом—была для Шекспира драгоценнее, чем тривиальный в своей неопределенности мотив борьбы угнетенных с угнетателями?

Но где же исход этой борьбы? Ведь для каждого ясно, что образ действия Антонио несет сам в себе залог своей кратковременности, что поддерживаемому извне капиталу Антонио суждена гибель от самоувеличивающегося капитала Шейлока. Пускай теперь остроумная Порция побила Шейлока его же оружием, вырвала Антонио из его рук— что-ж, другой раз он будет осторожнее. Он не забудет выговорить себе, кроме фунта мяса, и соответственную меру крови; не забудет приписать и благоразумную клаузу римского права: si plus minusve secassit, se fraude esto. И тогда не только Порция, но и сам мудрый Белларио ничего не придумает: незыблемый венецианский закон смиренно отдаст Антонио на заклание Шейлоку, смиренно выроет ту пропасть, которая поглотит современем и его вместе с его Венецией.

Нет, ясно, что на этом пути спасения нет. Спасительницей Венеции будет не Порция, а Джессика.

XI.

Правда, по отношению к Джессике я должен оговориться: она еще в значительной степени девченка, молоденькая, «едва оперившаяся»—так про нее говорят венецианцы,—она не сразу может освоиться с этой атмосферой радости, которая охватила ее внезапно, после долгого заключения в мрачном доме ее отца. Атмосфера эта ее опьяняет. Она прокучивает в Генуе восемьдесят червонцев из тех, которые она взяла из подвалов своего отца; это, разумеется, не похвально. Еще менее похвальна следующая ее черта... Но о ней послушаем самого Шейлока, так как это место—единственное, где искра нежности вырывается из жесткого сердца старого ростовщика (действ. III, сц. 1):

Тубал. Один из них (генуэзских кредиторов Антонио) показал мне кольцо, которое твоя дочь отдала ему за обезьяну.

Шейлок. Будь она проклята! Ты терзаешь меня, Тубал. Это моя бирюза. Мне подарила ее Лия, когда я еще был холост. Я не отдал бы этого кольца за целый лес обезьян.

Кто такая эта Лия? Очевидно, жена Шейлока—и, разумеется, жена покойная, так как теперь хозяйкой его дома стала Джессика, и он ей отдает ключи, когда отлучается. Лия подарила Шейлоку это кольцо, когда он был еще холост,—другими словами, когда она была его невестой. Это воспоминание Шейлока—быстрый луч света, озаривший его прошлую жизнь; мы желали бы, чтобы этот луч промедлил: жизнь Шейлока для нас очень интересна. Пред нами простое, но неубогое убранство зажиточного еврейского дома. Отец Лии, приискивая жениха для своей дочери, остановился на немолодом уже, но деловитом Шейлоке: этот человек ценой долгого, упорного труда, во всем себе отказывая, удесятерил скромное отцовское наследие, он сумеет сберечь и умножить и капиталы тестя. И вот Шейлок получает позволение навестить обещанную ему девушку. Любит ли она его или он ее? Довольно того, что отец и жених пришли к соглашению; привычка, обиход сделают остальное. Со стыдливым румянцем на лице дарит невеста Шейлоку залог себя самой—бирюзовое кольцо. Понятно, что последний навеки запомнил этот дар: он стал для него первенцем среди даров, которыми его щедрее, чем кого-либо, осыпала милость Иеговы. С тех самых пор золото широкой струей полилось в его ларцы: тысячи, десятки тысяч, сотни тысяч червонцев... Прибавив капиталы тестя к своим, он получил возможность делать грандиозные обороты. Обильнее и обильнее богатства веселой Венеции стали скопляться в его подвалах; он нажил бы целый миллион—если бы не Антонио.

Нет, положительно я не оправдываю Джессики: спустить кольцо Шейлока за обезьяну! И у Зигфрида было в руках кольцо Нибелунга, которое он тоже едва не подарил легкомысленно на опушке леса, любуясь на шаловливых дочерей Рейна. Но все же не за обезьяну!

Мы забежали вперед; хотелось бы представить себе понагляднее свадьбу Шейлока. Свадьба Шейлока! Как-то трудно связать друг с другом эти два представления; но, конечно, она должна была быть отпразднована и, конечно, просто и строго, без всякой роскоши и убранства. Не на разукрашенной гондоле привезли Шейлоку его невесту, не гремела музыка над колышущими волнами Большого Канала: к веселию христиан строгий дом Лии питал такое же отвращение, как и Шейлок... Нет, мы ошиблись: были и гондолы, и музыка, и песни на Большом Канале, только они были не для Шейлока, а для одного из его нынешних недругов и будущих жертв, справлявшего какой-то свой праздник, один из бесчисленных венецианских праздников. Немало труда стоило черной гондоле, везшей Лию, пробраться через пестрые ряды украшенных цветами гондол, под градом плоских острот, напутствовавших «жидовку» и ее свадьбу. И тщетно старались молодые, когда они остались одни, завеситься от потешных огней, схорониться от гремящей под их окнами музыки. Всю ночь напролет гремела эта музыка, всю ночь слышались ликующие звуки венецианской песни:

O Venezia benedetta!

Эти звуки проникали во все скважины, во все щели; никакие ставни, никакие подушки не могли от них уберечь: они ловили слух, завораживали сердце, подчиняли волю. Лия не могла защищаться. Таинство свершилось—неизбежное, непонятное: две крепкие нити строго-еврейских традиций, сплетенные между собой, были рассечены шаловливыми звуками венецианской песни.

Так в еврейской семье была зачата венецианка—Джессика.

XII.

Разумеется, все это фантазия, но, по крайней мере, фантазия в духе поэта и его поэмы.

Можно ли сказать, то же самое о фантазии, которой Гейне заключил свои очерки о «Венецианском купце»? Он переносится духом в венецианскую синагогу; там он слышит раздирающий плач. И этот голос мне показался знакомым; мне показалось, будто я его уже раз слышал, когда он также раздирающе стонал: «Джессика, дитя мое!»

«Джессика, дитя мое»!.. У Шекспира этих слов нет, но я охотно верю, что Гейне их слышал,—быть может, в том же Друри-Ленском театре, где британка о черных глазах проливала слезы о причиненной Шейлоку обиде. Я их тоже слышал. Дело в том, что сцена побега Джессики по актерской традиции—не знаю, насколько древней,—представляется следующим образом.

Шейлок, приглашенный на ужин к Бассанио, прощается с Джессикой, оставляя в ее руках ключи. Ему не хочется уходить, его мучит дурное предчувствие. Присутствующий Ланселот, посланец Бассанио, настаивает на приглашении и мимоходом сообщает, что предполагается маскарад. Эта перспектива окончательно выводит Шейлока из себя:

Как, маскарад? Ну, Джессика, послушай,
Что я скажу: все двери ты запри,
И если стук услышишь барабана
Иль мерзкий писк искривленной трубы—
Не смей взлезать на окна и не суйся
На улицу, чтоб милых христиан
С раскрашенными рожами увидеть.
Нет, уши ты в моем дому заткни,—
Я разумею окна: пусть в жилище
Почтенное шум глупой суеты
Не проскользнет.

Дав дочери этот строгий наказ и обменявшись несколькими словами с ней и с Ланселотом, он уходит, сопровождаемый этим последним. Джессика удаляется в дом. Вскоре затем слышится веселая музыка, сначала издали, затем все ближе и ближе; появляются огни, маски; они пляшут, кувыркаются. Вот приходят приглашенные Лоренцо друзья, Саларино и Грациано, с факелоносцами. Наконец, Лоренцо. Музыка в полном разгаре. По зову Лоренцо в окне дома появляется Джессика. Узнав Лоренцо—

Лоренцо — это так;
Моя любовь—действительно: на свете
Я никого так сильно не люблю;

она бросает ему ящик с червонцами, затем идет в подвал за другими, и, наконец, в костюме мальчика, выходит из дому. Музыка попрежнему гремит. Лоренцо торопит свою милую: «идем, нас ждут»! Они уходят, вслед за ними и остальные с огнями. Музыка удаляется; ее слышно все меньше и меньше; наконец, она умолкает совсем. Некоторое время на сцене полное безмолвие и темнота. Наконец, появляется Шейлок. Он стучит; ответа нет. Стучит вторично и зовет Джессику—все молчит. Он толкает дверь—она отворяется сама. В крайнем волнении он бросается в дом, бежит вверх, мы слышим отчаянные крики: «Джессика, Джессика!», слышим какой-то грохот, падение чего-то тяжелого; затем у дверей вновь появляется Шейлок, шатается, падает у порога своего дома: «Джессика, дитя моё!» Занавес опускается.

Я ничуть не оспариваю драматической эффектности этой постановки и вполне понимаю, что актеры ею дорожат; мало того, я готов согласиться, что на эту тему: «Джессика, дитя мое!» можно написать трагедию не менее сильную и не менее правдивую, чем наша; но факт тот, что всей сцены вторичного появления Шейлока у Шекспира нет. Прибавьте: и не могло быть. Почему не могло? Потому что это «Джессика, дитя мое!» из уст разбитого горем старика-отца было бы осуждением всего побега с его веселой музыкой. А этого осуждения Шекспир не хотел; не хотел потому, что он этому побегу сочувствовал.

Нет, Джессику уносит вихрь венецианской песни и ее радости; она исполняет то, для чего была создана. А чтобы мы ей вполне сочувствовали, чтобы наша радость не омрачалась мыслью о покинутом ею отце, для этого нам несколько позднее приводятся возгласы этого отца, его подлинные возгласы, с которыми он преследовал свою далекую дочь. Что это были за возгласы? «Джессика, дитя мое!» Ничуть не бывало:

По улицам неистово вопил он:
О дочь моя! Червонцы! Дочь моя!
Ушла с христианином! О, червонцы,
У христиан добытые! Закон,
Правдивый суд, отдайте мне червонцы
И дочь мою!

А кому этих возгласов мало, то пусть вникнет в смысл страшных слов, которые он говорит Тубалу: «я хотел бы, чтобы моя дочь лежала мертвою у моих ног с драгоценными камнями в ушах; хотел бы, чтобы она была похоронена у моих ног, и чтобы червонцы лежали в ее гробе».

Нет, напрасны старания Гейне уверить нас, что Шейлок любил свою дочь больше своих червонцев. Он думал сделать нам Шейлока симпатичным этой чертой—на самом деле он ею только испортил удивительно цельный в своем мрачном величии образ Чернобога. Шейлок никого и ничего на свете не любил больше своих червонцев; они у него на первом плане, дочь и прочее на втором. И так должно быть. Не забудем, что для Шейлока червонцы—залог будущего могущества его

рода, залог его власти над этой ненавистной Венецией с ее радостью, любовью и—суетой. Дочь—да, конечно, и ей принадлежала роль в его жизненной драме. Она была его наследницей и, стало-быть, носительницей его богатств. Он уже приищет для нее жениха—быть-может, этого самого Тубала, которого он посылает искать ее. Он выдаст за него Джессику так же, как некогда его покойный тесть выдал Лию за него—по строгому расчету, по старому обряду. Так, через Джессику его капиталы соединятся с капиталами Тубала. Дела пойдут еще быстрее, и уже не вырваться Венеции из золотой пучины этих соединенных двух потоков. Как таковую, он, действительно, любил свою дочь—и как послушную исполнительницу его великих, мрачных замыслов. И как Чернобог-Альберих твердил своему сыну, чтобы он ненавидел радостных, чтобы не радовался никогда:

Hasse die Frohen,
Freue dich nie!

так и Шейлок твердил Джессике, чтобы она не смела приближаться к окну, когда появятся ряженые венецианцы, чтобы она заперла уши его почтенного жилища от шума глупой суеты.

XIII.

Глупой суеты... А между тем, к ней, к этой глупой суете и тянуло бедную Джессику всю ее жизнь.

Этот тип «дочери еврея» не единичный. Мне вспоминается старинная немецкая песенка—сообщена у Эрка в его «Liederhort» (№ 98)—приблизительно того же времени. «То была гордая еврейка, восхитительная женщина; у нее была красавица-дочка: ее волосы были гладко заплетены, к пляске была она готова».

Es war eine stolze Jüdin,
Ein wunderschönes Weib.
Die hatt' eine schöne Tochter:
Ihr Haar war glatt geflochten,
Zum Tanz war sie bereit.

Об этой пляске строгая мать и слышать не хочет; песня влагает ей в уста наивный ответ: «это было бы позором на всю еврейскую землю, если бы ты пошла плясать».

Es wär'ja eine Schande
Für's ganze jüdische Lande,
Wenn du zum Tanz wolltr gehn.

Тот же конфликт, что и там: молодую прекрасную девушку неотразимо тянет к тому, что ей строго запрещает закон родительского дома.—к «пляске», к суете, к радости. И так же, как и там, стремление к радости отдает девушку-еврейку во власть жениха-христианина. «Тебе следует креститься; наречена будешь Сусанной и станешь милой моей».

Du musst dich lassen taufen:
Susanne sollst du heissen,
Mein Eigen sollst du sein.

Да, в этом существенная разница между «кольцом Нибелунга» и «Венецианским купцом». Там сын Чернобога соблюл верность до конца, от его руки погиб намеченный роком спаситель царства богов, и в пламени костра убитого сгорела Вальгалла. Здесь в самом доме Чернобога зародилось семя протеста против него; вскормленное теплыми лучами возрожденской радости, оно выросло и, выросши, спасло Венецию.

Интересно видеть, как постепенно оскудевает царство Чернобога. Веселый шут Ланселот—первый пример. Он служит Шейлоку, ему старый ростовщик поручает охрану своего дома в свое отсутствие. Живется ему хорошо в богатом доме—сыт, одет, обут; и все же его тянет оттуда, тянет к бедному дворянину Бассанио. Почему? Потому что там—радость. Правильно разделяет он между своими старым и новым хозяином английскую пословицу. У одного—Божья благодать, у другого—довольство. Побег Ланселота—прелюдия к побегу Джессики; ад ее родительского дома стал еще мрачнее после того, как его оставил этот единственный «веселый бес».

Сильнее и сильнее жгут лучи радости—за Ланселотом бежит и Джессика. Правда, ее побег—только первый шаг к ее обращению. Мы видели ведь: она еще девченка, ее опьяняет та атмосфера радости, в которую она окунулась так внезапно после долгого прозябания в безотрадном мраке отцовского дома. Вначале она—точно вырвавшийся на свободу раб, которому хочется уничтожить следы своих цепей. Но именно только вначале. После безумной ночи в Генуе молодая чета возвращается в землю св. Марка. Случай их сводит с Бассанио и Порцией в Бельмонте. Здесь, в обществе этой истой венецианки и дочери Возрождения, Джессика сбрасывает остатки своего рабства; в Порции она видит свой образец. Без сомнения, она дорастает до него; за это нам порукой ее чудная, игриво-мечтательная беседа с Лоренцо «в такую ночь».

XIV.

И что бы ни случилось отныне—за Венецию нам не страшно. Прочно стоит наше счастье там, где мы связали силу нашего врага; еще прочнее там, где мы заворожили его волю. В лице Джессики воля Чернобога признала себя побежденной блеском и красотой его врагов и перешла, ликуя, в их стан. Вальгалла погибла, потому что не смогла внушить любви к себе отпрыску своего заклятого супостата; Венеции это удалось, и она была спасена.

Вальгалла, Венеция... Теперь для всех ясно, что это лишь символы, и если кто раньше мог сомневаться в правильности моего замечания в начале этой статьи, что для нас и еврейство Шейлока—такой же символ, как и его желтый плащ,—тот теперь, надеюсь, возьмет свои сомнения обратно. Ведь не был же евреем Альберих-Чернобог Вальгаллы.

Вальгалла, Венеция... Не попытаться ли нам отбросить эти сим-

волы и высказать ясными словами то учение, которое в них заключено? Конечно, оговорка необходима: символ—не то же, что аллегория, он всегда гораздо богаче того отвлеченного содержания, которое мы из него извлекаем. Это следует помнить: мы не должны и помышлять о том, чтобы отвлеченное рассуждение могло исчерпать содержание такой богатой драмы, как наша. Но внутри оговоренной области наша попытка будет дозволенной и законной.

Назовем же его собственным именем то начало, ту идею, символом которой была для нас возрожденская Венеция Шекспира, как живая носительница радости, красоты и любви. В этом имени не может быть колебания, раз мы правильно назвали эту Венецию—возрожденской: она ведь была возрождением античного *эллинизма*.

В эллинизме впервые предстала перед человечеством, связанным им же скованными узами, упоительная троица—радость, красота и любовь, как высшая ценность жизни. Предстала для чего? Для того ли, чтобы погибнуть под натиском его врагов? Врагов было много—и на западе, и на востоке, и на севере.

Первым проснулся враг на западе. Пока в беззаботной Элладе жизнерадостная рыцарская знать VII и VI в.в. добывала трофеи радости в Олимпии и Дельфах, пока в V в. резец Фидия осуществлял на земле идеал жизненной красоты, пока в IV веке величайший поэт Платон посвящал своих учеников в таинства истинной зиждительной любви—там далеко на западе расчетливый Рим в своих дымных атриях, камень за камнем, строил здание своей мрачной власти над миром, постепенно расширяя свою державу, присоединяя к ней последовательно Лациум, Самнитские горы, равнину Тарента, Сицилию. Дошла очередь и до Эллады; встретились на поле битвы два неравных врага: закованные в медные латы легионеры и неудачливые вольницы греческих городов. Близкой казалась гибель,—и все же она не наступила. С виду восторжествовал Рим, на деле же—его чарующая противница,

Победившая красою
Победителя в бою.

Эти чары оказались неотразимыми; ими пленилась Джессика в доме сурового западного властителя; благодаря кружку Сципиона Младшего, Рим приобщился греческой культуре, всосал, претворил ее в себе и лишь тогда стал властителем мира, когда его сыны сами согласились быть носителями идей покоренного врага—эллинской радости, эллинской красоты, эллинской любви. Радостный век Августа завершил это развитие.

Вторым проснулся враг на востоке—и тут, пожалуй, мы можем оставить за Шейлоком его племенной колорит. Находясь на меже двух цивилизаций и одинаково ненавидя обе, суровый юдаизм второго Иерусалима терпеливо строил изгородь вокруг своего мрачного закона, старательно оберегая его от вторжения трех эллинских прелестниц. В то же время он впускал свои шипы в тело своему врагу в виде общин своего «рассеяния», собирал вокруг этих общин все растущие и растущие кольца прозелитов, уча их изгонять соблазн эллинских прелестниц, «ненавидеть радостных, не смеяться никогда...» Близкой казалась

победа—и все же она не наступила. Опять в доме Шейлока выросла строптивая Джессика, давшая себя очаровать эллинской радости, красоте и любви. Мировую власть от юдаизма приняло христианство, то эллинизованное христианство, которое стало учителем нового мира.

Третьим проснулся враг на севере—дикие германские племена, ударявшие о римский «рубеж» все учащающимся и усиливающимся прибоем. Долго держался рубеж; наконец, он был прорван. Неудержимым потоком хлынула варварщина на благословенные нивы Италии, все затопляя и опустошая на своем пути. На своем пути, да; но стоило разрушительному потоку остановиться, стоило варварам пристальнее всмотреться во все то, что они намерены были стереть с лица земли—и опять в их среде нашлась впечатлительная Джессика; она отошла от них, забыла о законах своих отцов и всей душой отдалась красоте опустошаемого ими мира! Как ее звали? Не все ли равно? Теодорих, Альфред, Карл Великий—все они, и много других, были носителями ее заветов, все те, благодаря которым золото Шейлока было отдано на службу тому отражению эллинской красоты, которое еще сияло на земле.

И стоит ли говорить о том, сколько раз это зрелище с тех пор повторялось в истории нового мира? Все возрождения, периодически очищавшие атмосферу европейской культуры,—что можем мы в них видеть, как не ту же Джессику, оставляющую дом своего мрачного отца в поисках эллинской красоты, радости, любви? Правда, и Шейлоки возрождаются под разными именами и личинами: средневековая церковь, пуританизм разных оттенков, материализм, псевдонационализм, утилитаризм и т. д. Но это не должно нас смущать: до сих пор не было Шейлока, который не имел бы своей Джессики.

Вывод отсюда ясен. Пусть нас страшит наш враг грозой своей ночной рати, пусть он предвкушает торжество того дня, когда его сила с безмолвных недр, в которых он ее копит теперь, взойдет на Божий свет—мы не будем с ним бороться его оружием. На эту борьбу у нас сил не хватит, и всякая попытка будет бесполезной тратой времени. Нет; но мы будем усердно, не покладая рук, строить здание нашей радости, нашей красоты, нашей любви. Мы должны его сделать так ослепительно прекрасным, чтобы им пленилась Джессика, плоть от плоти наших врагов, чтобы она стала нашей, обеспечивая этим и свое счастье, и прочность нашего дела.

Еще и еще раз: нам не страшно за Венецию. Ее вечность была обеспечена в тот момент, когда пустота воцарилась в мрачном доме на Риальто, и когда там, на берегу лагуны, торжественно загудел, освящая союз венецианца и его благословенной беглянки, задумчиво-радостный благовест св. Марка.

4. Король Лир.

(1919).

I.

Когда в сознании нашего поэта возник трагический образ короля Лира, в нем еще живо было творческое волнение, вызванное только-что дописанным образом венецианского мавра Отелло: обе трагедии относятся к тому же 1605 году.

И один образ у него незаметно перешел в другой. *Герой с душою ребенка*—вот чем увлекался Шекспир в эпоху полного расцвета его зиждительной силы; кто хочет понять Лира, тому полезно помнить Отелло.

Почему могучий полководец, гроза врагов и оплот друзей, дает веру лживым наветам бессовестного Яго против его верной, любящей красавицы-жены? Потому, что в этом большом человеке живет душа ребенка; потому, что он также далек от подозрения фальши, как и от фальши самой; потому, что его голубиная кротость не приправлена ни одной каплей змеиной мудрости. Но почему эта кротость ему изменяет там, где она была бы всего нужнее—почему Дездемона гибнет от его яростной руки? Потому, что эта его кротость приправлена другой способностью—способностью к безумному гневу там, где он чувствует поруганной свою святыню. А его святыня—любовь и верность его жены.

Таков же и Лир. Только там мы имеем супруга, здесь имеем отца. «Отелло»—трагедия супружества, «Король Лир»—трагедия отцовства; обе имеют своим полем сознание исполина с детской душой, лишенной всяких задатков житейской мудрости, но зато способной воспламенять-ся безумным гневом там, где он чувствует поруганной свою святыню: святыню там—супружеской, здесь—родительской любви.

II.

Но кто такой этот Лир?

Он—король Англии, но той Англии, которая еще не носила этого имени. Древнеанглийские летописцы, охотно производившие своих исконных королей от города-мученика античного мира, гомеровской Трои, должны были как-нибудь заполнить промежуток между разрушением этого города в XII в. до Р. Х. и первыми сведениями о Британии, которыми мы обязаны I в. до Р. Х.; так возникла и табель доисторических британских королей, среди которых занял свое место и Лир, «одновременно с правлением Иоаса в Иудейском царстве», т.-е. в IX в.

Шекспир, впрочем, не особенно был обеспокоен вопросом, какова была жизнь Британии в такую глубокую древность; единственная его

уступка летописи, это та, что он признает свою родину языческой, т. е. заменяет христианского Бога древне-римскими божествами Юпитером и Юноной, Аполлоном и Гекатой—да и это не мешает ему говорить о крестниках и о церковных праздниках. Во всем же прочем он имел в виду свое время или недавнее прошлое: поселяне распевают песни о красоте Бетси и о паладине Роланде, в замках сидят могучие королевские вассалы, герцоги Корнвалльский и Альбанский, графы Глостерский и Кентский, у пролива на известковой скале возвышается Довер и смотрит на противолежащую страну, в которой соперничают два почти равных по власти венценосца, король французский и герцог бургундский.

III.

Но мы отвлеклись от самого Лира.

Как уже было сказано, он представлен отцом—отцом трех дочерей, Гонерилии, Реганы и Корделии. Обе старшие уже замужем, за только-что названными герцогами Альбанским и Корнвалльским; к третьей, королевской любимице, присватались оба тоже уже названные заморские властители, герцог бургундский и король французский. Предстоит разрешение спора из-за ее руки; его, однако, отец хочет соединить с особого рода торжеством. Он уже стар; королевский венец стал тяжел для его головы. Пусть же его молодые зятья разделят между собой обузу его власти, а он в беззаботном покое проведет те несколько лет, которые его отделяют от могилы.

Правда, тут есть и оговорка. Власть он согласен отдать, но не почет, не блеск королевского сана, который его окружал до сих пор, и без которого дальнейшая жизнь показалась бы слишком мрачной: ему должны сохранить этот блеск и его залог, свиту в сто рыцарей, для празднеств, для выездов... Должны!.. легко сказать; но как это обеспечить, раз он вместе с властью откажется от средств настоять на своем? Уж это, конечно, будет зависет от любви к нему тех, кому он отдаст власть—его дочерей. Еще земля в его руках; пусть же они скажут торжественно, при всех, про свою любовь; кто его больше любит, той он больше и даст...

Позвольте,—спросят тут—что же это за расчет? Разве одно и то же, любить—и говорить про любовь?

Нет, конечно.

Почему же Лир так легкомысленно выводит одно из другого? Почему он готов отдать большую долю своей власти—не той, которая его больше прочих любит, а той, которая пышнее прочих будет говорить про свою любовь?

Почему?—Уже сказано, почему: потому, что он—*большое дитя*. Он провел весь век на вершине жизни, где голоса и искренней, и притворной любви сливались в один общий согласный рокот сочувствия; резкий вихрь нужды, отделяющий солому от жита, никогда еще не врывался в его счастие. Ему льстили потому, что он был королем; его и лю-

били потому, что он был Лиром; он одинаково награждал и любящих и льстецов, потому что его хватало на всех. Так и теперь, в последнюю минуту своей власти, он хочет услышать слово и готов верить слову, не различая его от дела. Условия для этого налицо: детски доверчивая душа и полнота веры в человека, рожденная и поддержанная долгим, безоблачным счастьем на вершине жизни.

Не нам, несчастным, осуждать его: он осудил себя сам, когда, низверженный с вершины, стал тем же, что и мы.

IV.

Решение принято, торжественный день наступил—последний день власти, первый—желанного покоя. Все собираются в тронный зал; Лир на престоле, вокруг него его вельможи и его дочери с мужьями; заморские женихи тоже приглашены. Подана карта Британии, разделенной на три части; пусть же каждая дочь скажет, как она любит своего отца. Первой говорит старшая; она любит своего отца выше всего на свете—соразмерно с этой полнотой любви она и получает свою полную долю. Затем средняя; у той любовь к ее отцу еще приправлена ненавистью ко всему, что не ее отец,—несомненно и она хороша, и ей дается ее доля. Очередь за третьей, Корделией; она любимица отца, конечно, платит ему такой же избыточной любовью и получит долю лучше своих сестер.

Но нет: «удел Корделии—любить и молчать». На вопрос короля и отца, что она ему скажет, она отвечает—«ничего». Тому не верится. Тщетно она старается ему об'яснить, что ей не дано «поднять своего сердца к своим устам». В первый раз в его жизни то, что кажется, расходится с тем, что есть. Он этого не понимает—этого не может быть. Того, что не кажется, того и нет: Корделия, его любимица, его не любит—он лишает ее наследства, проклинает ее. Пусть ее берет кто хочет, какой она есть. Один из женихов, герцог бургундский, отказывается от нее: он сватался за королевну, не за отверженную; но другой, король французский, остается ей верен—Корделия, отверженная будет королевой Франции. Перед глазами Лира проходит ясное до очевидности различие между кажущейся и истинной любовью, но он этого не понимает. Он чувствует только, что его святыня, его отцовская любовь, поругана. Гнев владеет его детски доверчивой душой; Корделия с мужем уходят.

И эта борьба сопровождается другой: за оскорбленную королевну заступается один из вельмож, честный граф Кентский. Что это значит? Единый до того времени рокот сочувствия, это тихое безветрие на вершине жизни, сменился резким вихрем противодействия. Лиру не верят, не повинуются. По праву ли, или нет—этого он пока разобрать не в состоянии; но он не так воспитан своим счастьем, чтобы это вынести. Последней минутой своей власти он пользуется, чтобы об'явить «крамольника» опальным; затем наступает конец торжества, мирное тече-

ние которого так безжалостно нарушено неповиновением дочери-любимицы и вассала. Нужды нет: у него остались две дочери, царство разделено на две половины. Доля третьей, отверженной, досталась обоим почтительным; настолько же, надо полагать, возрастет и их об'явленная любовь...

Мы уже теперь чувствуем, что этого не будет, чувствуем по прощальному разговору старших сестер с Корделией, еще более по их зловещим переговорам между собой. Пока это глухие раскаты отдаленной еще бури; следуя своему намерению, Лир со свитою поселяется у своей старшей дочери Гонерильи, герцогини Альбанской.

V.

Король со свитой, с выговоренными ста рыцарями, герцог с его придворным штатом—все под одним кровом. Как это естественно в подобных случаях, ссора начинается из-за подчиненных; дает к ней повод новое для нас лицо—королевский шут.

Новое и—скажем правду—из всех чуждых самое чуждое нашим чувствам. Нам и понятно, и противно это профессиональное остроумие, соединенное с искусственным безобразием; этот варварский пережиток римского деспотизма, перешедший в христианское средневековье, затем и в новые времена и лишь мало-по-малу исчезнувший в течение XVII века. Но читатель Шекспира должен с ним примириться; и если вообще он нам мало симпатичен, то в этой трагедии с ним примириться не трудно. В этой трагедии перед нами не просто шут, а верный, преданный слуга и друг под шутовской личиной. Мы слышим из уст одного из придворных Лира, что он потерял веселость после от'езда Корделии во Францию. И мы знаем теперь: королевский шут—это как бы призрак отсутствующей Корделии, принявший на себя ее заботы об ее детски доверчивом и детски раздражительном отце.

И Лир это невольно чувствует; он перенес на него часть своей любви к отверженной. Когда один из придворных Гонерильи обижает его, он в гневе бьет обидчика. Это—первый повод к ссоре. Гонерилья мстит по-своему, исподтишка: она приказывает своей прислуге обращаться с королем-отцом как можно пренебрежительнее, чтобы его, так сказать, измором заставить сократить срок своей побывки у нее. В этом низменном образе действий она находит достойного помощника в лакейской натуре своего дворецкого *Освальда.*

Лакейская натура—этим все сказано. Больше о нем и говорить не стоит—хотя Шекспир и не пожалел красок, чтобы со свойственным ему мастерством изобразить и эту второстепенную личность. Видно, он встречал не мало таких в действительной жизни среди придворных своего государя, английского короля Якова I.

Но и верный, опальный *Кент* не думает покинуть изгнавшего его короля, которому он, хорошо его зная, великодушно прощает его несправедливость. Переодевшись, изменив свою наружность, а также и

свой голос—прошу это помнить,—он возвращается к Лиру и предлагает ему свои услуги. Его бодрый, веселый нрав приходится по сердцу королю—видно, он бессознательно чувствует ласкающий луч света из прошлого времени его власти и блеска. Он принимает его в число своих приближенных.

Как, спросят, он не узнает его? И герцог, Гонерилья, прочие вельможи, вплоть до шута—тоже его не узнают? Это ли не неестественно?

Нет, не узнают; никто не узнает Кента до тех пор, пока сам Кент не даст себя узнать. И неестественного тут ничего нет; кто видел нашу трагедию на сцене, тот без труда это подтвердит.

И вот силы в сборе на той и другой стороне; происходит первое сражение—сражение между отцом и его старшей дочерью, любившей его, по ее словам, выше всего на свете. Впервые старому королю становится ясной та разница, которой он раньше не допускал,—разница между кажущейся и истинной любовью. Сомненья нет: эта старшая дочь, несмотря на все свои льстивые слова там в тронном зале,—она его не любит. А если так—то он, может-быть, напрасно осудил безответную Корделию?

Может быть; мысль только закралась в сердце, она еще не проявилась; но, закравшись, она его сверлит и сверлит. Тут не только Гонерилья, не только Корделия—тут все его мировоззрение, вся атмосфера беспечной ласки, с которой он сроднился в блеске минувших лет, проведенных на вершине жизни. Неужели это должно рухнуть? Но ведь в этом—весь он. Уцелеет ли его ум при этом крушении?

Еще есть одна надежда—его средняя дочь. Старшую он проклинает, но в средней он уверен: Регана, его Регана не покинет своего старого отца. К ней решил он ехать теперь же, со всей свитой, не дожидаясь истечения месячного срока, выговоренного у Гонерильи.

VI.

Он посылает к Регане Кента возвестить о своем предстоящем прибытии, а сам, в ожидании лошадей, остается в обществе своего шута—и своих мыслей. Эти два его собеседника тянут его ум в две противоположные стороны. Мысли—к обрыву, к бездне: в нее обрушится его мировоззрение и вместе с ним его разум: «на этом пути лежит безумие», скажет он вскоре. Верный шут это замечает: своими шутками он старается отвлечь своего короля от опасного общества его мыслей.

Кстати об этих шутках: и за них порицали Шекспира, находя их «несмешными». Действительно, приходится признать, что далеко не все они производят на нас должное действие; но было бы несправедливо бранить за это Шекспира. В том, что заставляет нас плакать, гораздо более общего для всех времен и народов, чем в том, что заставляет нас смеяться: трагическое и в немецкой и в русской литературах одинаково

доступны обоим народам; но надо быть немцем, чтобы оценить Вильгельма Буша, надо быть русским, чтобы оценить Кузьму Пруткова. А здесь, в остротах Шекспира, мы должны считаться не только с различием народов, но и с различием времен. Острота сравнительно быстро выдыхается: в остротах Боккачьо, например, новеллиста XIV в., в его piccevoli motti даже нынешние итальянцы больше не находят смаку. Это следует помнить. Остроты шута у Шекспира так же превосходны, как и все остальное; но это—специально английское, «клоунское» остроумие XVI—XVII в. в., основательно уже выдохшееся. К тому же они для перевода представляют большие трудности, особенно те, которые основаны на игре слов.

Как бы то ни было, шуту удается иногда отвлечь короля от его гложущих мыслей, даже рассмешить его; но только иногда. Его мозг все-таки работает, работает до боли в той сцене, которой кончается первое действие; та мысль, которая в разговоре с Гонерильей лишь закралась в его сердце, теперь им овладевает вполне, победоносно заглушает участливые шутки друга—мысль «*Я ее обидел!*» Ее—кого? Имя не названо, но мы знаем, король думает о Корделии. А на этом пути лежит безумие: полною отчаяния молитвой, чтобы небо спасло его от безумия, кончается первое действие.

Уста несчастного старца уже коснулись чаши страдания, но именно только коснулись. Выпиты лишь первые капли; главное—впереди.

VII.

С Реганой мы только теперь знакомимся подробнее. С виду она мало напоминает свою старшую сестру: та была красавица, Регана же некрасива и косоглаза; но сердцем она вся в нее. О том, какой прием у ней встретил королевский гонец Кент, он сам рассказывает в 4-й сцене. Его приняли холодно, зато с тем большей предупредительностью гонца Гонерильи, знакомого нам уже Освальда. Вслед за тем Регана с мужем отправились в гости к старому графу Глостеру, под предлогом каких-то совещаний, на деле же для того, чтобы не быть дома, когда приедет король, и иметь повод отказать ему в приеме.

Обоим гонцам затем приказывают тоже проследовать в глостерский замок; там они встречаются. Присутствие презренного царедворца возмущает честное сердце Кента: он его вызывает. На крик трусливого Освальда выбегают из замка как хозева, так и гости. Хозяин—Глостер, но Корнвалль—владетельный герцог; не обращая внимания на учтивое заступничество своего хозяина, он велит заключить королевского гонца за буйство в колодки.

Это было не только жестокостью по отношению к послу, но и неслыханным оскорблением пославшего. Если даже считать, что Кент (неузнанный) провинился—все-таки наказать его имел право только король; кто это делал за него, тот этим самым давал понять, что он никакой власти за королем не признает. Лир своим ушам не верит, когда ему об этом докладывают; он идет лично поговорить о деле с

виновниками. И тут за первым оскорблением следует второе: гости устали, больны, принять короля-отца не могут. Вторично требовать тоже нельзя: «герцог так вспыльчив». Да, с его вспыльчивостью приходится считаться, с королем уже не считаются!

И все же трогательно, с какой настойчивостью Лир держится за свою последнюю надежду—ту, которую он возлагает на «свою» Регану. Быть-может, они и в самом деле больны?—Но нет, Кент перед ним в колодках: уж этого никакой болезнью не оправдаешь... Выходит, наконец, Регана; ее холодно учтивый привет, что она «рада видеть отца», в последний раз возбуждает в нем угасающую надежду. О, если бы хоть эти слова были искренни! Но нет: она советует отцу вернуться к сестре. Вслед за тем и эта сестра является; опять они вместе, как в той сцене отречения. Но их речи уже не те: они как бы стараются перещеголять друг дружку в жестокосердии, урезывая взапуски свиту своего отца: пятьдесят—двадцать пять—да и один «не нужен»...

Остановимся здесь на минутку: возможно, что этот спор о численности свиты не вызовет особого отклика в сердце читателя. Но тут должно помнить следующее. Чувства во все времена одинаковые; но не во все времена они вызывались одними и теми же внешними воздействиями. Нам всегда приятно чувствовать себя уважаемыми, горестно чувствовать себя в пренебрежении; но внешние символы и уважения и пренебрежения меняются в зависимости от времени. Старый слепец Эдип проклял своих сыновей, когда они ему вместо приличествующей царю хребтовой части жертвенного животного послали бедренную—это было равносильно отрешению от царства. То же и здесь. Читатель Шекспира должен с этим считаться: уменьшение числа лиц, состоящих в свите короля, имело не материальное значение—оно было равносильно уменьшению его обаяния, значения, блеска; уменьшению тем более чувствительному, что эта свита—единственное, что Лир выговорил себе из прежнего своего могущества. Если иметь это в виду—я уверен, эта сцена спора произведет должное впечатление на читателя и зрителя; он почувствует трагизм укоризненных слов короля: «я все вам отдал!», трагизм его потрясающей отповеди Регане, начинающейся со слов: «о, не суди о нуждах!».

Нет, тут нечего обманывать себя: Регана его не любит, это несомненно. Лир покидает ее—никто его не удерживает. Там, на дворе собирается гроза, но она ничто в сравнении с той бурей, которая бушует в сердце несчастного отца. Его ум уже дошел до обрыва, до бездны: безумие надвигается, он не в силах сопротивляться ему.

Начинается *третье действие*—начинается среди раскатов двойной бури: и разгневанного неба, и потрясенного до основания сердца. И если те сцены, которые прошли перед нами до сих пор, поражали нас своей величавостью, то теперь эта величавость дорастает до гигантских размеров. До сих пор Лир боролся с людьми; теперь его противники—стихии. Но эти стихии продолжают дело людей; Лир и чувствует их в образе людей. Его пошатнувшееся сознание способствует этому олицетворению: в том мире, в котором отныне витает его блуждающая душа, призрачные владыки стихий— свои люди.

Но эта душа, благородная в своей основе и лишь убаюканная всеобщей лаской там, на вершинах жизни—она прозрела в своем безумии теперь, когда вихрь бури развеял последние клочки того благовонного облака; и Лир начинает понимать то, чего он не понимал до сих пор:

Вы, бедные, нагие несчастливцы,
Где-б эту бурю ни встречали вы,
Как вы перенесете ночь такую
С пустым желудком, в рубище дырявом,
Без крова над открытой головой?
Кто приютит вас, бедные? Как мало
Об этом думал я!

Пусть твердо запомнят эти слова те, которые обвиняют Шекспира в аристократизме; пусть они поймут, насколько его великая, всеобъемлющая возрожденская душа выше партийных кличек! И эта мысль еще только закралась в сердце бесприютного короля; но и она будет расти и расти.

И все же в этой, обуреваемой стихиями степи есть и кроме них обитатели. Среди поля стоит шалаш; хоть там бы укрыться от бури! Заботливый шут первый туда входит—и тотчас в ужасе выбегает: «там злые духи».—Не злые духи, а другой такой же бесприютный человек, принявший на себя вид обезумевшего, чтобы уйти от преследования; этот человек—Эдгар, старший сын графа Глостерского. И тут трагедия старого Лира неразрывно сплетается с родственной трагедией старого Глостера.

Мы до сих пор, ради связности первой, пропускали сцены, относящиеся ко второй; теперь, когда обе сплелись, необходимо наверстать и их.

VIII.

У старого графа Глостерского два сына: старший, законный Эдгар, и младший, незаконный Эдмунд. Любовь отца не делает различия между ними; делает таковое закон, предоставляя права наследства только первому, а не второму. Как бы то ни было, Эдмунд чувствует себя отверженным, чувство же отверженности делает его злым. Он решает продолжать незаконное дело своего возникновения: «Законный Эдгар, я должен овладеть твоей землей»!

В лице Эдмунда трагедия получает свое *активное* начало зла. Старшие дочери Лира таковыми не были: они просто хотели отделаться от нелюбимого, ненужного отца—свое они и без того уже получили. Напротив, Эдмунд еще ничего не получил и без злодейства не получит. И вот начинается его постепенное восхождение по лестнице злодейства.

Первая задача—устранить брата, чтоб занять его место. Для этого он подделывает его письмо, чтобы выставить его перед глазами отца дурным сыном... И отец попадает в эту грубую ловушку? Естественно ли это?—Во-первых, Глостер—такая же открытая и благо-

родная натура, как и Лир, и потому такая же беззащитная против притворства и хитрости: доверчивость—оборотная сторона благородства. Эдмунд это знает и учитывает: «так далека от зла его душа, что и предвидеть зла в нем нет уменья», говорит он про брата, который в этом качестве лишь повторяет своего отца. А, во-вторых, Глостер все же не сразу отрекается от сына: Эдмунд обязался представить ему неопровержимые доказательства злой воли его сына, дав ему возможность подслушать их разговор. Остальное—дело его искусства. Он устроит так, чтобы отец опоздал к самому разговору и явился лишь к его развязке—булатной расправе, значение которой он уже сумеет изобразить отцу в должном свете. Теперь только старый граф убежден; Эдгара он об'являет опальным, Эдмунда—законным наследником его земель.

Первая цель достигнута; присутствие герцога в замке старого графа открывает и возможность дальнейшего успеха. Брат устранен; теперь следует устранить отца, чтобы стать уже не наследником, а владельцем Глостера. Корделия, королева Франции, не потеряла из виду своего отца; она в переписке с Кентом, она знает о бессердечности сестер, она упросила мужа с войском притти на помощь обиженному и поруганному королю. Глостер получает письмо—не от нее, а от постороннего лица—с вестями о предстоящем; об этом письме он говорит своему сыну Эдмунду. Эдмунд, конечно, выдает его герцогу Корнвалльскому. Участие, которое Глостер принимает в судьбе высланного в голую степь короля, еще усиливает подозрения против него. «Вспыльчивый» герцог не знает пределов своему гневу; перед нами разыгрывается тяжелая сцена—та, которой кончается третье действие. Бесчеловечный повелитель, ослепив старца, выгоняет и его из его же дворца; уходя, старец узнает, что его предатель—его собственный сын Эдмунд.

Достигнута и вторая цель: Эдмунд—граф Глостерский. Но герцогу его бесчеловечность не проходит даром: от собственного слуги, возмущенного его поступком, он получает смертельную рану. Герцогиня Регана стала вдовой; на горизонте ее молодого хозяина восходит третья звезда.

IX.

Оставляя пока честолюбивые замыслы баловня счастья, возвращаемся к королю Лиру. Как уже было сказано, в шалаше он застает Эдгара, принявшего на себя, ради своей безопасности, вид безумца: он одет в одну только простыню, говорит странные речи о преследующих его злых духах. Лиру в его теперешнем состоянии сродни все несчастные: неузнанный Эдгар ему дорог, как образ того, что такое человек сам по себе—«бедное, голое, двуногое животное». Последней заботой Глостера было отправить короля с его друзьями в приморский Довер, к войску Корделии; ослепленный, он и сам просит повести его туда.

Там он встречается со своим сыном Эдгаром; тот, не давая себя узнать, становится вожатым своего отца.

С этого начинается *четвертое действие*. Оба старца недалеко друг от друга; одинаковое несчастье неодинаково на них подействовало. Лиру оно при багровом свете безумия открыло вид на несметные толпы страждущих, которых он не видел, находясь на вершине жизни; Глостеру оно отравило самое жизнь, он жаждет смерти,—требует от неузнанного сына, чтобы он отвел его на высокую известковую скалу, низвергающуюся в море близ Довера. Эдгар догадывается о его намерении; он хочет обмануть его, чтобы этим благочестивым обманом примирить его с жизнью... Следует странная шестая сцена. О ней судили различно; все же не может быть двух мнений о красоте описания Эдгаром доверского обрыва и открывающегося с него вида. Глостеру внушается уверенность, что его попытка самоубийства была соблазном дьявола, что он спасен чудом; он смиряется перед волей неба. Мы встретим его еще раз во второй сцене пятого действия; «мы должны подчиниться необходимости нашего ухода с этого света так же, как необходимости прихода; «*быть спелыми*—вот все, к чему мы можем стремиться»—так толкует ему его сын смысл пережитого. После этого мы теряем его из виду. Конец трагедии Глостера досказывается его сыном в сцене возмездия: желая испросить его благословение для правого боя, Эдгар открывается ему—и надломленное горем сердце не выдерживает прибоя радости.

Но пока мы возвращаемся к трагедии Лира.

X.

Не сразу попадает он в руки к той, которая его ждет и жаждет, чтобы своей дочерней любовью исцелить раны, нанесенные бессердечием ее сестер; в той шестой сцене четвертого действия, которая приносит успокоение Глостеру, разыгрывается дальнейший акт вещего безумия короля. Раньше его несчастье породнило его со всеми бедняками и бездомными; теперь его любовь развертывается все шире и шире. Не только несчастные, но и так называемые преступники заслуживают нашего участия. Отчего правосудие карает только деяния. не помыслы—внешнюю видимость, не внутренний смысл? Если бы оно обратило свой меч против последнего—нередко, судья и подсудимый поменялись бы местами. «Нет виноватых, нет! Нет, говорю я!»—вот безумие того, о котором Глостер восклицает: «О разбитое чудо природы!»

И все же эта сцена—еще ничто перед той, которой кончается четвертое действие: сценой пробуждения Лира в палатке Корделии. Перед этой сценой толкователь должен замолкнуть: всякое об'яснение было бы излишним, всякая похвала осталась бы позади ее действия. Перед читателем и зрителем одна из драгоценнейших жемчужин всемирной поэзии: остальное—дело его собственной понятливости.

XI.

На горизонте Эдмунда, сказали мы выше, взошла третья звезда; да—но рядом с ней тотчас появилась еще одна, и ее сияние окажется гибельным для баловня судьбы. Гонерилья—не вдова; но не все ли равно? Правильно сказал про нее ее честный, благородный муж, герцог Альбанский.

Кто смеет
Итти против начала своего,
Тот сам себя погубит и—как ветка,
От дерева отпавшая родного,—
Зачахнет, высохнет и в адский пламень
Лишь будет годен.

Бессердечная дочь не будет нежной супругой: благородство ее мужа ей кажется слабостью; куда более ей нравится смелый, решительный и неразборчивый в средствах Эдмунд. Она уже столковалась с ним, когда—еще при жизни ее зятя—новонареченный граф Глостерский сопровождал ее домой: теперь она посылает ему письмо—письмо про свою любовь и предстоящее преступление. Письмо она вручает все тому же прислужнику ее пороков, дворецкому Освальду, для передачи Эдмунду. На пути к нему он заходит к Регане: та обеспокоена наличностью письма ее сестры к ее жениху, но Освальд, понятно, ей письма не выдает. Все же он узнает от нее, что за голову Глостера обещана награда. Отправляясь дальше к Эдмунду, он наталкивается на Глостера, ведомого его неузнанным сыном Эдгаром. Обрадованный возможностью получить обещанную награду, он хочет тут же прикончить старца, но удар увесистой палки Эдгара кладет быстрый конец его честолюбивым планам. Его письмо—письмо Гонерильи к Эдмунду—попадает в руки Эдгару; понятно, что он без промедления доставляет его намеченной жертве, герцогу Альбанскому, обещая ему, что по трубному призыву явится и тот, который в поединке постоит за истинность его содержания.

Дело в том, что предстоит сражение—сражение между вторгшимися в Британию войсками королевы Корделии и соединенными силами герцога Альбанского и герцогини Реганы Корнвалльской, назначившей своим полководцем Эдмунда. Герцогу Альбанскому вся эта война, вызванная несправедливостью обоих женщин, не по сердцу: он не может быть храбрым там, где нету правды»—поразительное признание, к слову сказать, почерпнутое из глубин стоической морали: «мужеством зовется доблесть, сражающаяся за правду», говорит ее ученик Цицерон (de off. I 62). Но раз враг занял его владения, ничего другого не остается, как выбить его из них.

Сражение дано. В последний раз счастье улыбнулось Эдмунду: британские войска одержали победу, Лир с Корделией в плену у их предводителя. Лир в плену, да, но с Корделией; а с ней и плен не плен,

и темница не темница. Их уводят; перед нами герцог с Эдмундом—и Гонерилья с Реганой.

XII.

Разыгрывается большая сцена пятого действия—*сцена возмездия,* развязка того, чему завязкой была большая сцена первого действия, сцена отречения. И хотя наше сердце там, в темнице, с Лиром и Корделией, но наш ум прикован к великому акту правосудия, развертывающемуся перед нашими глазами.

Гонерилья, Регана—опять они вместе, как в сцене отречения. Но теперь их злоба обращена друг против друга; раз'единяет их тот, который был демоном зла во всей трагедии—Эдмунд. Торжествует Регана: она может об'явить то, что ее сестра должна скрывать, она—вдова и владелица герцогства, которым она может наделить своего избранника. Гонерильи закрыты все пути, кроме пути тайного злодейства. Зато этот путь ей привычен, она давно сроднилась с ним. Регана вскрикивает от невыносимой боли—это ее последний крик: яд ее сестры сделал свое дело. Прощай, герцогство! Эдмунд не более, как граф Глостерский. Но и им он долго не останется: раздается условленный трубный призыв—мститель перед ним, мститель с опущенным забралом, истинный, хотя и не признанный граф Глостерский.

Дело правосудия вершает меч—Эдмунд падает со смертельной раной в груди. Там, в палатке, тем временем, и старшая сестра казнит себя за свою преступную любовь; весть о ее смерти застает Эдмунда еще живым. Он улыбается: «Да, Эдмунд был любим!» Умирая, он преклоняется перед приговором правосудия; он хочет хоть отчасти загладить свои многие злодейства—загладить их хоть одним добрым делом. Пусть же знают все: он приказал предать смерти обоих пленников, Лира и Корделию. Если еще не поздно—пусть хоть этот последний ужас будет предотвращен.

... Нет, уже поздно. Лир еще жив; но в его руках убитая Корделия. Небу было угодно приласкать его последние часы просветления вечерними лучами последней зари. Теперь заря погасла; кругом ночь—сплошная, глубокая ночь.

XIII.

«Земля—не рай и не ад», сказал польский поэт Мицкевич; «она—только земля». Она была бы раем, если бы на ней могли жить и оставаться счастливыми Лир, старый Глостер, Корделия; она была бы адом, если бы на ней могли торжествовать Гонерилья, Регана, Эдмунд. Но нет: в багровом сиянии закатилось солнце тех и других; взойдет новый день—и его белый свет увидит жизнь и деятельность тех, которые следовали без увлечения прямому, честному пути или, выжив из

крайних испытаний, приобрели ту долю житейской мудрости, которая нужна для земли.

Трагедии, подобные «Королю Лиру»—это трагедии борьбы гигантов, гигантов добра и зла. Они гибнут, выживают люди—но выживают уже тогда, когда трагедия кончена. А у гигантов своя душа, и у этой души свой *язык*.

Это—последнее, на что я хотел обратить внимание читателей. Пусть их не смутит непривычная окраска шекспировского языка, пусть они не торопятся признать его «неестественным». Все хорошо, что в соответствии; язык Шекспира в соответствии с неестественным—вернее, сверх'естественным, гигантским ростом его фигур.

Таков был и в глубокой древности язык великого греческого трагика Эсхила. Когда его упрекали в его неестественности, он гордо ответил хулителю

Ошибаешься ты: неизбежно,
Чтоб величию чувств и величию душ
Языка отвечало величье.

То же самое мог ответить и Шекспир. И если читатель, не спеша произнести свой приговор, пожелает углубиться в этот смелый, сильный, красочный язык, если он не пожалеет некоторого умственного труда, чтобы вникнуть в его величавую прелесть—он почувствует и себя вознесенным над низменным уровнем повседневности, он почует прикосновение духа истинного величия и истинной красоты.

5. Венера и Адонис.

(1903).

I.

Поэмы Шекспира и специально «Венера и Адонис» в настоящее время находят себе мало почитателей—не то было в современную поэту эпоху, как это доказывают приводимые ниже данные. Это значит, что литературно-исторический их интерес значительно выше литературно-художественного; чтобы заинтересовать современного читателя и внушить ему симпатию к «Венере и Адонису», следует показать ему литературно-исторические достоинства и особенности этой поэмы, что мы и попытаемся сделать в нижеследующих строках.

Относительно общей схемы анализа сомнений быть не может. У нашей поэмы два корня: один покоится в античности, другой—в предшествовавшей поэту и современной ему западно-европейской аллегорической поэзии. С этих двух точек зрения мы и отнесемся к ней.

II.

«Историки литературы»—говорит Чишвиц в посвященной поэмам Шекспира статье [1])—«обыкновенно выставляют на вид, что содержание этой поэмы заимствовано из X книги «Превращений» Овидия, но в действительности ничего не заимствовано, кроме имен и происхождения цветка из крови Адониса. Во всем прочем стихотворение—свободная композиция Шекспира...» Посмотрим, так ли это; а для того, чтобы получить об этом правильное представление, познакомимся прежде всего с самим мифом, каким его знала древность и каким его передал новому миру Овидий.

Первоначальный миф об Адонисе—не греческого, а вавилонского происхождения, но к эллинам он попал благодаря посредничеству сирийских семитов; на это указывает самое имя героя Адонис или Адон

[1]) „Ueber die Stellung der epischen Dichtungen Shakespeares in der englischen Litteratur" („Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft". VIII, 32 и сл.).

(ср. еврейское Адонаи)—«Господь», сирийская перелицовка вавилонского Таммуза. В его основу легла особенность южной природы: роскошно цветущая во время краткой весны, она затем умирает на все знойное лето, в продолжение которого происходит медленное созревание зачатых весною плодов. Отсюда глубокомысленная метафизическая концепция: оплодотворение, т.-е. уделение собственного естества, есть причина смерти. «Господь» природы представляется под видом цветущего юноши; он силен и божествен, он мог бы быть бессмертным, если бы скрыл в себе самом производительную силу своего естества. Но именно этого не может допустить божество разлитого по всей природе стремления к бытию и передаче бытия, богиня любви и оплодотворения, Иштарь: своими чарами она пленяет юношу... Сопротивлялся ли он? Это было бы естественно, и Шекспир, введший эту черту в свою поэму, действовал совершенно в духе древности. Специально об Адонисе нам этого не говорится; зато это говорится о другом юноше, одном из многочисленных двойников Адониса в греческой мифологии—но об этом ниже. Как бы там ни было, Таммуз-Адонис поддается искушениям Иштари; последствием должна быть его смерть. Но неутешная Иштарь не хочет оставить своего любимца во власти свирепой богини смерти: она спускается за ним в преисподнюю и возвращает его—воскрешение Адониса символизирует оживление природы осенью.

Смерть Адониса, как одно из величайших таинств природы, была содержанием праздника, который уже в раннее время перешел в Грецию и правился преимущественно женщинами под именем Adônia; его лучшее описание (хотя и с некоторыми изменениями первоначальной обрядности) сохранилось нам в знаменитейшей идиллии Феокрита «Сиракузянки». Кумир убитого юноши покоился на драгоценных коврах, оплакиваемый женщинами при громких криках «o ton Adônin!»; по истечении дней скорби праздновалось его воскрешение. А праздник в свою очередь поддерживал память о мифе, который в сжатом виде гласил так (мы берем из его многочисленных вариантов тот, который был принят Овидием). Адонис был плодом кровосмесительной связи кипрского царя Кинира с собственной дочерью Миррой—эта несимпатичная для нас подробность, по очень распространенному символизму, знаменует Адониса именно как «Господина». Преступная Мирра—действительно преступная, так как почин исходил от нее, и своей цели она добилась путем обмана—была превращена в одноименное дерево и уже в качестве такового родила Адониса. Последний вырос в лесу и стал лихим охотником; им пленилась Афродита-Венера, естественно занявшая место семитской Иштари-Астарты. По греческому поверию (Озидий о нем не упоминает, но это—важное звено в цепи событий), любовь богини расслабляет смертного; после нее Адонис уже не тот, что был прежде. Венера его предупреждает: «охоться за зайцами и ланями—не трогай вепрей и львов»! Но Адонис ее не слушается: столкновение с вепрем делается для него роковым, и из его крови вырастает алый цветок—символ его самого, его роскошной, но быстротечной юности:

Недолго цветет он;
Слабо в нем держится венчик, и ряд лепестков его легких
Быстро уносят те „ветры", что дали и имя цветочку.

Это—«ветренница» (по-гречески Anemone—от anemos=«ветер»).

III.

Таково, вкратце, развитие нашего мифа вплоть до Овидия. Подлинно ли ничего из него не заимствовал Шекспир кроме указанных Чишвицем внешностей?

Прежде всего обращаем внимание на следующую подробность. Венера учит своего любимца

Искать безопасной добычи
Робкого зайца ловить, за красавцем гоняться оленем,
Иль быстроногою ланью

и избегать вепрей и львов. У Овидия эти наставления подготовляют рассказ Венеры о том, почему ей особенно ненавистны львы—рассказ о неблагодарной чете Гиппомене и Аталанте, превращенных во львов, вставленный, согласно принципу композиции «Превращений», в рассказ об Адонисе. У Шекспира этого рассказа нет; тем не менее советы Венеры относительно «безопасной добычи» он заимствовал и развил в обстоятельной картине (строфы 113 и сл. пер. А. М. Федорова),

Но если так охота неизбежна,
Гонись за робким зайцем, за лисой
Пронырливой, козулей быстробежной...
Когда тобою спугнут вдруг зайчишка,
Заметь, как он, скрываясь от беды,
Быстрее ветра мчится прочь, трусишка,
Скрывается и путает следы...
В стада овец вбегает он порою,
Чтоб обмануть их запахом собак, и т. д.

при отделке которой ему, видимо, пригодилось его собственное прошлое, как бывшего стратфордского браконьера. Но это мелочь; важнее следующее.

Рассказ об Адонисе вообще не принадлежит к лучшим у Овидия; он краток и шаблонен. Причина заключается в том, что в нем нет таких мотивов, которые бы не были так или иначе предвосхищены в более ранних книгах—не забудем, что им оканчивается десятая. Так, например, катастрофа—появление вепря, стычка с ним Адониса, смерть последнего—была сама по себе благодарным мотивом; но поэт его уже использовал в рассказе о калидонской охоте (кн. VIII, 260 и сл.). Там его прочел Шекспир и довольно точно воспроизвел в своем описании вепря, как это заметил еще Мэлон.—Затем: о любви Венеры к Адонису Овидий рассказывает вкратце:

Уж и Венере он мил—материнского пламени мститель;

о том, что он ей сопротивлялся, у него не сказано—между тем, как у

Шекспира это главное. Однако, Овидий предвосхитил эту черту в своем рассказе о Нарциссе, этом двойнике Адониса (кн. III, 33 сл.). И Нарцисс—охотник, и он после смерти был превращен в цветок, и его любила богиня—нимфа Эхо; и вот ее-то любовь он надменно отверг. Его презрительные слова (III, 390):

Удали ненавистные ласки:
Раньше, он молвит, умру я, чем дам тебе миг наслажденья—

основная тема всей поэмы Шекспира. А что этот последний знал Овидиева Нарцисса—это доказывает упоминание о нем в строфе 27:

Так сам себя в ручье Нарцисс сгубил:
Он тень свою, увидев, полюбил.

Вообще шекспироведы грешат недостаточным знакомством с античной литературой: бегло сличив поэму своего автора с Адонисом Овидия, они решают, что все, чего нет там, составляет либо собственность Шекспира, либо Лоджа, из поэмы которого «Scillaes Metamorphosis» Шекспир многое заимствовал в своей поэме. Они забывают, с какой любовью поэты Возрождения изучали античность, поскольку она была им доступна, и старались отовсюду заимствовать из нее краски для собственных произведений. Приведу еще пример. Сохранилось нам из древности—довольно слащавое на наш вкус—«анакреонтическое» стихотворение, посвященное смерти того же Адониса; читается оно в сборнике идиллий Феокрита. Венера в отчаянии; по ее приказанию эроты приводят связанным того вепря, который был причиной его смерти. «Зачем ты это сделал?» строго допрашивает его богиня. Вепрь оправдывается: он вовсе не хотел его убить—прельщенный его красотой, он хотел лишь запечатлеть поцелуй на его белом теле... Читатель согласится, что Шекспир и его источники только отсюда могли заимствовать подробности, развития им в строфе 186:

А если видел, он желал с любовью
Поцеловать и обагрился кровью.
Да, верно так убит он без сомненья.
Когда к нему он бросился с копьем
Вепрь для него хотел успокоенья (!),
И не желал клыков точить на нем,
Но в нежный бок впиваясь беззаветно,
Свой клык в него вонзил он незаметно.

Но это не все. Если оставить в стороне бедное действие поэмы Шекспира—она представится нам долгим словопрением между обоими героями на тему: «следует ли любить?» Венера множеством соображений доказывает, что да; Адонис доказывает противное, выставляя против чувственной любви Венеры свой идеал чистой, небесной любви (стр. 129 сл.). Словом, перед нами настоящая античная «контроверсия», плод столь любимой Овидием риторики,—контроверсия, знаменитый образец которой он оставил новому миру в подражание в начале XIII книги «Превращений», там, где устами Аянта и Одиссея сила физическая и сила умственная ведут спор о преимуществе.

Впрочем, тут античное влияние сталкивается с национальным—или, точнее говоря, с античным же, но производным и поэтому более не ощущаемым, как таковое. Мы говорим о влиянии на нашу поэму средневековой и специально английской аллегорической поэзии.

IV.

Оплодотворителями художественной поэзии новой Европы были, как известно, главным образом, Виргилий и Овидий. Первый в своих «эклогах» вводит оригинальную поэтическую форму, которой средневековая поэзия не замедлила воспользоваться—лирический спор двух пастухов, разрешаемый третьим. Эта форма была зародышем провансальской «тенцоны»; но так как преимущественной темой трубадуров была любовь, то и тенцона получила эротическое содержание, при чем вдохновителем стал поэт-классик и верховный судья средневековых «дворов любви» Овидий. Современный читатель, незнакомый с этим давно отжившим поэтическим направлением, может составить себе представление о нем по той трагической тенцоне, которую Вагнер вставил во II акт своего Тангейзера.—Понятно, что ядром тенцоны было развитие отвлеченных представлений—целомудрие и сладострастие, доверчивость и ревность, любовь молодая и любовь зрелая, любовь знатной и любовь простушки и т. д.; этим тенцона сближается с богатой литературой так называемых «контрастов». Сама форма была, разумеется, диалогическая, т. е. почти-что драматическая: для превращения этой драматической лирики в настоящую драму нужны были действующие лица. Таковыми естественнее всего было сделать те самые представления, о которых шла речь, путем их олицетворения—т. е. аллегории.

Аллегория была тоже античным произведением—не столько, впрочем, греческим, сколько римским, настоящим порождением отвлеченной римской религии. Но ее собственный расцвет начался в христианскую эпоху, что и понятно: античная мифология, эта основа античной поэзии, могла быть спасена для христианства только под условием аллегорического ее толкования. В средневековой поэзии аллегория играла громадную роль; достаточно вспомнить о Данте и последних песнях его «Чистилища»; при таких условиях превращение, о котором идет речь, не было затруднительно. Специально в Англии «моралитеты», явившиеся на смену библейским драмам, пользовались громадной популярностью. Их историко-литературная заслуга очень велика: они были мостом между духовной и светской драмой.

Параллелью к моралитету или аллегорической драме был аллегорический эпос; разница заключается, однако, в том, что он явился на смену не духовному, а светскому рыцарскому эпосу. В нем продолжала держаться традиция эпической поэзии, в то время как рыцарский эпос, окончательно опошлившийся, должен был стушеваться перед романом. Специально в Англии он прилежно возделывался в 14 веке; в елизаветинскую эпоху он дал своего главного представителя, Спенсера,

который в своей некогда знаменитой «Царице фей» (Fairy. queen) тонко, на почве чисто фантастического действия, изобразил и прославил девственную правительницу своей страны. К этому направлению примыкает и Шекспир в нашей поэме; не трудно убедиться, что мы имеем тут перед собою преимущественно аллегорическую поэму. Мы смело могли бы ее озаглавить «сладострастье и целомудрие». Венера уже в средние века превратилась в аллегорическое лицо, каким и осталась вплоть до «Телемака» Фенелона и его многочисленных последователей; что же касается Адониса, то на его месте—по правильному замечанию вышеназванного Чишвица—был бы точно также возможен какой-нибудь принц Pudor de Castus или другой герой аллегории.

Таковы оба корня нашей поэмы.

V.

Об ее влиянии на последующую литературу будет уместнее сказать по поводу второй поэмы Шекспира, которая представляет прогресс в сравнении с ней; здесь мы попытаемся дать ее литературную оценку—вкратце, так как это, согласно сказанному, в данном случае второстепенное соображение.

Современники Шекспира восхищались нашей поэмой—она в короткое время (13 лет) выдержала шесть изданий, между тем, как «Ромео и Джульетта» в то же время должна была ограничиться двумя. Спрашивается, что могло их так пленить?

Прежде всего не глубокомыслие концепции, в которую они и не вдумывались. Современный читатель под час поражается, соприкасаясь с этой, можно сказать, космической этикой любви в стиле Эсхила, которую мы имеем в строфе 29; уж не уловил ли поэт таинственного смысла древнего мифа? Адонис, «господин природы», не желающий уделять своего естества, чтобы за вечность рода не заплатить собственной, индивидуальной гибелью; Венера, богиня любви, требующая от него этой жертвы... Но нет; поэт лишь коснулся невзначай этой концепции, он не воспроизводил ее. Его Адонис остается непреклонным и все-таки гибнет, при чем его гибель не исходит от оскорбленной им Венеры (как в мифе об Ипполите), а является делом случая—тут никакого смысла нет. Смысл восстановляется в последних строфах (190 сл.): Венера, у которой «рок» отнял ее любимца, отравляет любовь на все времена, она мстит миру так же, как Церера, которая, потеряв свою любимую дочь, «отравляет семена хлеба»—все это взято у того же Овидия (V 480: vitiataque semina fecit). Вот галантный ответ на галантный вопрос, отчего в любви сладость приправлена горечью—мы в придворной атмосфере, там, где растет известный нам из «Сна в летнюю ночь» цветок: «любовь в праздности» (love in idleness).

Могущественные покровители Шекспира любили этот цветок; и это была одна из причин, почему им должна была понравиться наша поэма... В ней господствует одна сладострастная картина: картина Ве-

неры, обнимающей Адониса, расточающей перед ним и в словах, и в ласках все соблазны и упоения исключительно чувственной, полной неги и забвения, любви. Перед нами излюбленная тема итальянской живописи 16 века, Венеры и другие прекрасные грешницы Тицианов и Корреджио, до того воплотившие в себе физическую красоту, что при виде их царственно горделивых форм мы забываем ставить вопрос об их душе. Шекспир—тот же Тициан или Корреджио в стихах; его палитра неистощима, все новыми и новыми красками расписывает он подробности своей картины, нанизывая метафоры, сравнения, гиперболы... Современному читателю вряд ли понравится этот ароматичный до удушливости стиль, приправленный всеми снадобьями тогдашней поэтической косметики—из коих многие, к слову сказать, не отличались благовонием: у Шекспира Венера и восхищается потной рукой Адониса (стр. 5) и сама потеет (стр. 30), а Адонис жмет ей нос (стр. 80), не говоря уже о том месте, где Адонис падает Венере на живот (стр. 99). И не следует приписывать все эти излишества духу времени: кое в чем сказалась молодость самого поэта, как мы это увидим ниже. Но в общем наша поэма все-таки—торжество того «драгоценного стиля», до которого была так охоча вся та эпоха.

Итак, эротизм в содержании, эротизм в форме, этом экстракте итальянских concetti периода Возрождения—вот первое, что должно было понравиться читателям Шекспира; но это не все. Граф Соутгемптон и его сверстники были не только галантные по понятиям того времени кавалеры: это были и лихие наездники, и смелые охотники. Наш поэт с большим старанием приноровился к этим их потребностям. Вспомним о встрече коня Адониса с невесть откуда взявшейся кобылой (стр. 44 сл.); на ход действия она никакого влияния не имеет, на Адониса этот лошадиный эротизм так же мало действует, как и божественный эротизм самой Венеры. Но английские спортсмены без сомнения оценили эту идиллию из конской жизни с ее роскошными описаниями резвого скакуна и его брыкливой подруги, и не один благородный лорд мысленно сравнивал коня и Венеру нашего поэта с обоими главными радостями своей жизни—своей лошадью и своей любовницей. А затем—охота, охота псовая, это увлечение английской, как и всякой другой знати, охота на зайцев в описании Венеры (стр. 113 сл.), облава на вепря в описании самого поэта (стр. 147 сл.)—нет, Шекспир знал, что делал: прекрасно знакомый со вкусами своей публики, он писал с безошибочным рассчетом.

VI.

Когда же, однако, написал он свою поэму? Он посвятил ее своему высокому покровителю, графу Соутгемптону, в 1593 г., со знаменательным эпиграфом из элегии Овидия (I, 15).

Пошлое—черни удел; а мне Аполлон златокудрый
Пусть Касталийской воды полные кубки нальет!

как «первый плод своего воображения» (the first heir of my invention). Между тем, к 1593 г. Шекспир написал уже целый ряд драм—тогда «Венера и Адонис» уже далеко не была первым плодом его воображения. Шекспирологи несогласны между собой, следует ли признать за поэмой более ранее происхождение, или же понимать слово invention в таком смысле, чтобы оно обнимало только поэмы, но не драмы. Последнее без натяжки невозможно; в пользу первого предположения говорит между прочим следующее обстоятельство. Читателю памятна потешная сцена из «Генриха IV», где Фальстаф, разыгрывая роль строгого короля, судит его повесу сына, принца Генриха. Тут поэт влагает ему в уста следующую тираду, приводящую в восторг персонал истчипской харчевни:

Уйдите, лорды, с грустной королевой;
Ее глазные шлюзы полны слез.

Очевидно, поэт пародирует здесь чей-то напыщенный стиль; но чей? Как видно из стр. 160 нашей поэмы—свой собственный: «здесь она опускает веки, которые, подобно шлюзам, задерживали хрустальную струю, которая с ее прекрасных двух щек стекала на сладкое ложе ее лона». А если поэт в тот ранний период своего творчества, когда он писал Генриха IV, уже иронизировал над вычурным стилем своей поэмы—то позволительно предположить, что она была создана им много раньше и была действительно, как он нам говорит, первым плодом его воображения.

Вместе с тем этот отзыв зрелого Шекспира указывает нам правильную точку зрения для критики. Мы должны видеть в «Венере и Адонисе» юношеское произведение великого поэта, радоваться тем проблеском гния, которые в нем есть, об излишествах же судить снисходительно, зная, что он осудил их сам в эпоху своего расцвета.

6. Лукреция.

(1903).

I.

С «Венерой и Адонисом» принято сопоставлять «Лукрецию»; виною этому сам поэт, который посвятил эту последнюю поэму тому же графу Соутгемптону, и притом всего годом позже, и написал ее лирико-эпическими строфами, с виду очень схожими с шестистишными строфами той, первой поэмы. Тем не менее это сопоставление несправедливо: если внешние приметы сближают «Лукрецию» с «Венерой и Адонисом», то по своему внутреннему достоинству она предваряет с одной стороны «Кориолана» и «Цезаря», с другой—«Отелло» и «Симбелина». Перед нами не юношеский опыт, а зрелое, самоуверенно величавое произведение.

С Лукрецией шутить нельзя было. Это—первообраз римской матроны, героиня супружеской верности и целомудрия, святая и подвижница. Да, именно святая; когда бл. Августин, не признававший другой добродетели кроме христианской, назвал добродетели язычников «скрытыми пороками»—язычники выставили против него Лукрецию, и он страстно и безуспешно пытался, в своей Civitas Dei, низвести ее с того пьедестала, который воздвигло для нее удивление всех веков римской истории. Возрождение с радостью вернуло ей прежний ореол; живописцы изображали ее наравне с ветхозаветной Сусанной, а поэты восторгались ею предпочтительно перед всеми библейскими и христианскими героинями. Англия отстала от материка, но наверстала свое упущение как раз в эпоху Шекспира: в 1568 г. появилась баллада. «Скорбная жалоба Лукреции», в 1569 «баллада о смерти Лукриссии (sic)», в 1576 еще стихотворение на ту же тему. Четвертым и лучшим было наше.

II.

Источниками Шекспира были два римских писателя, Ливий и Овидий... Правда, тот критик, о котором была речь во введении к предыдущей поэме (стр. 91), и здесь облегчил себе литературно-исторический

анализ дешевым и удобным предположением, что в «Лукреции» Шекспира «только имена античны» (стр. 43); на самом же деле достаточно сравнить слова, которыми обесчещенная Лукреция встречает своего мужа у Ли-Коллатин») со строфой 232 у Шекспира:

Скажу одно, мой повелитель: силой
Чужой на брачном ложе возлежал,
Где отдыхал ты часто подле милой
И голову усталую склонял...
(Пер. **А. М. Федорова**).

чтобы убедиться, что в нашей поэме античного больше, чем одни имена. Ливий передает легенду о Лукреции, как исторический факт, с величавой простотой историка, в последних главах своей первой книги истории Рима; Овидий его подробно описывает в своем поэтическом «Месяцеслове» по поводу ежегодного праздника, справлявшегося 24 февраля под именем Regifugium (кн. II, 685 сл.). Из его описания Шекспир заимствовал зародыши психологического и поэтического развития фабулы. Считаем поэтому не лишним передать легенду именно в той форме, в какой она читается у него— отчасти его словами, отчасти сокращая его рассказ:

„Бегство царя рассказать предстоит мне. Дало оно имя
Дню, что шестым от конца в месяце нашем стоит.
Назван Тарквинием был последний в ряду венценосцев
Рима, неправедный муж, хоть и отважный в бою.

Рассказывается хитрость, посредством которой его сын Секст Тарквиний завладел Габиями, затем—оракул Феба о престолонаследии, разгаданный одним только Брутом, родственником царя, скрывавшим глубокий ум под личиной простоты, наконец—осада Ардеи.

Стихла война; ардеаты боятся довериться полю.
Тешится играми стан, праздно гуляет солдат.
Царь угощает бойцов молодых; за богатой трапезой
Тот, что царем был рожден, речь им такую ведет:
„Вот неподатливый город ленивой томит нас войною,
„Не дозволяя к родным нам возвратиться богам;
„Чисто ль тем временем ложе, товарищи, наше? И так же ль
Наши лебедки о нас в верных тоскуют мечтах?"
Каждый тут хвалит свою; разгораются бурные споры;
И в языках и в сердцах пламенем пышет вино.
Вдруг поднимается тот, что Коллатией был возвеличен:
„Бросьте слова!" говорит, „верьте лишь делу, друзья".
„Ночь впереди; оседлаем коней, на столицу нагрянем!"
„Верно!" кричит молодежь. Вот оседлали коней,
Вот они в Риме. Не медля во двор они царский вьезжают,
Видят—помехи им нет: стража покинула пост;
Видят—невестка царя за трапезою ночь коротает:
Грудь утопает в цветах в кубках искрится вино.
После нее торопливо к Лукреции едут. За прялкой
Бодрствует та, возле ног коробы с шерстью стоят.

Она прядет и разговаривает со своими девушками: не слыхали ли чего о войне? Как долго тянется она! Только бы не пал в бою ее смелый супруг, Коллатин...

Слезы слова прерывают; из рук выскользает работа;
Грустно чело опустив, взор потупляет она.
Как ее красит печаль, как красят стыдливые слезы!
Верным зерцалом души был ее лик молодой.
„О не кручинься, я здесь!“ восклицает супруг. Встрепенулась
Вмиг и повисла на нем сладкою ношей она.
Юный царевич меж тем нечестивою страстью пылает,
Ум его меркнет, огонь скрытый бушует в груди.
Все ему нравится: цвет белоснежный, коса золотая,
Стан ее стройный и ласк непринужденных краса,
Речи, и голос... и то, что соблазн перед нею бессилен.
Слабость надежды сама страсть разжигает его
Трижды успел уж пропеть предвестник зари голосистый,
С бешеной скачки ночной в стан возвратились друзья,
Тот не владеет собой. Пред очами витает далекой
Образ красы и сильней память волнует его.
„Так ты сидела... такой был наряд... так нить выводила...
„Незаплетенная так грудь окаймляла коса...
„Так ты на мужа смотрела... такие слова говорила,
„Так зарумянилась вдруг... так улыбнулась ему“.
Как после бури морской, хоть утихла уж мощь урагана,
Всеж от недавних ветров ходит и пенится вал,
Так у безумца того, хоть далек уж предмет вожделений,
Все же от мысли одной страстно вздымается грудь.
Весь он в огне, его мучит неправедной похоти жало.
Силой и кознями он чистому ложу грозит.
Только... удастся ли дело? „На все я готов!“ говорит он.
„Бог ли, судьба ль надо мной им, я вверяю себя“.

Он вторично едет в Коллатию; Лукреция принимает его ласково, как родственника своего мужа, и угощает.

Скоро окончился ужин; уж сон себе требует дани;
Ночь воцарилась, и все в доме потухли огни.
Тихо Тарквиний встает, позолоченный меч обнажает,
Тихой крадется стопой в терем стыдливой жены,
Вот он у ложа... „Ни слова, Лукреция! меч над тобою“!
„Сын я царя твоего—любит Тарквиний тебя!“
Жертва безмолвствует; силы и голос оставили члены,
Ум помутился, едва держится в теле душа;
Трепет об'ял ее всю... так в стойле порой одиноком,
Чувствуя гибель, овца в пасти у волка дрожит.
Где ей спасенье? В борьбе? Ненадежна для женщины сила.
В крике? Холодный булат голосу путь преградил.
В бегстве? Железные длани Тарквиния грудь ей сжимают
Чистую грудь, что чужой раньше не знала руки!
Тот ее молит, дары ей сулит, угрожает ей карой—
Тщетны посулы, мольбы, тщетны угрозы его...
„Нет, не уйдешь!“ говорит он, „позор твою смерть запятнает;
„Хоть я и грешник—тебя в лживом грехе уличу—
„Конюх, убитый с тобой, осквернение ложа докажет...
Страхом стыда сражена, бедная жертва сдалась.
О, не ликуй, победитель! погубит вас эта победа,
Страшною карой твой род вскоре искупит ту ночь!
День наступил. Та на ложе сидит с расплетенной косою—
Так собирается мать сына в огне хоронить.
В стан за супругом своим и за старцем-отцом посылает—
Быстро на жалобный зов к ней поспешают они.
Видят печальный наряд: „Что случилось? Зачем эти слезы?
Кто предается земле? Что огорчило тебя?“

Долго молчала она, покрывалом свой лик осеняя,
Неудержимым ключем слезы текли из очей.
Тщетно супруг и отец утешают ее, о доверьи
Просят... неведомый страх сердце обоим щемит.
Трижды пыталась она... наконец, после страшных усилий,
Не подымая очей, так начинает рассказ:
„Пусть же и это зачтется Тарквинию! Собственной речью,
„О горемычная!—свой я раскрываю позор".
И рассказала, поскольку могла; пред концом лишь признанья
Голос в слезах потонул, краска покрыла лицо.
Оба прощают ей грех подневольный; она-ж отвечает:
„В этом прощеньи сама я отказала себе".
Молвила—скрытый кинжал в свое верное сердце вонзила—
Брызнула кровь, и к ногам пала отцовским она.
Долго над телом ее, пораженные общею скорбью,
Сан свой высокий забыв, плакали муж и отец.
Вот к ним является Брут; уличая облыжное имя,
Он вырывает кинжал из полумертвой груди,
И поднимая булат, благородной окрашенный влагой,
С ясной грозой на челе, молвит бесстрашную речь:
„Внемли, святая! Клянусь этой храброй и чистою кровью,
„Духом клянуся твоим, высшей святынею мне:
„Кара царя лиходея с отверженным родом настигнет
„Время, чтоб доблесть из тьмы лик обнаружила свой".
Точно услышав обет, она вдруг шевельнула очами
Тихим движеньем главы благословила его.
Вот на костре уж сложили жену с богатырской душою—
Слезы текут в ее честь, слышится ропот глухой—
Рана зияет в груди. Крик Брута сзывает квиритов;
Страшный властителя грех он раскрывает толпе.
С родом Тарквиний бежит; получают годичную почесть
Консулы; так для царей день наступил роковой.

III.

Приятно и интересно с этим рассказом эпического поэта сравнить эпико-лирическое творение Шекспира. Уже одна форма ставила особые требования: если овидиевский дистих, требовавший для каждого двустишия законченной мысли, сам собою наводил поэта на эпиграмматическую краткость и меткость, то семистишная станца Шекспира с таким же правом требовала широкого развития поэтических идей, обстоятельных описаний, пространных анализов. Психология, к которой был так склонен вдумчивый ум Шекспира, заняла первое место; а это повело к некоторому сосредоточению действия. Во-первых, наш поэт начинает свой рассказ не со сцены в палатке Тарквиния, а с одинокой поездки Секста Тарквиния в Коллатию (и вот причина, почему он, в посвящении графу Соутгемптону называет свой дар «поэмой без начала»). Во-вторых, он слегка изменил фабулу Овидия. У того Коллантин показывает Сексту свою жену ночью за пряжей—у Шекспира неблагоразумие счастливого супруга состоит лишь в том, что он хвалит свое счастье перед предателем-другом. Секст влюбляется в Лукрецию со слов (стр. 2, ср. у Овидия: «нравится... то, что соблазн перед нею бессилен»). Выгода этой новой обстановки заключается в том, что те воспомина-

ния о Лукреции, которые у Овидия смущают молодого Тарквиния в стане, у Шекспира перенесены в те минуты борьбы страсти с рассудком, которые непосредственно предшествуют преступлению (особ. стр. 42).

Небесный образ мысль его ласкает,
Но Коллатин с ним крепко обручен.
Взгляд на нее все мысли омрачает,
А тот, что на супруга обращен,
Велит бежать, бежать отсюда вон,
Волнует сердце доблестным призывом;
Но, лживое, оно осталось лживым.

Вместе с тем эта новая обстановка сближает «Лукрецию с «Симбелином»; Имогена, Постум, Якимо—вот имена наших героев в этой пьесе. Правда, разница есть: Якимо—не влюбленный, а фанфарон, им руководит не любовь, хотя бы и чувственная, а тщеславие; оттого-то он и довольствуется внешними знаками победы. Напротив, Тарквиний—влюбленный; верный инстинкт любви не дозволяет ему допустить ту ошибку, в которую впадает Якимо, вздумавший чернить Постума перед Имогеной—он хвалит Коллатина (стр. 16), и этими рассчитанными похвалами приобретает если не любовь, то дружбу его нежной жены.

Но это, сравнительно, мелочи. Психологический анализ души Тарквиния, которого Шекспир значительно облагородил, дан в двух картинах—до и после преступления. Там борьба между рассудком и страстью, между чистой родственной любовью и мрачной чувственной влюбленностью... у Овидия ее нет, все сомнения Тарквиния сводятся к мысли о возможной неудаче. Тем не менее образец монолога Тарквиния (стр. 28—40) Шекспир нашел у Овидия: это—знаменитый монолог Медеи в начале VII книги «Превращений», той Медеи, которая ссудила ему столько красок для «Макбета».—Другое дело—картина душевного состояния Тарквиния после нечестивого дела. Когда невинность Лукреции была побеждена (поэт удержал тут очевидно сравнение с овечкой, не особенно удачно его развивая, стр. 97).

Ягненка волк схватил, в глазах круги (?).
Но скоро волк его же шерстью белой
Задушит крик отчаянья несмелый:
Ее-ж бельем ночным он замыкает
Ее уста и заглушает крик,

Тарквиний не чувствует себя удовлетворенным; «он выиграл то, что желал бы вновь потерять». Стоит много раз прочесть это место: (стр. 99—107); оно принадлежит к самым глубоким у Шекспира. Овидий отпускает своего преступного героя, напутствуя его пророчеством о потере царства—у Шекспира внешней каре предшествует нравственное самоосуждение виновного: «нужно, чтобы пьяная страсть изрыгла то, что ее насытило, прежде чем увидеть свою собственную отверженность».

Drunken Desire must vomit his recipt
Ere he can see his own abomination.

Русский читатель охотно припомнит тут схожую картину из «Воскресения» Толстого.

Предатель ушел: Лукреция осталась одна. Она проклинает ночь, проклинает случай, проклинает время... в ее жалобах много поэзии, они напоминают порой причитания оскорбленного Лира, но нам кажется, что простое изображение *молчаливой* Лукреции у римского поэта здесь более уместно:

passis sedet illa capillis,
Ut solet ad nati mater itura rogum.

Она посылает за мужем... тут хорошо и верно представлено боязливое состояние ее духа, ее невольное подозрение, что все знают о ее позоре. До стана не так близко; несмотря на наивный адрес «в Ардею, моему господину, более чем спешное» (стр. 191), пройдет не мало времени, пока ее письмо приведет Коллантина к ней. Овидий просто пропускает это время; Шекспир пожелал его заполнить. У Лукреции оказывается картина, изображающая последние дни Трои, она ее рассматривает и питает свое горе ее созерцанием (стр. 196—226). Страдалица Гекуба—это она; предатель Синон—это Тарквиний. Критики ставили вопрос, какая современная картина могла служить образцом для поэта; нам же не думается, чтобы живописец XVI века мог сопоставить на одной картине столь несовместимые хронологические сцены, как битвы Ахилла и смерть Приама, спор Аякса и предательство Синона. Нет; содержание своих сцен поэт заимствовал отчасти из «Превращений» Овидия, но главным образом из II книги «Энеиды» Вергилия, самую же мысль заполнить паузу ожидания созерцанием такой картины—мысль очень оригинальную—ему подсказал тот же Вергилий. У него в I кн. Эней, дожидающийся прихода Дидоны, открывает в общественной палате барельефы, изображающие сцены из троянской войны, и их вид вызывает с его стороны возглас, который на неподражаемом языке римского поэта гласит так: sunt lacrimae rerum! Вот это-то sunt lacrimae rerum—основное настроение Лукреции перед рассматриваемой картиной.

В последних сценах поэт опять очень близко следует Овидию: расспросы отца и мужа (стр. 229), троекратная попытка Лукреции говорить (230), прощение присутствующих (245), ее собственный отказ (245, ср. 234), ее самоубийство (247), плач мужа и отца (248 сл.), откровение Брута (260), его клятва (263—особенно близко), развязка (265)—все мы тут находим. О подражании Ливию уже была речь. Кое-что, впрочем, изменено и вставлено, но не особенно удачно. У Овидия Лукреция с первых же слов называет Тарквиния, план мести возникает в душе Брута, появление которого только благодаря этому является достаточно мотивированным и эффектным; у Шекспира она сначала связывает присутствующих клятвой—«рыцарей их присяга обязывает доставлять удовлетворение оскорбленным дамам» (стр. 242),—а затем уже называет оскорбителя, так что клятва Брута оказывается уже излишним повторением. Затем: Овидий не передает рассказа Лукреции, содержание которого нам уже известно—Шекспир, напротив, влагает ей в уста подробный пересказ случившегося (стр. 232—236), впадая этим в ошибку, которую древние называли «диссологией». По другого рода причине нам не нравятся и жалобы отца и мужа Лукреции (стр. 251—258): они в своей неестественности неприятно напоминают нам

причитания королевы Маргариты в «Ричарде III». Наконец... но здесь мы можем только поставить вопрос: откуда взял поэт странную «этиологию» яркой и водянистой крови в стр. 250? Она и по форме напоминает «этиологические» мифы у Овидия: «*и с тех пор,* точно оплакивая горе Лукреции, осквернённая кровь являет водянистую влагу, но кровь чистая все остается багровой, как будто она краснела за ту, которая была заражена».

And ever since, as pitying Lucrece'woes
Corrupted blood some watery token shows,
And blood untainted still does red abide,
Blushing at that, which is so putrified.

Так и Овидий об'ясняет двойной, алый и белый, цвет плодов шелковицы: это—дань сострадания безвременно погибшим Пираму и Тизбе. Позволительно ли предположить, что этот патетический рассказ, играющий такую роль в «Сне в летнюю ночь», повлиял на поэта и здесь?

IV.

При всем том «Лукреция» стоит много выше «Венеры и Адониса»: она представляет не один только литературно-исторический, но и значительный литературно-художественный интерес. Вряд ли можно сомневаться, что она возникла в том же 1594 г., в каком поэт посвятил ее графу Соутгемптону, чтобы эта «поэма без начала» свидетельствовала об его к нему любви «без конца». Она много зрелее того юношеского произведения; это видно и по стилю, гораздо более свободному от лишних эпитетов, вычурных сравнений, рискованных гипербол и прочей «драгоценной» безвкусицы. Интересно, между прочим, что поэт исправил здесь, осмыслив его, то сравнение век со шлюзами, которое в своем нагом виде, каким оно читается в «Венере», вызвало его собственный здоровый смех в «Генрихе IV» (см. выше, стр. 98). Анахронизмы, конечно, встречаются и здесь: как в той ранней поэме Венера рассказывает своему любимцу не только про весталок, но даже про монахинь (стр. 126), так и здесь верные супруги посылают мужьям «очень спешные» письма, рыцари клянутся защищать честь благородных дам, пушки грохочут (строфа 149), и красавицы роняют свои перчатки (стр. 46). Но эта беззаботность была свойственна поэту до конца его жизни.

Вместе с «Венерой» наша «Лукреция»—единственные образчики эпико-лирической поэмы у Шекспира; если там было еще очень заметно влияние моралитетов и аллегории, то здесь мы стоим на твердой почве действительности, расплывчатость отвлеченных понятий заменена отчетливыми контурами жизненных, правдивых характеров. Современники оценили по заслугам нашу поэму: она была издана почти столько же раз, сколько и «Венера и Адонис»; для потомков же она стала образцом, влияние которого можно проследить вплоть до 19 века. Действительно, романтические поэмы Байрона, столь мощно отразившиеся и на нашей литературе—не что иное, как последние отпрыски посаженного Шекспиром дерева: «Корсар» и «Гяур» имеют своей родоначальницей нашу «Лукрецию».

VI.

ШИЛЛЕР.

Орлеанская дева.

(1900).

I.

История Орлеанской девы была заключительным эпизодом, так называемой Столетней войны между Англией и Францией. Эта война возникла по поводу вопроса о французском престолонаследии, которое стало спорным после смерти последнего из рода Капетингов, Карла IV, в 1328 г. Английские Плантагенеты, считавшие свое родство с покойным более близким, чем родство унаследовавшего французский престол рода Валуа, пустили в ход силу оружия и одержали ряд славных побед. С особым ожесточением война возобновилась в начале XV века, чему содействовали, с одной стороны—энергия тогдашнего английского короля Генриха V (из ветви Ланкастер), с другой—вялость и слабоумие его современника на французском престоле, Карла VI. Пользуясь неспособностью короля, оба могущественнейших его вассала, герцоги Орлеанский и Бургундский, разоряли страну своими раздорами и лишали ее возможности успешно противодействовать вторжению иноземцев. Делами управляла королева Изабелла Баварская, известная своею развратною жизнью. Ее правлению наступил конец, когда младший из сыновей короля, позднейший Карл VII, после смерти своих старших братьев, был об'явлен наследником (дофином); разгневанная, она примкнула к бургундской партии и вместе с ней вступила в переговоры с Генрихом V. Попытка дофина примириться с герцогом Бургундским кончилась неудачей: во время свидания герцог был убит, как утверждали его приверженцы, приближенным дофина, Дю-Шателем. Тогда сын убитого, Филипп Добрый, заключил с Генрихом формальный договор (в 1420 г.), к которому, по наущению королевы Изабеллы, присоединился также и слабоумный король; согласно этому договору, Генрих V должен был жениться на дочери Карла VI и быть регентом, а по смерти Карла VI—королем Франции, между тем как дофин об'являлся лишенным права

престолонаследия. Два года спустя оба короля почти одновременно скончались; по распоряжению герцога Бедфордского, которого Генрих V назначил регентом Франции, малолетний сын последнего (от французской принцессы) Генрих VI Ланкастер был об'явлен французским королем. Вся Франция к северу от Луары была во власти англичан; намереваясь завоевать и юг, они в 1428 г. под начальством графа Салисбюри осадили Орлеан.

В этом положении находились дела в тот момент, с которого начинается трагедия Шиллера. Дальнейший ход событий был следующий.

В лотарингской деревне Домреми, близ Вокулера, жил крестьянин Яков д'Арк, имевший троих сыновей и двух дочерей. Старшей из последних, Иоанне, было тогда 18 лет; явившись к коменданту Вокулера, Роберту де-Бодрикур, она сказала ему, что имеет поручение от Бога к дофину, и попросила его отвести ее к нему. Бодрикур после долгого колебания исполнил ее желание. Приобрев доверие дофина чудесными откровениями и умными советами, она уговорила его отправить войско на помощь осажденному Орлеану под ее начальством и в сопровождении лучших французских военачальников, Ля Гира и побочного сына герцога Орлеанского (поздн. графа Дюнуа). Экспедиция имела успех; осада была снята. Тогда Иоанна—Орлеанская дева, как ее отныне называли—приступила к новой части своей задачи: доставить дофину доступ в Реймс, занятый англичанами, чтобы он там, по примеру своих предшественников, возложил на свою голову корону французских королей. Несмотря на все трудности и препятствия, и эта задача была выполнена успешно: 17 июля 1428 г. состоялась торжественная коронация Карла VII в Реймсе.

До этого момента поэт, вообще говоря, придерживается исторического хода событий (до II сцены IV действия); все дальнейшее—его собственное создание. В действительности же произошло следующее. После Реймсского торжества в образе действий Иоанны, до тех пор определенном и решительном, происходит перелом. Ее миссия, по ее собственному признанию, была кончена, и она мечтала о том, чтобы вернуться на родину, к своей прежней жизни скромной постушки; все же начатое дело освобождения Франции от иноземцев не давало ей расстаться с деятельностью, в которой ее успехи были так велики и чудесны. Она настаивала на том, чтобы король отправился с войском против Парижа; король медлил, враг успел укрепиться, и когда войско, наконец, явилось, то было уже поздно: несмотря на героизм Иоанны, город взят не был. Эта первая неудача значительно подорвала ее обаяние. Она участвовала еще в нескольких сражениях, отчасти с значительным успехом, но прежнего блеска уже не было. Вскоре во время осады гор. Компьен бургундцами, она была взята в плен и выдана англичанам. Те ее привлекли к суду за колдовство; она держала себя с большим достоинством, но ее врагам, во власти которых она находилась, не трудно было найти ее виновной по всем правилам тогдашней казуистики, и освободительница Франции погибла смертью «ведьм», на костре.

II.

Когда Шиллер в 1800 г., непосредственно после окончания своей «Марии Стюарт», принялся за этот новый сюжет из той же английской истории, он естественно сосредоточил свое внимание на последнем акте кровавой драмы—на постыдной для обоих наций смерти оклеветанной героини. Он начал серьезно изучать процессы ведьм, читая для этого много старинных сочинений; но чем более он углублялся в эту мрачную область, тем более он отчаивался в возможности извлечь из нее мотивы, достойные идеалов его эпохи. В конце концов, он решился поступить так, как он поступил уже однажды в «Дон-Карлосе»—а именно, решительно порвать с исторической традицией и дать своей героине светлую кончину на поле сражения. Но ему, все-таки, не сразу удалось освободиться от раздирающих картин первоначальной концепции: еще в конце 1801 г., когда трагедия в ее нынешнем виде была уже готова, он мечтал о том, чтобы обработать ее вторично.

Подготовительные работы заняли все лето 1800 г., проведенное поэтом в Веймаре; благодаря богатой веймарской библиотеке, ему удалось ознакомиться с историей Иоанны по первоисточникам и дать своему художественному зданию очень широкое и прочное культурно-историческое основание. Осенью он начал поэтическую разработку сюжета, представлявшего, особенно в начале, большие трудности. С одной стороны, не легко было, на месте устраненной исторической действительности, создать новую, не менее жизненную—тем более для поэта-идеалиста: «я так мало вижу внешний мир», писал он по этому поводу Гете, «так слабо испытываю его воздействие, что у меня всегда требуется особый метод и значительная трата времени для того, чтобы оживить мой сюжет». С другой стороны, разнообразие и разбросанность действия мало благоприятствовали его драматической обработке по понятиям новогуманистической эпохи, которая, хотя и порвала с драматическими недоразумениями французского классицизма, однако уже в силу сценических условий не могла вернуться к разнузданной свободе шекспировского театра. Пришлось итти на компромисс. «Орлеанская дева» писал он Кернеру, «не выносит такого тесного корсета, как «Мария Стюарт»; по размеру и числу листов она будет меньше этой последней, но драматическое действие в ней шире, его движение смелее и вольнее. Каждый сюжет требует своей формы; искусство состоит в том, чтобы в каждом данном случае найти подходящую. Идея трагедии должна быть всегда подвижной и гибкой».

В апреле 1801 г. трагедия была готова. Шиллер старательно скрывал предмет своей работы от всех, кроме самых интимных друзей; «я уже испытал неудовольствие», оправдывался он в письме к своему издателю, «что в публике судили и рядили о моем «Валленштейне» и «Марии Стюарт» еще в то время, когда я работал над ними, так что мой труд мне едва не опротивел»; что же касается «Орлеанской девы», то тут положение было особенно опасно—в чем поэт не замедлил убедиться, как только готовая поэма оставила умственную лабораторию ее творца и созрел докучливый вопрос об ее представлении.

III.

Романтическая героиня вековой борьбы двух передовых наций в Европе занимала слишком видное место во всемирной истории, чтобы не сделаться рано предметом внимания со стороны историков и поэтов; при этом не удивительно, что французы выставляли ее вдохновенной пророчицей, англичане же—распутницей и колдуньей. Клеветы англичан не запятнали, однако, ее славы; даже Шекспир, у которого она (в «Генрихе VI»), в противоречии с историей, выставлена в самом непривлекательном виде, не мог ей серьезно повредить. Жестокий удар был ей нанесен в середине XVIII века, и притом французом: Вольтер увенчал свои насмешки над церковью и королевскою властью скабрезно-сатирической поэмой, героиней которой он избрал лотарингскую пастушку, умершую по внушению своего Бога за своего короля. Конечно, колдуньей Вольтер свою Pucelle не изобразил, зато другая затронутая Шекспиром черта была развита тем обстоятельнее: тогдашняя публика любила все пикантное и была благодарна тем, кто ей доставлял это удовольствие. Об исторической достоверности автор, понятно, не заботился.

Благодаря успеху Вольтеровской «Pucelle d'Orleans», память Иоанны была покрыта толстым слоем грязи; сам Шиллер сознавался, что «Вольтер сделал все от него зависевшее для того, чтобы как можно более затруднить задачу своего преемника»; об его возбуждении против французского сатирика свидетельствует стихотворение «Орлеанская дева» (см. т. I, стр. 134), напечатанное им в том же 1801 г. Действительно, в Германии просветительная подпочва, выростившая эпигонов Фридриха Великого, далеко не везде была покрыта черноземом неогуманизма; особенно среди знати, главной посетительницы придворных театров, тенденции и идеи просветительной эпохи в их отрицательном, сатирическом проявлении были очень популярны. Специально вольтеровскую Pucelle двор веймарского герцога знал «почти что наизусть»; герцог был удивлен, что поэт-идеалист мог взяться за такой «крайне двусмысленный сюжет» и выразил желание «предварительно освидетельствовать новую Pucelle». Шиллер послал ему рукопись; герцог признался, что трагедия, «несмотря на ее полное несогласие с его вкусами, произвела на него неожиданное действие», все же он не счел возможным допустить ее к представлению на придворной сцене, и поэту пришлось от этой мысли отказаться. Честь первой постановки трагедии принадлежит не придворному, а городскому театру: 18 сентября 1801 г. «Орлеанская дева» была поставлена в Лейпциге, в присутствии поэта, его супруги и друзей. Это представление было для поэта настоящим торжеством: уже после первого акта зрительная зала огласилась дружными и повторными криками: «да здравствует Фридрих Шиллер!»; по окончании представления толпившаяся перед театром публика встретила поэта с обнаженной головой и провожала его в почтительном, почти благоговейном молчании. Поэт имел полное право приписать этот успех исклю-

чительно себе и своему гению, силы лейпцигского театра были тогда очень слабы, декорации и прочая обстановка ниже всякой критики.

Победа «Орлеанской девы», благодаря обстоятельствам, при которых она была одержана, получила общее, принципиальное значение. Это была победа положительных начал неогуманизма над отрицательными тенденциями просветительной эпохи. Культурное значение этой последней ничуть этим не умаляется: она была необходима как эпоха борьбы с убожеством эпигонов реформационной и контр-реформационной эпохи. Но с нарождением неогуманизма ее задача была исполнена: настало время новых идеалов, а таковыми были—возрожденная античность и гуманизированное христианство. В лице «Орлеанской девы» победили именно они; победа эта была так полна, что нам в настоящее время трудно представить себе Иоанну д'Арк в том виде, в каком ее знал и смаковал веймарский герцог. Вольтеровская Pucelle предана заслуженному забвению; кто ныне вспоминает об освободительнице Франции, тот—быть-может, сам того не сознавая—видит ее такой, какой ее изобразил Шиллер.

IV.

Идеалами неогуманизма были, сказали мы только что, возрожденная античность и гуманизированное христианство; был у него, однако, и третий и, пожалуй, главный—*природа*. Заметно ли ее влияние на «Орлеанской деве».

Если отожествлять природу с действительностью—то, конечно, нет. Уже сама идея трагедии лежит вне мира видимости: мы в атмосфере чуда. Эта идея, в свою очередь, повлияла на развязку. Конечно, говорить о тесной причинной связи тут не приходится: утверждать, что гениальный поэт не мог бы последовательно провести свою идею и через судьбу исторической Иоанны, что Иоанна—мученица на костре, не могла бы, в изображении гениального поэта, произвести на зрителей такое же чистое, примиряющее впечатление, как и Иоанна—героиня на поле брани, это значило бы судить слишком опрометчиво о пределах поэтического творчества. Но факт тот, что Шиллер не видел для себя возможности заключить свою идею в историческую судьбу своей героини; для того, чтобы эта возможность открылась, нужно было, чтобы «исторический» XIX век явился на смену «философскому» XVIII-ому.

Не мало уклонений от действительности и в первых четырех актах. Вымышлен Лионель, играющий такую роковую роль в судьбе Иоанны; вымышлен Раймонд и, вообще, вся семья героини; королева Изабелла, всеми забытая, не принимала активного участия в войне; примирение дофина с герцогом Бургундским было желанием Иоанны, но не состоялось; знакомство дофина с Агнесою Сорель началось лишь позже, его же вдохновительницей в борьбе с Англией была его молодая супруга;—мы не говорим здесь о таких уклонениях, которые могут быть результатом недосмотра—в роде того, что гор. Шинон помещен к северу от Луары, или что смерть Сантраля и Салисбюри определена хро-

нологически неправильно.—Важнее, пожалуй, то, что историческая верность не соблюдена и в характеристиках. Отчасти тут виною был сюжет: действующие лица трагедии известны нам, понятно, лишь по свидетельствам их современников, средневековых хронистов, а они характеризовать не умели. Но даже то, что они нам сообщают, т. е. голые факты, деяния и события—не уживается с характеристиками Шиллера; оставляя в стороне мелочи, можно сказать, что дофин не был тем симпатичным мечтателем, архиепископ—тем преданным своему святому делу пастырем, герцог Бургундский—тем впечатлительным и благородным рыцарем, какими их изобразил поэт. С другой стороны, правда, и Изабелла не была тем извергом, каким она является в шиллеровской трагедии; что же касается Тальбота, этого фанатика-вольнодумца, отрицающего чудо до самой смерти, то можно не без основания спросить, не есть ли победа над ним Иоанны символ победы неогуманизма над идеалами просветительной эпохи, не говорит ли порой устами врага Иоанны автор пресловутой Pucelle.

Итак, ни в фабуле, ни в характеристиках действительность не соблюдена; стоит ли, после этого, говорить о слоге, о построении речей и диалогов. Понятно, что ни местный колорит, ни характер времени не выдержаны; выдержать их не было никакой возможности.

Если, таким образом, понимать природу в смысле натурализма, то придется сказать, что она в нашей трагедии отсутствует; но в том то и дело, что XVIII век понимал ее не так. Это был век философский; немецкая же философия всегда была склонна к построениям, всегда предпочитала синтез анализу. Поэт лишь облекал в плоть и кровь творения мысли; его сила состоит в том, что он делает это захватывающе, что его образы, заимствованные не из земного мира, представляются нам не отрицанием, а лишь усовершенствованием природы, устранением из нее всего случайного, иррационального, пассивного, и идеализацией ее существенных, рациональных, активных начал. Эти усовершенствованные существа живут, понятно, более интенсивной жизнью, чем мы; окружающая их атмосфера идеи действует на них, как чистый кислород, удесятеряя энергию эволюции, и эта ее способность идет навстречу требованиям драматической техники. «План Дон-Карлоса», говорит сам поэт в своих «письмах» об этой трагедии, «требовал, чтобы маркиз Поза завоевал безграничное доверие короля; но для этого чрезвычайного действия экономия трагедии предоставляла мне только одну сцену». То же быстрое развитие видим мы и в «Орлеанской деве»; это касается особенно той сцены, которая во многих отношениях является параллельной только что указанной—сцены обращения герцога Бургундского Иоанной. Она стала мишенью самых ожесточенных нападок критики, искавшей натурализма там, где ему не было места.

V.

Сцена обращения наводит нас на вторую тему настоящего рассуждения, второй из воплощенных в нашей трагедии идеалов неогума-

нистической эпохи—*возрожденную античность*. Рассматриваемая сцена задумана и исполнена в античном духе; ее предположение, без которого она в принципе неестественна и непонятна,—*переубедимость* человека, его непосредственная подчинимость разумным доводам другого человека. В этом отношении сцена обращения герцога Иоанной знаменует прогресс даже в сравнении с параллельными сценами в «Дон-Карлосе» (обращение Филиппа II Позой) и «Валленштейне», обращение Буттлера графом Октавио): Поза и Октавио только перенастраивают, Иоанна переубеждает.

Действительно, в смысле силы античного влияния «Орлеанская дева» была второй ступенью в той лестнице, третьей и последней ступенью которой была «Мессинская невеста». Стремление к античности, этот лозунг неогуманизма, было естественным последствием его стремления к природе; причинную связь, истинную и неразрушимую, установил еще Руссо, об'ясняя превосходство древних писателей тем, что они «ближе к природе». Друг Шиллера, великий Гете именно тогда ее усиленно изучал; незадолго до «Орлеанской девы» он воздвиг памятник сочетанию эллинского и германского гения в роскошно обставленной свадьбе Фауста и Елены, образующей третий акт второй части трагедии; желая придать этому акту по возможности античный характер, он заменил даже традиционный белый стих античным триметром. Он читал этот акт Шиллеру, и мы знаем, что это чтение произвело на Шиллера глубокое впечатление; желая, в свою очередь, вникнуть в тайны античной метрики, он стал изучать лучшее в то время руководство по этому предмету. Результатом было то, что и в «Орлеанской деве» две сцены (II, 6 и 7) были написаны триметрами.

Это, впрочем, мелочь, о которой, к слову сказать, русские читатели не в состоянии даже судить, так как Жуковский перевел соответственные сцены отчасти александрийскими стихами, отчасти бесцензурными шестистопными ямбами. Важнее то, что поэт, отчаявшись в возможности воспроизвести средневековую действительность, ввел отчасти на ее место действительность античную, гораздо более близкую его сердцу.

Это касается прежде всего самого характера драмы, имеющей своим предположением возможность *непосредственного* вмешательства Божьего промысла в человеческие дела. Конечно, поскольку совершающееся чудо есть чудо христианское, мы имеем христианскую, католическую трагедию, и как о таковой, о ней речь будет ниже. Но сейчас сказанное относится лишь к специальному характеру *этого* чуда; роль же чуда, как такового, в экономии трагедии, сближает «Орлеанскую деву» с античной драмой, и сам поэт это прекрасно сознавал. «На мой последний акт», писал он Гете, «я возлагаю большие надежды... моя героиня является в нем... оставленной *богами*, вследствие чего ее самостоятельность и ее внутреннее право на роль пророчицы выступают сильнее. Заключение предпоследнего акта очень эффектно; *гремящий* deus ex machina несомненно произведет должное действие». В том же духе ему писал его друг Гешен после одного из лейпцигских представлений: в

«Орлеанской деве» он нашел то, что было у греков и чего дотоле не знал театр новых народов: совместное действие небесных сил с человеческими.

Как видно из слов самого поэта, античный характер пьесы особенно разительно сказывается в заключении четвертого акта. Иоанна сознает себя виновной—не в том, в чем ее обвиняет отец, а в другом, о чем знает только небо и она. Дюнуа в эту тайну не посвящен, обвинение же черни презирает; в порыве благородства он всему миру бросает перчатку: «кто отважится ее назвать виновной». На его вызов отвечает «сильный удар грома». Мы можем указать оригинал этой беспримерной в христианской трагедии сцены: в VIII песне Илиады Зевс решил наказать Агамемнона поражением; все бегут с поля брани, один молодой Диомед мечтает о сопротивлении:

думал он крепкую думу
Вновь на троянцев коней обратить и на битву их вызвать.
Трижды задумал ту думу, с собою он сам размышляя:
Трижды с Идейских высот ему громом ответил владыка
Зевс промыслитель, троянцам счастливый исход посылая.

Действительно, Илиада, эта поэма войны, была во многих отношениях образцом для поэта. Его воинственная дева, задавшаяся целью истреблять все британское на французской почве и действующая при этом с постоянством и бессознательностью стихийной силы, имела своим естественным первообразом гомеровского Ахилла, а поэт не остановился перед прямым—правда, творчески-гениальным—заимствованием мотивов из подвигов Ахилла, в 21—22 песнях Илиады. Такова встреча Ахилла с Ликаоном, «романтический» характер которой вызывал удивление Белинского; попав безоружным в руки Ахиллу, он молит его о пощаде, обещая за себя богатый выкуп. Шиллер, впрочем, воспроизвел точно не эту просьбу, а параллельную в VI песне, где троянец Адраст так молит Менелая [1]):

О пощади, Менелай: ты выкуп достойный получишь.
Много, ведь, скрыто сокровищ в богатом родителя доме,
Золото, медь и железо искусной, надежной работы.
С радостью даст мой отец тебе выкуп несметный, узнавши,
Что я живым сохранен у судов быстроходных ахейских.

Но от Ахилла он слышит суровый ответ:

Ныне-ж никто не избегнет кончины, кого только боги
В руку мою отдадут пред стеной Илиона высокой.

Затем следуют единственные в своем роде слова:

Друг мой, умри же и ты! И зачем же так жалостно плакать?
Умер Патрокл-богатырь, а тебя он был много храбрее.
Видишь, каков я собой? Посмотри: и могуч и прекрасен;
Доблестный муж мой отец, родила же богиня морская;

[1]) При этом следует заметить, что заимствование в подлиннике Шиллера еще очевиднее, чем в переводе Жуковского.

Все-же и мне суждена неизбежная скорая гибель.
Близок тот час—на рассвете-ль или в полдень, или в вечер прохладный,
Час, когда враг у Ахилла любезную душу исторгнет,
Бранным копьем поразив, или меткой стрелою настигнув.

Со всей этой сценой—и особенно с приведенным в точном переводе местом, прошу сравнить встречу Иоанны с Монтомери (д. II, явл. 6 и 7), при чем заслуживает внимания и то, что именно эта встреча изображена у Шиллера, как было сказано выше, не обычными белыми стихами, а заимствованными из греческой трагедии триметрами.

Другое, не менее разительное и эффектное подражание Илиаде мы находим в третьем действии. У Гомера Аполлон, чтобы дать отдых бегущим троянцам, берет на себя вид троянца Агенора и притворным бегством завлекает Ахилла в отдаленное место троянской равнины; достигши своей цели, он открывается герою в насмешливой речи, заключая словами: «меня же ты не убьешь: не суждено это тебе». С этой сценой надлежит сравнить д. III, явл. 9 у Шиллера, где злой дух в образе Тальбота завлекает Иоанну в уединение и там ей точно так же открывается. Правда, у Шиллера этот «черный рыцарь» имеет еще другую цель: он предостерегает Иоанну от следующего единоборства, которое будет для нее роковым (единоборство с Лионелем). Но и этот мотив заимствован: и Ахилл знает, что бой с Гектором будет для него роковым, только сказал это ему не Аполлон, а его мать. Вообще образ Иоанны-*воительницы* вызван сравнением с Гомером: историческая Иоанна лично не пролила ни капли крови.

Мы вынуждены, чтобы не затягивать нашего рассуждения, оборвать настоящую тему и оставить в стороне те многочисленные подражания в частностях, которые можно бы вывести; но и сказанного довольно, чтобы иллюстрировать влияние Илиады на «Орлеанскую деву» и заставить нас признать в возрожденной античности существенный элемент этой последней.

VI.

Но разумеется, не этот элемент заставил Шиллера назвать свою поэму—«*романтической* трагедией»; такое наименование дано ей потому, что в центре событий стоит *чудо*—христианское, средневековое чудо.

Не все современники Шиллера могли примириться с этим вторжением надземного мира в земные дела; просветительная закваска была сильна в тогдашней ителлигенции, и знаменитый актер Шредер, прочитав трагедию в рукописи, вернул ее автору со словами, что все чудесное следовало бы, по его мнению, устранить. «Это даже не так трудно: явление Богородицы во сне могло иметь на девушку такое же точно действие, и т. д. Только катастрофу пришлось бы изменить». В новейшее время, наоборот, была сделана попытка найти в «Орлеанской деве» не только христианскую и католическую, но даже католическо-ортодо-

ксальную идею. Эта попытка тоже должна быть признана неудачной: христианство «Орлеанской девы», как было сказано выше,—христианство гуманизированное.

Гонимый врагами и томимый сомнениями—очень понятными при развратной жизни его матери—дофин поручает Богу свое королевство с просьбой даровать его ему лишь в том случае, если он действительно сын покойного короля [1]). В ответ на эту смиренную молитву, Богородица дает дофину спасительницу в лице непорочной девы. Она поручает ей провести дофина в Реймс и там венчать его на королевство; чудесное помазание на исконном месте коронования французских королей смоет с чела дофина пятно, наложенное на него распутством матери его. Вот почему с коронованием в Реймсе миссия девы кончена; если бы целью ее восстания было освобождение Франции, то остановиться в Реймсе она бы не могла. Но нет: гуманизированное христианство не допускает мысли о французском Боге.

Итак, Иоанна имеет действительно поручение от Бога, а не только воображает, что имеет его; но успех его исполнения поставлен в зависимость от одного условия: отдавшись вся своему долгу, она *не должна знать земной любви*. Этому условию она удовлетворяет вполне: правда, ее любит Раймонд, но она видит в нем только друга детства, не более, и благосклонна к нему без любви. Зато с момента избрания ее наполняет чудесная сила. Эта сила сказывается, прежде всего, в знании, поскольку это знание стоит в связи с ее миссией: она открывает дофину содержание его тайной молитвы, она находит верный путь во вражескую стоянку она сказывается, затем, в непреодолимом обаянии, которым она покоряет все сердца и, покоряя, облагораживает; она сказывается, в-третьих, и в неукротимой физической мощи; она всех побеждает в единоборстве, начиная простыми воинами, продолжая рыцарями в роде Монгомери и кончая вождями. Особенно пленительно и благодарно для поэта, конечно, второе проявление; все, с кем только соприкасается Иоанна, точно озарены ореолом чуда. Слабость стала смирением, отвага доблестью; любовь освящена; вражда, зависть, злопамятство исчезли; все чувствуют, что среди них витает святыня, и это чувство заставляет каждого стряхнуть с себя земное, уподобиться душою той, которая своим прикосновением все преображает. Она, смиренная и величавая, победоносно совершает свой свыше на-

---

[1]) Это—содержание третьей молитвы короля, повторения которой он не хочет услышать от девы (д. I, явл. 10); зрителю, не знакомому с историей, она поэтому остается неизвестной. Очевидно, лишь желание соблюсти благопристойность заставило поэта допустить такую неясность относительно столь существенного для трагедии момента; у него встречается, кроме этого места, всего один только намек на сомнительное происхождение дофина—намек настолько туманный, что будет небесполезным раз'яснить его здесь. В присутствии английских вождей королева Изабелла дает волю своей ненависти к сыну. „Мне, мне его простить", восклицает она: „Скорей погибну. Скорей, чем дать ему престол наследный"... Тальбот насмешливо продолжает: „... Вы честь свою готовы посрамить" (д. II, явл. 2).

чертанный путь. Орлеан освобожден, враги разбиты, отшатнувшиеся друзья вновь примирены; предстоит последний бой перед стенами Реймса. В минуту отдыха между обоими великими подвигами мирская суета искушает Иоанну. Благодарный дофин (д. III, явл. 4) возводит ее в дворянство... Представляем читателю судить о том, может ли принятие Иоанной этого дара считаться началом ее падения, как это полагает один критик; не забудем, что, сопротивляясь, она бы лишила короля его неот'емлемого права. Серьезнее приступ любви: оба первых паладина, Дюнуа и Ля Гир, просят ее руки. Король, архиепископ, Агнеса убеждают ее остановить свой выбор на одном из них. Ей грустно; зачем они торопятся разбить сосуд Божьей благодати. Приступ отражен; пока земные чувства не имеют власти над сердцем Иоанны.

Великий Тальбот пал; под его образом злой дух смущает Иоанну, подготовляя роковую для нее встречу с Лионелем. Происходит поединок между этим последним и Иоанной (подробности которого, к слову сказать, опять заимствованы из Илиады, а именно из III песни). Иоанна торжествует—но только до тех пор, пока ее взор не встречается со взором обезоруженного врага. Этот взор молнией ударяет в неподготовленное сердце девственницы: теперь все кончено, чудо исчезло, земная любовь разбила сосуд Божьей благодати. Лионель без труда вырывает меч у слабой девушки; раненая, она лишается чувств при приближении своих защитников.

Следующее, четвертое действие переносит нас в Реймс; для Иоанны наступает мучительное время—промежуток между виной и карой. Оно вдвойне мучительно тем, что все считают ее носительницей того чуда, которое, как она понимает, исчезло; она чувствует себя самозванкой, ей хотелось бы домой, к своим; ей ненавистно, что Агнеса видит в ней строгую девственницу, что Дюнуа и Ля Гир навязывают ей ее хоругвь—ту славную хоругвь Богородицы, которую она так бодро несла в стольких сражениях и которая ей теперь и тяжела и страшна; точно во сне мелькают перед ней знакомые облики ее сестер и зятьев... Но нет, это не сон; они пришли посмотреть на ее торжество, она среди них; уж не было ли скорее все остальное сном—ее подвиги, ее виличие. Иллюзия продолжается недолго; ее требуют, ее хотят наградить всенародно; король, не знающий меры своей благодарности, готов признать в ней святую, ангела Божьего, свыше явившегося к людям. Все мучительнее делается разлад между ее внутренним унижением и внешним блеском; в этом разладе даже палач является избавителем. И этот палач предстает перед ней в лице ее отца; для него, темного, суеверного человека, совершенно ясно, что все происшедшее—не что иное, как колдовство; он желает сам предать смерти тело своей дочери, чтобы спасти ее душу. Конечно, спроси он ее, колдунья ли она—она смело могла бы ответить «нет», но вопросы как его, так и окружающих таковы, что оправдание невозможно. «Ты чиста». «Ты невинна». «Ты можешь отрицать, что враг в твоем сердце». Она знает, что она не соблюла обета нравственной чистоты, что она провинилась перед Богом, что враг Франции овладел ее сердцем; зная это, она молчит. А тем временем небесный гром свидетельствует о

гневе Того, Чью волю она нарушила; один за другим, ее друзья оставляют ее, она бежит с верным товарищем своего детства, Раймондом.

Такова кара; искупление и награду приносит пятое действие. Подобно отшельникам былых времен, Иоанна скитается в лесу, питается дикими кореньями; но ее вина этим не искуплена. Для этого нужно, чтобы она вновь увидела того, кто пробудил земные чувства в ее сердце, и в его присутствии, имея свободу выбора между его любовью и смертью, отвергла первую, заглушило в себе все то, что сделало ее виновной. Тогда прежняя благодать к ней возвращается, а с нею и та чудесная, неземная сила, которая делала ее героиней. Иллюзия опять получается полная; что за прекрасная, захватывающая сцена это II явление. Иоанна в цепях, рядом с ней Изабелла, готовая пронзить ее кинжалом в случае поражения англичан; солдат с вышки передает перипетии решающего сражения. Душа Иоанны отражает его рассказ, она там, среди своих, на поле брани. И полнее, и полнее, под действием то радости, то страха, вливается в ее грудь небесная сила; наконец, в момент крайней опасности ее государя, она вскакивает, разрывает цепи, разбивает дверь башни, мчится к своим... Опять чудо торжествует, опять его ореол сияет над Иоанной—да, но над умирающей. Она исполнила свой подвиг; даровав решительную победу своим, она оправдана и может с честью сложить свою славную хоругвь у ног своей небесной Владычицы.

Такова идея «Орлеанской девы». Был ли прав Гете, когда он, по прочтении ее, об'явил ее лучшим произведением своего друга,—мы не знаем; но несомненно, что в душе каждого одаренного чувством читателя бывают настроения, когда она кажется ему таковым.

VII. БАЙРОН.

I. Гяур.

(1904).

I.

Байрона, в противоположность Гете, называли «поэтом личности»; обозначение это правильно, хотя и не в смысле контраста с великим немецким поэтом. Но развитие и идеализация личности возможны в двояком смысле: выражаясь символически, мы можем отличать личность-пальму от личности-дуба. В первом случае человек весь отдает себя служению одной цели, одной идее; все его жизненные соки направлены к тому, чтобы питать и ростить этот единственный его побег; пусть необходимость или случайность скосит этот побег—и человек гибнет, как гибнет пальма, верхушка которой оторвана бурей. Развитие такой личности до крайних, возможных для человека пределов дает людей с *героическим* характером; ее же идеализация далее этих пределов превращает героическую личность в *демоническую*. Во втором случае человек старается гармонически сочетать в себе все зиждительные силы человека как такового, стремится к тому, чтобы, говоря словами Теренция, «ничто человеческое ему не оставалось чуждым»; он много воспринимает, много творит, много терпит неудач—но ни одна из них его не погубит, как не погубит дуба тот ветер, который отломит один его сук. Предельную точку зрения такого характера в человеческой среде и обстановке знаменует собой законченно—*гуманная* личность; ее же идеализация далее этого предела—идеализация, в силу которой человек вмещает в себе человечество, говоря вместе с Фаустом: «то, что всему человечеству уделено, я желаю об'ять одной своей личностью»—дает человека-*титана*.

Демонизм и титанизм, таким образом, в сфере идеалов—два противоположных друг другу предела в развитии личности. И каждая развивающаяся личность носит в себе один из этих двух идеалов; носит обязательно, так как ее идеал—не что иное, как предварение мыслью конечной, хотя и недостижимой в действительности цели ее развития. Но те принципы, которые в теории представляются противоположностями, в истории нередко бывают последовательными ступенями эволюции.

Для Байрона, как и для Гете, титанизм был заранее намеченным поэтическим идеалом. Его восприемником, если можно так выразиться, был «Прометей» Эсхила; его он трижды прочел еще в Гарроуской гимназии; ему он, по собственному позднейшему признанию, был обязан концепцией своих поэтических характеров, начиная уже с «Гяура». Но Прометей для нас—представитель двух начал, примирение которых в высшем единстве является самой заманчивой задачей поэта-мыслителя; с одной стороны это—дух возмущения, с другой—всеведущий и всеоб'емлющий гений-руководитель страждущего человечества. Своим первым началом он близок к демонизму; но оно лишь переходная ступень ко второму. Таковым было оно и в развитии Байрона. И для Байрона демонизм был переходной ступенью к титанизму; к последнему он приблизился лишь к концу своей жизни, в «Каине» (в котором «огненосец» греческой саги превратился в «светоносца» (Luci-fer) эллинизованной еврейской легенды) и в «Дон-Жуане». Не забудем, что безвременная смерть унесла Байрона в самом цветущем периоде его поэтической деятельности. Да, смерть, этот великий абсурд, отняла у нас Байрона-титана; отсюда то жестокое несоответствие между обоими периодами его творчества, в силу которого мы преимущественно представляем его себе, как поэта демонической личности.

«Гяуром» открывается ряд демонических характеров нашего поэта; здесь впервые, после неопределенных и безотчетных чаяний его страстного пилигрима Чайльд-Гарольда, томящее его смутное чувство вылилось в определенный образ. Его он еще несколько раз вариировал в следующих поэмах: Селим, Корсар с Ларой, Альп, Мазепа—все это отдельные ступени в развитии одного и того же человека-демона вплоть до его самого могучего и полного воплощения в Манфреде. Но, странное дело! Создавая одного за другим своих демонов, поэт как бы сознавал, что это—только временные, преходящие творения, и над ним все время витала его кормчая звезда—Прометей. Между Альпом и Мазепой стоит Шильонский узник; это первое появление в байроновской поэзии титана... да, но только титана страждущего. Все же и эта временная концепсия его настолько удовлетворила, что он послал ей вслед свой гимн к Прометею. Да и в «Гяуре» чувствуется тяготение титана; но, чтобы это выяснить, мы должны подойти к нашей поэме еще с другой стороны.

II.

Действие «Гяура» происходит в Греции—под Афинами, в ущельях Парнасса и (вероятно) в Корфу; в Грецию же переносит нас и «Корсар», и «Осада Коринфа», да в сущности и «Абидосская невеста». Все это—филеллинские поэмы. Тем же филеллинизмом проникнуты и довольно крупные пассажи в «Чайльд-Гарольде» и в «Дон-Жуане». Как об'яснить это явление?

Скажут: путешествием, предпринятым нашим поэтом в 1810 и следующих годах; путешествием, заведшим его именно в Грецию. Без сомнения; личные воспоминания слышатся тут на каждом шагу. Но мы

в праве спросить далее: почему же это путешествие завело его именно в Грецию и в греческую Азию? Всякий русский читатель, читающий Байрона параллельно с Пушкиным и Лермонтовым, скажет, что для «Гяура» и «Корсара» греческая обстановка имеет такое же значение, какое имеет кавказская или крымская для «Кавказского пленника» и «Бахчисарайского фонтана», для «Демона» и «Мцыри». Чего же искали эти столь родственные душою поэты в этих столь чуждых им странах? Отвечаем: *природы*—но в том особом, таинственном значении, в каком понимала это слово неогуманистическая эпоха.

Клич «к природе!» и требование природной поэзии были характерным явлением уже в Англии 18 века; оно нашло себе могучего союзника в воскресшем интересе к античности, с тех пор как Вуд (Wood) в 1769 г. указал на Гомера, как на первого и в то же время самого совершенного «поэта-природника». Книга Вуда, ныне забытая, имела тогда огромный успех, главным образом потому, что ее автор лично посетил Грецию и Ионию и с жаром энтузиаста рассказал своим соотечественникам о красотах этих несчастных, порабощенных турками стран. По счастливому стечению обстоятельств, появление книги Вуда почти что совпало с восстанием Греции, начавшимся под эгидой Екатерины и столь варварски подавленным турками после ухода русских войск—тем самым, к которому приурочено и действие нашей поэмы; так-то понятия «природа», «красота», «свобода» слились в одной общей идее—идее филэллинизма; благодаря расцветшей именно тогда английской филологии, эта идея, неразрывно соединенная с изучением греческой античности, проникла и в школы (не забудем, что до начала 19 в. Англии принадлежало первенство в филологической эллинистике); одним из последних отпрысков английского филологического дерева был скромный м-р Друри, учитель Байрона, долго живший в благодарной памяти своего ученика.

Возникший таким образом и питаемый самыми живыми соками современной культуры филэллинизм был, однако, не узко-греческой, а мировой идеей: он определял отношение человека не только к Греции и Турции, но ко всем великим и малым движениям, предметом которых была попираемая свобода: и к восстанию Америки, и к французской революции, и даже к эмансипации ирландцев. Особенно это относится к английскому филэллинизму вплоть до последнего великого его представителя—Гладстона. И вот причина, почему этот филэллинизм действительно наполнял собою умственную жизнь благороднейших людей той эпохи; вот также причина, почему вдохновенные приверженцы идеи мировой свободы так тяготели к порабощенной и жаждавшей свободы Греции. К ним принадлежал и Байрон; не удивительно, что его «паломничество» в десятых годах завело его в Грецию. Но в одном филэллин Байрон сильно отличался от большинства филэллинов своей эпохи—это было его отношение к *действительности* того народа, который был носителем великих воспоминаний и заветов прошлого и сосудом идеи мировой свободы. Те или не видели этой действительности, или, видя, разочаровывались в своих идеалах; Байрон, напротив, в общении с ней черпал ту силу, которая должна была создать современем его титана.

Таким же забитым, презренным, погруженным в дрязги мелочной житейской суеты был и весь человеческий род, когда к нему снизошел Прометей; так и греческий народ теперь ждет своего Прометея. Байрон чувствовал в себе достаточно зародышей духовной мощи, чтобы стать им... но современем; теперь, в 1813 г., титан в нем еще не успел окрепнуть, его сил хватало только для демона. Он в немногих словах шлет привет человеку-титану, спасшему некогда—увы, напрасно!—свой народ от рабства; но его герой—еще не он, не Фемистокл. С грустью отказывается поэт от задуманной титанической песни; внезапно прерывая ход своих мыслей и чувств, он начинает свою повесть о гяуре.

III.

Повесть эта отрывочна, загадочна; ряд видений мелькает перед глазами читателя, но вряд ли кто-либо, после первого беглого чтения, сумеет дать себе отчет в том, что собственно поэтом рассказано. И нет сомнения, что в этой загадочности заключается добрая часть прелести этой чисто романтической поэмы,—прелести, которую анализ может только разрушить. Любителю таинственного полумрака, может-быть, лучше будет оставить эту главу непрочитанной; все же долг толкователя—выяснить то, что поддается выяснению.

По словам самого поэта, действие поэмы приурочено к тому времени, когда «Семь островов (т.-е. Корфу, Занте и др.) принадлежали венецианской республике, и вскоре после того, как арнауты были прогнаны из Мореи, которую они опустошали в продолжение довольно значительного времени, последовавшего за русской оккупацией». Эта оккупация состоялась, как известно, в 1770 г., когда русский десант под начальством гр. Алексея Орлова высадился на берегу Лаконики и, призвав греков к восстанию, занял несколько городов Мореи. К сожалению, самые смелые из греческих вольниц—маниоты (жители так наз. Маины, т. е. южной Лаконики) руководились гораздо более жаждой добычи, чем патриотизмом, и быстро разочаровались в своих вожделениях; оставленный ими Орлов не мог удержаться против посланных султаном арнаутов (албанцев) и снова сел на корабли, оставляя Морею во власти свирепых врагов. Девять лет бесчинствовали арнауты в беззащитной стране, отказывая в повиновении султану; наконец, в 1779 г. против них двинулся Гассан-паша и нанес им при Триполице поражение, которое положило предел их разбоям.

Очень вероятно, что этот Гассан-паша дал свое имя второму герою нашей поэмы,—считать его самого этим героем рискованно, так как поэт своего Гассана нигде пашей не называет. Во всяком случае это был важный турецкий сановник, живший в афинской гавани Порто-Леоне (в древности и ныне: Пирей). Одной из его жен—и притом любимой—была черкешенка Леила; ее-то полюбил и обольстил главный безыменный герой поэмы, называемый в ней просто «гяуром». По национальности он—согласно вступительным словам поэта—был венецианцем; из вышеприведенного же продолжения «в то время, когда

Семь островов принадлежали венецианской республике» можно вывести заключение, что он, проведя молодость в Венеции (где у него остался друг, см. его исповедь), поселился в Корфу и отсюда вступил в сношения с арнаутами, которые так пригодились ему впоследствии.

Каким образом гяур познакомился с Леилой—этого поэт не говорит; самый мотив у него повторяется в «Корсаре», где Гассану довольно точно соответствует Сеид-Паша, Леиле—Гюльнара, а гяуру—Конрад [1]). Как бы то ни было, влюбленные насладились полным счастьем, и Леила решила последовать за своим избранником. Временем побега был назначен канун Байрама: воспользовавшись отсутствием Гассана, которому следовало отправиться в мечеть, Леила должна была оставить гарем и, переодевшись «грузинским пажем», встретить гяура, чтобы затем с ним вместе умчаться на его коне... Все это поэт искусно нам сообщает в отр. 9.

Но подозрительный Гассан предупредил исполнение этого плана; когда гяур в условленный час приехал за своей возлюбленной (отр. 4), он ее увидел,—да, но увидел также и Гассана и его нубийцев, которые по приказанию своего господина схватили Леилу на глазах ее милого (на эту встречу намекается в отр. 14). В бессильной злобе гяур бежал; Леила же подверглась обычной участи неверных жен—ее зашили в мешок и бросили в море (отр. 5 и 6). Все же Гассан не сразу забыл свою фазоритку; его гарем ему опостылел, он долгое время пытался заглушить свое горе непривычными для него утехами охоты (отр. 9); наконец, он решил покончить с прошлым и заменить покойную новой красавицей (отр. 11).

Тем временем гяур жил для одной только мести; стал ли он ради нее ренегатом, как это предполагает Гассан (отр. 14) и позднее монах (отр. 20),—сказать трудно: поэт оставил этот мотив здесь под сомнением и зато разработал его подробно в «Осаде Коринфа». Во всяком случае мы вторично встречаем его атаманом разбойничьей шайки арнаутов—быть-может, из тех, которые спаслись бегством после триполицкого разгрома. Долго поджидал он своего врага; наконец, поездка Гассана за невестой дала ему возможность исполнить свое намерение. Путь Гассана лежал через ущелье Парнаса (ныне Лиакуры, отр. 13 [1]); тут его встретил гяур со своей шайкой. Месть удалась: все пали от

---

[1]) Ср. особенно гл. V и VIII 3-ей песни этой поэмы. О подозрении, возбужденном в господине одалиски, говорится также и в нашей поэме (отр. 9); с другой стороны, и Гюльнара считается с возможностью такой же кары для себя, которой подверглась и бедная Леила.

[1]) Его невеста, стало-быть, жила в Салоне или еще дальше к западу. Никто в Греции до сооружения железной дороги не совершил бы этого путешествия иначе, чем морем по Коринфскому заливу. Быть-может, Гассан имел основание опасаться маинотских пиратов; но вероятнее, что поэт, сам бывавший на Парнасе, хотел помянуть в своей поеме „вечно облачную вершину Лиакуры". [Не следует смешивать с Парнасом упоминаемый в отр. 71 Парнет—(Parnes, греч. Parnês, род. Parnêthos), гору севернее Афин].

пуль и кинжалов арнаутов, один только старый татарин был нарочно оставлен в живых, чтобы отвезти матери Гассана окровавленную голову ее сына (отр. 17).

Опустел дом Гассана после его смерти (отр. 4, конец); но и в сердце гяура водворилась пустота. Свою шайку он распустил; после нескольких лет бесцельных скитаний он вернулся в Корфу [2]) и поступил монахом в Францисканский монастырь (отр. 20). Там он провел остаток своей жизни, чуждаясь прочей братьи, кроме одного игумена—что дало монахам повод предположить, что он его подкупил. Он же, повидимому, принял и его исповедь накануне его смерти (отр. 23).

IV.

Таково содержание «Гяура»; но как ведет поэт свой рассказ?

Он назвал свое произведение «отрывком из турецкой повести»; этим оправдывается его действительно фрагментарный характер. Но почему же «турецкой», когда главные герои не турки, а действие происходит в Греции? Потому, что поэт говорит не от своего лица; тот «я», который, как очевидец, рассказывает о происшедшем—турок. В отр. 5 этот «я» оказывается владельцем барки; очевидно, что тот самый рыбак, который появляется в отр. 3,—первое живое лицо в нашем рассказе. Здесь о нем говорится в третьем лице; но, начиная с отр. 4, рассказчиком выступает он.

Итак, после роскошного вступления о Греции (отр. 1, 2) поэт знакомит нас с тем, от которого он слышал свой рассказ, а затем предоставляет слово ему. Рыбак в ночь на Байрам возвратился в Порто-Леоне (отр. 3); здесь он увидел примчавшегося—для чего, он не знает—гяура, и его вид произвел на него неизгладимое впечатление. Пусть читатель внимательно прочтет этот отр. 4—он убедится, что рассказ рыбака идет приблизительно до стихов

Как филина зловещий крик и т. д.

Остальное говорит уже не очевидец, а серцевед; равным образом и рассказ об опустении дворца Гассана (отр. 4) ведется не от имени рыбака. Гяур исчез, а затем (отр. 5).

. . Вижу я блистанье

Опять знакомое нам «я»; отрывки 5 и 6 несомненно принадлежат нашему рыбаку. С отр. 7 мы его снова теряем; о смерти Гассана расска-

---

[2]) На это указывают следующие соображения: 1) он прибыл морем из турецкой страны (отр. 20), но тем не менее 2) он не на родине, не в Венеции, где он оставил друга (отр. 25), а в таком месте, где с ним мог встретиться тот турок, который был свидетелем его бешеной скачки в Порто-Леоне. Конечно, особенно полагаться на эти улики нельзя: поэт вовсе не стремится к последовательности, и очень возможно, что, говоря о друге, оставленном „там, где цветут рощи моей родной долины", он думал не о Венеции, а о своей собственной родине.

зывает не он,—ее очевидцем он быть не мог. Но и рассказ ведется не от имени какого-нибудь лица; правда, в отр. 10, где описывается одухотворенная красота Леилы, опять слышится «я», но это «я»—несомненно не рыбак, никогда не видевший Леилы. Но вот отр. 20.

Обстановка отр. 4; опять, значит, перед нами турецкий рыбак... Рыбак представлен в разговоре с корфиотским монахом—насколько эта встреча правдоподобна, другой вопрос; но, видно, поэту очень хотелось выдержать фикцию «турецкого рассказа», если он ради нее решился даже на такую натяжку. Монах удовлетворяет любопытство рыбака (отр. 20)—и рассказ кончен; можно прямо перейти к заключительному шестистишию, в котором поэт говорит:

This broken tale was all we knew
Of her he loved, of him he slew

разумея под первым «he», очевидно, своего рыбака.

Пусть теперь читатель прочтет выделенный нами «рассказ рыбака» в его трех составных частях (отр. 4 появление гяура, отр. 5, 6 смерть Леилы, отр. 20 разговор с монахом), с пропуском остальных: при всей загадочности он содержит все, что требуется для понимания. Правда, мы не знаем, зачем появляется гяур, не знаем, что погружают в воду эмир и его спутники; но рассказ монаха рыбаку о таинственной вине гяура, о его видениях дает нам требуемую разгадку.

В дальнейших прибавлениях пришлось поневоле расширить рамку; поэт заинтересовался своим гяуром, первоначальный рассказчик-рыбак ни по соображениям внешнего правдоподобия не мог быть очевидцем его участи, ни по складу своей души не мог отражать в себе его демоническую натуру. Все же поэту хотелось сохранить по мере возможности турецкий характер своего рассказа; и вот он предполагает, что его автор—турецкий поэт. Как поэт, он, конечно, пользуется правом знать внешние и внутренние условия событий, не давая отчета в том, откуда он их знает; как турок, он, однако, и обсуждает и передает их с турецкой, мусульманской точки зрения: он симпатизирует Гассану и ненавидит гяура. А так как симпатии Байрона (и наши) прямо противоположны его симпатиям, то получается интересный и трудный метод повествования, называвшийся у древних ductus obliquus (иллюстрацией этого метода может служить рассказ Лескова «Полунощники»): предполагаемый поэт проклинает гяура и прославляет Гассана—но его похвалы последнему звучат в наших ушах иронией (особ. отр. 18), а его вражда к первому только усиливает наше сочувствие. Этому «турецкому поэту» принадлежит большинство прибавленных отрывков до 19 включительно. Нельзя, впрочем, сказать, чтоб ductus obliquus был выдержан поэтом; так, говоря о прогрешении Гассана (отр. 4), он, очевидно, приписывает своему турку свою собственную точку зрения.

Как бы то ни было, в этом дополнительном виде (в котором впервые Гассану и Леиле были даны их имена) рассказ производит впечатление перевода или пересказа с турецкого; очевидно, желая поддержать эту иллюзию, поэт говорит в предисловии, что его «повесть в

своем цельном виде (when entire) содержала (contained) судьбу рабыни и т. д.» и упоминает в своем последнем примечании о рассказчике турецкой кофейни: пусть публика думает, что поэт переводит отрывки из существовавшей раньше более полной поэмы.—Но, продолжая углубляться в созданный им характер и родниться с ним, Байрон вынужден был отказаться от маски турецкого поэта: третье наслоение отрывков он прибавляет уже прямо от себя. Это третье наслоение, кроме немногих мест первой части, обнимает особенно всю исповедь гяура [1]).

V.

С внешней стороны таким образом наша повесть не может быть названа органическим целым; но внутреннее единство в общем соблюдено. Оно заключается, во-первых, в переданной выше фабуле, а во-вторых, в изображенных характерах. Не безынтересно произвести анализ обоих элементов.

Особенностью Байрона была его страсть вплетать опыты своей личной жизни в стихотворения; это хорошо известное и нигде не скрываемое стремление заставляло его критиков иногда заходить слишком далеко в своих отожествлениях, тем более, что и сам Байрон, которому эта их склонность доставляла удовольствие, сам их к тому поощрял разными намеками и недомолвками. В данном случае личные элементы фабулы заключаются в следующем. В свою бытность в Афинах, Байрон был свидетелем жестокой сцены: мимо него пронесли зашитую в мешок молодую одалиску, обвиняемую в любовной связи с христианином; за этот грех ей грозила казнь через утопление. Своим энергическим вмешательством Байрону удалось освободить грешницу и доставить ее в Фивы, в христианский монастырь, где она вскоре затем умерла от лихорадки. Несомненно, что эта сцена дала толчок фантазии поэта и стала ядром его рассказа; но для современников Байрона, заинтригованных его эксцентричной жизнью, этого было мало. Стали доискиваться более интимных совпадений; а так как поэт в своем гяуре бесспорно изобразил демонический идеал своей личности, то и решили со свойственной толпе прямолинейностью, что тем христианином—возлюблен-

[1]) Предложенная здесь теория происхождения „Гяура" покоится исключительно на соображениях внутреннего характера; внешние данные мы имеем только со времени появления I издания (ср. K. Hoffmann, „Über Byrons „The Giaour", стр. 13 сл.). В этом I издании мы находим уже все три выделенные нами элемента; в последующих были прибавлены лишь нижеозначенные части и частицы поэмы: 1) во II изд.: отр. 2, начало (красота Греции; ее сравнение с умершей); отр. 14, конец (два течения); отр. 23 конец („не боюсь смерти"); 2) в III: отр. 4, часть (психология гяура); отр. 10, конец (Леила: лебедь); отр. 24, конец (отсутствие раскаяния у убитого); 3) в V: отр. 2, конец (патриотический призыв, отр. 4, конец (опустение двора Гассана); отр. 17 (мать Гассана); отр. 25, главные части (психология любви и память о друге); 4) в VII гл. обр. отр. 20, втор. часть (описание гяура монахом) и частицы исповеди. Таким образом, в первом издании за вступлением (отр. 1) следовало тотчас упоминание рыбака

ным спасенной Байроном одалиски—был не кто иной, как он сам. И опять нельзя не признать, что поэт одним своим намеком (в V издании) дал пищу этой легенде: его загадочные слова, непосредственно предшествующие рассказу рыбака:

Поймете вы мое страданье
Когда я слушал в первый раз
Тот незатейливый рассказ.

наводили невольно на это толкование. Впоследствии, однако, эта сплетня ему надоела, и по его просьбе другой очевидец спасения одалиски, лорд Слейго, засвидетельствовал его полную непричастноть к романтическому греху несчастной жертвы мусульманского изуверства.

Подлинникам Гассана был, разумеется, тот знаменитый Али-паша, которого Байрон посетил в Янине; впрочем, ему предстояло еще развить этот тип в большем соответствии с подлинником в «Абидосской невесте» и «Корсаре»; здесь же он в угоду фабуле даже несколько уклонился от него, вводя в характер своего героя известную чувствительность. «Влюбленный Гассан у фонтана», «Гассан, тоскующий по Леиле», «Гассан, раз'едаемый угрызениями совести»,—все эти черты, сделавшие его первообразом пушкинского Гирея, как-то не вяжутся с нашим представлением о грозном янинском властителе, гордом и строптивом вассале султана. Да и сам поэт не остался им верен: как видно далее из отр. 24 (кон.; прибавл. в III изд.), убийца Леилы не чувствовал никаких угрызений совести, и именно эта несокрушимая последовательность и цельность мусульманской натуры, лишая месть гяура ее внутреннего содержания, удваивала его отчаяние.

Кроме Али-паши, еще одно янинское воспоминание видимо преследовало нашего поэта: войдя в город, он увидел внушительный символ тамошней власти—прибитую к стене отрубленную руку мятежника, крепко, точно в судороге, сжимающую меч. О впечатлении, произведенном на поэта этим зрелищем, можно судить по нашей поэме: оно воспроизведено и в сцене смерти Гассана (отр. 15) и позднее в описании видений гяура (отр. 20). Само собою разумеется, что вся обстановка, пейзаж и пр. описано по личным воспоминаниям. О заимствованиях—

(отр. 3), а потом—краткое описание появления гяура (20 стихов) и его исчезновения (11 ст., непосредственно предшествующие сцене опустения). Прочтите внимательно эти стихи—вы убедитесь, что гяур появляется уже как бегущий от Гассана; лишь вставка III изд. изменила всю ситуацию и заставила читателя представлять себе гяура примчавшимся, чтобы увезти невесту. Вообще в первом издании „Гяур" содержит ок. 700 ст. (в VII и следующих более 1300), между тем мы знаем, что первоначально он состоял лишь из 400, и что уже для первого издания поэтов делались вставки. А так как предисловие и последнее примечание имеют в виду поэму в том виде, в каком она являлась рассказом турецкого поэта, то позволительно предположить, что именно в этом виде она состояла из 400 ст., из коих на рассказ рыбака приходилось 136 (отр. 1—6, отр. 3—12, отр. 4—31, отр. 5 и 6—36, отр. 20—25, закл.—6), а на прибавления—турецкого поэта 263 (отр. 9—34, отр. 10—31, отр. 11 до 14—101, отр. 15 и 16—34, отр. 18 и 19—63).

более или менее гадательных—у его предшественников мы здесь говорить не будем (ср. об этом вышеупомянутую брошюру K. Hoffman'a, стр. 41 сл.); спешим к тому образу, в который поэт влил собственную душу—к образу гяура.

VI.

Впрочем, это последнее замечание нуждается в оговорке. Интерес психологической загадки, представляемой гяуром, действительно заключается в том, что поэт наделил его своей душой—но только, и это следует помнить, не всей своей душой, а одной лишь ее частью, той, которая ему самому была наиболее понятна и легче прочих могла быть отпечатлена в поэзии. Что это в самом деле так, в этом нас убедит—помимо прочего, исповедь гяура, особенно отр. 25 с его лозунгом: «умереть—но не знать второй любви». С каким жаром отстаивает тут поэт устами своего героя принцип исключительности настоящей любви, с каким презрением обличает он того глупца (the fool), того слабого, бессердечного человека» (feeble, heartless man), который, хуже бессловесной птицы, меняет предмет своей страсти!.. кого имеет он тут в виду? Увы, прежде всего—самого себя: не от голубя научился Байрон любить. И все-таки этот гяур, отвергающий и непризнающий его,—часть его собственной души. Не в исключительности, а в *иллюзии* исключительности состоит примета настоящей мужской любви, а способность отдаваться иллюзии—отличительная черта поэта.

Но в гяуре поэт изобразил состояние своей души именно в момент такой иллюзии, этот момент он, чтобы развить его вполне, продлил и в прошлое и в будущее. Его герой одержим одной только страстью; именно поэтому он—демоническая натура. Вся его прошлая жизнь была лишь бессознательным исканием этой любви, бесцельным скитанием в тумане непонятных чаяний и стремлений. Явилась любовь—и разом озарила собою все, разом стала тем искомым средоточием, куда направились в естественном, разумном, дружном стремлении разрозненные до тех пор и скрещивавшиеся силы его души. Это не была сверхземная любовь «прекрасных душ» той эпохи, плод экзальтации чувств при одновременной атрофии плоти: гяур полюбил всеми фибрами своего естества, полюбил любовью, наполнявшею его всего, той, которая является прочным, но зато и единственным залогом счастья. И он был счастлив. Какое ему дело до того, что его милая, по какому-то нелепому, не им и не для него созданному закону, составляет собственность другого! Этот глупый и грубый факт важен лишь постольку, поскольку он является препятствием для полного и постоянного, единственно нравственного и законного обладания; как таковое, он должен быть устранен: они сговариваются о побеге накануне Байрама.

Здесь центральный момент всей поэтической картины. Любовь уничтожается внезапно, как раз в тот миг, когда все силы души судорожно напряжены к ее достижению; они должны найти выход—но

куда? Это то и решает то «одно мгновение» (отр. 4), которое кажется вечностью для души героя, кажется потому, что в течение его совершается то *перерождение страсти,* на которое при другой обстановке потребовались бы долгие и долгие годы. Вначале—благо психологический микроскоп различает начало мгновения—положение возлюбленной представляется ему только опасностью, им овладевает *страх* за нее; ему хочется броситься в эту толпу врагов, спасти ее—тогда любовь, ставшая страхом, вновь по миновании опасности явилась бы в своем первоначальном образе. Но нет, страх и надежда уже неуместны; то, что предстало перед его глазами, уже не опасность, а гибель—неизбежная, бесповоротная гибель. Вторично страсть перерождается, из того страха сверкнуло новое чувство, чувство... Нет, наше слово «ненависть» не может передать демонической силы этого «Hatred», как его, олицетворяя, называет поэт; сила же эта такова, что поэт все последовавшее опустение двора Гассана приписывает этому удару молнии, сверкнувшей из мрачных очей гяура. Будь он слабее душой, или вообще будь его душа иная,—он все-таки бросился бы в толпу и погиб бы на глазах милой. Но нет, теперь его силы вновь сосредоточились вокруг этой новой идеи ненависти; еще есть нечто, ради чего стоит жить, это—месть.

И вот час мести наступил. Но и месть, подобно любви, чтобы быть полной, должна стремиться к обладанию и телом и душой ненавидимого. Ах, если бы он мог предстать пред своим врагом с двойным ликом ангела-мстителя и, медленно, с жестоким сладострастием высосав всю кровь его души, затем, быстрым ударом сразить его тело! Тогда он достиг бы цели своей жизни и тихо завял бы, как вянет лоза, отдавшая земле свой плод. Но и в этом мрачном удовлетворении судьба ему отказывает. Душа Гассана, цельная и законченная в своем узком мусульманском традиционализме, ему недоступна. Гассан по-своему восстановил свою поруганную честь. Не муки совести гонят его из дворца, а только тоска по утерянном источнике неги,—тоска, от которой есть исцеление: скоро ему опять полюбятся жемчужные переливы его родного фонтана, когда его журчание сольется с томной песней новой красавицы в один сладостный аккорд... И не ангелом мести является ему гяур, а презренным похитителем и убийцей; он падает от его руки,—да, но падает с несломленной душою, в ожидании верной награды, которую коран сулит павшим в бою с неверными. Он счастлив; а гяур...

Опять страсть, неудовлетворенная, перерождается и, не находя более вне себя предмета своим силам, обращает их против своего носителя. Отныне гяур—упырь; тот страшный образ живого мертвеца, которого поэт рисует устами своего мусульманина (стр. 19), верно передает состояние его души. Ее неизрасходованные силы, заключенные в ней самой, с мучительной медленностью подтачивают ее, заставляя ее перечувствовать по ступеням всю последовательность этой растянутой на бесконечные годы смерти. Ни мысль о пережитом счастии, ни образ неполной мести не в состоянии разогнать этих, все сгущающихся туч; душа ищет орудия для собственных мук и находит его в

этом образе погибшей любовницы, «павшей не через него, но ради него» (отр. 24)—вот непрестанная тема самоубийственных мук этого упыря, и не его только: в «Манфреде» мы встретимся с ней вновь.

Медленно, медленно точил червь могучую душу—наконец, его дело сделано. Буря страстей улеглась; гяур перед лицом смерти. Умирая, он желает только, чтобы эта смерть была окончательной, чтоб ее не пережила ни его душа на том свете, ни память о нем на этом; он желает глубокого и полного сна, без видений и главное—без пробуждения.

VII.

В предыдущих главах мы попытались охарактеризовать «Гяура» с общечеловеческой и всемирной точки зрения; но для русского читателя его интерес—а равно, и интерес прочих «демонических» поэм—сказанным не исчерпан. Конечно, здесь не место поднимать вопрос о «байронизме» в русской и вообще славянской литературе; мы желаем только указать, ограничиваясь наиболее существенными чертами, те мотивы байроновских поэм, которые вызывают сравнение с соответственными мотивами в поэмах славянских поэтов и допускают предположение, что ими именно вдохновилась их творческая фантазия.

Тут первое место бесспорно принадлежит нашему «Гяуру», и всякий, при его чтении, сразу назовет ту русскую поэму, на которой сильнее всего отразилось его влияние; это «Бахчисарайский фонтан». Что образы «Гяура» витали перед Пушкиным в то время, когда его душа носилась с этим дивным творением, это признал он сам, отклоняя с первых же стихов всякую мысль о том, чтобы «дочь неволи, нег и плена, гяуру сердце отдала». Оттого-то и гяура в этой поэме нет; но образ Гассана удержан, с еще большим развитием его чувствительности. Подобно Гассану, Гирей возненавидел свой гарем после утраты той, которую он более всех в нем любил, а казнь Заремы—

...она
Гарема стражами немыми
В пучину вод опущена

явно воспроизводит центральный мотив байроновской поэмы. Правда, казнь только упомянута, не описана; описание, как

...при луне в водах плеснувших
Струистый исчезает круг...

уже было дано в другом месте («Кавказский пленник» конец). Не забудем и самой идеи фонтана, однообразная песнь которого так верно изображает беспечно монотонную жизнь восточного гарема—мы имеем ее также в «Гяуре» (отр. 8), равно как и описание опустевшего после смерти хозяина двора. Начало пушкинской поэмы напоминает начало же «Абидосской невесты», но это не существенно: гяура, повторяю, мы в ней не находим. Зато мы найдем его в других творениях той эпохи:

Алеко, в сущности, совершает то, на что и гяур считает себя способным (отр. 24); его «души печальной хлад» разделяет кавказский пленник, этот упырь, которого судьба свела со свежей еще и цельной любовью; его исповедь находит себе параллель в исповеди «мцыри», краткая воля которого была таким же сладостно-роковым моментом, как и воля Селима в «Абидосской невесте»... Кстати, Селим—Селим и Джаффир; не узнаем ли мы этой четы в Галубе и Тазите Пушкина? Но в нем, как мы увидим, демонизм пошел на убыль; более мощно звучит его голос в самом гяуре, затем в Конраде, Ларе... с ним сравнится только один образ русского романтизма, наиболее полное воплощение демонизма, сам «демон». Об одной его сцене читатель невольно вспомнит, читая у Байрона описание побоища в ущелье Парнаса; а затем—гяур и «упырь», Конрад в «Дедах» Мицкевича, Селим и его же Валленрод, Альп из «Осады Коринфа» и Альф, Лара и герой «небожественной комедии» Красинского... всего не пересказать.

Таково органическое развитие поэтических мотивов, вполне совместимое с самой зиждительной силой поэтического гения. Указание этой зависимости нимало не роняет великих поэтов-эпигонов в глазах тех, кто мало-мальски выяснил себе таинственный процесс поэтического творчества; они не нуждаются, для восстановления своего никем не оспариваемого величия в рискованном утверждении, что они все-таки «лучше» воспроизвели заимствованные у английского поэта мотивы. Рискованном, да; раз зашла речь о форме, то русскому читателю очень трудно быть беспристрастным судьею между его родной поэзией и английской, где вследствие различных условий языка, все ему так трудно и так чуждо. И лучше будет, оставляя в стороне бесплодный спор о первенстве, любовно и бескорыстно вникнуть в это великое явление в истории русской литературы, которое мы называем байронизмом—явление столь же единичное и невозвратное, как и сам Байрон. Его земляки не поняли этого бурного потока горных вод, так жестоко разрушавшего все плотины cant'a и прочего лицемерного джентльменства; но у нас его поняли, и в ответ его могучему голосу раздался рокот наших родных потоков со скал Крыма и Кавказа.

2. Осада Коринфа.

(1904).

I.

В «Осаде Коринфа» Байрон еще раз вернулся к той игре идей, первым и, пожалуй, лучшим выражением которой был «Гяур». Опять героем его поэмы является человек-демон: Альп—очевидное повторение гяура и Конрада. И опять поэт, созидая своего демона, чувствует—мало того, говорит нам, что его творение ниже того человека-титана, который витал перед его душой.

В этом роковом дуализме—интерес поэмы для современного читателя; именно в нем, а вовсе не в несложной фабуле с ее чересчур театральным заключительным эффектом. Я нарочно сказал: для современного читателя; действительно, первые читатели Байрона с нашей оценкой не согласились бы. Из них одни наивно восторгались геройством старого венецианца, взрывающего себя вместе с горстью христиан и отрядами турок; другие упрекали поэта за то, что он недостаточно ясно подчеркнул призрачный характер явившейся Альпу Франчески и ввел их в искушение принять тень за живую женщину. Третьи находили кощунственной всю сцену в храме. Для нас все это имеет лишь значение аксессуаров; виртуозность, с которой даже третьестепенные писатели сумели овладеть этого рода эффектами, сделала нас недоверчивыми к ним, и мы их с трудом прощаем корифеям поэзии. Нам важен внутренний мир: что заставило поэта повторить в третий или четвертый раз ту же симфонию страстей? Что нового извлек он этот раз из нее?

Что заставило? Прежде всего—Коринф, коринфская гора, Коринфский залив... Не забудем, что поэт сам посетил эти местности в своем путешествии 1810 г.; недаром он ссылается на это путешествие в прологе, прибавленном в позднейших изданиях поэмы. Образы же эти незабвенны, даже и для простого смертного: этот залив, кажущийся голубой рекой между окаймляющими его справа и слева горами; затем эти горы—справа Киллена, Эриманф, слева самая славная и святая из всех гора Аполлона Дельфийского—Парнас. Их и в летнее время покрывает белый покров снега, точно саван, которым Свобода, прощаясь, покрыла умершую Элладу. И внезапно голубая река кончается: полоса земли врезалась между тем и другим морем, на ней город по-

строен, пристально смотрящий вдаль из-под своей круглой горы, точно глаз южной красавицы из-под приподнятой брови... Это не наше сравнение; его уже древние нашли, говорящие в своей поэзии о «бровеносном Коринфе», и его удержал, пользуясь двусмысленностью английского слова, наш поэт, приглашающий читателя последовать за ним on Acro-Corinth's brow (Brow—бровь, а также вершина). Город и гора; когда-то они носили славное имя Коринфа—теперь оно им возвращено, как трофей вновь добытой свободы, взамен позорной клички Лутраки, которой довольствовались в эпоху нашего поэта их не в меру скромные обитатели. А Коринф—это символ гордого сопротивления; это—двойное «стой», крикнутое и напирающему по Коринфскому заливу морю, и надвигающейся по Истму земле. Ландшафт опять родил поэму: как соприкасающиеся при Абидосе материки подсказали поэту любовную повесть о Селиме и Зулейке, так гордый исполин Истма внушил ему песнь возмущения и вызова; пред ним предстал дух горы, Альп.

Так-то опять был дан толчок тем мыслям и чувствам, которые уже воплотились в «Гяуре» и «Корсаре»; опять зазвучали прежние, знакомые нам мотивы. Альп—венецианц так же, как и гяур; он любит, опять «по голубиному», свою соотечественницу, прекрасную Франческу Минотти; опять враждебные внешние обстоятельства (этот раз воплощенные в знаменитой «львиной пасти»), отражают у него предмет его любви; и опять происходит то, что мы, беседуя о «Гяуре», назвали «перерождением страсти». Все же поэт не повторяется: все это предполагается происшедшим уже давно, тот «момент—вечность» наступил для Альпа тогда, когда он в порыве отчаяния отрекся от веры своих отцов и отправился ренегатом под знамена дикого Кумурджи (Комурги)-паши, заклятого врага Венеции и христианства.

Не перерождение страсти, а перерожденная страсть стала этот раз предметом интереса поэта: ее психологические свойства, ее нравственная оценка; он вдвойне экспериментирует над ней,—и с психологической, и с нравственной точки зрения.

Во-первых, с психологической. Альп когда-то любил Франческу; теперь он ненавидит Венецию, которая ее у него отняла: в этом превращении любви в ненависть и состоит «перерождение страсти». То же самое было и с гяуром; только там перерождение было невозвратным: «На дне морском моя Леила», и тем же сном вечности спит и любовь к ней ее избранника. Вопрос: «способна ли эта ненависть вся, без остатка, вновь перейти в ту любовь», по отношению к гяуру даже не мог быть поставлен... Впрочем, нет; поэт его все-таки поставил, но вскользь и тоже вскользь на него ответил. Читатель помнит чудный момент из исповеди гяура,—явление ему в предсмертной галлюцинации утопленной Леилы?

Но ты стоишь передо мной,
Твоя коса до ног спадает,
Меня о чем-то умоляет,
Печальный взор твоих очей.
Не верил смерти я твоей...

Что значит внезапный резкий возглас, непосредственно следующий за этими словами:

А *он* погиб, он в том-же поле
Зарыт...

Это значит: выросшая из любви ненависть уже не в состоянии вся, без остатка, перейти обратно в любовь. Но, повторяю, ответ был дан вскользь; а между тем поэт им дорожил, как дорожил всем, что внешним или внутренним образом было им пережито.

Этот раз возлюбленная еще не погибла: Франческа жива, она в том же Коринфе, который Альп осаждает; вырывая Коринф из рук ненавистной ему Венеции, он вырвет из них заодно и Франческу: Коринф для Турции, Франческу для себя. Таким образом им движет двойной аффект. Пусть «Венеция узнает, сколько она в нем потеряла» (стр. 4): это—заветная мечта всех Кориоланов; а Франческа пусть последует за ним:

С тобой улечу я в счастливую даль,
Там мы, с'единившись, забудем печаль

— так Селим манит Зулейку, так Конрад связывает с своей судьбой судьбу Медоры. Теперь поэт ставит вопрос: из этих двух чувств, которое сильнее? Пусть перед любовью предстанет возможность полного удовлетворения, полного счастья, но под условием отречения от ненависти: будет ли это условие принято?—Это и есть то, что мы назвали выше психологическим экспериментом; ему посвящена центральная часть поэмы, стр. 19—21.

II.

Как было замечено выше, поэта упрекали за то, что он недостаточно ясно дал нам понять, настоящая ли Франческа перед нами, или ее тень; можно, однако, предположить, что он действовал тут с полным умыслом. Действительно, по первым словам (стр. 19 конец) всякий должен подумать вместе с героем, что дочь Минотти сама проскользнула через сторожевые пикеты друзей и врагов, чтобы встретиться с милым; прозрачность ее рук (конец 20 строфы) нас не озадачивает: мы знаем, что она исхудала в разлуке (стр. 8), к тому же ее слова о том, как она пришла, должны рассеять всякое сомнение. Для чего это? Для того, чтобы мы отнеслись к дальнейшему не как к галлюцинации, а как к реальному событию. Что ответил Альп на слова Франчески:

Сбрось на земь чалму и крестом пресвятым
Себя осени, и ты будешь моим;
Смой с гордого сердца нечистую кровь,
И завтра навек с'единит нас любовь.

В этом весь интерес сцены. Он отвечает отказом—и внезапно все меняется. Пусть читатель внимательно прочтет следующее за отказом

Альпа описание—это прикосновение мертвенно холодной руки, это недвижное лицо, этот потухший взгляд... Бесспорно, это лучшее место всей поэмы. Теперь только Франческа умерла; она умерла в тот самый момент, когда в сердце Альпа умерла любовь к ней. Отныне с ним говорит только небесный дух, посланец того Бога, которого он оскорбил. Он заклинает его уже не любовью, а надеждой на спасение души. «Поклянись, что ты пощадишь оскорбленных тобою соотечественников; иначе ты погиб и никогда не увидишь более... я уже не о земле говорю—*это прошло*!—но неба и меня!».

Альп вторично отказывает—и Франческа исчезает. Когда он затем, за несколько мгновений перед собственной смертью, спрашивает отца о ней—ему отвечают, что она умерла в ту самую ночь; умерла, дополняем мы, в тот самый момент, когда Альп отказался пожертвовать своей ненавистью ее любви.

III.

Таков первый, психологический опыт; но ему предшествует другой, нравственный. Мы говорили до сих пор о сравнительной оценке, по их силе, обоих чувств, волнующих грудь разгневанного героя; но какова абсолютная оценка обоих, вместе взятых? Другими словами: какова оценка человека-демона, как такового?—В «Гяуре» этот вопрос был только поставлен и затем обойден; поэт только вызвал великую тень Фемистокла из его могилы на Пирейском мысе и затем круто перешел к гяуру, избегая сопоставления между ним и человеком-титаном. Даже позднее, в своей исповеди, умирающий человек-демон ни одним словом не дает понять, что идеалы титана ему доступны или даже понятны; он говорит о тех, которые сражаются с врагом (отрывок 23), но только о таких, которыми движет любовь к славе; для него же «достойных цен» за жизнь только две:

Любовь былая или враг.

Здесь не то. В ту роковую, последнюю ночь, еще до Франчески, Альпу является другая, более святая и великая тень; она является ему из-под того «белого савана, которым Свобода при прощании покрыла умершую Элладу». И Альп не безучастен к ней; он «взвешивает прошлое и настоящее», он сознает, что те, которые некогда пали здесь славною смертью, пролили свою кровь за лучшее дело, чем то, которому служит он. Те жили и умирали за человечество, за то, чтобы сохранить ему его идеалы в их непорочной чистоте; и они достигли своей цели. Их имена живут в шуме вихря, в раскатах волн, в журчании родников греческой земли:

И патриот, когда созрел
В нем подвиг доблести, всегда
Укажет с гордостью туда
И, вдохновенный стариной,
С тираном смело вступит в бой,
Чтоб грудью родину свою
Иль отстоять, иль пасть в бою.

Таковы были они; а он...

Он сознавал, как жалок он
Предатель, обнаживший меч
Против отчизны...

И в виде символических иллюстраций того и другого идеала Альпу являются одна за другой две картины. Одна—стая голодных псов, грызущихся между собою из-за человеческих останков; это—настоящее, это—его война. Другая—одинокие развалины храма Афины на Акрокоринфе, прекрасные и гордые и в своем разрушении; это—прошлое. Это то, из-за чего восстали они. Альп получил возможность сравнить себя с героями старины; он настолько благороден, что сознает свое несовершенство, но не настолько, чтобы возвыситься до их величия. Отныне он уже отвержен; отвержен собою самим прежде, чем его отвергнет блаженный дух его милой. Шальная пуля кладет конец его проигранной жизни; последние сцены принадлежат не ему, а отпрыску по духу тех героев, которых поэт вызвал перед нами при свете луны, озарявшей снежные вершины Парнаса и белые колонны коринфской горы.

IV.

Таково, думается нам, идейное содержание поэмы; что касается ее фабулы, то она имеет своим фоном один эпизод из многовековой войны венецианцев с турками за Морею, в которой несчастная страна попеременно подпадала то венецианской, то турецкой власти. Успех Собеского в 1683 г. побудил венецианцев вновь пойти на турок в 1684 году; в 15-летней войне они отвоевали у них весь полуостров и водрузили знамя креста над его северным оплотом, Коринфом. Их власть была, однако, непродолжительной: в 1715 г. турки возобновили войну, при чем первым предметом их похода был, разумеется, все тот же Коринф. Его «губернатором» был венецианский синьор Минотти—это, таким образом, личность историческая. Не видя возможности отстоять крепость против полчищ врага, он начал-было переговоры о сдаче; как-раз во время переговоров пороховой склад в лагере турок взорвался, при чем причина взрыва была, повидимому, случайная. Тем не менее прервали переговоры и бросились штурмовать крепость. Их остервенение и численность взяли верх, часть гарнизона была перебита, другая взята в плен; какая участь постигла Минотти, неизвестно. После взятия Коринфа турки наводнили Морею, взяли ее главный город Навплию (или, по-тогдашнему, Неаполь-Романский, Napoli di Romania) и вскоре превратили весь полуостров в турецкий пашалык. Он остался таковым вплоть до высадки гр. А. Ф. Орлова и тех событий, которые послужили фоном «Гяура».

Как видно отсюда, в поэме Байрона исторический элемент очень незначителен: характер и участь Минотти он изменил по-своему, ката-

строфу со взрывом представил в совершенно вольном освещении [1]), фигуры Альпа и Франчески прибавил от себя. Отсюда видно, что не историческая участь Коринфа дала толчок его творческой фантазии; а это лишний раз подтверждает наше суждение: ландшафт родил поэму.

Он работал над нею во вторую половину 1815 г., в такое время, когда его отношения к жене приняли уже очень неприязненный характер. Известно даже, что как-раз во время работы, когда он вполне уединился, чтобы не отвлекаться чем-либо посторонним—к нему почти насильственно ворвались двое чужих людей, врач и юрист, и предложили ему ряд отчасти нелепых, отчасти бестактных вопросов. Смысл этого посещения был ему тогда непонятен; лишь потом он узнал, что они были посланы к нему его женой, чтобы добыть улики его помешательства. Действительно, вскоре за окончанием поэмы последовал окончательный разрыв между супругами; тем более удивительно известие, что рукопись «Осады Коринфа» была переписана рукой той же лэди Байрон, которая во время ее возникновения обнаружила такую нежную заботливость о душевном состоянии своего мужа. А впрочем—может ли быть речи о неожиданностях в такой семейной драме, героями которой были поэт и женщина?

Все же можно предположить, что лэди Байрон не без некоторого удовлетворения должна была углубиться в содержание переписываемой поэмы. Как женщина безусловно умная, она должна была понять, что в Альпе Байрон опять изобразил себя, но что его отношения к этому отражению своей личности со времени «Гяура» и «Корсара» изменились: несомненно, Альп отвержен Байроном. Одного только «математическая Медея» не могла понять: того идеала, ради которого Байрон Альпа отверг; что делать,—математическая логика бессильна перед вопросами эволюционного характера. Да, конечно: Байрон отверг Альпа, но не для того, чтобы вернуться к тому cant'у, который составлял высшее проявление жизни по понятиям Мильбанков и прочих «слишком многих», а потому, что перед его душою все ярче и ярче определялся новый идеал: Идеал, служению которому он должен был посвятить свою позднейшую жизнь, обратив ее от бесплодного культа личности к зиждительному уделению ее нуждающемуся человечеству—идеал человека-титана.

---

[1]) Новейший издатель и комментатор поэмы Кёльбинг справедливо отмечает сходство между изображением этой катастрофы у Байрона и исторической судьбой венгерской крепости Сигет, командир которой, Николай Зриньи, взорвал себя вместе с ней, не будучи в состоянии отстоять ее от полчищ султана Сулеймана, в 1561 г. Немцам этот эпизод хорошо известен, благодаря популярной трагедии их поэта-героя Кёрнера, написанной за 3 года до „Осады Коринфа"; Байрон, плохо знавший даже Гёте, вряд ли когда-либо читал Кёрнера, но независимо от него он, так интересовавшийся историей турок, мог знать о судьбе Сигета и пленить-ся ею.

3. Абидосская невеста.

(1904).

I.

На самом узком месте Геллеспонта лежат друг против друга два старинных греческих города,—Сест на европейской, Абид (или Абидос) на азиатской стороне. Здесь был самый удобный пункт для переправы: отсюда не раз похотливые взоры богатой и могучей Азии простирались на соседнюю Европу, бедную, но суровую в своей нетронутой, девственной красоте. В мифотворный период античной истории и это стремление нашло себе выражение в мифе; рассказывали, что абидосский юноша Леандр полюбил сетянку Геро, жрицу Афродиты, жившую по воле родителей в одинокой башне на морском берегу. Добившись ее взаимности, он каждую ночь к ней переплывал, при чем направление ему указывал факел, который Геро зажигала на своей башне. Но вот однажды над смелым пловцом разразилась непогода; долго боролся он против силы волн, но когда факел от бури потух, он потерял направление и погиб в море. На другое утро его тело прибило к берегу; там его нашла юная «девушка-затворница» и, не будучи в состоянии вынести разлуку с милым, бросилась за ним в пучину. Таков миф «о Геро и Леандре»; свою поэтическую обработку он нашел в романтическую эпоху греческой поэзии, в эпоху так назыв. александринизма; нам эта обработка однако не сохранилась, а сохранились две более поздние, одна римская, среди так назыв. «Героид» Овидия, другая греческая, поэта VI в по Р. Х. Мусея. Сюжет привился и к новой поэзии: Шиллер посвятил ему очень длинную и несколько напыщенную балладу; Грильпарцер обработал его в своей чудной трагедии «Волны моря и любви»; но лучшим памятником античной четы стала народная песня, распространенная по всему германскому миру—песня «О царевиче и царевне».

II.

Байрон знал абидосский миф, повидимому, из обработки Мусея [1]); он вспомнил о нем в 1810 г., когда его корабль должен был в

[1]) На это указывает следующее совпадение. В поэме Мусея упоминаются острова Архипелага, при чем они там названы не то „увенчанными морем", не то „венчающими море" ἁλιστεφὲων σφυρά νήσων (ст. 45); первое толкование филологически правильно. Повидимому, этот необычный эпитет навел нашего поэта на его красивую картину (п. II, стр. 19) о тех же островах:

течение 14 дней дожидаться в Геллеспонте разрешения следовать дальше в Константинополь. Будучи сам искусным пловцом, он вздумал подражать примеру Леандра и дважды сделал попытку переплыть из Абидоса в Сест; в первый раз течение его отнесло от намеченной цели, во второй раз он его поборол и благополучно достиг развалин «башни Геро». Правда, он поплатился за свою смелость совершенно непредусмотренной мифом лихорадкой, которая приковала его к постели на несколько дней; все же его романтическая прихоть была удовлетворена и по возвращении на родину он пожелал увековечить в своей поэзии ее обстановку. Так возникла «Абидосская невеста», написанная им в 1813 г. в две недели; заглавие ему создала формула, вошедшая в моду с легкой руки Вальтер-Скотта и его «Ламмермурской невесты». Все же он в этой поэме не дал переделки греческого мифа: он упоминает о нем в вступительных стихах второй песни, но удержал из него лишь романтический образ девы-затворницы, живущей в башне над морем—в башне, в которой светится одинокий огонь, мерцающий среди темной ночи и указывающий направление беспокойным мыслям ее милого (п. II, стр. 5):

Лишь только в башне одинокой
Младой Зулейки свет блестит.—
Лишь у нее, в ночи глубокой,
Лампада поздняя горит.

Да, Геро превратилась в Зулейку; опять перед нами, как в «Гяуре», «турецкая повесть». Только загадочного в ней этот раз нет ничего: перед нами—повесть обычного романтического типа, с маленькой тайной вначале, которая, однако, в свое время раз'ясняется, согласно догадке участливого читателя и без малейшего труда с его стороны. Вообще по своим поэтическим достоинствам наша поэма стоит ниже «Гяура»; лирические отступления—особенно в начале второй пьесы—красивы, но все же не выдерживают сравнения с могучими картинами той поэмы. При всем том и она не лишена интереса; по своей концепции она—соединительное звено между «Гяуром» и «Корсаром», а некоторые мотивы указывают далеко вперед—на «Манфреда» и «Каина».

III.

Действительно, фантазия поэта, любившая вариировать, развивая их, одни и те же типы и мотивы, кое-где представляет знакомые нам уже по «Гяуру» элементы. Прежде всего, старый Гжаффир-паша

I long'd to see the isles, that gem.
Old Ocean's purple diadem

в переводе Козлова:

Стремил свой бег меж островами
Блестящими над влажным дном
Жемчужно-пурпурным венцом
Святого старца океана.

(Яфар по переводу Козлова) в своей мусульманской законченности, повторяет Гассана и подобно ему восходит к старому знакомому и хозяину поэта, к янинскому паше Али. Он даже более к нему приближается, чем тот: Гжаффир лишен того сентиментализма, которым поэт счел нужным романтизировать образ своего Гассана, его нежная любовь к дочери не мешает ему пользоваться ею для своих честолюбивых замыслов. Впрочем, сам поэт признал, что в темной истории убийства он воспроизвел рассказ, ходивший про самого Али-пашу, при чем имя жертвы Али в своей красивой турецкой энергичности было им перенесено на самого героя; равным образом мятежное настроение Гжаффира-паши по отношению к султану (п. I, стр. 7), игры «Дельгисов», на которых он присутствует (п. I, стр. 8; ср. «Чайльд-Гарольд» II, 70 сл.), да и вообще вся обстановка списаны с натуры.

Одно остается иррациональным в характере Гжаффира—его отношение к Селиму, сыну убитого им брата, которого он воспитывал, не любя его, как родного сына и как брата Зулейки. Так и Гамлет воспитывался в доме своего дяди, убившего его отца; и действительно Селим напоминает некоторыми своими чертами датского принца. Но поэт XIX в. не счел позволительным тревожить тень убитого: как и в античном первообразе истории Гамлета, в Орестее, воспитатель мальчика рассказывал ему о его происхождении и об ужасной драме его раннего детства... Читатель без труда признает, что эту замечательную чету, Гаруна и Селима, позднее и с гораздо большею силой воспроизвел Мицкевич в своем «Конраде Валленроде»—там же мы встречаем в самой поэтической обстановке и «девушку-затворницу», Альдону.

На Селима пала тень великой скорби Гамлета; его сила надломлена ее прикосновением. Сравнивая Селима с Гяуром, мы чувствуем известное ослабление демонизма: этот мечтательный юноша, которого приводит в беспамятство пренебрежительное слово его мнимого отца, не создан для побед, хотя бы и для тех, которые окупаются ценою собственной крови. Правда, он удачно воспользовался той свободой, которую ему на время даровал его верный пестун. Сын паши, воспитываемый вдали от воинских дел, он ведет тайно другое существование, как вождь морских разбойников. Но его мечта разделена между местью и любовью; он мог бы во главе своих смельчаков пролить кровь Гжаффира, он мог бы похитить Зулейку и начать с ней новую жизнь на каком-нибудь пустынном острове... но нет, эти две мысли всегда будут противодействовать одна другой, и когда он решится, наконец, осуществить вторую в ущерб первой, будет уже поздно. Поэт сам разобьет слабый сосуд могучих сил: тот, кто, похитив милую, заживет с ней царем вольной морской дружины на «морем венчанном острове» и «оттуда нашлет огненную грозу на пашу-обидчика», будет не Селим: это будет Конрад в поэме «Корсар». В этой поэме затронутые в «Абидосской невесте» и недоведенные до конца мотивы будут с гораздо большим успехом развиты вновь.

За исключением, впрочем, одного. Селим воспитывается с Зулейкой, которая не знает, что он ей не брат; свою любовь к нему она принимает за естественную и позволительную любовь сестры, не отда-

вая себе отчета в том, что эта любовь в своей страстности не укладывается в рамку чисто родственной привязанности; что будет с ней, когда она узнает истину?—Внезапность развязки освободила поэта от необходимости ответить на этот вопрос; да и сомнительно, при сложности и необыкновенности: предполагаемого психического акта, что он нашел убедительное решение. И то, что он представил, достаточно рискованно; о Селиме мы не говорим—он знает, что он «не тот, кем он кажется», но Зулейка положительно влюблена в того, кого она считает своим братом, и поэт не мало красок употребил на подробное развитие этого соблазнительного мотива. Можно предположить, что на него не остался тут без влияния Овидий, обстоятельно представляющий нам две таких несчастных четы (Макарея и Канаку в «Героидах» и Кавка и Библиду в «Превращениях»); античность, любившая ставить всевозможные нравственные вопросы, но и отвечать на них со здравым инстинктом побеждающей культуры, облекала тут в поэтическую форму свой протест против этой гибельной формы половой аберрации. Романтизм, вообще любивший играть огнем, не мог оставить ее в стороне; Байрон здесь лишь робко ее коснулся, держа наготове спасительный ответ, что его чета, ведь, только считается братом и сестрой. Смелее он воспроизвел ее впоследствии в «Манфреде» и «Каине», за что, как известно, и поплатился: уже после смерти поэта была пущена против него гнусная сплетня, внесшая в его собственную жизнь те несчастные и преступные образы, которыми он играл в упомянутых произведениях.

Впрочем, влияние Овидия сказалось еще в одном мотиве: подобно стольким рассказам великого поэта, его повесть о любви Селима и Зулейки кончается настоящим «превращением». Овидий передал бы его приблизительно так: «но боги, сжалившись над любовью девы, превратили ее в розу, а ее милого в соловья. И с этих пор соловей неотступно витал над розой, поверяя ей в песнях неудовлетворенные стремления своей души, а роза в благоуханиях возносит к нему те чувства нежной и преданной любви, которые он внушил ей в своей человеческой жизни». Утихли страсти, прошла пора яростных ударов и раздирающей муки; осталась лишь тихая жалоба обездоленного сердца, сливающаяся с голосом всей страждущей природы в тот общий аккорд грусти, которому так хорошо умела внимать чуткая душа нашего поэта.

VIII. АДАМ МИЦКЕВИЧ.

1. Филаретская поэзия.

(1916).

Не так давно обнародованные „Nieznane pisma“ Ad. Mickiewicza (Kraków 1910), представляя нам удивительно яркую картину молодых лет нашего поэта, бросают также некоторый, хотя и косвенный свет на хронологию его филаретской поэзии; так как они с этой точки зрения, насколько мне известно, не использованы, то я считаю себя в праве представить вниманию интересующихся некоторые свои соображения по этому поводу, попутно касаясь и других вопросов, не имеющих прямого отношения к „Неизвестным сочинениям“, но все же недостаточно еще раз'ясненных. Подчеркиваю, однако, оговорку „насколько мне известно“: я постарался познакомиться с материалом, доступным мне в Петербурге, но, при отсутствии всяких сообщений с коренной Польшей, не могу быть уверенным в том, что мои наблюдения не предвосхищены другими. Заранее, поэтому извиняюсь, на случай, если бы это имело место.

I.

Среди филаретских стихотворений Мицкевича особенно выдаются два, известные каждому поляку: „Pieśń Filaretów“ и „Oda do młodości“. Их участь была одинакова: возникши оба в раннее время творчества их автора, они долго распространяемы были в рукописях и в журналах и лишь сравнительно поздно попали в собрания сочинений Мицкевича, так что поэт, на вершине своей славы отнесшийся равнодушно к опытам своей молодости, просмотрел их далеко не с тем усердием, которое было бы желательно для его поклонников. Отсюда сравнительно большое число спорных вопросов и затруднений. Особенно это относится к первому из названных стихотворений — что и понятно. Действительно, оба они при общности их содержания и настроения имеют различный характер. Характер „Песни“ — эсотерический, характер

„Оды" — эксотерический: последняя обращена ко всей польской молодежи, первая — к тесному кружку университетских друзей и товарищей, говорящих, как это всегда бывает в кружках, отчасти на своем собственном, непонятном для посторонних, языке. Вот почему мы встречаем в „Песне" такие намеки, о значении которых приходится догадываться, между тем как в эпоху юности Мицкевича всякий филарет их бы нам безошибочно об'яснил.

...Филарет или филомат? В этом, действительно, первое хронологическое затруднение. Как известно, общество филаретов возникло только осенью 1820 г. (ср. напр. P. Chmielowski, „Adam Mickiewicz" I, 169, 3-го изд.); между тем про „Песнь" филаретов мы знаем, что Мицкевич привез ее своим друзьям в Вильно к Рождеству 1819 г. (Domejko, „Filareci i Filomaci", str. 10). Основываясь на этом проф. Погодин („Ад. Мицкевич" I 123 сл.) полагает, что проект нового названия (т. е. филаретов вм. филоматов) был еще раньше 1820 г. придуман Мицкевичем и привезен им из Ковна его виленским друзьям. Но это предположение противоречит другому, вполне достоверному известию, согласно которому не Мицкевич, а Ежовский был автором имени „Филареты", которое он, как филолог-классик, легче других мог придумать.

Мне кажется, однако. что и проф. Погодин, и другие, которых он цитирует, сами создали себе то затруднение, которое они стараются устранить. Откуда знают они, что наша „Pieśń" была с самого начала сочинена как филаретская? Что само заглавие „Pieśń Filaretów" впервые появляется в издании 1844 г., это известно и им; в обоих более ранних изданиях мы имеем другие заглавия (а именно в варшавском журнале „Motyl" 1828 г.— „Anakreontyk", а в „Kurjerze polskim" 1830 г. „Piosnka w czasie toastu na imieninach, improwizowana przez...": (см. „Dzieła A. M.", wydanie T. M., I ,250). Правда, имя филаретов встречается еще в последнем стихе песни (см. ниже):

To oko zamknie Feli,
To filarecka dłoń.

что и заставило проф. Tretiak'a („Młodość Mickiewicza" I, 247, 1898) предположить, что эта последняя строфа была прибавлена позднее. Но я думаю, что почтенному и заслуженному исследователю тут просто изменила память. Ведь он сам двумя годами раньше в только-что приведенном критическом издании Мицкевича (I, 217) удостоверил, что в редакции „Motyl" вместо „To filarecka dłoń" стоит „A to przyjaźni dłoń" а в редакции „Kurjera polskiego"—„A to przyjaciół dłoń", ныне же чтение впервые появляется в издании 1844 г.

Я, конечно, не хочу этим сказать, что наша „Pieśń" раньше 1844 г. не считалась филаретской; думаю даже, что она была таковой даже раньше 1828 г., и что только ореол политической неблагонадежности, который окружал филаретов после процесса 1823—24 г., заставил издателей обоих названных журналов воз-

держаться от этого опасного в цензурном отношении имени. Но во всяком случае ясно, что при своем возникновении она называлась не так.

II.

Итак, перед нами интересный результат: „Pieśń" испытала метаморфозу за время от декабря 1819 г. до ее окончательной формы; задуманная, как застольная песенка для небольшого кружка филоматов, ближайших друзей поэта, она впоследствии была приноровлена к потребностям численного и разветвленного общества филаретов. Правдоподобно ли, чтобы эта метаморфоза коснулась только последнего стиха? И если нет, то можем ли мы установить ее, если не в полном, то в несколько большем об'еме?

Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо разобраться в композиции „Pieśni". Главная заслуга и тут принадлежит вышеназванному проф. Tretiak'у: он неопровержимо доказал, что строфа „Wymowa wznieść nie zdoła" etc., по ошибке пропущенная в парижском издании 1844 г. (первом, в котором „Pieśń" вообще появилась), а в посмертных печатаемая на неподходящем месте, должна стоять после строфы „Ot tam siedzą prawnicy" etc. [1]). Этим открытием был пролит ясный свет на всю композицию „Песни": она оказалась составленной из парных строф, при чем каждая пара об'единена общим содержанием; мы имеем, строго говоря, не 14 четырехстишных, а 7 восьмистишных строф. Причину этой парности об'яснил Chryz. Ladzic в PTM 1888 11 19 г.: дело в том, что мелодия нашей „Песни" обнимает именно две кратких строфы, а всего 8 стихов.

Тем более меня удивляет, что сам проф. Tretiak умалил значение своего открытия той схемой композиции, которую он дает в своем критическом издании I, 250. Она у него следующая: 1) Вступление—три первые строфы, 2) обращение к филологам—одна строфа, 3) к юристам—две строфы и т. д. В начале, значит, парности нет; правдоподобно ли это?—Я же полагаю, что парность соблюдена с самого начала. К вступлению относятся только первые две строфы, имеющие предметом золотую чашу; что касается третьей.

---

[1]) Соглашаясь вполне с этим положением проф. Третьяка, я все же не понимаю, на каком основании он печатает нашу строфу так:

Wymowa wznieść nie zdoła
Dziś na w o l n o ś c i szczyt.

в то время, как по его же свидетельству (Dzieła TM. I, 217) в обоих ранних изданиях стоит согласно na w i e l k o ś c i szczyt, в следующем же, в парижском 1845 г., вся строфа пропущена. Мы понимаем, что молодежь 1830—31 г. и 1863 г. предпочитала чтение na wolności, но критический метод заставляет нас признать, что Мицкевич писал wielkości, тем более, что при этом чтении и метафора (szczyt) выходит лучше.

Po co tu obce mowy?
Polski pijemy miód:
Lepszy śpiew narodowy,
I lepszy bratni ród [1]).

то она несомненно обращена к филологам и составляет одно целое с четвертой „W ksiąg greckich, rzymskich steki" etc. Именно на филологическом факультете изучались obce mowy, начиная с обоих древних, и от них поэт на время товарищеского веселья при польском меде отзывает друзей к родной речи. Несомненность этого понимания подтверждается первоначальной формой последнего стиха нашей строфы: она гласит в обоих ранних изданиях так:

Lepszy śpiew narodowy,
Od greckich, rzymskich ód.

Поэт позднее изменил этот стих, что можно только одобрить: после него начало следующей строфы „W ksiąg greckich, rzymskich steki" грешило неизящным повторением. Все же он доказывает, что автор уже в третьей строфе обращался к филологам.

Итак, предложенную проф. Третьяком схему композиции придется видоизменить так: 1) Вступление—две первые строфы, 2) к филологам—две строфы, к юристам—две строфы и т. д. попарно до конца.

А теперь идем дальше.

III.

Из обращенных к математикам строф первая пара гласит так:

Mierzący świata drogi,
Swiazdy i nieba stkop,
Archimed był ubogi,
Nie miał gdzie oprzeć stóp.
Dziś gdy chce ruszać światy
Jego Newtońska Mość,
Niechaj policzy braty,
I niechaj powie: dość [2]).

Она все еще не об'яснена, но об этом я скажу потом; здесь же обращу внимание только на следующее. Последние два стиха указывают совершенно недвусмысленно на б о л ь ш о е число братьев; возможно ли отнести их к тесному кружку филоматов, обнимавшему всего только 11 членов? Полагаю, что нет; необхо-

[1]) К чему здесь чужие языки? Мы пьем польский мед; лучше песнь отечественная, и лучше братский род.

[2]) Измерявший пути света, звезды и небосвод Архимед был нищим: у него негде было опереться ногой. Сегодня, когда пожелает двинуть миры Его Ньютоновское Величество—пусть сосчитает братьев, и пусть скажет: довольно!

димо было, чтобы сначала возникли шумные маевки „promieni-stych“ (май 1820), а затем многочисленное общество филаретов, прежде чем поэт мог произнести эти гордые слова. А если так, то нельзя считать случайностью отсутствие обоих выписанных строф в самом раннем издании „Motyl“ (1828); придется допустить, что в рукописи, с которой печаталось это издание, этих строф еще не было—не было потому, что они, как филаретские, в первоначальной филоматской песни отсутствовали.

В этом последнем убеждении нас еще более укрепит следующее соображение, на которое тоже еще никто не обратил внимания.

После вступления поэт обращается 1) в двух строфах к филологам; 2) в следующих двух—к юристам; 3) в двух—к химикам; 4) в двух—к механикам (это—выписанные); 5) в двух к математикам, после чего идет 6) в двух—заключение. Химики, механики и математики составляют вместе взятые один факультет, физико-математический: итак, он в предполагаемом поэтом обществе распадался на три секции. Это—как-раз то, что нам известно об обществе филаретов. „Так как, однако, математиков и естественников было очень много, то устроили целых три секции, отмеченные цветами зеленым, оранжевым и розовым“ (Chmielowski, I, 169). Это совпадение, думается мне, окончательно решает дело: [2]) придется допустить, что обращение к физико-математикам в трех парах строф принадлежит уже к филаретской метаморфозе нашей песни.

Деление маленького кружка филоматов было гораздо проще; он распадался только на два подразделения, филологическое и физико-математическое. Отсюда следует, что обе строфы к филологам относятся к первоначальной, филоматской редакции; но отсюда следует также, что из трех пар строф к физико-математикам к ней относится только одна. Которая же это будет? Что выписанные строфы к механикам относятся к позднейшей, филаретской редакции—это мы только-что видели; выбирать приходится между химической и математической парой. И я думаю, что выбор не может быть сомнительным: химическая пара столько же гармонирует с первоначальным, беспечно-эпикурейским настроением вступления и заключения, насколько математическая—с позднейшим, серьезно-стоическим.

Действительно—и в этом важнейший результат нашего исследования—в нашей песне, в силу ее постепенного возникновения, слились два не только различных, но и прямо противоположных друг другу настроения.

---

[2]) Правда, и юристы образовали две секции, белую и фиолетовую, но так как они по самому характеру юридических наук были однородными, то поэт и ограничился общим обращением к обоим. Правда, затем, что секция медицинская (пунцовая) отсутствует, но это затруднение остается затруднением, каково бы ни было происхождение pieśni.

Чтобы убедить в этом читателя, выделим сначала первоначальную редакцию, ядро песни, которое Мицкевич привез своим друзьям-филоматам к Рождеству 1819 г.:

Pieśń Filomatów (1819).

Hej! użyjmy żywota!	Вступление.
Wszak żyjem tylko raz:	
Niechaj ta czara złota	
Nie próżno wabi nas.	
Hejże! do niej wesoło!	
Niechaj obiega w koło;	
Chwytaj i do dna chyl,	
Zwiastunkę słodkich chwil.	
Po co tu obce mowy?	I. Секция литературная.
Polski pijemy miód:	
Lepszy śpiew narodowy,	
Od greckich, rzymskich ód.	
W ksiąg greckich, rzymskich steki	
Wlazłeś, nie żebyś gnił:	
Byś bawił się jak Greki,	
A jak Rzymianin bił.	
Kto metal kwasi, pali,	II. Секция физико-математическая.
Skwasi metal i czas:	
My ze złotych metali	
Bacha ciągnijmy kwas.	
Ten się śród mędrców liczy,	
Zna chemię, ma gust,	
Kto pierwiastek słodyczy	
Z lubych wyciągnął ust.	
Hej użyjmy żywota!	Заключение.
Wszak żyjem tylko raz:	
Tu stoi czara złota,	
A wnet przeminie czas.	
Krew stygnie, włos się bieli,	
W wieczności wpadniem toń:	
To oko zamknie Feli,	
A to przyjaciół dłoń [1]	

Переведя в первых четырех стихах начало „burszowskiej pieśni niemieckiej", поэт и в следующих остался верен ее характеру: тот же беспечный буршевский тон, то же „bawić się i

[1]) Эй, насладимся жизнью, ведь живем мы лишь раз: пусть эта золотая чаша нас не напрасно манит. Возмемся за нее весело, пусть обходит нас кругом—хватай и выпивай до дна вестницу сладких мгновений.

К чему здесь чужие языки? Мы пьем польский мед, песнь отечественная лучше греческих, римских од. В стоки греческих. римских книг ты влез не для того, чтобы там гнить: нет, чтоб забавляться, как греки, и драться как римляне.

Кто окисляет и плавит металл, у того скиснут и металл и время; мы из золотых металлов будем тянуть Вакхову кислоту. Тот сопричислен к мудрецам, знает химию, имеет вкус, кто элемент сладости извлек из дорогих уст.

Эй, насладимся жизнью! ведь живем мы лишь раз. Здесь стоит золотая чаша, а скоро пройдет время. Кровь стынет, волос белеет, мы погрузимся в пучину вечности; это око закроет Фели, а это—приятельская рука.

bić się", те же „Wein, Weib und Gesang", которые составляют основное трезвучие немецкой студенческой поэзии. А теперь сравним, с этой первоначальной песней филоматского периода ту ее метаморфозу, которая была вызвана основанием филаретского общества, при чем я, для сбережения места, только-что напечатанных филоматских строф перепечатывать не буду:

Pieśń Filaretów (1821).

Hej! użyjmy żywota!..	Вступление.
Zwiastunkę słodkich chwil!	
Poco tu obce mowy?..	I. Секция голубая
A jak Rzymianin bił.	(филологов).
Ot tam siedzą prawnicy,	II. и III. Секция бе-
I dla nich puhar staw:	лая и фиолетовая
Dzisiaj trzeba prawnicy,	(юристы).
A jutro trzeba praw.	
Wymowa wznieść nie zdoła	
Dziś na wielkości szczyt;	
Gdzie przyjaźń, miłość woła,	
Tam bracia cyt, tam cyt!	
Kto metal kwasi, pali....	IV. Секция зеле-
Z lubych wyciągnął ust.	ная (химики).
Mierzący świata drogi,	V. Секция оранже-
Gwiazdy i nieba strop,	вая (механики).
Archimed był ubogi,	
Nie miał gdzie oprzeć stóp.	
Dziś, gdy chce ruszać światy	
Jego Newtońska Mość,	
Niechaj policzy braty,	
I niechaj powie dość.	
Cyrkla: wagi i miary	VI. Секция розовая
Do martwych użyj brył:	(математики).
Mierz siłę na zamiary,	
Nie zamiar podług sił!—	
Bo gdzie się serca palą,	
Cyrklem uniesień duch,	
Dobro powszechne skalą,	
Jedność większa od dwóch [1]).	
(v a c a t)	VII. Секция пунцо-
Hej, użyjmy żywota!..	вая (медики).
To Filarecka dłoń.	Заключение.

Здесь перед нами другой Мицкевич. „Kwas Bacha", „pierwiastek słodyczy" забыты: их место занял поэт титанических стрем-

[1]) Вот там сидят юристы; и им поставь бокал. Сегодня нужна десница, а завтра понадобятся права (каламбур). Красноречие не в состоянии вознести нас на вершину величия; где зовет дружба, любовь, там братья, молчание—там молчание!

Измерявший пути света, звезды и небосвод Архимед был нищим: у него негде было опереться ногой. Сегодня, когда пожелает двинуть миры Его Ньютоновское Величество—пусть сосчитает братьев, и пусть скажет—довольно!

Циркулем, весами и аршином пользуйся для мертвых глыб; измеряй силу намерением, а не намерение силой. Где сердца пылают, там циркулем служит дух увлечения, сила—всеобщее благо и единица (= единение, каламбур) больше двух.

лений, подчинивший и przyjaźń и miłość безумно высокой цели, созданию нового движения świata, уверенный, что этот великий zamiar даст ему и требуемую siłę — одним словом, поэт „Ody do młodości". К ее разбору мы и переходим теперь.

IV.

Молодость... что такое молодость, этически рассуждая? Это — возраст, когда взор человека, еще не притупленный, способен проникнуть через все громады человечества от конца до конца; возраст, когда его душа, еще не обросшая скорлупой эгоизма, способна непосредственно чувствовать в себе самой радость и горе души ближней.

И вот эта молодая душа с той высоты, на которую ее вознесли крылья ее мечты, тем орлиным взором, которым ее наделила природа, смотрит вниз, на землю, в омут сталкивающихся интересов бесчувственного и хищного эгоизма. Она различает его самого, видит его в образе гада в скорлупе... Я думаю, поэт здесь использовал воспоминания своего новогрудского детства, когда он, склонившись над дремлющим прудом, следил за отвратительно хищнической деятельностью водяного жука. Но использовал также и нечто другое, а именно: свое знакомство с Овидием. Каждый поляк знает меткую характеристику эгоизма, ни в ком не нуждающегося и никому не нужного: „sam sobie sterem, żeglarzem, okrętem" [1]); но никто, кажется, еще не заметил, что эта характеристика заимствована из послания Леандра у Овидия (Heroides, XVII, 148): idem navigium, navita, vector ego... Но можно ли у Мицкевича предположить знакомство с этим сочинением Овидия? Можно; именно „Nieznane pisma" проливают свет на классические занятия молодого поэта, и нам о них еще не раз придется говорить.

Итак, вот каков эгоизм; благо же тому, чья молодая душа еще не обросла скорлупой! Он не только не требует благ жизни для себя одного, он даже будет страдать, если ему не дадут возможности разделить их с ближними—будь это даже сам нектар небесный:

Młodości! tobie jest nektar żywota
Natenczas słodki, gdy z innymi w dziele,
Serca niebiańskie nie poi wesele,
Kiedy je razem nie powiąże cnota [2]).

Я должен здесь оговориться по поводу текста. Я печатаю эту строфу так, как она стоит в познанском издании Мучков-

[1]) Сам себе рулем, пловцом и судном.

[2]) Молодость! Тебе нектар жизни сладок лишь при разделе с другими; не упоят сердец радость небожителей, если их не свяжет вместе добродетель.

ского 1828 года, первом собрании стихотворений поэта, куда она была принята. Обыкновенно она печатается в такой форме:

Młodości tobie nektar żywota
Natenczas słodki, gdy z innymi dzielę,
Serca niebieskie poi wesele
Kiedy je razem nić powiąże złota [1]).

согласно парижскому изданию 1838 г., воспроизводящему вообще первоначальное издание в „Polihymnie“ 1827 г., но все же с заменою чтения niebiańskie чтением niebieskie. Это niebiańskie следует, во всяком случае, считать первоначальным — и читатель увидит, что этот факт не лишен значения. Но и в остальном познанский текст мне кажется предпочтительнее. Правда, сочетание serca (винит. множ.) nie poi не совсем безукоризненно со стороны синтаксиса; но с ним легче примириться, чем с пертурбацией: t o b i e jest... gdy z innymi dzielę, справедливо осужденной St. Krzewińskim (PTM, III, 179 сл.). Отрицательная же форма „nie poi... Kiedy nie powiąże“ гораздо энергичнее и поэтому красивее, чем положительная обычного текста, да и „cnota“ предпочтительнее; ведь в ней, в республиканской vertu Montesquieu и французской революции—и заключается лозунг филаретов, тот, ради которого они и дали себе свое имя — имя „друзей добродетели“.

Я затем обращаю внимание на картину. Поэт представляет нам человека, которого „небожители“ (niebianie, отсюда: niebiańskie, а не niebieskie) поят нектаром, напитком бессмертия. Но ему не сладок этот напиток, не сладко бессмертие—он страдает при мысли, что он не может разделить его со своими друзьями. Такова великодушная, альтруистическая молодость.

Знакома ли нам эта картина — это страдание?

Да; это — п ы т к и Т а н т а л а. Не те пытки, о которых говорит еще Гомер—что он стоял, голодный и жаждущий, под яблоней в воде, но всякий раз, когда он нагибался к воде, струя исчезала, и всякий раз, когда он хотел схватить яблоко, ветвь поднималась вверх. Нет; древность знала также и про другие пытки Тантала, но говорит о них только один поэт — Пиндар в первой олимпийской оде. Возлюбив Тантала, Зевс приобщил его олимпийской трапезе, уделил ему нектара и амброзии, сделал его этим бессмертным. Но он томился при мысли о своих земных друзьях; второй Прометей, он похитил небесный напиток, разделил его со своими друзьями—за что и был наказан Зевсом [2]).

Полагаю, всякий будет поражен совпадением этой картины с картиной Мицкевича: и здесь nektar żywota, и здесь niebiańskie wesele (читатель понимает, почему я дорожу этим чтением), и

[1]) ...сладок тогда, когда делю с другими, сердце упоят небесная радость, если их свяжет вместе золотая нить.

[2]) Тема глубокомысленной драмы Вяч. Иванова „Тантал“.

здесь неудовлетворенность от невозможности разделить его с ближними (и вот почему я дорожу отрицательной формой последнего двустишия). Зависимость очевидная; но, спросят, можно ли Мицкевичу приписать знакомство со столь редким вариантом предания, со столь трудным поэтом, как Пиндар?

Не только можно, отвечу я, но и следует; это и есть та драгоценная уверенность, которую нам дают „Nieznane pisma". Мало того: дата этого знакомства, будучи нам известна, дает нам возможность решить спорный вопрос о хронологии нашей „Ody".

Об этой хронологии мы имеем старательное исследование Finkl'a (PTM, III 157 сл.). Он справедливо исходит из всем известного свидетельства самого Мицкевича у Ал. Ходзьки, согласно которому он написал нашу оду перед изданием своих стихов (значит, перед 1822 г.) и послал ее друзьям из Ковны (значит, после осени 1819 г., когда он переехал в Ковно). На основании суб'ективных соображений, главным образом того, что поэт не мог написать такую бодрую, жизнерадостную оду после разрыва с Марылей летом 1820 года — Финкель полагает, что временем оды была весна 1820 г. Но суб'ективно-психологические соображения никогда не бывают доказательным; теперь же, „Nieznane pisma" дают нам вполне непреложный об'ективный критерий. Из письма Мицкевича Ежовскому в январе 1820 г. видно (стр. 328), что он именно тогда занимался Пиндаром и как раз его первой олимпийской одой, где говорится о Тантале. Он даже перевел ее начало стихами и посылает свой перевод Ежовскому, как классику: „Посылаю, пишет он ему, сколько разобрал в Олимпийской оде Пиндара; сравни, прокомментируй, скажи свое мнение, стоит ли переводить далее" (сам перевод напечатан там же, ст. 201—03); из конца письма видно, что он переводил по изданию Тирша; так как это издание вышло только в 1820 г., то раньше, очевидно, Мицкевич и не мог с ним ознакомиться. Ежовский не сразу ему ответил, и Мицкевич не без досады пишет ему месяцем позже (стр. 332): „О моем Пиндаре ты почему-то промолчал".

Итак, вот terminus post quem: зима 1820—21 г. А так как весь 1821—22 учебный год Мицкевич провел в Вильне, и, стало-быть, за это время не мог посылать своей оды друзьям из Ковны, то значит, она была написана весной 1821 г. и тогда же послана друзьям. Вскоре затем он приехал сам; вот почему в переписке („Nieznane pisma") о ней ничего не говорится.

V.

Предыдущая глава открыла нам, во-первых, более глубокое и интимное понимание выписанной строфы путем ее сближения с пиндаровскими „пытками Тантала", а затем благодаря тому

же сближению, и возможность точной датировки всей „Ody". Теперь идем дальше.

Слово „razem", с весом произнесенное в последнем стихе этой строфы, дает тему следующей, содержащей в сильном троекратном „Razem, młodzi przyjaciele!" как бы центральный лозунг „Оды"

Razem młodzi przyjaciele!
W szczęściu wszystkiego są wszystkich cele [1]).

Здесь каждый читатель припомнит строфу из „Pieśni":

Bo gdzie się serca palą,
Cyrklem uniesień duch,
Dobro powszechne skala.
Jedność większa od dwóch.

и припомнит, надеюсь, также, что мы эту строфу отнесли к позднейшему, филаретскому периоду „Pieśni", одновременному с возникновением „Ody". Да будет же нам разрешено добавить, что и красивый парадокс „jedność większa od dwóch" заимствован из довольно громкого, великодушного стиха Гесиода („Opera et dies" 40), гласящего в переводе так: „Неразумные! Того они даже и не знают, насколько половина больше целого!" Правда, у польского поэта парадокс красиво оттенен игрою слов и двойным значением слова jedność („единица" и „единение").

Но это мимоходом; главное, это лозунг „dobro powszechne", об'единяющее в общем филаретском настроении „Оду" и „Pieśń" Боюсь, что ныне ореол этого слова поблек, и сердце читателей обоих филаретских стихотворений Мицкевича уже не будет учащенно биться по поводу его. Но тогда — сто лет назад — дело обстояло иначе. Это понятие было центральным в этическом, юридическом и экономическом учении Иеремии Бентама, а это учение тогда гремело по всему миру, особенно же на Литве. Для Литвы его обаяние было обусловлено близостью к Бентаму ее куратора, князя Ад. Чарторийского, который когда-то мечтал даже о том, чтобы сблизить Бентама с императором Александром I и использовать его для работ кодификации русских законов — из чего, разумеется, по уходе Сперанского и укреплении Розенкампфа, ничего не могло выйти.

Но, спросят, какое это имеет отношение к Мицкевичу? Очень большое. Следует помнить, что Мицкевич был в Ковне также и учителем п р а в а, каковая дисциплина проходилась тогда в средней школе по желанию Чарторийского и, разумеется, в его духе, т. е. в духе Бентама. О том, как это делалось, полезно сравнить то, что говорит Крачковский в своем „Историческом обзоре деятельности Виленского учебного круга 1803—1903 г. т. I, 1 стр. 270", относящийся к этой стороне тогдашнего школьного дела с обя-

[1]) Вместе, молодые друзья! В благе совокупности — цели всех.

зательным для этой рептильной книги недоброжелательством. Целью права политического было «понимание недостатков в законах каждой страны и способов усовершенствования законов». Учителю не только позволялось, но и предписывалось разбирать с учениками каждое новое постановление, т. е. упражнять учеников в критике законов на основании «высшей правды» (естественной) и в сфере государственного устройства оценивать недостатки каждой формы его, руководствуясь началом счастья народов". Таков фон, на котором только и понятны филаретские идеалы Мицкевича.

Знал ли он сочинения Бентама? Вряд ли. На континенте тогда с ними довольно туго знакомились по французским переводам. К тому же, он при более близком знакомстве не показался бы ему симпатичным; уже одного его определения поэзии, как „ложного представления" было бы достаточно, чтобы отпугнуть пылкого автора „Romantyczności". Но его теории носились тогда в воздухе, и Мицкевич не мог не слышать о них от своих виленских профессоров: этого было достаточно.

VI.

Строфа с троекратным призывом „Razem, młodzi przyjaciele" кончается бодрым увещанием „A ze słabością łamać uczmy się za młodu" [1]), которое дает тему для следующей строфы. И тут опять видно, до какой степени молодой поэт жил античными воспоминаниями. Идеалом человека, который za młodu поборол слабость и этим положил основание подвигам своей жизни, он выставляет Геракла: „Dzieckiem w kolebce kto łeb urwał Hydrze" [2])... Собственно, те змеи, которых Геракл задушил еще в пеленках, были безыменны; с Гидрой (лернейской) он сразился уже взрослым. Ошибка ли это со стороны поэта? Или умышленная фикция? Во всяком случае, дальше поэт черпает из самых недр античного предания: „... ten młody—zdusi Centaury" [3])—да, он поборол их на Фолое; „Piekłu ofiarę wydrze" [4])—да, спустившись в преисподнюю за Кербером, он освободил своего друга Фесея и вывел его на свет; „Do nieba pójdzie po laury!" [5])—да, он на колеснице своего небесного отца Зевса отпраздновал торжество богов над дикими силами земли, над гигантами. Обо всем этом Мицкевич мог прочесть у Еврипида в его „Геракле"; читал ли он его в действительности? Или мы должны считать случайным совпадением, что и Еврипид, по возвращении Геракла из преисподней,

---

[1]) А бороться со слабостью будем учиться смолоду.
[2]) Кто дитятей в колыбели сорвал голову гидре...
[3]) Тот, став юношей, передавит Кентавров.
[4]) Вырвет у Ада его жертвы.
[5]) Вознесется к небесам за лавром.

спел свою „оду молодости"—знаменитую песнь ст. 637 сл. названной трагедии, начинающуюся словами: „молодость мне мила; старость же обузой тяжелее утесов Этны давит мне голову, набросив темное покрывало на мои глаза"?

И выше, и выше нарастает восторг:

Hej! ramię do ramienia! Spólnemi łancuchy
Opaszmy ziemskie kolisko!
Zestrzelmy myśli w jedno ognisko,
I w jedno ognisko duchy!—
Dalej z posad, bryło świata!
Nowemi cię pchniemy tory... [1])

Опять мысль, знакомая нам из „Pieśni" — и, конечно, опять из той пары строф, которую мы отнесли к ее филаретской метаморфозе; это—место об Архимеде. Теперь настало время об'яснить его.

Mierzący świata drogi,
Gwiazdy i nieba strop,
Archimed był ubogi,
Nie miał gdzie oprzeć stóp.
Dziś, gdy chce ruszać światy
Jego Newtońska Mość,
Niechaj policzy braty
I niechaj powie: dość!

Об Архимеде все известно: обрадованный открытой им теорией рычагов, позволяющей увеличивать силу до безконечности, он воскликнул: дай мне точку опору, и я сдвину землю! „dos moi pu stô, kai tên gên kinêsô. Но все же он этой точки опоры не нашел—и поэтому остался „убогим". Его теперешний преемник счастливее: у него точка опоры есть. Если он пожелает ruszać światy—ему стоит оглянуться на своих policzyć braty—i on sam powie: „dość! С помощью этой толпы я исполню Архимедову задачу. Итак—dalej z posad, bryło świata!" Точка опоры, значит—это филареты. Прекрасно; но кто же тогда Jego Newtońska Mość? Сам Ньютон? Нелепая мысль: он жил не dziś, а полутораста годами раньше, и никакого отношения к филаретам не имел. Нет, я уже раньше сказал, что наша „Pieśń" имеет эсотерический характер, будучи написана отчасти на языке, понятном только для членов кружка; отсюда и tam cyt, и Feli, и наше место. И я убежден, что когда оно было пропето—все филареты, как один человек, обращали взоры на своего председателя, с восторженными криками: Wiwat Arcy! Wiwat Zan!

Действительно, Jego Newtońska Mość не кто иное, как Tomasz Zan. Своей теорией лучей, ставшей символом веры филаретов, он обновил и теорию тяготения, и оптику английского физика, применяя ее к духовному миру. Стоит прочесть фила-

[1]) Вперед! Рука в руку! Общими цепями мы окружим земной шар! Сосредоточим мысли в одном очаге, в одном очаге души! Прочь с основания, глыба земли! Мы двинем тебя по новым путям...

ретские излияния по его адресу, приводимые Влад. Мицкевичем в биографии его отца (I 54 сл.), и преклонение молодого поэта не покажется чрезмерным. А что сама шутка была совершенно в его духе—об этом свидетельствует хотя бы его петербургское письмо к его позднейшей теще Шимановской, где он называет себя Jego Romantyczna Mość, а ее Jej arcy-muzyczna Mość (Ког. стр. 1 25).

Еще напомню, что мысль о старости земли, которой предлагается вспомнить ее zielone lata—год ее необузданной плодовитости и творческой силы—могла быть заимствована поэтом у Лукреция (II ех.). Говорю: „могла", так как доказать это строго нельзя: совпадения не так разительны. Но всякий, кто прочтет указанное место Лукреция, согласится, что оно вполне гармонирует с нашим.

VII.

Противоположение физического и духовного мира господствует в последних двух строфах; мало того, оно проводится здесь с такой смелостью и силой. что уже им одним оправдывается положение М. Конопницкой, признавшей нашу Оду первым предварением большой импровизации Конрада (Bluszcz 1883 г.)

Физический хаос, обусловленный взаимной waśnią żywiołów (распрей стихий), был прекращен творческим словом Бога, выведшим из него мир материи; но нравственный хаос еще не прекратился, wojna żywiołów chęci (война стихий похоти) еще продолжается—еще, припомним мы, всякие płazy w skorupie гоняются за żywiołami drobniejszego płazu; что же требуетея, чтобы и этот хаос прекратился, чтобы из него создался świat ducha? Требуется огненное слово л ю б в и. А его эгоистичная старость не произнесет:

Młodość go pocznie na swojem łonie [1]).

Здесь—разгадка всей оды, венец этической концепции молодости.

Откуда взял поэт эту дивную параллель? Не будем ставить вопрос в этой неразумной форме: конечно, из собственной пылающей души. Но откуда взял он ее элементы? Этот вопрос позволителен: всякое поэтическое творчество сводится к соединению данных элементов.

Конст. Войцеховский (РГМ VI 329) хотел установить влияние на Мицкевича его варшавского недоброжелателя Козьмяна, специально его оды на мир 1809 г. в честь Наполеона, а на него опять—влияние Руссо в его „Grandeur de Dieu". Не нахожу этого

[1]) Молодость его зачнет в своем лоне.

сопоставления убедительным: оба говорят только о творческом слове Бога хаосу, а за ним Мицкевичу нечего было обращаться ни к Козьмяну, ни к Руссо, так как оно стояло в прекрасно ему известном начале книги Бытия.

Нет, вопрос здесь сложнее; он касается самого представления о хаосе, которое поэт дает в этих строфах. Хаотическое состояние здесь обусловливается взаимной р а с п р е й элементов—и в этом вся суть. Так некогда обстояло дело в физическом хаосе—

W krajach zamętu i nocy,
Skłóconych żywiołów waśnią [1]),

так оно обстоит ныне в духовном хаосе —

W krajach ludzkości jeszcze noc głucha —
Żywioły chęci jeszcze są w wojnie [2]).

Творческое же слово и здесь и там заключается в прекращении этой борьбы элементов между собою. — Так вот именно это представление об изначальном хаосе совершенно чуждо библейской легенде—в ней говорится только о пустынности и о мраке. Руссо и Козьмян тут тоже ничего не дают: они следуют библейской легенде.

Откуда же взял Мицкевич это представление об изначальной распре, столь необходимое ему для его параллели? Отвечу: из античной космогонии и специально из О в и д и я. Для Овидия в начале его метаморфоз хаос сводится именно к р а с п р е элементов мироздания:

Non bene junctarum d i s c o r d i a semina rerum...
O b s t a b a t q u e aliis aliud quia corpore in uno
Frigida p u g n a b a n t calidis, humentia siccis... [3])

и творческий акт божества заключается в прекращении этой waśni żywiołów:

Hane dens et melior l i t e m natura diremit [4])

Итак, мы опять видим Мицкевича учеником античности: его Бог: Творец—не библийский, создавший небо и землю из ничего, а античный, прекративший вражду żywiołów и установивший упорядочный космос на месте первобытного хаоса.

VIII.

Но—знал ли Мицкевич овидиевское описание хаоса? Для успокоения щепетильных можем и этому привести доказательство:

---

[1]) В пределах смуты и ночи, обуреваемых распрей стихий.

[2]) В пределах человечества еще глухая ночь, стихии похоти еще в войне между собою.

[3]) Враждующие семена нехорошо соединенных вещей... Одно препятствовало другому, так как в одном теле холодное боролось с жарким, влажное с сухим...

[4]) Эту распрю прекратили бог и лучшая природа.

только поэт в шутливом стихотворении дразнит одного из товарищей („Nieznane pisma", 175):

Pomnisz, w jakiej twe księgi żyły niegdyś z w a d z i e...
Jeśli N a z o nie zełgał przed dawneni wieki,
Z takiej Jowisz utworzył świat biblioteki.

Если читатель внимательно следил до конца наших рассуждений о юношеских поэзиях польского поэта и — на что я позволю себе надеяться — не отказывается признать, что ими внесена некоторая ясность в их концепцию, то он не мог не заметить и следующего: мы основывались главным образом на зависимости Мицкевича от изучаемых им античных образцов. Автору этих строк, как филологу-классику, было легче, чем другим, усмотреть эту зависимость: тем более счел он своим долгом сообщить свои наблюдения и другим.

Относительно правильности самого метода не может быть никакого сомнения. Если, согласно общеизвестному слову Гете, одобренному и Мицкевичем, желающий понять поэта должен отправиться в его землю, то мы должны особое внимание уделить д у х о в н о й земле наших поэтов, той, из которой они черпали живительные силы своей души. Кто хочет понять Мицкевича, должен изучать то, что изучал он—а изучал он, особенно в его виленскую и ковенскую эпохи, с преимущественным усердием античных писателей.

Этого можно было раньше не знать; „Nieznane pisma" не оставляют в этом никакого сомнения. Они представляют богатый материал для будущей разработки необходимой темы об изучении Мицкевичем античного мира. Особенно ценен его доклад от 26 марта 1820 г. („Nieznane pisma", 63 сл.), в котором 21-летний поэт горячо вступается за всестороннее изучение античной литературы.

Это—прямое продолжение старинной гуманистической традиции, которая когда-то была славой Польши. Еще в XV веке итальянский гуманист Andrea Brenta докладывал римлянам о том, что ему некогда, когда он был еще мальчиком, рассказывал его учитель, грек Димитрий Халкондила— „что у сарматов есть славное и могущественное государство, в котором наш язык звучит так по родному, что величайшее наслаждение—слышать, как его граждане разговаривают между собою, точно граждане древнего Рима".

2. Генезис Гражины.

(1916).

I.

Приятно бывает подчиниться действию поэтического творения, как готового и покоящегося во всех своих частях на единой плоскости сознания своего творца. В этом, в сущности, и состоит его назначение, с этой целью оно было создано. Большинство читателей иного отношения и не знает, и если при таком восприятии получаются противоречия—они видят в них „недостатки" разбираемого творения, и со своей точки зрения, конечно, правы.

Но не менее приятно, когда имеешь дело с гением, присматриваться к его творческой работе, прослеживать развитие его творения в его различных стадиях—от зарождения первичной идеи до окончательной редакции готового произведения. При таком генетическом разборе и противоречия теряют свой отрицательный характер: они ведь чаще всего об'ясняются принадлежностью двум различным стадиям развития творения и поэтому перестают быть противоречиями—так же, как седая борода старца и черные волосы юноши в жизни одного и того же человека. Есть поэмы, которые в своей гениальной незаконченности не допускают другого к себе отношения, кроме генетического — таковы „Фауст" Гете и „Деды" Мицкевича.

Что касается его же Гражины, то долгое время она допускала к себе только то первое отношение: ее знали, каковой она появилась в печатном виленском издании 1823 г., хвалили или порицали, как готовое произведение, одновременно вылившиееся из сознания своего творца. Генетическое отношение стало возможным лишь со времени открытия автографа поэмы, находящегося в библиотеке гр. Пшездзецкого; о нем первое известие подал К. Вл. Войницкий в варшавском издании Мицкевича 1858 г., но полную его перепечатку дал впервые В. А. Брухнальский в „Pam. Tow. lit. im. Ad. Mick.", III (1889), 215 сл. Он же одновременно в „Sprawozdaniu z czynności zakł. im. Ossolińskich za rok 1889",

39 сл.—следуя примеру Вл. Нерінга, Иос. Третьяка, Бр. Хлебовского, П. Хмелевского,—посвятил нашей поэме статью под заглавием „Geneza Grażyny", в которой попытался точнее, чем это было сделано до него, разграничить в ней историю и фантазию, чужое и свое. Все же и после него остались задачи для исследователей, вопрос о возникновении Гражины и поныне остался живым. Кое-что из сделанного после Брухнальского стало известным и мне, вообще же мне придется здесь повторить свое извинение и свою просьбу, выраженные уже в статье о филаретской поэзии, на тот случай, если бы то или другое из моих замечаний оказалось уже предвосхищенным кем-либо из исследователей, труды которых были для меня недоступны.

II.

Начнем с самой идеи поэмы.

Одынец когда-то в письме И. Корсаку написал, что источниками духовной культуры его и Адама были те же, и называет между ними рядом с Гомером, Тассо и Виргилием, также и романы и романические рассказы, переведенные с французского (Bruchnalski, 53). Соответственно этому указанию, Хлебовский обстоятельно исследовал влияние „Освобожденного Иерусалима" на Гражину; Брухнальский с той же точки зрения использовал французские романы, специально „Нуму Помпилия" и „Гонсальво из Кордовы" Флориана; не были забыты и Вальтер-Скотт и Оссиан; Даже „Камилла" Виргилия была признана, в числе многих, образцом героини Мицкевича. В стороне оставили только того, которого Одынец называет на первом месте—Гомера. Правда, Брухнальский в своем издании „Гражины" („Dzieła A. M.", wydanie T. A. M. III 93) усматривает в описании похорон мнимого Литавора (ст. 1004—55) влияние похорон Патрокла и Гектора у Гомера, но даже об этих реминисценциях полагает, что они попали в „Гражину" не непосредственно из „Илиады", а при посредничестве Стрыйковского, который при описании похорон Свинторога приводит из „Илиады" в латинском переводе именно вышеупомянутые две похоронные сцены. Я полагаю, однако, что влияние Илиады было гораздо глубже.

„Молодой витязь, оскорбленный жадностью старшего военачальника, возмущается против него, пользуясь при этом помощью общего врага. За народное дело, однако, заступается самое дорогое ему в мире существо; оно бросается на общего врага в его доспехах, так что его принимают за него, и в этом бою гибнет. Витязь мстит за него, но эта месть не утоляет его печали—печали о том, что он, вследствие своего неразумного гнева, потерял то, что более всего на свете любил". Таково в немногих словах содержание „Гражины"—да, но таково же содержание и

„Илиады"; в подражание песни о гневе Ахилла и Мицкевич написал свою песнь о гневе Литавора.

Интересно, затем, проследить само описание этого гнева у обоих поэтов. У Мицкевича это будет длинный разговор Литавора с Рымвидом, ст. 76—480, в особенности же жалоба Литавора ст. 340 (от слов: „Dość tego, Rymwidzie") до ст. 452. Он возмущен, что Витольд у него отнимает Лиду: разве не довольно того, что из-за его жадности все литовские князья вечно на коне, сражаясь то с крестоносцами, то с поляками (отмечу здесь попутно Гомеровский эпитет Polski pięknie zbudowanej—εὐκτιμένης)?

Z łupow po łupy i z bitwy na bitwę,
Świat jako wielki, zbiegliśmy do koła...
A cośmy skarbu z zamków wyłamali,
Jemu znosimy, spędzamy ochotnie.
Na trudach naszych w potęgę urasta...
A ja com zyskał za rany i znoje?
Cóżem chciał wynieść z ognia i kurzawy?
Państwa, czy skarby? Nie; nic kromie sławy!
Ale i sławą wszystkim po nad głowę
Witold podleciał: Witold wszystkich gasi!..
Przecież nie zajrzym. Niech walczy, niech gromi,
Niechaj się w imię i skarby bogaci:
Tylko—niech zęba chciwego poskromi
Od swych ojczyców, od ziemi swych braci! [1])

Все это—ахилловские мотивы. Так и Ахилл, отвечая Одиссею, жалуется на жадность и неблагодарность Агамемнона. „Много бессонных ночей провел я", говорит он (IX, 325 сл.), много кровавых дней в войне, сражаясь с мужами ради него. Двенадцать городов взял я нападением с моря, одиннадцать—с суши в троянской равнине, изо всех взял я много прекрасных сокровищ и все приносил и отдавал Агамемнону; он же, оставаясь позади, принимал их, немногое раздавал, а большую часть оставлял себе". В дальнейшем и он упоминает о том, что он долговечностью пожертвовал ради славы (ст. 410—13) и этим напоминает нам другую свою жалобу (I, 352 сл.). „Уж если жить мне осталось недолго, то хоть славу должны бы мне подарить боги. Но и ее у меня нет: обесчестил меня Агамемнон".

Это сходство превосходит все то, что было приведено в пользу зависимости Мицкевича от Тассо; но особенно разительным мне кажется следующее сближение. Когда Ахиллу кажется, что его разговор с послами Агамемнона слишком затягивается, он прибегает к следующей хитрости, чтобы учтивым образом

[1]) От добычи к добыче, от битвы к битве, весь мир, как он ни велик, мы обежали... А сколько мы сокровищ из замков извлекли... все мы охотно ему приносим, пригоняем. Нашими трудами растет его могущество... А я что получил за раны и пот?.. Что хотел я вынести из огня и пыли? Власть или сокровища? Нет, ничего, кроме славы. Но и славой всех превзошел Витольд. Витольд затмевает всех... Все же завидовать не будем. Пусть он борется, громит, пусть обогащается славой и сокровищами, но пусть он держит свой алчный зуб вдали от своих сородичей, от земли своих братьев.

положить ему конец (ст. 620): „Так сказал он и молча бровями дал знак Патроклу, чтобы он Фениксу постлал мягкое ложе; это— для того, чтобы послы скорее думали об уходе из его палатки". Этот мотив заимствовал и Мицкевич (ст. 474):

To powiedziawszy, usiadł i w dłoń klasnął:
Skoczyli słudzy, kazał zwlekać szaty,
I legł, nie na to może, aby zasnął,
Lecz aby Rymwid miał się precz z komnaty [1]).

Об интересном разночтении в этом месте речь будет ниже; здесь я провел его, как лишнее доказательство, что действительно, в соответствии со словами Одынца, Гомер занимает первое место среди источников Мицкевича.

III.

Критика Гражины отметила, главным образом, два композиционных недостатка: непринятие Литавором посольства от крестоносцев и его беспробудный сон в утро рокового дня. Автограф доказывает нам, что оба недостатка были замечены поэтом, что он старался их смягчить, но в то же время и не хотел слишком радикально изменить готовую уже поэму. И в этом заключается главный интерес, представляемый автографом.

В самом деле, как обстояло дело с послами? Они приходят поздно вечером: „Князь в замке"? Их просят отложить дело на завтра. Они настаивают на том, чтобы быть допущенными тотчас, при чем их глава—как оказывается потом (ст. 644), командор Дитрих фон-Книпроде — велит передать князю его перстень. Стражи зовут Рымвида: он берется отправиться к князю. Берет ли он с собой перстень командора? Надо полагать, что да; но ясно, что он его Литавору не вручает. В этом ничего удивительного нет: как мы узнаем из ст. 225, он хотел сначала сам узнать от князя, чего ради послы явились. Итак, он идет к нему; Литавор (ст. 80) słucha, co Rymwid o Niemcach powiada, но в голове у него иное, и он пользуется случаем, чтобы излить Рымвиду свое сердце. Тот с своей стороны слушает его, отвечает, затем подходит к окну и точно невзначай говорит ему (ст. 216):

Jakiegoś widzę rumaka przy wieży,
A tuż i rycerz oparty na łęku,
Drudzy dwaj chodzą konie wodząc w ręku:
Posły niemieckie—poznałem z odzieży.
Czy ich zawołać? Czyli niech na dole
Przez usta sługi odbiorą twą wolę? [2])

---

[1]) Сказав это, он сел, захлопал в ладони—прибежали слуги, он приказал раздевать его и лег—быть-может, не для того, чтобы заснуть, но чтобы Рымвид ушел из комнаты.

[2]) Какого-то вижу я вороного коня у башни, а тут же рыцарь, опершись на луку. Двое других ходят, ведя коней рукою--немецкие посланники, я узнал их по одежде. Позвать ли их? Или им внизу из уст слуги узнать о твоей воле?

Вот тут-то автограф и дает нам, среди многих незначительных, и одно интересное разночтение, а именно: четвертый из выписанных стихов имел первоначально следующую форму:

To są posłowie—poznaję z odzieży [1]).

Здесь настоящее время poznaję—очень знаменательно: очевидно, Рымвид притворяется, будто только теперь замечает немецких послов. А если так, то ясно, что он о командоре ничего не мог сказать князю, и последний не знал, какой высокий гость у него дожидается на дворе. Разделительный вопрос „czy ich zawołać"? и т. д. подсказывает князю его решение: с простыми рыцарями особенно церемониться нечего, о них может позаботиться и Рымвид—тот Рымвид, который мог даже войско строить, pańską zastępując wolę (ст. 856). Так, очевидно, полагает и князь: он видит в прибытии послов только доказательство, что mistrz Pruskiego Zakonu исполнил данное слово (ст. 252), другой важности он за ним не признает.

При этой концепции поэта—концепции первоначальной—критика теряет почву; мы имеем умный план Рымвида, направленный к тому, чтобы Литавор не говорил сам с послами. Но при этом совершенно нечаянно получилось другое противоречие (стих. 219):

To są posłowie—poznaję z odzieży

не вяжется со ст. 80:

Słucha, co Rymwid o Niemcach powiada [2]).

Если Рымвид уже раньше рассказал князю о немцах, то он этим самым лишил себя возможности притвориться, что замечает и узнает их только теперь. Логика требовала, чтобы поэт, в угоду своей первоначальной концепции, правильной и разумной, изменил ст. 80, т. е. другими словами, чтобы он придумал для Рымвида другой повод отправиться к князю. Действие в этом месте (после ст. 75) могло бы развиваться, примерно, так: Рымвид принял перстень и остановился, раздумывая, как ему поступить. Вдруг к нему является слуга и требует его к князю [3]). Он повиновался и, придя в княжеские покои, решил пока ничего не говорить о послах, в надежде узнать от самого князя о цели их прибытия. И вот князь начал и т. д. Тогда все было бы безукоризненно.—Но мы знаем: Мицкевич под конец тяготился своей поэмой, которую он по собственному признанию писал Musa invita.

---

[1]) Это послы—я узнаю их по одежде.

[2]) В автографе—o posłach powiada.

[3]) Такова, кажется, была первоначальная концепция, еще более ранняя, чем автограф. След от нее сохранился в ст. 677, где Рымвид говорит: Książe mię woła; w największym zapale rozkazał... Так в автографе; перед печатанием Мицкевич заметил противоречие и изменил этот стих так: Niedawno wołał, w największym i т. д.

Для радикальных перемен у него уже не хватало энергии; заметив противоречие между ст. 80 и 219, он в последнем заменил настоящее poznaję прошедшим poznałem, чем дозволил нам — в разрез с первоначальной концепцией, но в соответствии со ст. 80—отнести это узнание к той минуте, когда он проходил через двор, направляясь к князю.

Но куда девал он перстень командора? Будем надеяться, что он во время разговора (ст. 536—579) передал его княгине и что та (ст. 618—16) через своего giermka вернула его собственнику: minima non curat praetor. Князю он, во всяком случае, его не показывал.

IV.

Вторая зацепка критики—беспробудный сон Литавора. Не вдаваясь в оценку ее основательности, замечу, однако, что с нею или с ее возможностью считался сам поэт; автограф нам доказывает, что целый ряд мест, мотивирующих twardy sen Litawora, был вставлен Мицкевичем уже в готовую поэму. Одно из этих мест было уже замечено Брухнальским (P. Г. М. III 208), ст. 466:

Wiesz com rozkazał: bądźcie w pogotowiu,
Ja legnę—może duch troskliwy spocznie,
I ciało trochę pokrzepię na zdrowiu.
B o m t r z y d n i e n i e s p a ł. Teraz jeszcze mrocznie:
Lecz dziś zapełnia księżyc rogi nowiu,
Świt będzie widny: ruszymy niezwłocznie.
Synom Kiejstuta w Lidzie zostawimy,
Godne dziedzictwo—popioły i dymy! [1])

В автографе оно имеет следующую форму:

Wiesz com rozkazał: niechaj w pogotowiu
Wraz wojsko stanie i w polu wypocznie.
Wprzód niż na niebie błysną rogi nowiu,
Sprawiwszy swoje, powrócim niezwłocznie,
Krewnym Kiejstuta w Lidzie zostawimy i t. d. [2]).

Правда в этой форме она обладает и другими недостатками, „отдых“ войска в эту минуту представляется мало своевременным и целесообразным, и рога новой луны появляются на небе ранним вечером, а не под утро. Таким образом, наше место в окончательной редакции выиграло во всех отношениях.— Но Брухналь-

[1]) Ты знаешь, что я приказал: будьте наготове. Я прилягу; быть-может, озабоченный дух отдохнет, и тело я немного подкреплю на здоровье, и б о я т р и д н я н е с п а л. Теперь еще темно, но сегодня луна заполняет рога своих первых дней. Рассвет будет ясен; мы двинемся немедленно. Сыновьям Кейстута в Лиде мы оставим достойное наследство: пепел и дым.

[2]) Ты знаешь, что я приказал: пускай войско тотчас будет наготове и отдохнет в поле. Прежде чем на небе блеснут рога новолунья, мы, исполнив свое дело, немедленно вернемся. Родственникам Кейстута и т. д.

ский ошибается, полагая, что это место — единственное, где поэт „мотивировал одну подробность в печатном издании лучше, чем в автографе".

Ту же лучшую мотивировку того же сна Литавора мы имеем и в ст. 60 сл.:

Za cóż dotychczas w Litawora wieży
Lampa jak gwiazdka między kratą mruga?
Wszak dziś powrócił, jeździł w kraj daleki:
Snu potrzebują troskliwe powieki.
On przecie nie śpi. Posłano na zwiady [1]).

В автографе опять нет этого подготовительного намека на предстоящий сон героя: так мы просто читаем:

Za cóż dotychczas w Korybuta wieży
Lampa jak gwiazdka między kratą mruga?
Pan musi nie spać. Posłano na zwiady...

Наконец, в связи с этой мотивировкой еще одно место испытало маленькое, но знаменательное изменение. Это—знакомое нам уже место, где поэт использовал хитрость Ахилла по отношению к послам Агамемнона (ст. 475 сл.). В автографе оно имеет следующую форму:

Skoczyli słudzy, kazał zwlekać szaty,
I legł, nie na to p e w n i e, aby zasnął,
Lecz aby Rymwid miał się precz z komnaty [2]).

Но после изменения ст. 466, о которой речь была только-что, получилось противоречие между новым ст. 467 „Ja legnę; może duch troskliwy spocznie i ciało trochę pokrzepię na zdrowiu" и ст. 476: „I legł, nie na to pewnie, aby zasnął". И здесь, однако, поэт удовольствовался незначительным изменением, смягчая, но не устраняя противоречие: он напечатал ст. 476 так: „I legł, nie na to m o ż e, aby zasnął". Так дорожил он Гомеровским мотивом!

Но чем же, спрашивается, был мотивирован в п е р в о н а ч а л ь н о й редакции этот беспробудный сон героя? Увидим.

V.

Дело в том, что в композиции Гражины есть и другие, более серьезные из'яны. Сюда относятся, прежде всего, о б а с в и д а н и я Рымвида и Г р а ж и н ы (ст. 536—580 и 697—782) по содержанию повторяющие друг друга. Оба раза Гражина за-

---

[1]) Почему же до сих пор в башне Литавора лампа как звездочка мерцает за решеткой? Ведь сегодня он вернулся; ездил он в далекий край; в с н е н у ж д а ю т с я о з а б о ч е н н ы е в е к и. А он не спит. Послали на разведки.

[2]) Прибежали слуги, он приказал им раздевать себя и лег, не для того, к о н е ч н о, чтобы заснуть, но чтобы Рымвид ушел из комнаты.

являет Рымвиду, что опасность не так велика, что гнев князя может остынуть, и оба раза слышит от Рымвида ответ, что никакое промедление невозможно, так как поход должен состояться в ту же ночь. Это совпадение навело на мысль, что оба эти свидания—не более, как дублеты, что первоначальная концепция довольствовалась только одним. Мне эта мысль кажется очень счастливой; она вполне подтверждается тем обстоятельством, что в автографе ст. 766—772, стоящие в окончательной редакции во втором свидании, были помещены уже в первом, после ст. 571 и там зачеркнуты.

Это обстоятельство получает особый вес в связи со следующим. Как известно, первоначальным героем Гражины был не Литавор, а Корибут, князь северский, и его врагом не Витольд, а Кейстут; оба изменения имеют одну и ту же причину—а именно: разрешение недоразумения, будто „Nowogródek" Северский, князем которого был Korybut, тождествен с Nowogródkiem, родиной поэта. Это недоразумение поэт мог скорее всего разрешить в Щорсовской библиотеке, где он работал в конце 1821 г., а так как он в автографе дает в начале имя Корибута, а в конце Литавора, то предположение Брухнальского, что он был напечатан в Щорсах, очень вероятно.

Но где же коммисура между первой и второй редакцией? Последний раз в автографе встречается Кейстут, вместо позднейшего Витольда в ст. 662; в первый раз назван Литавор вместо прежнего Корибута в ст. 798. Итак, вот где коммиссура: между размышлениями Рымвида после отправки послов оруженосцем княгини и появлением мнимого Литавора к войску. А комбинируя этот результат с предыдущим, можно сказать: коммиссура находится перед вторым разговором Рымвида и княгини. До него мы имеем ковенскую редакцию, поэму о Корибуте; начиная с него—Щорсовскую поэму о Литаворе. Вполне понятно, что между обоими прошло несколько времени; в течение этого времени могли произойти и другие перемены в концепции поэмы, и между прочим, удвоение свидания Рымвида с Гражиной—или, вернее, по тогдашней редакции, Кариной.

Но как же должна была развиваться поэма по первоначальной редакции, при одном только свидании?

Прежде всего необходимо помнить, что развязка поэмы—появление Гражины-Карины в доспехах мужа и ее самоотверженная смерть—была поэтом задумана с самого начала; уже в первой ее половине мы читаем слова (ст. 501 сл.):

Ona się jedna w dworze całym szczyci,
Że bohaterską Litawora postać
Wzrostem wysmukłej dorówna kibici [1]),

[1]) Она одна во всем дворе может похвалиться, что ростом своего стройного стана сравнится с богатырской фигурой Литавора.

имеющие целью об'яснить, как могли Рымвид и другие принять княгиню в доспехах князя за него самого. А если так, то к первоначальной концепции поэмы принадлежит и twardy sen князя, давший княгине возможность надеть в его спальне его доспехи, и вместо него выйти к войску. Теперь прошу читателя припомнить, что в первоначальной концепции этот сон не был мотивирован утомлением князя; напротив, много раз приведенный ст. 476 „I legł, nie na to pewnie, aby zasnął" доказывает, что князь вовсе не хотел заснуть. Самого Рымвида этот сон удивляет, ср. ст 673 сл.:

Zbliża się ku drzwiom; w pokoju noc cicha,
A książe dotąd snem twardem oddycha.
„Cuda prawdziwe! Nie odgadnę cale,
„Jakim dziś wszystko idzie u nas torem:
„Niedawno wołał w największym zapale
„Rozkazał wojsko zgromadzić wieczorem,
„A sam śpi dotąd? [1])

А потому мы и можем поставить вопрос; чем же в первоначальной редакции был мотивирован этот twardy sen?

Ответ на этот вопрос дает нам та поэма, в которой мы признали главный образец нашей, Илиада. Всем ее читателям памятна своей своеобразной, несколько чувственной, но в то же время и удивительно целомудренной красотой песнь XIV, озаглавленная „Обман Зевса". Не желая, чтобы во исполнение Зевсовой воли ахейцы терпели поражение от троян, Гера отправляется к Зевсу и своей женской лаской усыпляет его; во время его сна она через Посидона дает победу ахейцам, и приступ троян на корабли отбит.

Можем ли мы допустить, что и в „Гражине" дело первоначально развивалось таким же образом? Читатель ее окончательной редакции этому не поверит: ведь там после разговора князя с княгиней, который Рымвид через щель подслушал и подглядел, но плохо подслушал и еще хуже подглядел—ясно сказано: „уже княгиня ушла в свои женские покои". Но тут-то нам и приходит на помощь автограф, превращая нашу догадку в уверенность: действительно, там стоит „уже она должна была уйти в свои женские покои". Итак, ее уход только догадка Рымвида; в действительности она не ушла. А если не ушла, то, значит, осталась у князя для чего, это после сказанного ясно: для того, чтобы надеть его доспехи и в них явиться к войску.

Вообще, стоит внимательно вместе с Рымвидом подсмотреть сцену между князем и княгиней ст. 596: она в автографе имеет следующую форму (при чем изменения в окончательной редакции, кроме выписанного выше ст. 617 сл. не имели особого значения):

[1]) Приближается к дверям; в покое тихая ночь, а князь все еще отдыхает глубоким сном. „Диво настоящее! Никак не разгадаю, каким путем идут сегодня все дела. Князь зовет меня в величайшем волнении, приказал с вечера собрать войско, а сам все еще спит"?

Rozmowa, coraz żwawsza i zmięszana,
Coraz wolnieje, coraz trudniej słychać [1])

Если бы она убеждала его отказаться от похода, то, наоборот, разговор должен был бы становиться все страстнее и громче, как мы это видели на примере разговора князя с Рымвидом. Но нет, она просит его подарить эту ночь ей: а при такой теме понижение голоса понятно.

Częściej głos pani, bardzo rzadko pana [2]).

В разговоре с Рымвидом было наоборот: на 23 стиха Рымвида почти 200 князя.

Milczał niekiedy zdawał się uśmiechać [3]).

Это uśmiechać, конечно, не тот śmiech szyderczy, который князь выше ст. 102 приправлял свой разговор с Рымвидом—видно с княгиней он говорит о другом:

Nakoniec księżna padła na kolana,
Wstał, nie wiadomo podnieść, czy odpychać [4]).

Это последнее, конечно, догадка Рымвида: в окончательной редакции поэт это еще сильнее подчеркнул, написав:

Kilka słów potem wymówił gorącej;
A potem milczał i nie mówił więcej.
I było cicho. Znowu postać w bieli
Przemknie się ku drzwiom, klamką zaszeleści [5]).

Итак, она как бы собирается уйти — угроза, на которую она могла рискнуть, будучи уверена в том, что исполнить ее уже не придется [6]). Действительно, открывать дверь ей не понадобилось, хотя Рымвид и предполагает, что она это сделала:

Czy uprosiła, czy się nie ośmieli
Dłużej go prosić—już w swój gmach nieweści
Musiała odejść [7]).

И здесь он сам уходит—при дальнейшем присутствие свидетеля было бы, конечно, невозможно. Он озабочен мыслью „czy uprosiła, czy się nie ośmieli dłużej go prosić?—Но вот он проходит

[1]) Беседа, ставшая все более оживленной и взволнованной, постепенно стихает; все труднее слышать.

[2]) Часто голос госпожи, очень редко—господина.

[3]) Молчал; иногда, казалось, усмехался.

[4]) Наконец, княгиня упала на колени; он встал, не известно, желая ли поднять, или оттолкнуть.—Это колебание, замечу мимоходом, тоже взято из Илиады—из сцены Ахилла с Приамом в XXIV песне.

[5]) Опять несколько слов проговорил сгоряча, а потом умолк и ничего более не сказал. И было тихо. Опять фигура в белом промелькнула к дверям, зашумела ручкой.

[6]) Так и Гера в XIV песни Илиады, образец Карины в этом месте, притворяется, что от Зевса хочет уйти к Океану, при чем Зевс ее удерживает.

[7]) Упросила ли его, или не осмеливается долее его просить?—уже она должна была отойти в свои женские покои.

мимо крестоносцев и видит, как giermek княгини велит им уходить. Тут ему становится ясно, что княгиня действительно упросила мужа (ст. 663 сл.):

Wtem jeden uśmiech i słówko miodowe
Wytrąca oręż, zmusza do powrotu.
A jam zapomniał—widzę żem zbyt stary—
Co to jest młodość i niewieście czary! [1])

Он не знал, до какой степени он был прав, говоря о niewieście czary. Все же при дальнейшем размышлении дело кажется ему сомнительным (ст. 683):

Inaczej wniosłem z wczorajszej rozmowy—
Wprawdzie żadnegom nie słyszał wyrazu [2]).

Если поэт устроил дело так, что Rymwid żadnego nie słyszał wyrazu, то очевидно потому, что содержание беседы было совсем другое, чем он должен был предположить. Здесь, однако, мы находимся уже непосредственно перед коммиссурой: с 685 начинается новая концепция, поэма о Литаворе, сменившая поэму о Корибуте. Но после этой измененной концепции поэт, уже в виленском издании, прибавил после ст. 684 стих, которого в автографе нет:

Lecz długie prośby, głos pana surowy [3]).

существенно изменяющий характер беседы князя с княгиней.

Итак, вот как по первоначальной концепции должно было развиваться действие. После разговора с Рымвидом—единственного—у княгини явилась спасительная мысль. Она через своего оруженосца, якобы от имени князя, отправит послов обратно, нанося им этим кровное оскорбление; она своей лаской усыпит князя и, надев его доспехи, станет во главе войска; она поведет его против оскорбленных и мстительных крестоносцев и этим решительным шагом предотвратит братоубийственную войну [4]).

Но почему же поэт отказался от этой концепции? Думаю, что метаморфоза его героини стоит в связи с метаморфозой его души, происшедшей под влиянием его любовной трагедии. Раньше он увлекался игривыми поэмами Вольтера, переводил его Pucelle и писал под его влиянием свою легкомысленную Anielę; тогда и сцена усыпления князя женской лаской княгини казалась ему

[1]) И вдруг—одна улыбка и медовое словечко вышибает из рук оружие, дает делу обратный ход! А и забыл—стар, знать, стал!—что такое молодость и женские чары.

[2]) Иное я заключил из вчерашней беседы... правда, я ни одного слова не расслышал.

[3]) Но долгие просьбы, строгий голос господина.

[4]) О том, что она сама при этом погибнет, она могла и не думать: она ведь амазонка, Karyna, t. j. „waleczna". Так ведь и Патрокл, отправляясь против троян, не думал, что будет убит. В позднейшей редакции психика была другая.

возможной. Но теперь он стал целомудреннее и строже; всякий элемент чувственности должен был отсутствовать у той, которая должна была стать его Орлеанской девой—в духе не Вольтера, а Шиллера.

VI.

Другое изменение первоначальной концепции мы находим в описании гибели княгини.

Вначале мнимый Литавор гонит перед собою неприятелей и врывается в их ряды (ст. 872—77), но так как его сила не соответствует его смелости, то они теряют свой страх и окружают его (ст. 878—79). Он едва не гибнет, но в минуту крайней опасности свои пробиваются к нему и берут его под свою защиту (ст. 890—95). После этого битва некоторое время остается неопределенной (ст. 896—910). Но вот сам командор приводит свой запасный отряд; он дает перевес крестоносцам, литовцы разбиты (ст. 911—17).

Wtem z góry zagrzmiał straszliwy głos męża [1]).

Это эффектное появление настоящего, хотя и не узнанного, Литавора, к слову сказать, тоже заимствовано из Илиады; так и Ахилл, отказавшись от гнева, появляется над толпою сражающихся, чтобы спасти—правда, не жизнь, но по крайней мере тело своего друга Патрокла (XVIII, 215 сл.). „Он остановился надо рвом: стоя над ним, он крикнул и на троян нагнал несказанное замешательство... Трижды надо рвом громко крикнул доблестный Ахилл, трижды дрогнули трояне и их славные союзники...“ Действительно, чтобы не было сомнения в заимствовании, и наш поэт продолжает (ст. 925):

Trzykroć zawołał, zleciał nakształt gromu... [2])

Но это мимоходом.

Видно, он отделен от литовцев отрядом командора и должен через него пробиться к ним (ст. 929). Пока он пробивается, происходит поединок между командором и мнимым Литавором; последний на смерть поражен выстрелом своего противника. Черный рыцарь—настоящий Литавор—слишком поздно пробивается к нему. Он сшибает с коня командора; затем (ст. 963) мы читаем:

Gdzie obskoczyły książęcia dworzany,
Przybiega, chwyta, rwie pancerza węzły [3]).

---

[1]) Вдруг с высоты грянул страшный голос мужа.
[2]) Трижды он крикнул, ринулся точно перун.
[3]) Где окружили князя придворные, он прибегает, хватает, разрывает узлы брони.

Кто? Очевидно, черный рыцарь. Но как тогда об'яснить ст. 918 сл.:

Ból zemdlonego do zmysłów przywoła;
Otwiera oczy, spoziera do koła,
I znowu wciska na oczy przyłbicę;
Z gniewem żołnierze i sługi odpycha,
A Rymwidowi ściskając prawicę:
„Już jest po wszystkiem starcze, mówi z cicha,
Precz mi od piersi, szanuj tajemnicę"—[1]).

Мы удивлены, куда же девался черный рыцарь? Думаю, что всякий, прочитав внимательно эти стихи—как и я сам до знакомства с автографом—решит, что подбегает к Гражине не черный рыцарь, а Рымвид: ведь слова „precz mi od piersi" явно относятся к тому, кто rwał pancerza węzły, а обращены были эти слова к Рымвиду, не к черному рыцарю.

Но в автографе мы находим иное: там ст. 971 сл. имеет следующую форму:

Zdumiony, męża czarnego odpycha
A Rymwidowi ściskając prawicę:
„Już jest po wszystkiem starcze, mówi z cicha,
„Przez bogów, szanuj wielką tajemnicę" [2]).

Итак, подскочившим был действительно черный рыцарь: он, а не Рымвид rozrywał od pancerza węzły—вот почему Гражина и не говорит Рымвиду precz mi od piersi.

Почему же поэт изменил первоначальную редакцию? Об этом возможны только догадки. Быть-может, он хотел об'яснить, как появился Рымвид рядом с мнимым князем—нельзя же было допустить, что он и раньше находился при нем и, таким образом, дал командору убить его. Быть-может, ему не понравилось представление, что Гражина в свою последнюю ясную минуту отталкивает от себя своего хотя бы и неузнанного мужа—слишком неестественно, чтобы он в такую минуту не шепнул жене: „это я, твой муж". Поэт предпочел, поэтому, чтобы свидетелем этой минуты был один Рымвид, а князь под'ехал к жене только тогда, когда она окончательно потеряла сознание.

Как все это ни правдоподобно, однако, нельзя отрицать, что вследствие устранения черного рыцаря из ст. 963—974 получилась неясность: после ст. 962, „a rycerz bieży i tratuje po niem" всякий дальнейшее „przybiega, chwyta" и т. д. отнесет к нему, к черному рыцарю, а не к Рымвиду. Поэт должен был в связи с этим изменением вставить после ст. 962 строфу, посвященную Рымвиду, об'яснить, где он был до тех пор — действительно, мы

[1]) Боль павшему в обморок возвращает сознание. Он открывает глаза, озирается кругом и снова опускает себе забрало на глаза; гневно отталкивает воинов и слуг, а Рымвиду, сжимая его десницу, тихо говорит: „Уже все кончено, старец! Оставь мою грудь; уважь тайну!"

[2]) Изумленный, он отталкивает черного мужа, а Рымвиду, сжимая его десницу, тихо говорит: „Уже все кончено, старец! Ради богов, уважь великую тайну!"

потеряли его из виду ст. 856,—почему не мог раньше притти на помощь мнимому князю. Но для этого у поэта, тяготившегося под конец своей поэмой, уже не хватило энергии.

Впрочем, произведенное изменение имело последствием еще другой из'ян, касающийся э п и л о г а. В этом добавлении к поэме—довольно неудачном, как согласно признала критика, — сказано про Рымвида, что он ст. 22

Póki żył nikomu nie powiedział o tem,
Snać w przysiędze uwiązan, albo w obietnicy [1]).

Но где же он мог дать это обещание не выдавать тайны Гражины? Ясно, что поэт имел в виду (ст. 974)

Przez bogów, szanuj wielką tajemnicę!

Но это—чтение автографа; в издании было напечатано:

Precz mi od piersi, szanuj tajemnicę!

А в этой связи эти слова могли только означать „не выдавай моего пола"—и перестают связывать Рымвида после того, как сам князь в своих предсмертных словах выдал пол жертвы командора.

VII.

Если, таким образом, рост первоначальной концепции в сознании поэта и имел своим последствием некоторые неровности, вызвавшие или могущие вызвать более или менее справедливые упреки критики, то все они окупаются одним крупным выигрышем; этот выигрыш касается х а р а к т е р а г е р о и н и.

Кто-то по отношению к ней пустил в оборот термин posągowość (статуеобразность) и имел с ним удачу; этот термин неизбежно встречается с тех пор во всех рассуждениях о нашей поэме. Не стану оспаривать его справедливости, но с ограничением: по моему, он относится только к героине первоначальной концепции, но не к той Гражине, которую поэт выстрадал за время своей любовной трагедии.

Чтобы в этом убедиться, сравним образ действий первоначальной героини после ее единственного—как помнит читатель—разговора с Рымвидом—с образом действий Гражины после второго с ним разговора. Тут имеют большое значение те стихи, стоявшие первоначально после первого разговора, которые поэт позднее зачеркнул, чтобы вложить их в уста своей героини после второго разговора. Вот они (после ст. 571 Noc będzie widna,

[1]) Пока жил, ничего об этом не говорил—знать, связанный клятвой или обещанием.

droga nie daleka [1]), вместо которого в автографе стоит. Kędy Krzyżacka zgraja na nas czeka"):

Karyna milczy. Przymknіona powieka,
Pochyle czoło, w którem się przybija
Jakaś myśl jeszcze ciemna i daleka:
W niepewnych rysach wschodzi i przemija,
I znowu wschodzi, całą twarz obleka;
Dojrzewa zamiar, staje się wyrokiem.
Już umyśliła: postąpiła krokiem,
Skinęła czołem i zrenicą błyśnie;
Ach, od tej myśli państwa los zawiśnie!
„Rymwidzie, tę rzecz porucz mojej głowie!
„Nie chcę, ażeby w Litwie powiedziano i t. d. [2]).

Ее мысль мы уже знаем: усыпление князя, отправление послов, битва и с помощью богов победа. Все исполняется согласно ее замыслу, нигде она не колеблется, ни в чем не испытывает неудачи. Да, здесь мы действительно имеем posągowość: величавостью античного мрамора веет от этой героини.

А теперь сравним с ней позднейшую Гражину.

Все выписанное место поэт, как уже было сказано, зачеркнул—кроме двух последних стихов. Но и из них первый имеет в окончательной редакции следующую форму:

„Co słyszę, jutro? Biada mojej głowie!
„Nie chcę, ażeby i t. d. [3])

Вот уже первая уступка человеческой слабости—но именно только первая.

Она отправляется к мужу просить его, чтобы он отказался от похода против Лиды; ее просьбы напрасны, она терпит неудачу. Уходя в свои покои, она приказывает своему оруженосцу отправить немецких послов... Почему? В этой новой обстановке и это отправление получает новый смысл. Впрочем, его она сама нам истолковывает во втором разговоре с Рымвидом.

Posły odprawim do innego czasu,
Ażeby książe, nagłą odpowiedzią
Nie przyrzekł Niemcom, póki zemstą płonie,
Coby rad cofnął, gdy z gniewu ochłonie! [4])

---

[1]) Ночь будет светла, путь недалек.—Где шайка крестоносцев нас дожидается.

[2]) Карина молчит; опущенные веки, наклоненное чело, по которому скользит мысль еще смутная и далекая, в неуверенных очертаниях восходит и исчезает, опять восходит, озаряет все лицо; созревает намерение, становится решением. Уже она все обдумала, сделала шаг вперед, кивнула головой и сверкнула зеницей—ах, от этой мысли будет зависеть судьба государства!—„Рымвид, это дело предоставь моей голове! Я не хочу, чтобы на Литве говорили" и т. д.

[3]) Что слышу, завтра? Горе моей голове! Не хочу, чтобы и т. д.

[4]) Послов мы отправим до другого времени, чтобы князь быстрым ответом, пока он пылает местью, не обещал немцам того, что он бы охотно взял назад, остыв от гнева.

...Odprawim? Да ведь она их уже отправила! Забыла ли она об этом? Или притворяется? Или мы имеем здесь неловкость поэта, запутавшегося в скрещивающихся нитях своей изменившейся концепции? Бесподобно это „до другого времени"; как-будто эти послы, этот гордый командор ордена так и дадут собой помыкать, уходя и возвращаясь по прихоти литовской княгини! Кто так говорит? Та героиня первоначальной поэмы, о которой было сказано, что она вместе со своим мужем обдумывает войны и тайные договоры? [1])

Нет, перед нами уже не она, а балованная красавица, впервые решающаяся с своим детским умом совершить дело государственной важности и допускающая при этом огромную ошибку.

Что она действительно допустила огромную ошибку, это ей вскоре становится ясным. Ее разговор с Рымвидом прерывает прибытие ее оруженосца: крестоносцы вблизи, они намерены напасть на город. Ее первый вопрос: „а где же послы?" Конечно, послы должны вернуться, раз она этого хочет... Но нет, они не вернутся: из уст оруженосца она узнает, что она совершила бесповоротное дело, что она своим детским легкомыслием навлекла на своего мужа и на свою отчизну страшную грозу нашествия крестоносцев.

Где тут posągowość? Очевидно, мы имеем перед собою характер, прямо противоположный первоначальной героине. Милая, счастливая девочка, воспитанная в забавах и ласке, не знающая жизни и ее строгих требований—сама не понимая, что она делает, своим наивно добродушным поступком отдает своего мужа во власть его злейших врагов... Теперь, через сто лет почти после поэмы Мицкевича мы можем привести параллель к его героине: лучший комментарий к этой Гражине—это „Нора" Ибсена.

Да; но только в эту минуту ее жизни; в остальном пропасть между героинями польского энтузиаста и норвежского мизантропа так же велика, как и пропасть между самоотвержением и эгоизмом вообще. Гражине тоже приходится перевоспитывать себя; она делает это в те несколько минут, которые ей остались для принятия решения.

Эта сцена—в психологическом отношении самое знаменательное место поэмы. И странным образом, именно в нее, где сказывается во всей чистоте характер его новой, детски невинной и неопытной героини, поэт счел возможным перенести те стихи, которые он сочинил некогда для своей решительной и неколеблющейся амазонки Карины и потом вычеркнул. И все же, благодаря новой связи, они пришлись в пору и тут.

---

[1]) Кстати: искали первообраза этой Карины у Тассо, Флориана и т. д., а настоящий упустили: это—Арета все у того же Гомера, супруга царя Алкиноя. Прошу сравнить Одиссею п. VII. 67—74.

„Tak“ rzecze księżna, twarz odwraca zbladłą;
Lecz pomięszanie, widne w jej osobie,
Do ust wyrazy nieporządne kładło.
„Tak, prawdę mówisz, przypominam sobie—
„Jakże to wszystko z głowy mi wypadło!
„Pójdę... nie, sama już nie wiem, co robię“ [1]).

Stanęła, milczy. Przymkniona powieka,
Czoło pochyłe, w którem się przebija
Jakaś myśl jeszcze ciemna i daleka;
W niepewnych rysach okaże się, mija,
I znowu wschodzi, całą twarz obleka [2]).
Dojrzewa zamiar, staje się wyrokiem:
Już umyśliła, postąpiła krokiem [3]).

Мы знаем содержание этой внутренней борьбы; это—борьба любви к жизни с долгом смерти. Перед нами ведь не та прежняя Карина, не амазонка: она знает, что на поле битвы ее ждет смерть—но она знает также, что своею смертью она сделает на веки невозможным союз между Литавором и орденом. И поэт прекрасно поступил, не приняв в новую редакцию ковенского продолжения выписанного места:

Skinęła czołem i z r ę n i c ą b ł y ś n i e,
Ach, od tej myśli państwa los zawiśnie!

Этот блеск очей подходит к Карине, мечтающей, как амазонка, о битве и победе—он не идет к нашей красавице, приносящей себя в жертву за свой проступок.

Красота этой сцены внутренней борьбы давно обратила бы на себя внимание, если бы не предвзятое мнение о тождестве нашей Гражины с описанной в ст. 488 — 533 амазонкой; но о ней-то мы и должны забыть, читая вторую половину поэмы. Как основательно сам поэт о ней забыл, видно из всего этого выступления героини в доспехах своего мужа (ст. 805):

Gniewem lub troską zdał się kołatany;
Nierównym stąpał i niepewnym krokiem;
Drżący z rąk giermka wziął łuk i kołczany,
Miecz nawet zwiesił po nad prawym bokiem [4]).

---

[1]) Это—шорсовская редакция по автографу: она—лучше, чем виленская „Biegnę—nie stójmy—albo, wiem, co zrobię“. Решение Гражины созревает лишь позднее, в ст. 771.

[2]) Здесь поэт вполне основательно вернулся к первоначальной, ковенской редакции (в зачеркнутых стихах после ст. 571), отказавшись от шорсовской.

[3]) „Так“, говорит княгиня, отворачивает лицо, бледнеет, но смущение, заметное по ее движениям, кладет ей в уста беспорядочную речь. „Так, ты говоришь правду, я припоминаю себе... Как же это все мне вышибло из головы! Пойду... нет... уж сама не знаю, что мне делать“. Она остановилась, молчит, опущенные веки и т. д. (см. прим. к стр. 10).

[4]) Казалось, его стегали гнев или забота: он выступал неровным, и неуверенным шагом... дрожа, из рук оруженосца он принял лук и колчан даже меч привесил к правому боку...

ст. 881):

Bezwładna szabla po pancerzach dzwoni,
Albo się zwija, odbita żelazem,
Albo uchybia, albo idzie płazem [1]).

Это несоответствие, конечно, было замечено критикой: с ним ставят в связь и изменение имени героини в окончательной редакции. Действительно, изменение Корибута в Литавора и Кейстута в Витольда было вызвано, как мы видели, историческими причинами; но что могло заставить поэта пожертвовать чисто вымышленным именем Карины? Я думаю, критика права. Karyna по-литовски означает „waleczna", это имя уже не подходило к героине второй части поэмы, и поэт в окончательной редакции назвал ее (ст. 491) „Grażyną, czyli piękną księżną".

VIII.

В предыдущих главах я старался внимательнее, чем это было сделано моими предшественниками, использовать автограф для истории развития нашей поэмы в сознании его творца. Но это была лишь одна цель: второю было — установить влияние Илиады на автора Гражины и этим добыть—после моей статьи о филаретской поэзии—новые данныя для решения очень важного вопроса об этом отношении Мицкевича к античному миру.

И все же я не решился бы назвать нашу „Песнь о гневе Литавора" польской Илиадой даже по замыслу; не решился бы потому, что она не доводит этого замысла до конца. Да, Литавор мстит за Гражину—этим мы доведены до XXII Песни Илиады. Да, он справляет ей великолепные похороны—этим мы переходим даже в XXIII. Остается одна, XXIV—и вот до нее певец Гражины не дошел.

Надо сказать, что эта XXIV песнь чужда первоначальному замыслу Илиады; но тот, кто ее прибавил, возвел эту поэму на самую вершину человечности.

В самом деле, в чем замысел Илиады без XXIV песни? Мы это видели: при наличности общего врага Ахилл предается частному гневу против своего военачальника Агамемнона; этим он дает перевес общему врагу. Его лучший друг Патрокл вступается за своих, но и сам гибнет в неравной борьбе. И вот Ахилл познает тщету своего гнева: он протягивает Агамемнону руку примирения и обрушивается на общего врага, мстя за своего убитого друга.—Наука ясна—*малая вражда должна утонуть в великой*, личная в народной.

Эту самую науку и наш поэт дал нам в своей Гражине.

[1]) Беспомощно сабля звенит по панцырям, или мечется, отбитая железом, или промахивается, или ударяет плашмя.

Но, повторяю, это пока—Илиада без XXIV песни; с ней мы восходим на более высокую ступень. Ахилл утолил свою месть, труп Гектора—во дворе его палатки, но душевного мира он не обрел. И вот к нему ночью является сам царь враждебного ему народа, старец Приам, и на коленях молит его вернуть ему тело убитого: „Вспомни отца своего, богоравный Ахилл, старца, как и я... Я же еще несчастнее его: я решился на то, на что ни один среди людей не решился—я поднес к своим губам руку убийцы моего сына". И Ахилл исполняет его просьбу.

Наука и здесь ясна: как малая вражда должна утонуть в великой, т а к и в е л и к а я д о л ж н а у т о н у т ь в л ю б в и.

Ее мы в Гражине еще не имеем; и то столетие, которое мы прожили со времени ее возникновения, нам ее тоже не принесло. Что делать, до Гомера мы еще не доросли.

Всякому плоду свое время; варварство преодолевается лишь постепенно. Пусть же наука полной Илиады сияет для нас, как далекая, прекрасная заря над обетованной землей наших внуков. А пока будем рады и тому, если хоть малая вражда потонет в великой—если перед грозою общего врага Литавор и Витольд подадут друг другу руки для долгого и прочного союза.

3. Мелос в поэзии Мицкевича.

(1917).

I.

Звук и образ, мелос и идос (eidos)—таковы два пути, посредством которых мир общается с нами, разнородные, но равноправные. Счастлив, кто в одинаково совершенной степени владеет ими обоими. Есть, однако, повод опасаться, что это равенство нам встретится только в пределах посредственности, что вне того рубежа, у которого начинается гениальность, человек неизбежно отдается либо тому, либо другому пути. Выражаюсь осторожно: психология гениальности эмпирически еще совсем не обследована, и сколько мы в своих характеристиках ни ходим вокруг гениев, мы не дерзаем касаться заповедной области их творчества. „Мы", это в данном случае добросовестные исследователи; о бесплодных потугах фразерства я не говорю.

Если бы дело обстояло иначе--знаменитые слова, с которых Ницше начинает свой этюд о рождении трагедии, не могли бы так глубоко запасть в душу читателей. Да, аполлоновское и дионисическое начала, Traum und Rausch—не подыщу русских слов—таковы оба пути поэтического вдохновения; и философ-провидец был прав, ожидая от их аналитического использования богатых плодов для эстетической науки. Сам, он однако, в анализ не вдается; возжегши светоч, он предоставил другим идти по освещенным им путям.

Аполлонизм и дионисиазм, идос и мелос—это, однако, еще не все. В идосе три измерения, в мелосе одно; должно быть нечто посредствующее между ними, посредствующее и поэтому примиряющее, нечто о двух измерениях. Это—область света и тени, область краски вообще. Физически и физиологически рассуждая, мы и ее должны причислить к идосу, различая таким образом идос пластический о трех и идос хроматический о двух измерениях; но для психолога это будет именно пограничная область. Опыт подтверждает постулат умозрения; уже древние ввели „хроматазм" в мелос, новейшие же развили и углубили это открытие. В цветах радуги застыла гармония

семиструнной лиры; справедливо или нет, но старая теория Пифагора мистически обновилась в системе цветовых интервалов и нашла свое завершение в признаваемой многими интуиции „окрашенного слуха".

Не решаюсь вдаваться в тайны этого учения; оно и не нужно. Я с интересом прочел в первой книжке журнала „Мелос" очерк В. Гиппиуса, взявшего за точку отправления мелос у Лермонтова; посмотрю, не удастся ли мне в несколько иной форме установить взаимодействие идоса и мелоса у моего поэта-земляка, Мицкевича.

II.

Итак, мы имеем три пути в психологии творчества—пластический, хроматический и мелический; если кому угодно их сопоставить со старым различением типов зрительного и акустического, то я ничего не имею против, лишь бы только это сопоставление не повело к слиянию, против которого протестует наличность здесь также и третьего типа, моторного, не имеющего, конечно, ничего общего с третьим путем творчества, хроматическим. Если наша теория правильна, то мы у нашего поэта найдем оправданной одну из трех возможностей—либо в нем окажется преобладающим пластическое начало, в таком случае мы будем в праве ожидать более слабого участия хроматизма и почти полной атрофии мелизма; либо, наоборот, гипертрофия мелизма повела к полному почти устранению пластики при достаточно полном развитии хроматизма. Либо, наконец, на первый план выступит именно хроматизм, между тем как области и пластики и мелоса, оставаясь сравнительно в тени, окажутся приблизительно в одинаковой степени обработанными.

Не осмеливаюсь предрешать результата анализа при применении этой формулы к другим поэтам; на глазомер он ее как-будто оправдывает, но в том-то и дело, что в такого рода исследованиях глазомером ограничиваться нельзя. Считаюсь, поэтому с возможностью, что анализ опровергнет мою формулу; научная работа давно уже вступила в знак коллективизма, и исследователю должно быть предоставлено право делиться с сотрудниками не только прочно установленными результатами своих работ, но и своими надеждами и чаяниями, если только они обоснованы. Но пусть даже моя формула не имеет общего значения—хотя я и надеюсь, что она его получит: для Мицкевича она во всяком случае останется в силе, что я и собираюсь доказать в настоящей статье.

Ее результат я предваряю уже ее заглавием. Действительно, творчество Мицкевича иллюстрирует вторую из названных возможностей; преобладание мелоса, достаточно сильное развитие хроматизма, слабое—пластики.

III.

Начнем с последнего, с отрицательного обстоятельства. Сильное развитие пластики ведет к тому, что поэт видит и изображаемые им фигуры и пространство, в котором они движутся, в их так сказать телесности; он уподобляется в этом отношении шахматисту, играющему партию „в слепую", т. е. именно не в слепую, а при чрезвычайной зрячести внутренних очей. Это пространство, эти фигуры могут быть бледными или даже совершенно неокрашенными: это относится к области хроматизма. Мы можем ожидать от такого поэта, что он не удержит в дальнейшем повествовании предположенного в начале цвета одежд или обстановки, что сведет вместе цвета, не дающие гармонического аккорда; но никогда он не собьется относительно положения своих фигур в пространстве и вытекающих из него последствий.

Читатель видит из этой постановки вопроса, какие трудности он представляет для решения: исследователь сам должен разыграть в слепую партию изучаемого автора. Чаще всего поэтому ошибки против пластики и хроматизма обнаруживаются в драматических произведениях при попытке поставить их на сцену, т. е. превратить слепую партию в зрячую; режиссеры находятся при этом в особенно благоприятных условиях и могли бы поэтому снабдить нас интересными данными для характеристики различных драматургов. Но кое-что можно установить и без них и для эпики и лирики путем внимательного изучения и напряженного внутреннего зрения.

Ограничусь немногими примерами—и для характеристики самого поэта, и для иллюстрации всей нашей предпосылки.

Многим известна веселая баллада Мицкевича „Пани Твардовская". Дело происходит в корчме; гости сидят, пьют, шутят, среди них и чудодей Твардовский забавляет себя и других. Между прочим, он из пропащей головы сапожника выкачивает пол-бочки гданской водки, собирается ее пить—вдруг из рюмки выскакивает Мефистофель и напоминает загулявшему шляхтичу, что в виду исполнения условий времени и места он намерен забрать его душу—не угодно ли заглянуть в контракт. К счастью, в контракте оговорены три льготных работы, которые контрагент имеет право требовать от чорта, прежде чем отдать ему свою душу; этим Твардовский и хочет воспользоваться. Он говорит своему кредитору [1]):

Patrz, oto jest karczmy godło:
Koń malowany na płótnie;
Ja chcę mu wskoczyć na siodło,
A koń niech z kopyta utnie.

[1]) „Смотри, вот вывеска корчмы: писаный конь на холсте. Я хочу вскочить на него верхом, и конь должен пуститься вскачь". На невыдержанность обстановки обратил внимание проф. Калленбах, „Adam Mickiewicz" I, 94. Напрасно только его смущает святая вода в корчме; правда, о крестинах в балладе не говорится, но они—прочный элемент в предании о гибели Твардовского.

Внимательный читатель будет удивлен: да где же мы находимся? До сих пор действие происходило внутри корчмы; было даже сказано, что колдун направился к двери, чтобы улепетнуть, но что чорт схватил его за контуш. И шестью строфами ниже мы опять в корчме: на столе стоит сосуд со святой водой, символ крестин, подавших повод к попойке. Но вывеска корчмы находится, конечно, на ее наружной стене, и подавно не в комнате между столами мог Твардовский упражняться в конной езде. Очевидно, обстановка не выдержана: на сцене драмолет Твардовского непредставим.

Другой пример; постараемся изобразить себе наглядно первые движения беса из рюмки. Сначала колдун видит его на дне:

Djablik to był w wódce na dnie...
Skłonił się gościom układnie
Zdjął kapelusz i dał susa.
Z kielicha aż na podłogę
Pada, rośnie na dwa łokcie...
„A, Twardowski! Witam, bracie!"
To mówiąc bieży obcesem... [1])

Поклонился, сняв шляпу, со дна рюмки. Казалось бы, следовало сначала выпрыгнуть из нее. Затем, если он прыгнув из рюмки, очутился на полу, то он должен был оказаться совсем близко к пившему из рюмки Твардовскому; а если так, то имел ли он достаточно пространства, чтобы прямо на него бежать?

Еще пример: перед нами жуткая обстановка второй части „Дедов". Родственники собрались в пустынной кладбищенской церкви; заклинатель принимает все меры к тому, чтобы оградить тайный страшный обряд от внешнего мира:

Zamknijcie drzwi od kaplicy...
W oknach zawieście całuny...
Niech księżyca jasność blada
Szczelinami tu nie wpada [2]).

Появляются духи—конечно, внутри церкви. Сначала пара ангелочков под сводом; затем, по наступлении полуночи, произносится самое страшное заклинание. Оно действует; слышится голос:

Puśćcie mnie tu pod kaplicę,
Puśćcie mnie choć na dwa kroki [3]).

---

[1]) „Чертенок был в водке на дне... он учтиво поклонился гостям, снял шляпу и прыгнул. Из рюмки он летит на самый пол, растет на два локтя. „А, Твардовский! Здорово, брат!" Говоря это, бежит прямо на него...

[2]) „Заприте двери часовни!.. окна завесьте черным флером. Пусть бледный свет месяца (даже) сквозь щели сюда не проникает," перевожу нарочно буквально, не считаясь с требованиями поэтичности.

[3]) „Пустите меня сюда к часовне, пустите меня хоть на два шага". Он обращается к преследующим его хищным птицам.

Заклинатель сам потрясен действием своих слов:

Wszelki duch! Jakaż potwora!
Widzicie w oknie upiora? [1]).

И, конечно, потрясены и читатели этой внушительной сцены; им не до композиционного анализа. Но все же совершим насилие над собой: каким образом собравшиеся в церкви могут видеть упыря за окном, когда окно было настолько плотно завешено черным флером, „что даже свет луны не мог через него проникать? Но они не только его видят; намекая на их человеколюбивую помощь, упырь жалобно отвечает:

Nic ma, nie ma dla mnie rady!
Darmo podajesz talerze:
Co dasz, to ptastwo zabierze [2]).

Вот уже и материальное общение с наружным миром, от которого они себя так старательно отгородили; первоначальная обстановка совершенно забыта.

И наконец, еще один пример; правда, тут придется особенно себя ожесточить. Дело касается всем известной жемчужины балладической поэзии Мицкевича, его „Альпухарры". Побежденный Альманзор ради ужасной мести вернулся к врагам-испанцам, заразив себя сначала чумой; с притворной покорностью на устах он входит к пирующим:

Hiszpani męstwo cenić umieją:
Gdy Almanzora poznali,
Wódz go uścisnął, inni koleją
Jak towarzysza witali.
Almanzor wszystkich wzajemnie witał,
Wodza najczulej uścisnął,
Objął za szyję, za ręce chwytał,
Na ustach jego zawisnął [3]).

Попробуем восстановить в своем представлении сцену этого братания. Первым обнимает арабского богатыря испанский вождь — это и само собою разумеется, как требование субординации, и ясно сказано в третьем стихе. Пример вождя обязателен для подчиненных: все они „по очереди" — в порядке старшинства,

---

[1]) „Все дышащее („да хвалит Господа" католическая молитва против адских сил)! Что за чудовище! Видите за окном упыря?"

[2]) „Нет для меня, нет для меня спасенья! Напрасно подаешь ты блюдо за блюдом: что даешь, то отнимают птицы". Очевидное подражание античному мифу о Финее, терзаемом Гарпиями; но там помощники находились под открытым небом.

[3]) „Испанцы умеют ценить мужество: когда они узнали Альманзора, вождь его обнял, другие по очереди приветствовали как товарища. Альманзор всех и со своей стороны приветствовал; вождя он нежней прочих к себе прижал, обнял за шею, за руки схватил и на устах его повис". С Мадриде меня поразила своим сходством с этой сценой картина Веласкеса, изображающая бургомистра сдавшегося города Бреды в испанском стане; вероятно, Мицкевич видел в Петербурге у Олешкевича ее репродукцию.

можем мы дополнить—обнимают араба. Прекрасно: но если так, то как мог предатель „повиснуть на устах вождя"? Ведь из дальнейшего видно, что при этом поцелуе его и оставили силы. Нет, и здесь обстановка не выдержана; упомянув, что он „нежнее всех обнял вождя"—вполне естественно, так как его он главным образом хотел погубить—поэт уже забыл, или вернее, не представил себе точно, что это могло случиться только в начале всей сцены: начало у него превратилось в конец.

IV.

Итак, мы имеем право сказать: пластическое начало идоса у Мицкевича слабо развито, пространство как таковое мало дает себя знать в его поэзии. И это одна из причин—не главная, конечно,—почему он не обнаруживает особенных способностей и особенных стремлений к драме.

Другое дело—хроматизм, к которому мы переходим теперь. Он, конечно, двойной—световой и собственно красочный—но это не составляет в данном случае разницы: оба у нашего поэта развиты очень сильно, и притом с самых ранних его произведений. Что касается, прежде всего, светотени, то тут прямотаки классическим образам может служить „Гражина": вся поэма вставлена в рамку одной полуоблачной ночи, с ее призрачными световыми эффектами:

Coraz to ciemniej; wiatr północny chłodzi;
Na dole tuman, a miesiąc wysoko,
Pośród krążącej czarnych chmur powodzi,
We mgle niecałe pokazywał oko;
I świat był nakształt gmachu sklepionego,
A niebo nakształt sklepu ruchomego—
Księżyc jak okno, którędy dzień schodzi [1])

Ту же отчетливость световой обстановки соблюдает поэт и в дальнейшем. Как велика была опасность допустить такие зрительные ощущения, которые были бы возможны только при полном свете, а не при том тусклом и призрачном, который нам дан в первых стихах! Нет, наш поэт этому соблазну не поддается. Вот, немецкие рыцари показались в отдалении... Рыцари? Нет, он этого не говорит—на таком расстоянии и при таком освещении это не могло быть непосредственно замечено:

Jakowiś ludzie biegą tu po błoniach,
A gałąź cieniu za każdym się czerni.
A biegą prędko—muszą być na koniach;
A świecą mocno—muszą być pancerni [2]).

[1]) Все темнее и темнее; северный ветер студит; внизу туманы, а месяц высоко среди окружающего наводнения черных туч во мгле показывал неполное око. И мир был на подобие сводчатого покоя, и небо на подобие подвижного свода: месяц—точно окно, через которое проникает свет.

[2]) Какие-то люди бегут тут по лугам, а ветвь тени чернеет за каждым. А бегут они быстро—видимо, верхами; а светят они сильно, видимо, в бронях.

Но главное здесь—это конечно, красочный хроматизм. Он знаком всякому читателю Мицкевича—что другое, а „Крымские сонеты" знают все, знающие вообще нашего поэта, а в них пестрота красок, так идущая к их восточной обстановке, чувствуется на каждом шагу. Более всего, конечно, днем—в „Алуште днем": гора стряхивает со своей груди мглистые покровы, шумит утренней молитвой золотая нива, лес кланяется и сыплет со своих волос, как с четок халифов, рубины и гранаты; луг в цветах, над лугом летающие цветы, пестрые мотыльки покрывают небеса бриллиантовым балдахином. Но и ночь заполнили цвета: в „Бахчисарае ночью" заря стыдливо зарумянилась рубиновым лицом, серебряный царь ночи собирается возлечь у своей возлюбленной, светильники звезд озаряют его гарем... по сапфировой беспредельности плывет облако, точно сонный лебедь по озеру; грудь у него белая, но золотом расписаны ее края...

Менее бросается в глаза, впоследствии служебности его роли, красочный хроматизм в крупных творениях поэта; особенно в его эпопее „Пан Тадеуш"; но достаточно его сравнить с его образцами—„Илиадой", с „Германом и Доротеей",—чтобы убедиться, что он настолько живописен, насколько те—пластичны. Работа эта отчасти уже сделана [1]); я ограничусь несколькими примерами, чтобы показать, в чем заключалась та служебная роль, которую наш поэт отводил хроматизму.

В IX песне предстоит описание „битвы"; во главе его мы имеем следующую картину восхода солнца:

Już też i słońce wschodzi, krwawo się czerweni
Brzegiem tępym jak gdyby odartym z promieni,
Na wpół widne, na poły w czerni chmur się chowa,
Jak rozżarzona w węglach kowalskich podkowa [2]).

„Багрово румянящееся солнце предвещает ненастный день, но оно предвещает также и кровавые распри в Соплицове; сравнение с раскаленной в кузнице подковой еще усиливает это зловещее настроение". А вот, наоборот, другое описание восхода солнца перед тем местом X песни, в котором мы услышим исповедь умирающего Яцка:

Właśnie już noc schodziła, i przez niebo mleczne,
Różowe, biegą pierwsze promyki słoneczne;
Wpadły przez szyby, jako strzały brylantowe,
Odbiły się na łożu o chorego głowę
I ubrały mu złotem oblicze i skronie [3]).

[1]) Проф. Третьяком в его исследовании Obrazy nieba i ziemi w Panu Tadeuszu (Szkice literackie II 191 сл.). Ему же принадлежит и параллелизация этого эпоса с его образцами, а также те слова, которые в дальнейших абзацах этой главы заключены в кавычки.

[2]) Вот уже и солнце восходит, кроваво румянится, краем тупым, как будто у него оторвали лучи, на половину видное, оно наполовину прячется в черноте туч, точно раскаленная подкова в кузнечных углях.

[3]) Как-раз уже уходила ночь; по бледному небу, розовые, бегут первые солнечные лучи, проникают через стекла, точно самоцветные стрелы; отражаются на одре о голову больного и венчают ему золотом лик и чело.

„Ласковая розовая заря соответствует радостной вести, которую как-раз теперь получил Яцек, и его радостному увлечению".— И, наконец, третий пример, тоже ласковый:

Już wschodził uroczysty dzień Najświętszej Panny
Kwietnej. Pogoda była prześliczna; czas ranny,
Niebo czyste, wokoło ziemi obciągniste
Jako morze wiszące, ciche, wklęsło wgięte.
Kilka gwiazd świeci z głębi, jako perły ze dna
Przez fale: z boku chmurka biała, sama jedna.
Podlatuje i skrzydła w błękicie zanurza,
Podobne do niknących piór Anioła Stróża,
Który nocną modlitwa ludzi przytrzymany
Spóźnił się, spieszy wracać między współniebiany [1]).

„Есть торжественное, почти религиозное настроение в этой картине: в ней нет других цветов, кроме голубого и белого, другого блеска, кроме гаснувших звезд, другого движения, кроме легкого растворения облака в лазури". Да, это поистине так: утро багровое, утро розовое, утро голубое, каждое в символической связи с настроением воинственным, радостным, набожным. Символической, мы могли бы также сказать: симпатической— или, еще лучше: симфонической. Красочность образа прямо-таки музыкально вторит описанным чувствам; идос уже почти-что превратился в м е л о с.

V.

Переходя к нему, укажу сначала на один факт из биографии поэта. Был он чрезвычайно впечатлительным в отношении музыки — именно впечатлительным. Этим я ничего не хочу предрешать, не только в смысле его музыкальных познаний, но даже и в смысле тонкости его музыкального вкуса; очень возможно, что специально „музыкальные" люди, ознакомившись с кругом его интереса и предилекций в этой области, и откажут ему в имени тонкого ценителя искусства Евтерпы. Это — две совершенно различные вещи—впечатлительность и знаточество. Есть люди, которые не в состоянии уследить за игрою тем в сложной симфонии, но которых зато незамысловатый напев народной песни трогает до слез; и есть люди, способные различать голоса всех инструментов в каждом оркестровом аккорде и отметить малейшую ошибку каждого из них, но в то же время не участвующие своим сердцем в развертывающейся перед ними

[1]) Уже наступал торжественный день Пресвятой Девы в Цветах. Погода была чудесная, время раннее, небо чистое, обтянутое вокруг земли точно висячее море, вогнутое внутрь. Несколько звезд светят из глубины, точно перлы со дна через волны; с боку белое облако, одинокое, подлетает, и погружает свои крылья в синеву, подобные исчезающим перьям ангела-хранителя, который, задержанный ночной молитвой людей, опоздился и спешит вернуться к другим небожителям.

звуковой драме и слушающие ее не только с сухими глазами, но и с непроясненным челом. Для психологического этюда, подобного нашему, имеет значение только музыкальная впечатлительность, безотносительно к большей или меньшей музыкальной ценности производящей впечатление композиции.

Итак, с той точки зрения, о которой мы говорим здесь, придется зачислить Мицкевича в чрезвычайно музыкальные люди; его впечатлительность всегда и везде была очень велика, но сильнее всего она сказалась в той интересной с психологической—отчасти даже с психопатологической точки зрения явлении, которое сопутствовало импровизациям Мицкевича, явлении, к слову сказать, далеко еще недостаточно обследованном. У Мицкевича импровизационный дар обусловливался не одним только навыком, доведенным до виртуозности в размере и рифме; это был настоящий творческий экстаз, как его понимает Платон в „Федре", сопоставляя его с экстазом вина, любви и пророчества. „Постоянной приправой (я сказал бы: вдохновляющей силой) импровизаций была для Мицкевича музыка—в Вильне игра его друга Фрейента на флейте — непосредственное и чрезвычайное влияние которой на впечатлительное ухо поэта является постоянной, характерной приметой его духовной организации", говорит Калленбах (I 174). Он обыкновенно под звуки этой музыки углублялся в самого себя, иногда даже уходил в другую комнату; затем выходил оттуда „с бледным лицом и пылающим взором". Быть-может, угодно полюбопытствовать, какая музыка производила на поэта такое сильное впечатление, превращая его из веселого собеседника в исступленного поэта? Любопытство наше может быть удовлетворено: удостоверено, что это был с одной стороны менуэт из „Дон-Жуана" Моцарта, но еще чаще очень простой народный напев на слова одной пасторали Карпинского.

Охотно верю, что простота этого напева многих разочаровала, которые представляли себе музыку, так влиявшую на поэта, особенно демонической. Для меня она является лишь подтверждением проведенного только-что разграничения; не то важно и действенно, что об'ективно в данной музыке заключается (предполагая, что такое об'ективное содержание есть, и что его можно определить), а то, что мы суб'ективно в него влагаем, те переживания, которые, однажды будучи с нею связаны, случайно ли или же и усилием нашей воли, с тех пор действуют на нашу фантазию с неотразимой силой,—но именно только на нашу, и более ни на чью.

VI.

Импровизации Мицкевича редко записывались—поэт этого не любил, и поскольку они были записаны, не особенно содей-

[1]) См. статью Хр. Ладзиц'а.

ствовали его поэтической славе (за исключением, конечно, исключительной во всех отношениях импровизации Конрада в „Дедах" III). Но мы можем установить также влияние мелоса на признанные самим поэтом творения его музы.

Только-что была речь о менуэте из Дон-Жуана; тогда он действительно стоял в зените своей славы. Менуэт с одной стороны—гробовая музыка при появлении статуи командора с другой—это были как бы оба полюса в жизни испанского героя, легкая игра беззаботной радости и тяжелая рука безжалостного рока. Мицкевич вспомнил об этом контрасте в первом акте — увы, единственном—своей трагедии Конрада. Бал у сенатора... беззаботная, но и безбожная радость злых весельчаков, заглушающая стоны узников, плач матери, у которой замучили дитя. „И никто не отомстит?" — „Бог!" Внезапно музыка меняется и играет арию командора. Что это? Музыканты сбились... не будем спрашивать, возможно ли это для целого оркестра: не до того. „Бог!" мрачная, гробовая музыка; слышится издали гром. Врывается несчастная мать, требует к ответу тирана, замучившего ее дитя. Сильный удар грома — совсем близко, „здесь, здесь". Один из злых весельчаков убит; остальные разбегаются... „Бог!"

Несомненно, что именно эта романтическая черта в опере Моцарта, вообще очень классической в итальянском духе, производила такое сильное впечатление на романтическую душу Мицкевича; апогеем же романтической музыки была тогда другая опера, появившаяся незадолго до только-что означенной трагедии (1820), „Вольный стрелок" Вебера. Мицкевич познакомился с ней еще во время своей жизни в Вильне, и она глубоко запала ему в душу. Прелестный „хор охотников" из III акта он не столько перевел или передал по-польски, сколько приспособил для исполнения по-польски, подставляя под него свои слова; этой песнью он воспользовался для первой части своих „Дедов", влагая ее в уста своему герою—в виде солистской песни, что вряд ли встретит одобрение строгих знатоков музыки—но и потом не раз к ней возвращался, из чего видно, как сильно эта музыка на него действовала. Это, однако, уже известно [1]); мне хотелось бы подтвердить сказанное другим более скрытым влиянием Веберовского мелоса на душу поэта.

Если „Вольный стрелок" вообще был апогеем тогдашней романтической музыки, то апогеем этого апогея была в нем сцена страшных явлений, сопровождающих нечестивые чары, в конце второго действия; начинается эта сцена хором незримых злых духов, предвещающих гибель героини, как последствие чар. Этот хор, с его зловещим напевом, выдержанном на одной почти ноте и прерываемым криком филинов, не мог не внушать романтического ужаса тогдашней публике, которая умела еще вздрагивать при соприкосновении с потусторонним миром... и этим, к слову

[1]) Ср. статья Конарского „Pieśń myśliwska Mickiewicza" (PTM II 144 сл.).

сказать, была умнее нашей. Но и поэт текста, надо ему отдать справедливость,—из последышей немецкого романтизма в его дрезденском фазисе, Кинд,—превосходно подготовил это жуткое настроение звуковым характером своего текста. Я должен его здесь предложить вниманию читателя, при чем, однако, в его собственных интересах будет не особенно углубляться в мистическую бессмысленность первых стихов:

Milch des Mondes fiel auf's Kraut.
Spinnweb' ist mit Blut betaut:
Eh noch wieder Abend graut,
Ist sie tot, die zarte Braut;
Eh noch wieder sinkt die Nacht,
Ist das Opfer dargebracht.

Для нас здесь важна только звуковая сторона: эти тяжелые хореи, построенные почти везде из коротких, полноударных слов, эти исключительно мужские окончания, это многократное повторение одной и той же рифмы (aut) —с последующим ее переходом в рифму родственную (acht)—все это безусловно создает жуткое настроение; да, если злые духи вообще говорят и поют в стихах, то это должны быть именно такие стихи. И музыка Вебера с ее бескрасочным chiaroscuro только усиливает это настроение.

Теперь переходим к Мицкевичу. Есть у него баллада на бессмертную тему Леноры-Людмилы; заглавие ее—Ucieczka (Побег). Вариируя по своему отчаяние мятежной невесты, поэт заставляет ее обратиться за помощью к колдунье; начинаются страшные чары, имеющие целью вызвать из могилы покойного жениха, начинаются следующими стихами колдуньи:

Włosy jego w węża splącz,
Dwie obrączki razem złącz,
Z lewej ręki krwi usącz,
A na węża będziem kląć,
W dwie obrączki będziem dąć,
Musi przyjść i ciebie wziąć [1]).

Те же тяжелые, полноударные хореи, те же мужские рифмы, довольно редкие у Мицкевича, те же шесть стихов, то же многократное повторение одной и той же рифмы (ącz) с последующим переходом в родственную (ąć)—все это вместе взятое, при одинаковости содержания, делает совершенно неизбежным вывод, что действительно и здесь Веберовский мелос тихо пел в душе поэта, определяя собою и ритмическую и вообще звуковую структуру его поэмы.

---

[1]) „Волосы его в змею сплети, два кольца сложи вместе, с левой руки пусти крови—и на змею мы будем заклинать, в два кольца будем дуть: он должен прийти и тебя взять". Этим немного суживается и область возможного времени происхождения Ucieczki.

VII.

Я не предполагаю здесь исчерпать темы об отношении Мицкевича к музыке или о влиянии ее на него; такие исчерпывающие разборы неизбежно ведут к повторениям, утомляющим внимание читателя. Мы намерены скорее осветить тему, но возможно с различных точек зрения, пользуясь примерами более как иллюстрациями, по немногу для каждой.

Кто вообще способен поддаваться чарам музыки, кто склонен, как поэт, подчинять ей витающий перед ним мир внутренней видимости, внося в него навеянные ею чувства — тому чрезвычайно близок и соблазн обратного характера: к великому негодованию поборников самодовлеющей музыки вносить в нее витающий перед ним мир внутренней видимости. Конечно, не путем создания музыкальных композиций—для этого надо быть композитором, а поэты, которых мы имеем в виду, не всегда даже бывают исполнителями. Нет, не в действительности, а в фантазии, пользуясь только приемами своего собственного искусства—поэзии.

Возможно это опять-таки в двояком направлении. Или я беру готовую уже музыкальную композицию—пятую симфонию Бетховена, например. Слушаю ее с закрытыми глазами, даю ей проникнуть собою все мое существо, испытываю жажду высшего, надслухового восприятия и понимания. „Так рок стучится в дверь", пояснил сам композитор первые два аккорда, давая этим толчек моей фантазии. Она следует толчку. В чью дверь? Из тумана становления мало-по-малу выделяются образы, совершая то, что Ницше назвал „избавление кажимостью" (Erlösung durch den Schein). Это—келья узника, какого-нибудь Эгмонта; это ему рок, постучавшись в его дверь, предвещает близкую смерть. И вот буря чувств поднимается в его груди, мятежные чувства защитника отечества, нежные чувства к той, которая не переживет его смерти. Они чередуются, борются, вся первая часть занята этой борьбой. Мало-по-малу мятежные чувства утихают; в Анданте господствуют нежные; любовь нарастает, доводит любящего до экстаза, в котором стены кельи раздвигаются, небо врывается к страдальцу, и в ореоле его лучей Клерхен ему поет свою песнь утешения..Затем... „Да ведь ничего подобного там нет". Для кого нет, а для меня есть.—„Да если бы самого Бетховена вызвать из могилы, он бы вам подтвердил, что он об этом и не думал".—Так что же? Он не думал, а я думаю. Я же никому своей фантазии не навязываю; мне нужно это „избавление кажимостью", другому оно может оказаться ненужным. И я бы не дерзнул поместить этой игры воображения в об'яснительном этюде о Бетховене; но здесь я имею в виду отношение к мелосу поэта и не мог пропустить этого пути, указанного самой логической последовательностью психологического анализа.

Но почему же я его иллюстрировал собственной фантазией, а не реальным фактом из душевных переживаний поэтов мелического типа? Потому что я такого факта подыскать не мог; буду благодарен, если более начитанные или внимательные придут мне на помощь. Вышеприведенная фантазия должна была только служить указанием, в каком направлении следует искать означенных фактов, и будет немилосердно забракована, как только таковые окажутся на лицо.

VIII.

Это, согласно сказанному, одно направление; есть, однако, и другое. Или, повторяю, я беру готовую уже музыкальную композицию и в нее вполне прихотливо, не считаясь с неизвестными мне интимными чувствами и намерениями композитора, вношу свой собственный мир, мир своей собственной внутренней видимости; или же я отвлекаюсь даже от этой реальности и, сам отдавшись произвольному течению своей фантазии, творю нужную мне композицию—не в определенных звуках, конечно (я не композитор), а в намеках на таковые или, еще вернее, в вереницах звуковых чувств, которые я, быть-может, даже будучи гениальным композитором, никак не сумел бы перелить в настоящие музыкальные звуки.

Возьму всем известный пример, на который ссылается В. В. Гиппиус в вышеуказанной статье „Мелоса"—стихотворение Лермонтова „Ангел". Эта „тихая песня", которую ангел поет младенческой душе — носилась ли она в определенных звуках перед внутренним слухом поэта? Конечно, нет; ведь в таком случае и она принадлежала бы к „скучным песням земли". Нет, эта песня так и осталась невоплощенной в звуках, пребывая в мире чаяний и смутных зародышевых чувств, но все же, как я сказал выше, звуковых чувств. А что такое это звуковое чувство? Это вовсе не образ видимости, ищущий своей адэкватной передачи средствами звуков; это родильное томление музыкально настроенной души, пока еще только ищущей своего освобождения и именно в данном случае его не находящей и не могущей найти.

Иногда неисполненное намерение поэта исполняет композитор; Лермонтов заразил своим томлением Римского-Корсакова, и тот, как композитор, нашел свое освобождение в своем романсе на слова Лермонтова, одном из лучших, какие вообще вылились из его чуткой и богатой души. Нас он, полагаю я, удовлетворяет; был бы им удовлетворен сам поэт—это другой вопрос, которого лучше не ставить.

Другой пример, менее известный и более сложный. Одним из самых восторженных поэтов-мелистов был Ник. Ленау; скрипка сопутствовала ему на всем протяжении его бурной, мятежной жизни, она же проводила его и в тот страшный мир бессо-

знательности, в котором его несчастная душа очутилась задолго до его тела. Одним из его мятежных актов было противопоставление собственного, романтического „Фауста“ великому творению веймарского олимпийца; конечно, успеха он не имел, что однако, не мешает нам признать за его дерзновенной попыткой крупные поэтические достоинства. Здесь сцена соблазна происходит в деревенской корчме—венгерское происхождение Ленау тут сказалось вполне. Мефистофель под видом ловчего наигрывает свою песнь соблазна, под которую пляшут, в числе других пар, Фауст с его черноокой красавицей. В этом месте и ритм поддерживает вторжение новой опьяняющей силы: плавные ямбы переходят в взволнованные анапесты, слова шумят, кипят, созвучия и звукообразы содействуют настроению: невольно подчиняешься этому адскому вихрю, обуявшему всех и все. Тем более я жалею, что читатель должен будет удовольствоваться моим более чем недостаточным прозаическим переводом:

„Музыкант передает ловчему скрипку; ловчий могуче проводит по струнам. И вот струятся и гаснут игривые звуки, как блаженно замирающие стоны неги, как сладкий шопот тайный и укромный, как в душные ночи влюбленный смех. И снова вздымание и спуск и парастание—так сладострастные волны купели льнут к обнаженному стану цветущей девушки. И вдруг рокот сменяется криком—испугалась девушка, зовет о помощи; юноша, пылая страстью, выскакивает из-за тростника. Тут звуки сцепляются, схватываются в могучей борьбе и бьются друг с другом в бурном столплении: дева в купели, упорно сопротивлявшаяся, подчинилась насильственным об'ятиям юноши...Там молит влюбленный, возлюбленная желает его—слышно, как ее согревают его поцелуи... Зазвенели в трезвучии веселые струны, точно из-за одной девушки два парня заспорили; один, побежденный, исподволь замолкает; те, любящие, обнимаются в блаженстве. В попарных звуках слитые голоса в растущем исступлении взбираются по лестнице неги и все пламеннее, гулче, бурнее, как ликования мужей, жалобные стоны дев, раздаются зовущие напевы скрипки—и все поглощены вакхическим кружением. И точно одурели скрипачи деревни; они все побросали свои скрипки на землю; волшебный круговорот охватил все, что только живого находилось в корчме; в бледной зависти гудящие стены жалеют, что и они не могут плясать. Но впереди всех блаженный Фауст в исступлении пляшет со своей красавицей: он жмет ей руки, шепчет клятвы и в вихре пляски с ней убегает через открытые двери. Они пляшут по двору, по тропинкам сада—и за ними вслед гонятся напевы скрипки. Они в изнемогающей пляске достигают леса—все тише и тише замирает скрипка; угасающие звуки шелестят в листве, точно страстные, льстивые сновидения любви. А тут из душистых кустов воссылает трели неги соловей, они еще горячее раскаливают сладострастье упоенных, точно в этого певца вселилась

адская сила. К земле их увлекает тяга истомы, и шумно над ними смыкаются волны блаженства".

Да, это поистине сатанинская симфония любви в ризе поэзии; мы чувствуем колышащийся туман звуков в душе поэта-некомпозитора, поэта-сверхкомпозитора... Велик был соблазн для композитора заковать этот туман в четкие образы определенных звукосочетаний; и действительно, Лист, тоже венгерец, компонировал в симфонической форме „Вальс Мефистофеля" своего земляка. Удалась ли ему его попытка? Это может показать опыт: если действительно во время ее исполнения сидевшая в зале молодежь, раздвинув ряды стульев, схватилась за руки, если и старцы закружились в безумящем вихре, если узорчатые стены готовы были сдвинуться со своих мест и участвовать в общей вакханалии—тогда: да. Если же нет, если удовлетворение слушателей не шло дальше признания таланта композитора—тогда, значит, это было не то.

IX.

И все же „того люблю я, кто жаждет невозможного", говорит пророчица в другом, в гетевском „Фаусте". Все они возжаждали невозможного, и Лермонтов и Ленау, и подавно Римский-Корсаков с Листом. И за это мы должны их любить.

Возжаждал невозможного и Мицкевич в яркой, незабвенной заключительной сцене своего „Пана Тадеуша". Здесь, кончая свою национальную эпопею, поэт хотел показать, чем она была для него, вернее, чем она для него стала, переросши скромную оболочку первоначального замысла—синтезом жизни польского народа, живым звеном между его прошлым и его будущим. В словах этого не выскажешь, но и осуществленный мелос этого не передаст: как и всякое необ'ятное чувство, это по силам только чаемому мелосу, волнующемуся в многообразной туманности между призрачными берегами нашего сознания. Ибо только неопределенное беспредельно.

Зося, героиня эпопеи, упросила старого Янкеля поиграть на своих цимбалах в честь ее помолвки; ей он отказать не мог. Принесли цимбалы; он схватил плектры, задумался, ждет вдохновения. Полились звуки, как дождь, и вновь молчание — это была только проба. Опять он поднимает плектры... И вдруг— „из многих струн раздался рокот, точно целая янычарская капелла отозвалась с бубенцами, с дудками, с барабанами: гремит полонез Третьего мая. Порхающие звуки дышат радостью, радостью поят слух: девушки хотят плясать, юноши едва стоят на местах. Но мысли старцев со звуками перенеслись в старину, в те счастливые годы, когда сенат и депутаты после дня Третьего мая в зале ратуши чествовали примиренного с народом короля,

когда во время танцев пели: „Да здравствует любимый король, да здравствует сейм, да здравствует народ, да здравствуют все сословия". Цимбалист все торопит такты и напрягает звуки—внезапно он пустил несозвучный аккорд, точно шипенье змеи, точно лязг железа по стеклу; всех проняла дрожь, и веселье помутнело от зловещего предчувствия. Огорченные, встревоженные, усумнились слушатели: инструмент ли расстроился, музыкант ли сбился? Не собьется такой мастер. Он нарочно ударяет все по той же предательской струне, мутит напев, все громче дергая рассвирепевший аккорд, „сконфедерованный" против согласия звуков. И ключник понял мастера, закрыл рукою лицо и крикнул: Узнаю! Узнаю этот голос! Это—Тарговица! И внезапно со свистом лопнула зловещая струна"...

И далее, и далее. Война, приступ, стрельба, детский крик, плач матерей—это пражская резня. Все смущены, у всех на глазах слезы, пока, наконец, играющий, загремев всеми струнами, не подавил этих голосов, „точно вбив их в землю". Другая картина, другое настроение; музыка, сначала легкая, потом все более и более плотнеющая, растет число струн, звуки множатся, складываются в „легионы". Это—эмиграция, это—славная служба на чужбине, полная надежд и... нет, пока одних только надежд: мы ведь в 1812 г. Но уже горестное предчувствие приправляет эти надежды; слышится жалобный напев солдатской песенки „о воине-скитальце, пробирающемся бором, лесом, с горя и голода теряющем силы; наконец, он падает к ногам верного коня, и конь ногою роет могилу для него". Поникли головой слушатели в грустном раздумьи... но вдруг раздаются новые звуки, торжествующие: плектрами ударил он по струнам, и этот удар был таким искусным, таким могучим, что струны загудели, как медные трубы, и из труб знакомый напев вознесся к небу, напев победный: „Еще Польша не погибла" — „шествуй, Домбровский, в Польшу"...

Это музыка-видение. Очень естественно, что и она вдохновила композиторов, что нашлись смельчаки, переложившие в реальные звуки гениальную интуицию литовского корчмаря: Коротынский воссоздал в звуках „Помолвку Зоси", Новицкий написал на тот же сюжет свой „концерт над концертами"; не зная этих композиций, не могу судить об их достоинстве. Но невозможного и они не могли сделать возможным; и для читателя „Пана Тадеуша" импровизация Янкеля осталась воздушной Валгаллой, сияющим с эфирных высот апофеозом многострадальной родины поэта.

X.

Звук и образ, мелос и идос, Дионис и Аполлон... Второй член каждой пары сближает Мицкевича с обоими олимпийцами, с Гомером и Гете. И приятно бывает, всматриваясь в олимпийскую

душу польского поэта, узнавать эти родственные черты, определить в частности глубокие борозды, проведенные в его сознании любовным восприятием Гомера. Они есть, они отчасти уже вскрыты, отчасти могут быть вскрыты при одинаково близком знакомстве с обоими поэтами. И эта зависимость ничуть не умаляет самобытности подражателей; меткое слово первого из них, Виргилия, что „легче у Геракла похитить палицу, чем у Гомера стих", в новейшее время еще более оправдывается, чем в его эпоху. Требуется очень много оригинальности для того, чтобы успешно подражать Гомеру.

Но мелос исключает всякую подражательность; исходя из самых недренных глубин нашего сознания, он самобытен весь; кто его избирает своим компасом, тот шествует, подобный мысли Гете во внекосмическом пространстве, не встречаясь с памятниками раньше бывшего или с образами сущего—вокруг него только зиждительный туман чаемого, не сущего,—быть-может, невозможного.

И та зависимость, и эта самобытность равноценны; и критик не имеет права отдавать предпочтение одной перед другой. Из обоих же складывается то, к чему мы стремимся, когда мы стоим лицом к лицу перед наследием великого мужа и стараемся разглядеть творца из-за его творения: разгадка проблемы личности, как действенной силы самого творчества.

ОГЛАВЛЕНИЕ

1-го ВЫПУСКА

Предисловие 5

I. ИИСУС НАЗАРЕЯНИН 7

II. ЦИЦЕРОН В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ 20

III. ГОМЕР — ВИРГИЛИЙ — ДАНТЕ 58

IV. ПЛАВТ И ШЕКСПИР ("МЕНЕХМЫ" И "КОМЕДИЯ ОШИБОК") 80

ОГЛАВЛЕНИЕ

2-го ВЫПУСКА

V. ШЕКСПИР

1. Перикл 3
2. Антоний и Клеопатра 22
3. Венецианский купец 43
4. Король Лир 78
5. Венера и Адонис 91
6. Лукреция 99

VI. ШИЛЛЕР

1. Орлеанская дева 106

VII. БАЙРОН

1. Гяур 118
2. Осада Коринфа 131
3. Абидосская невеста 137

VIII. АДАМ МИЦКЕВИЧ

1. Филаретская поэзия 141
2. Генезис Гражины 157
3. Мелос в поэзии Мицкевича 176

СОДЕРЖАНИЕ

ТОМ 3. Соперники Христианства. .....V – VII, 1 – 406
ТОМ 4. Возрожденцы
Предисловие .....V – VI
Выпуск I .....7 – 107
Выпуск II .....3 – 192

ФАДДЕЙ ФРАНЦЕВИЧ ЗЕЛИНСКИЙ

ИЗ ЖИЗНИ ИДЕЙ

тома 3, 4

*

Художественный редактор
Е. Гаврилин

*

ЛР № 063160, от 14.12.93. г.
Подписано в печать 5.08.95. г.
Формат 60 × 88/16. Печ. л. 45.
Тираж 2000 экз. Зак. № 697.

*

Научно-издательский центр «Ладомир»,
103617, Москва, К-617, кор. 1435.
При участии ТОО «ВРС».

Отпечатано с готовых диапозитивов в АООТ «Типография „Правда“». 191126, С.-Петербург, Социалистическая ул., 14.

«ЛАДОМИР»
готовит к выпуску

КАРДИНАЛ РЕЦ
МЕМУАРЫ

Этому памятнику французской литературы XVII века, несмотря на обширный объем, суждено стать бестселлером. Им будут зачитываться как любители исторических романов, так и любители мемуарной литературы.

В «Мемуарах» Реца есть все: парламентские дебаты, гражданская война, психологические портреты современников (Ришелье, Мазарини, Анны Австрийской, Ларошфуко и многих других), философские и политические размышления, отливающиеся в афоризмы, любовные приключения, придворные интриги, авантюрные страницы. Недаром эти мемуары послужили одним из основных источников романов Александра Дюма о XVII веке (роман «Двадцать лет спустя» фактически построен на книге Реца, да и сам Рец выступает в нем как один из героев).

Поль де Гонди, кардинал де Рец - личность ярчайшая. Потомок итальянцев, обосновавшихся во Франции еще в XVI в., Поль де Гонди, как младший сын в семье, был предназначен церкви. Человек земных страстей, честолюбец и любитель женщин, он приложил все силы, чтобы избежать сутаны. Когда же его попытки сорвались, он решил сделать карьеру на духовном поприще. Став коадьютором (т.е. заместителем парижского архиепископа), он снискал огромную популярность в народе. Она пригодилась, когда ход истории вернул его к мирским делам. В эпоху Реца события развивались бурно: умер Ришелье, за ним Людовик XIII. Королем Франции стал малолетний Людовик XIV, а регентшей - его мать Анна Австрийская. Но настоящим правителем страны был непопулярный у французов итальянец Мазарини, против которого и всесилия королевской власти поднялся сначала парламент, потом крупные феодалы. В стране началась гражданская война, знаменитая Фронда. Активный ее участник, Рец проявил себя дипломатом и интриганом, политиком и авантюристом, демагогом и смельчаком, что во всей полноте отразилось в его мемуарах. Чем кончилась политическая карьера Реца и как завершилась его бурная жизнь, приведшая его в Ватикан и ввергнувшая в борьбу за избрание папы, читатель узнает, познакомившись с предлагаемой книгой.

После долгих лет изгнания Рецу было разрешено возвратиться во Францию, однако жить ему пришлось вдали от двора. В опале и уединении Рец и создал свои «Мемуары». И если в политике этот человек оказался побежденным, то он навсегда вписал свое имя в литературу. Судьба «Мемуаров» непроста: они были напечатаны много лет спустя после смерти автора и притом за границей. В последующие десятилетия и века «Мемуары» выдержали множество изданий во Франции; они переведены на основные языки. В России их неполный текст был издан лишь однажды, в царствование Екатерины Великой. Полный перевод на русский язык этого интереснейшего литературного памятника появляется впервые. Издание снабжено иллюстрациями.