

Владимир Ткаченко-Гильдебрандт

У ИСТОКОВ
ФРАНК-МАСОНСКОГО
ПАНТЕИЗМА
И СИМВОЛИЗМА

ФАБР Д'ОЛИВЕ И ПРЕОДОЛЕНИЕ ПИФАГОРЕЙСКОГО ПАНТЕИЗМА

*«Бог хочет и может избавить свое творение от зла,
и Он это совершает во времени»*
Фабр д'Оливе «Золотые стихи Пифагора»

Среди богатейшего литературного наследия выдающегося французского эзотерика Антуана Фабра д'Оливе (1767–1825) можно выделить три самые значимые и самые сильные по исполнению вещи — «Золотые стихи Пифагора», «Вновь восстановленный гебраический язык» и «Философическая история Человеческого рода», в которых содержатся основные идеи Фабра д'Оливе и раскрываются законы мироздания, почерпнутые им из учения древних философов пифагорейской школы и сведенные в стройную мировоззренческую систему. Именно эти произведения, казалось бы далекие друг от друга даже в жанровом отношении, образуют цельную эзотерическую трилогию Фабра д'Оливе, включающую в себя истолкование античных мистерий и проблему зла («Золотые стихи Пифагора»), теорию первоначального сакрального языка всех наций и народностей («Вновь восстановленный гебраический язык») и оккультную летопись человечества с древнейших времен, исходя из воздействия на людей установленных Господом Богом главных сил и законов Вселенной — Божественного Провидения, Судьбы и Человеческой воли («Философическая история Человеческого рода»). Мы называем приведенные выше сочинения трилогией еще и оттого, что их весьма сложно понять по отдельности, ибо последующее развивает предыдущее, и вместе они представляют собой полный и достойный созерцания духовный портрет великого французского эзотерика. Так, размышляя в «Золотых стихах Пифагора» о Поэзии, чье происхождение берет начало в «тени святилищ» и от храмовых таинств, Фабр д'Оливе переходит во «Вновь восстановленном гебраическом языке» к реконструкции единого священного литургического языка человечества и применяет на практике выведенную здесь концепцию универсальной Теодоксии уже в своем следующем произведении — «Философической истории Человеческого рода». Кстати, неискушенному читателю может показаться, что универсальная Теодоксия тождественна идее Всеединства (Панэнтеизма), которую также использовал Антуан Фабр д'Оливе. Но Всеединство для французского эзотерика — только необходимое следствие универсальной Теодоксии и ничего более: все проникнуто единым божественным законом и, значит, все едино. Здесь нет никакого пресловутого Пантеизма или растворения Божества во всем, к чему неизбежно

склоняется Панэнтеизм, если берется в качестве независимой метафизической величины (в этой связи заметим, что сторонники различных направлений Всеединства традиционно тяготели только к пантеизму или теизму). Выходит, Фабр д'Оливе исповедовал чистейший теизм в монотеистической форме, и подобные Седиру исследователи, пытавшиеся представлять французского эзотерика как неоязычника и политеиста либо преднамеренно лукавили, либо заблуждались в сущности его учения. И «Золотые стихи Пифагора» Антуана Фабра д'Оливе являются прекрасным свидетельством древнего дохристианского греко-римского монотеизма, который в прикровении храмового таинства и под страхом смерти за разглашение внушался посвящаемому неопиту. Увы, этот монотеизм выродился к началу нашей эры, и блестящие попытки его возрождения в форме неопифагорейства и неоплатонизма не могли принести желаемых успехов. На смену ему пришла новая религия Откровения, в которой Пифагор и Платон в качестве мудрецов и предтеч, казалось бы, заняли подобающие себе места.

Как таковым пифагорейством Фабр д'Оливе заинтересовался в 90-е гг. XVIII столетия, когда, создав два эзотерических периодических издания «Невидимое» и «Палладиум Конституции», старался помочь масонским руководителям недавно возникшей Французской республики в разработке нового религиозного культа, взамен разрушенного революцией и повсеместно воспрещенного в стране Римского католицизма. Из революционного антично-эклетиического культа ничего не вышло, да и Наполеон, придя к власти, решил замирился с гонимой церковью, став, в конце концов, католическим императором. А новаторские устремления Фабра д'Оливе вылились в вещь, превосходящую грани отдельных религиозно-государственных культов, а именно — в нравственный и этический свод европейских эзотериков, отраженный в «Золотых стихах Пифагора». Несмотря на ревнивое и недружелюбное отношение к себе со стороны Наполеона Бонапарта, Фабр д'Оливе фактически повторил путь французского императора, только не на политическом, а на философском уровне. Его восторженное увлечение революцией с взрослением перешло в исследование тайн человеческой истории и древних языков. Под конец своей жизни Фабр д'Оливе — убежденный сторонник Вселенской теократии Римской церкви и объединенной Европы во главе со Всеевропейским императором. Однажды отказавшись от христианства, в зрелом возрасте он вновь вернулся к нему, путем изучения мистерий древнего мира. Нечто схожее произошло и с Наполеоном, в юности верным слугой революции, сделавшимся с годами христианским монархом, почитавшим священные реликвии и даже осмелившемся вывезти Папу Римского из Ватикана в Париж. Если Наполеон по сути реставрировал европейский политический католицизм, воплотившийся после его смещения в Священном со-

юзе от 1815 года, то «христианские иллюминаты», подобные Мартинесу де Паскуалису, маркизу Сен-Мартену, Жану-Батисту Виллермозу, графу Жозефу де Местру, Николаю Новикову, Ивану Шварцу, Фабру д'Оливе, Хёне-Вронскому и маркизу Сент-Иву д'Альвейдру, возрождали христианство в его глубинных мистериальных началах, пусть даже иногда чуждых догматизму официальной церковности.

Здесь нет смысла вдаваться во все подробности доктрины Пифагора: наша цель только определить ее основные эзотерические тенденции, способные пролить свет на произведение Фабра д'Оливе. С другой стороны, необходимо отметить, что сами «Золотые стихи Пифагора», некогда составленные пифагорейцем Лисием (1), служат для Фабра д'Оливе лишь определенным инструментарием, опираясь на который, он развивает собственную метафизику, во многом расширяющую рамки обычных представлений пифагорейства и платонизма. Иными словами, воззрения, дошедшие несколько схематично и фрагментарно от Пифагора, пифагорейцев, платоников и неоплатоников, выкристаллизовались у Фабра д'Оливе в особую духовную концепцию, уже кардинально отличную от древних первоисточников и обретшую свое совершенство в последнем труде французского эзотерика — «Философической истории Человеческого рода».

Книга Фабра д'Оливе «Золотые стихи Пифагора» вышла в 1813 году, когда эпоха Наполеона неумолимо клонилась к закату, и практически сразу же стала библиографической редкостью. Затем произведение публиковалось с продолжением в ревью «Покрывало Исиды», еженедельнике Независимой группы эзотерических исследований с 15 (25 февраля 1891 года) по 30 августа (9 сентября 1891 года) номер. Этой группой руководил Папюс (Жерар Анкосс) (2).

Согласно Фабру д'Оливе, истинного духовного знания после пифагорейцев и платоников придерживались ессеи и терапевты, Филон Александрийский, ранние отцы Церкви, гностики (Валентин и Василид), неопифагорейцы и неоплатоники (Ямвлих, Плотин, Прокл), а также святой Климент Александрийский и Ориген, — все они, будучи представителями разных религиозных течений, служили Единому Неизреченному Божеству. Фабр д'Оливе очень точно определил надконфессиональную сущность пифагореизма, на что гораздо раньше указывали масоны, производя свое братство от Пифагора, получившего у вольных каменщиков прозвище «грека Питера Гувера». Но здесь и обнаруживалось кричащее противоречие, ведь если изначальная естественная религия Пифагора, вобравшая в себя египетскую теософию и орфические мистерии, разрешалась у Фабра д'Оливе в Римской христианской теократии, то у масонов, считавших себя прямыми наследниками древнегреческого мудреца, она становилась внерелигиозным рациональным синкретическим вероисповеданием, таившем в себе опасности для национальных государств и традиционных кон-

фессий. Именно к этому заключению пришел на примере родной Франции Антуан Фабр д'Оливе, противопоставивший свои универсальную Теодоксию и Всеединство всепоглощающей идее безликого масонского синкретизма, что, вероятно, и могло стать причиной его загадочной скоропостижной смерти в расцвете сил. Отчего символична и могила Антуана Фабра д'Оливе на парижском кладбище Пер-Лашэз (10-й участок), где надгробие выдающегося французского эзотерика венчает разбитая храмовая колонна, храмовая колонна его культа универсальной Теодоксии или всемирного Закона Божия.

Именно в Эпоху Возрождения о Пифагоре сложилось мнение как об основоположнике экуменической теософии, преодолевающей любые этно-конфессиональные грани, и отце разного рода оккультных дисциплин, в том числе духовной алхимии, нумерологии, белой магии и пр. XVII и XVIII вв. еще более укрепили подобный взгляд на античного ученого, когда даже протестантские и католические теологи, наряду с розенкрейцерами и гуманистами, рассматривали древний пифагорейский орден в качестве прообраза совершенного и просвещенного общества будущего. Не мог не поддаться этим веяниям и молодой Антуан Фабр д'Оливе, получивший, согласно Седиру, во время своего нахождения в Германии в 90-х гг. XVIII столетия некое пифагорейское посвящение, о котором доподлинно ничего неизвестно, ибо формально на тот период не существовало ни одной пифагорейской организации ни во Франции, ни в Германии, ни в иной европейской стране. Не внесли определенной ясности относительно самого некогда существовавшего пифагорейского посвящения и авторы минувшего века. Французский оккультист Папюс (Жерар Анкосс) полагал, будто оно, в отличие от древнееврейского ветхозаветного посвящения, являлось более научным и рациональным. В масонской среде до сих пор жива легенда, что Г. Н. Иисус Христос сумел воскресить себя из мертвых, поскольку был посвященным в пифагорейские мистерии. Действительно, мы знаем мага Аполлония Тианского как самого знаменитого из пифагорейских адептов, но о Пифагоровых таинствах аутентичных сведений слишком мало. А посему «Золотые стихи Пифагора» Фабра д'Оливе следует считать вовсе не комментарием к эзотерической доктрине пифагорейцев, на чем настаивали отдельные оккультисты, а истолкованием общей сущности всех древних мистерий, единых в своем истоке.

В XX столетии Пифагорово учение почти всегда превозносилось в интеллектуальных кругах либеральной направленности и критиковалось со стороны мыслителей христианско-фундаменталистского и националистического толка. Антитрадиционализм Пифагора прекрасно ощущал Рене Генон, а Юлиус Эвола отмечал, что «пифагореизм, в котором сразу же бросается в глаза значение, уделяемое математическому элементу с особым акцентом на женском начале, был для древних не-эллинистическим

элементом, возвращением к духу азиатско-пеласгической цивилизации, типичной для до-арийского Средиземноморья. Поэтому Рим, осознавая свой сокровеннейший формирующий принцип, приговорил пифагорейцев к изгнанию» (3). Схожей оценки античного философа придерживался в своем «Мифе XX века» и Альфред Розенберг, равно подчеркивая, что Пифагора «считали пеласгийцем, он практиковал свою таинственную мудрость главным образом в Малой Азии, где к нему восхищенно присоединялись все мистические женщины. В самой Греции он утвердиться не мог, такие великие греки как Аристотель и Гераклит высказывались о нем отрицательно... Так и ездил Пифагор на Запад, в Южную Италию, строил там (античный Рудольф Штейнер и Анни Безант) свои таинственные школы с женщинами в качестве священнослужителей и считался во всей африканской округе, откуда родовое-общинное учение Карпократа соблазнительно стремилось ему навстречу, мудрейшим из мудрых» (4). В приведенных выше цитатах совершенно точно обращается внимание на восточное происхождение пифагорейского учения, о чем у нас пойдет речь ниже. Впрочем, некоторые немецкие национал-социалистические идеологи здраво отделяли составленные Лисием «Золотые стихи Пифагора» с их глубоким нравственно-теистическим содержанием от откровенного пантеизма самой пифагорейской доктрины, ее культа чисел, приверженности олигархической форме правления карфагенского типа, замкнутого элитаризма и т. д. В Германии перед Второй Мировой войной раздавались даже предложения сделать «Золотые стихи Пифагора» моральным кодексом лучшего немецкого юношества, в котором отцы Третьего Рейха желали увидеть вновь возрожденную древнегреческую эфебию (5).

Отрицая анимическое равенство людей, Фабр д'Оливе открыто провозглашал кастовость как традиционную и изначально свойственную индоевропейским народам ценность, до сих пор существующую в Индии в виде арийских варн. Под стать эссеям и древнехристианским гностикам, он делил людей на гиликов (материальных), психиков (душевных), пневматиков (духовных) и эпоптов (или адептов). Последние являлись высшей прослойкой пневматиков, святыми, аскетами, посвященными интеллектуалами, созерцающими Божественный Свет, и именно они должны были в идеале управлять нациями и государствами. Фабр д'Оливе представлял свою систему в виде «ступенчатой», кастовой иерархической теократии во главе с первенствующим эпоптом и понтификом — епископом Ветхого Рима. Признаться, его система во многом схожа с проектом преобразования России в христианское корпоративное государство, некогда предлагавшимся архиепископом Андреем Уфимским (в миру — князем Ухтомским), растрелянным в Ярославском политизоляторе 4 сентября 1937 года. Что же касается пифагорейства, то внешне оно не признавало кастовости, но внутри своих тайных сообществ (этерий) вводило жесткие

иерархические перегородки между четырьмя степенями посвящения (постулантов, неофитов, акусматиков и математиков), тем самым показывая, что в основе учения — принцип тайного неравенства и элитаризма. При таком подходе видимый центр власти должен был управляться невидимой «ступенчатой» и элитарной тайной организацией, сосредоточенной в пифагорейской этерии (само пифагорейское посвящение Рене Генон считал одним из первых контр-инициатических! — В. Т. -Г.). Для нормального функционирования данной системы на всех уровнях пифагорейцам требовалась олигархия в качестве видимого властного центра. Вот отчего свободолюбивый до самозабвения эллинский мир отверг пифагорейство как восточную финикийско-пеласгическую ересь, чуждую и непонятную для себя вещь. Но спустя две тысячи лет эгрегор пифагорейства, казалось бы навеки канувшего в Лету, вновь проявился, обретя форму розенкрейцеровских и масонских братств, и достиг своего совершенства в Ордене баварских иллюминатов коммунистического пантеиста Адама Вейсгаупта, а также в Древнем и принятом шотландском обряде масонства Южной юрисдикции США под руководством гностического пантеиста Альберта Пайка. Это лишний раз подтверждает мнение разных ученых, что пифагореизм — религия, сумевшая тайно просуществовать от смерти своего основателя до наших дней.

Современные исследователи совсем не склонны ставить знак равенства между пифагорейским нравственно-аскетическим образом жизни, коему в основном и посвящено произведение Фабра д'Оливе, и мировоззрением античного философа, отца классической математики, предвосхитившего квантовую физику и... конспирологию. В Пифагоре признают творца пресловутого и до сих пор неизжитого научного подхода. К тому же, он, соединив арифметику (от финикийцев) с геометрией (от египтян), заложил начала теории абстрактных чисел, где числа переходят в количества и множества. А ведь именно от пифагорейского абстрактного числа и его количественного выражения проистекает ныне господствующий синкретизм на социальном, экономическом и религиозном уровнях, на что ясно указывает Рене Генон в своем труде «Царство количества и знамения времени» (Москва. Беловодье, 2003). Ныне господствующий в России постбольшевистский синкретизм, вобравший все худшее с Востока (от пеласгов, египтян и финикийцев), пытается сдерживать противоречия, возникающие между декларируемым эгалитаризмом и реальной элитаристской властью финансовой верхушки, демократической формой и олигархическим содержанием, поликонфессиональностью страны и единым либерально-гуманистическим культом, отправляемым в закрытых тайных обществах и клубах (необязательно масонских), катастрофическим обнищанием русского, других коренных народов нашего Отечества и пылким патриотизмом российского коррумпированного чиновничества. Между

тем, подобный синкретизм порождает пантеизм (даже если адепты синкретического миропонимания этого и не осознают), ибо абстрактно трактуемая в пифагорействе Монада, всеобъемлющее Единое Начало, представляет собой сумму любых комбинаций чисел, рассматриваемых как целое. Значит, Монадой может считаться как совокупная Вселенная, так и ее индивидуализированные части по отношению к тем частям, из которых они состоят. Так обстоит дело и с религией: вовсе не имеет значения какого вероисповедания внешне придерживается синкретист-пифагореец, ибо все конфессии одинаковы, и любая из них — только частная манифестация Монады в определенное время и в определенном месте, и, следовательно, проявление одной и той же пифагорейской пантеистической религии. Значит, ни о каком личном Божественном Откровении не может быть и речи. Кроме того, по Пифагору, Монада является абсолютной непознаваемой пустотой (Эйн-Софом некоторых каббалистических школ), хаосом, прародиной всех богов, одновременно вмещающая в себя всю полноту бытия в виде божественного Света. Подобно эфиру, Монада пронизывает все вещи, но конкретно не находится ни в одной из них. Она не только сумма всех чисел, но и неделимое целое, или единица. И тут уже не столь важно, что Пифагор считал число живым существом.

Безусловно, данная концепция противоречила мистическому видению Фабра д'Оливе, убежденного как в существовании самого Бога Живого, так и в бытии божественных сущностей между Ним и человечеством, называемых Эонами. Французский эзотерик не мог согласиться с пифагорейской эманацией жизни из хаоса, пустоты, эманацией, представленной в девизе высших степеней Древнего и принятого шотландского обряда вольных каменщиков — ORDO AB CHAO. Фабр д'Оливе неоднократно повторял, что из ничего не может произойти ничего, поскольку все едино и все в Нем — нашем небесном Отце. От Него исходят незыблемые законы Мироздания, универсальная Теодоксия и Всеединство.

Говоря о влиянии пифагорейской философии на Фабра д'Оливе, обратимся к значению Тетрады или числа Четыре. Пифагорейцы связывали с сущностью четверки как живого проявления Бога следующие свойства: «стремительность», «сила» и «мужество». Они называли четверицу «держателем ключа к Природе», «гармонией» и «первейшей глубиной». Мэнли Холл в этой связи пишет: «Тетрада, 4, рассматривалась пифагорейцами как изначальное, всему предшествующее число, корень всех вещей, источник Природы и наиболее совершенное из чисел. Все тетрады интеллектуальны; из них возникает порядок, они опоясывают мир, как Эмпиреи, и проходят через него» (6). Пифагор считал тетраду символом Бога, ибо она — символ первых четырех чисел, из которых состоит декада (7). В «Разоблаченной Изиде» Елена Блаватская объясняет, что «мистическая декада образуется из тетрактиса — $1+2+3+4=10$ и является спосо-

бом выражения мысли о том, что Единица — это безличный принцип Бога; Двойка — это материя; Тройка объединяет монаду и диаду и принимает участие в природе обеих, образуя феноменальный мир; Тетрада, как форма совершенства, отражает пустоту всего; и, наконец, Декада есть сумма всего и включает в себя Космос» (8). Итак, пифагорейская тетрада одинаково и число пустоты, и первое число эманации из ничего. Кроме того, античный философ утверждал, что душа слагается из тетрады, а именно из четырех сил: ума, науки, мнения и чувства. Со своей стороны, Фабр д'Оливе, оттолкнувшись от пифагорейской и платонической философской традиции, пришел к выводу о существовании двух иных Тетрад — онтологической и антропологической, имеющих мало общего с абстрактной пантеистической четверицей Пифагора. В онтологическую Тетраду Фабра д'Оливе входят: Божественное Провидение, Судьба и Человеческая воля, которые объемлет безграничный Господь Бог. Антропологическая Тетрада заключает в себе тело, душу и дух человека, которые объемлет воля каждого индивида. Сюда можно прибавить еще и творящую божественную Тетраду, отдельно полагаемую в произведениях Фабра д'Оливе и выраженную в тетраграмматоне $JHWH$ (יהוה), которая в своей модальности в феноменальном мире порождает божественную Пентаду $JESHUA$ (ישוע) или $JENOSHUA$, то есть Божественного Искупителя, Сына Божия. Исходя из изложенного в трех главных произведениях Фабра д'Оливе, последовательность божественных эманаций такова: Перво-Божество — божественная Триада (Святая Троица) — творящая божественная Тетрада (Тетраграмматон: изначальное Божество + Святая Троица), манифестирующая божественную Пентаду (Тетраграмматон, осуществляемый в мире Софией, Премудростью Божией) или Метатрона, Искупителя, Макрокосм, Логос — онтологическая Тетрада (объемлемые Богом — Провидение, Судьба и свободная человеческая воля, предсуществовавшая в Промысле Творца) — антропологическая Триада (человеческая трихотомия — тело, душа и дух), образующая посредством свободной человеческой воли индивида антропологическую Тетраду, которая, отражая в себе Макрокосм, когда идет по пути Провидения и святости, становится Микрокосмом или антропологической Пентадой, иными словами, истинным образом и подобием Божиим. Отсюда немудрено, почему Фабр д'Оливе, в отличие от Пифагора и иных эзотериков, мнил изначальное Божество (Перво-Божество мастера Экхарта или Пролатор епископа Синезия) вполне антропоморфной сущностью, отделенной от человека иерархиями ангелических существ или Эонов, ибо если есть незыблемая Универсальная Теодоксия, Божественный Закон, объемлющий Вселенную, то есть и личность, пусть и непостижимая, но установившая его, а вместе с ним и «демиургическую» силу между Собой и человеком — Божественное Провидение, регулирующее эксцессы Судьбы и Человеческой воли.

По рождению Фабр д'Оливе принадлежал к гугенотской семье Юга Франции, а потому не мог обойти в «Золотых стихах Пифагора» основы кальвинистского протестантизма — утверждения во всем а priori Божественного Предопределения. В одном из своих Изводов он излагает противоположные взгляды на Божественное Предопределение блаженного Августина и британского монаха Пелагия, осужденного Церковью за свои воззрения. Становится понятным, что французский эзотерик не разделяет ни позиции абсолютного Предопределения блаженного Августина, нашедшей свое крайнее воплощение в кальвинизме и пуританстве, ни пелагианской позиции отрицания Предопределения с полной подменой его Человеческой волей. Ближе всего Фабру д'Оливе уравновешенная точка зрения Святого Иоанна Дамаскина и Кассианитского монашеского братства, по которой Божественное Предопределение полагается там, где Божественному Провидению содействует свободная воля человека.

В модели мироздания Фабра д'Оливе можно усмотреть определенный эволюционизм: появление рас, борьба рас за господство на планете, природные катаклизмы, ниспровергающие власть одной расы и передающие ее другой (этим он предвосхитил теософию и антропософию). Хотя подобный эволюционизм никак не связан с дарвинизмом, ибо он духовного свойства и свидетельствует о провиденциальном замысле в отношении рас, наций и народов, и пути его претворения в жизнь. В вопросе же происхождения человека и человечества Фабр д'Оливе твердо придерживался креационистского убеждения, считая человека божественным и космическим существом. Критикуя руссоизм, он разделял мнение графа Жозефа де Местра о том, что пребывание в дикости отдельных племен и народов является отнюдь не их естественным состоянием, а результатом упадка и вырождения. Фабр д'Оливе даже не без сарказма резюмировал в «Золотых стихах Пифагора»: «Всякий ряд животных представляет собой лишь длительную деградацию человеческого естества».

В рамках мировоззрения теистического Всеединства старается решить Антуан Фабр д'Оливе и проблему зла — главный религиозно-философский вопрос всех времен и народов. И здесь все сводится к тому, как понимает философ или эзотерик само изначальное Божество или Перво-Божество (Пролатор, Патр $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ епископа Птолемаиды Синезия). В случае, если он, являясь сторонником пантеистического Всеединства, воспринимает Перво-Божество непостижимым и безличным (неким божественным объектом), то тогда зло становится присущим самому Божеству и, смешиваясь с добром, теряет свою реальность, ведь, по меткому выражению Алексея Лосева, «пантеизм есть безразличное обожествление всего сущего с начала до конца, и все несовершенства бытия для него вполне естественны, равно как и вполне необходимы» (9). Иными словами, у света есть тень, у добра — зло, у Бога — князь мира сего, а значит,

все божественно и необходимо. Крайности пантеистического Всеединства — дуализм, люциферианство и мистический атеизм. В люциферианство впал американский масонский корифей Альберт Пайк, написавший оккультный комментарий к посвячительным степеням «Мораль и догма древнего и принятого шотландского устава вольного каменщичество» (М., «Ганга», т. 1–2, 2007–2008), к мистическому атеизму пришли выдающийся немецкий метафизик Мартин Хайдеггер, а также отец современной философской антропологии иезуит Пьер Тейяр де Шарден, автор знаменитой книги «Феномен Человека» (М., «Прогресс», 1965), разделявший вместе с эволюционной теорией целиком пантеистическую идею «волшебной материи» (10), весьма схожую с воззрением алхимических школ, исповедующих гилозоизм (сам термин, означающий существование вечно живой материи, введен французским алхимиком Франсуа Жолливе-Кастело). Сюда же можно отнести и Иммануила Канта, весь идеализм которого, как выяснил Фабр д'Оливе в «Золотых стихах Пифагора», в конечном счете был обращен к материи и «практическому разуму». Философскую доктрину Пифагора тоже можно рассматривать как одно из первых проявлений мистического атеизма, ибо в ней все творится из хаоса, абсолютной непознаваемой пустоты, где находится прародина всех богов, исток добра и зла. В определенном смысле обожествляли зло, порой смешивая его с Судьбой (необходимостью), древнегреческие стоики, будучи пессимистическими пантеистами. По-иному и своеобразно трактует проблему зла Антуан Фабр д'Оливе. Для него зло — это прежде всего нарушение равновесия между тремя силами, управляющими Вселенной — Божественным Провидением, Судьбой и Человеческой волей. Античные мыслители утверждали, что добро и зло могут исходить от Юпитера не в действии, но в потенции, ибо Бог, благословляя добро, попускает и зло. Поясним: добро и зло дозволяется промыслительно, посредством Божественного Провидения. Но даже в данном отношении добро и зло неравны между собой, как неравны между собой Божественное Провидение и Судьба. Одно — первично, другое — вторично. Ведь даже Человеческая воля, усиленная верой, способна изменять ход Судьбы (необходимости). Следовательно, зло — сущность, ноуменально и феноменально возникающая, по Божественному Предвидению, на человеческом и природном уровнях, и борьба с ним совершается в свободной воле каждого индивида. Зло — нечто внешнее по отношению к Богу и вовсе не привнесенное самим Божеством, как полагают пантеисты. Значит, зло вторично и не является неизменным законом, как думают дуалисты; добро же первично, поскольку Бог — Всеблагой Отец. Древние иерофанты, по словам Фабра д'Оливе, в тени святилищ скрывали от всех догмат Единобожия; в противном случае — им пришлось бы гласно перед всеми согражданами объяснять происхождение добра и зла. Авраамические религии видят происхождение

зла во Вселенной в грехопадении первого человека Адама, а разрешение проблемы зла в Завете человека с Богом и реинтеграции павшего человеческого естества. Доктрина мистерий, по Фабру д'Оливе, имела тот же самый смысл и приводила человека к единению с Богом или созерцанию Божественного Света. Мир, обретший со времени грехопадения Адама историческое время, лежит во зле, и зло попущено Богом, но оно легко устраняется в личности Всевышнего, в непостижимом и едином Божественном Субъекте, который есть А и Ω, Начало и Конец. Правда, зависит разрешение проблемы зла и напрямую от свободной воли божественного создания — человека, ибо он провиденциально творец и сопричастник славы Всевышнего; более лаконично: разрешение проблемы зла есть разрешение проблемы свободной воли человека. Именно это, иногда несколько прикровенно, сумел выразить в «Золотых стихах Пифагора» и других своих произведениях Фабр д'Оливе, преодолевший оккультный пантеизм и вставший на путь философии теистического Всеединства, где Божество — Субъект, Абсолют, вовсе не тождественно своему творению, но иерархически пронизывает его своими неизменными законами, управляя своей «демиургической» силой — Божественным Провидением. Отсюда точный вывод Фабра д'Оливе: «Бог может и хочет избавить свое творение от зла, и Он это совершает во времени». Если же скажут, что зло в мире лишь увеличивается, то возразим любимой фразой французского эзотерика: «Перед рассветом бывает особенно темно». Хотя это мало утешительный афоризм, ведь в итоге зла может накопиться в мире столько, что Божественное Провидение целиком отвернется от нас, и тогда, по Фабру д'Оливе, наступит... Конец Света. В данной ситуации миссия эпоптов (адептов), теократов, святых, аскетов, состоит как в борьбе со вселенским злом, так и в поддержании гармонического равновесия между Божественным Провидением, Судьбой и Человеческой волей. И здесь над всеми должна возвышаться личность Папы Римского — первенствующего теократа, эпопта эпоптов, непосредственно беседующего с Провидением обладателя Ключей от Царства Небесного.

В завершении хотелось бы сказать, что подобные воззрения Фабра д'Оливе смогли бы найти отклик в душе выдающегося русского философа Владимира Соловьева, но, к сожалению, русский приверженец мировой теократии и теистического Всеединства мало знал о творчестве своего французского предшественника. Владимир Соловьев живо интересовался эзотерикой и оккультизмом, хотя и считал концепции знаменитых теософов во многом ущербными. Так, в одном из своих писем русский философ отмечал: «Доселе (до меня) теософические системы, обладавшие духовными основами, не имели истинной идеи мирового процесса: они или совсем игнорировали его (неоплатонизм, Сведенборг), или же допускали в нем элемент случайности и произвола (грехопадения) — каббала,

Бэм — и те, и другие получали в результате чертей и вечный ад. С другой стороны, философские системы, имевшие настоящее понятие о мировом процессе, как необходимом безо всякого произвола, лишены были духовных основ. Поэтому у них процесс являлся или чисто идеальным и даже абстрактно-логическим (Гегель), или же чисто натуральным (эволюционный материализм), некоторые же соединяли идеализм с натурализмом (натурфилософия Шеллинга, система Гартмана), но вследствие отсутствия духовных основ даже эти последние, сравнительно совершенные, не могли определить истинной цели и значения процесса, ибо цель эта — осуществление духовного божественного мира. В последней своей системе Шеллинг с логическим понятием процесса соединяет некоторое, хотя весьма неполное и довольно спутанное представление о духовных началах; поэтому и цель процесса получает у него сравнительно удовлетворительное определение; отсюда же у него вместе с признанием конкретного духовного мира, как у Бэма и Сведенборга — отсутствие чертей и ада, почему Шеллинг и есть настоящий предтеча вселенской религии. Учения Бэма и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии — вечного завета. Каббала и неоплатонизм. Бэм и Сведенборг. Шеллинг и я. Новоплатонизм — Каббала, Бэм — Сведенборг, Шеллинг — я. Закон — Ветхий Завет, Евангелие — Новый Завет, Свобода — Вечный Завет» (11). В этот ряд можно смело поставить еще раз самого Владимира Соловьева и Антуана Фабра д'Оливе, который, будучи современником Фридриха Вильгельма Йозефа фон Шеллинга (1775–1854), впервые в своих произведениях дал понимание исторического процесса не как хаоса, но как задуманного свыше и подчиненного духовным началам волевого становления человечества в борьбе с Судьбой и под покровом Божественного Провидения. Нам же вслед за Гилбертом Китом Честертоном остается повторить, что Фабр д'Оливе принадлежал к тому из мистиков, кто «один способен вынести сокрушительную насмешку книги Иова, ибо он был там, где Бог полагал основания земли, где ликовали утренние звезды и сыны Божии восклицали от радости» (12).

Антуан Фабр д'Оливе

ЗОЛОТЫЕ СТИХИ ПИФАГОРА

РАССУЖДЕНИЕ О СУЩНОСТИ И ФОРМЕ ПОЭЗИИ

Адресовано для факультета французского языка и французской литературы и для факультета древней литературы Императорского института Франции

Господа,

Прежде нежели опубликовать сделанный мной по-французски и обозначенный *эвмолпическим* (1) стихотворный перевод «Золотых стихов» Пифагора, я желал бы вам его предоставить, заручившись вашими советами и положившись на ваше одобрение; но академические порядки и законы, правоту которых я ощущал, помешали мне воспользоваться этим преимуществом. Тем не менее новшество, что я попытался внести во французскую поэзию, а также данное мной свежее толкование одному из замечательных фрагментов греческой поэзии, оказались слишком близко с вашими трудами и слишком далеко вторгнувшимися в ваше литературное ведение, чтобы я не счел возможным привлечь к ним ваше внимание. Я призываю вашу снисходительность, если в проявлении искренней почтительности к вашему суждению мне невольно не хватает некоторых форм, и прошу вас оценить чистоту моих побуждений.

Я не имел ни единого притязания на поэзию; с некоторых пор я даже отказался от поэтического искусства, но вот, однако, я предстаю на поэтическом поприще, дабы добиться здесь смелого новаторского успеха! Любовь ли к славе сегодня с наступением моей осени внушила мне это ослепившее меня рвение, хотя она и не могла меня подвигнуть на это в пору, когда расцвет моей весны должен был удвоить ее силу? Нет: какими бы лестными не были венцы, которые вы присуждаете таланту, они меня не волнуют, и если бы столь же новая, сколь и сильная польза не заставила бы меня обратиться к вам, я хранил бы молчание. Эта польза, Господа, меня вдохновляет знанием в себе самом и, быть может, опрометчивым, но похвальным желанием содействовать своими слабыми средствами развитию языка, чье литературное и моральное влияние, выйдя за пределы Европы и нынешнего столетия, должно охватить Мир, став универсальным, подобно славе Героя, простирающего свои завоевания вместе с завоеваниями Империи, которой он заложил основы.

Чувствую, что должен объяснить свою мысль, Господа. Мое основанное на самом себе утверждение не кажется мне менее необычным, и я обязан с ним согласиться. Немилость, которую вызывают все свежие идеи, все новшества, справедливое недоверие, которое они внушают,

осмеяние, которому они подвергаются в случае своей неудачи, могли бы усмирить мою дерзость, если бы я обладал только ею и если бы благородное честолюбие содействовать общему благу меня не возвысило над частным злом, которое бы могло пасть на меня. Впрочем, я рассчитывал на просвещенную доброжелательность двух знаменитых Академиков, к коим и обращаюсь: я думал, что они отличили в предложенных мной их суждению стихах, как способ выражения во французской поэзии и средство перевода древней зарубежной поэзии, реальную пользу, которую могут представлять стихи, от недостающего им случайного блеска, во что могла бы их облечь более умелая рука; словом, я польщен, что они соизволили мне оказывать помощь до конца и уделять столь необходимое мне беспристрастное внимание, и даже если они и отказали в полном одобрении моих усилий, они, по крайней мере, воздали по справедливости моему усердию и рукоплескали побуждениям, которыми мне их довелось испытать.

ПАРАГРАФ I

Когда после возрождения изящной словесности в Европе канцлер Бэкон изобразил в общих чертах древо человеческих знаний, сделав соответствующей всякую научную ветвь ветви морального свойства, от которой она зависит, то он не преминул здраво заметить, что в поэзии нужно различать две вещи, — ее сущность и ее форму (2): сущность, как принадлежащую целиком воображению и лишь собой образующую одну из главных ветвей знания (3); форму, составляющую часть грамматики и входящую, посредством этого, в область философии и в разумное свойство рассудка (4). Сей выдающийся человек позаимствовал эту идею у Платона, мужа более древнего и более знаменитого, нежели он. Согласно великолепному философу Платону Поэзия — либо простое дарование, употребляющееся для приведения собственных мыслей к определенной форме, либо скорее божественное вдохновение, посредством которого облакаются в человеческую речь и передаются людям идеи Богов (5). И чтобы вполне не ощущалось это важное различие, и чтобы смешивались воедино сущность и форма Поэзии — обе идеи, которые нужно было разделять и которые подобны душе и телу поэтического знания, столько людей среди современных наций провозглашали себя поэтами, хотя по правде являлись только ловкими версификаторами. Ибо недостаточно, как о том говорит еще Платон, иметь поэтический дар, недостаточно писать стихи и даже хорошие стихи, чтобы быть названным

поэтом (6); нужно обладать еще тем божественным воодушевлением, тем вдохновением, что возвышает душу, ее просвещает, ее восхищает, если можно так выразиться, в умозрительные пределы и позволяет ей черпать саму сущность в источнике этого знания.

Как заблуждаются те, которые, по обыкновению ошибаясь, безумно воображают, будто высшая слава Орфея, Гомера, Пиндара, Эсхила и Софокла, а также бессмертие, коим они обладают, зиждутся единственно на замысле их произведений, на гармонии их стихов и на успешном воплощении их таланта! Образующая форму их поэзии блестящая наружность давно могла бы исчезнуть, будучи разбитой, как хрупкие вазы в потоке столетий, если бы дух, которой ее оживляет, не увековечил бы ее существование. Но этот потаенный дух не содержится, как в том убеждают себя отдельные поверхностные и еще заблуждающиеся читатели, в простом интересе, который внушают действующие лица театрализованной постановки; сей интерес, возникающий из противоположности характеров и столкновения страстей, есть что-то наподобие иной более внутренней и на деле менее хрупкой формы, чем первая, хотя с течением времени также изменчивой и подверженной великим революциям нравов, законов и обычаев. Истинная Поэзия не зависит от этого; она зависит от первоначальных идей, которые поэтический гений, находясь в экзальтации, ухватил в умозрительном естестве, а его дар проявил затем в элементарном естестве, преклоняя, таким образом, подобия физических вещей перед вдохновенным движением своей души, вместо подчинения этого движения тем же самым подобиям, как делают пишущие историю. Вот что прекрасно почувствовал уже цитировавший мной современный философ Бэкон (7).

«Подобно тому, как чувственный Мир, — говорит он, — есть низший по отношению к человеческой душе, именно Поэзия может дать этому естеству то, в чем ему отказывает действительность, предоставив ему свойства сверхчувственного Мира; и поскольку действия и события, составляющие суть истинной истории, не обладают величием и возвышенностью, которые взыскует человеческая душа, необходимо Поэзии их сотворить более героическими. В ее голосе все должно увеличиться, приукраситься, получив от нее новое существование; нужно, чтобы добродетель засияла новой более чистой славой, чтобы пелена, скрывавшая истину поднялась пред ее очами, и чтобы ярче отображенный ход Провидения стал проникновенным вплоть до самых потаенных причин событий».

Выразившийся так о сущности Поэзии философ был далек от мысли, что из двух частей Поэзии одна позитивная форма являлась истинной, о чем всегда мнили простаки и в чем некоторые современные писатели хотели убедить ученых (8); иными словами, Бэкон совсем не думал о том, какие человеческие персонажи в драматических постановках названных

мною поэтов были историческими персонажами. Бэкон прекрасно знал, что Ахилл, Агамемнон, Улисс, Кастор и Поллукс, Елена, Ифигения, Эдип, Федр и пр. по сути своей больше, нежели они кажутся на самом деле, и что их добродетели или их грехи, их героические деяния, даже их преступления, воспетые Поэзией, заключают в себе глубокий смысл, где сокрыты религиозные мистерии и тайны философии (9).

Он не принадлежал к людям, для коих Поэзия известна лишь своими внешними формами и которые никогда не проникали в ее сущность, вообразив себе будто маленький город Азии не известен всей Азии; этот город, подле которого десять лет томилась греческие цари, чтобы отмстить честь своего брата, преданного женой, в течение трех тысячелетий мог занимать лучшие умы Европы из-за вражды, возникшей на десятый год осады между царем из царей и гневным и сердитым мелким военачальником, звавшимся Ахиллом. Только хладнокровным хронологам, которых никогда в их исследованиях не посещали музы, позволительно искать и устанавливать год и день, когда возникла эта вражда. Человек, проникнувшись духом Гомера или Софокла, никогда не будет смотреть на Улисса, как на реального человека, царя, возвратившегося на свой остров после долгих скитаний и хладнокровно расправившегося с толпой поклонников своей жены, сохранившего даже определенную супружескую верность своей жене, оставленной им двадцать лет назад, когда он отправился в странствие (10), пусть она и родила, исходя из общеизвестных данных, сына в его отсутствие (11); ни на Эдипа, другого царя, который всегда безвинно убивает своего отца, не ведая о том и не желая того, женится на своей матери, толкаемый непреодолимой судьбой на отцеубийство и кровосмешение, вырывает себе глаза, приговорив самого себя скитаться по земле, дабы являться ужасающим примером небесного гнева. Бедность и смехотворность события, пересказанного Гомером, ужас истории, поставленной на сцене Софоклом, свидетельствуют против их реальности. Если бы поэма одного и трагедия другого не заключали в себе под грубой оболочкой тайный огонь, воздействующий без ведома самого читателя, никогда бы здравомыслящий человек не вынес бы, как ему представлялось, с одной стороны, грех превращающийся в добродетель, и добродетель, ставшую грехом, и Богов, подвергнутых этой странной метаморфозе, противоречащей всем законам естественного правосудия. Он отбросил бы презрительно книгу или, придя к выводу одного из древнегреческих критиков, он вскричал бы вместе с ним (12): «Если бы Гомер мыслил в отношении Богов то, о чем он говорит, он являлся бы безбожником, святотатцем, настоящим Сальмонеем, вторым Танталом; но поостережемся подвергать его этому оскорблению и брать в наставники тех, кто, не признавая аллегорического гения великого поэта, останавливаются на оболочке

его таинственной поэзии, никогда не достигая познания возвышенной философии, которую она содержит».

Господа, вы никак не принадлежите к числу тех, кто называл Гераклидов следующими словами, что я цитировал: Члены знаменитых Академий, где Гомер и Софокл находили столько поклонников, защитников и прекрасных учеников; вы без труда допускаете, что я вижу в этих великих людях более, чем обычных поэтов, что я полагаю их славу в ином месте, нежели в их таланте, и говорю о Гомере, что его наиболее удостоверенные бессмертием звания заключаются не в форме, а в сущности его поэзии, ибо какой бы восхитительной не была форма, она преходяща и уступчива разрушающему ее времени, тогда как одушевляющая форму сущность незыблема, как Божество, из которого она черпается через вдохновение, противостоит всем превратностям и, кажется, возвышает свою крепость и славу по мере того, как столетия, протекая над ней, покрывают ее силой и служат доказательством ее небесного происхождения. Я льщу себя, что мои ощущения на сей счет не чужды и вашим и что последователи Корнелия, Расина и Буало с удовольствием слушают эти похвалы, воздаваемые творцу эпопеи, основоположникам драматического искусства, согласившись со мной их рассматривать, как частные сосуды Божества, избранные орудия для просвещения человеческой цивилизации.

Если вы позволяете себе, Господа, следовать развитию моих идей столь же внимательно, как и снисходительно, и вы знаете уже, что я называю сущностью или духом Поэзии и что, идя по стопам основателя Академии и восстановителя наук в Европе, я отличаю форму от сущности, которая не что иное, как аллегорический гений, непосредственное создание вдохновения; вы понимаете также, что я разумею под вдохновением вторжение в душу того же самого гения, который, будучи еще лишь в потенции в интеллектуальном естестве, проявляется в действии, проникая в элементарное естество посредством внутреннего труда поэта, облакающего его в чувственную форму в соответствии со своим дарованием; почувствуйте, наконец, каким способом я объясняю по этой простой теории слова Платона и как я воспринимаю, что вдохновенный поэт передает людям идеи Богов. Думаю, нет нужды вам говорить, что я полагаю огромную разницу между этим божественным вдохновением, воспаляющим душу и наполняющим ее истинным порывом, и родом внутреннего движения или смятения, которое профан также называет вдохновением и которое в своем наибольшем совершенстве является лишь страстью, возбужденной любовью к славе, соединенной с составляющим талант стихотворным навыком, а в своем несовершенстве — необузданной страстью, названной Буало рифмоплетством. Эти два вида вдохновения ни в чем не схожи; их следствия так же отличаются, как и их причины; их создания столь же различны, сколь и их источники. Одно, исшедшее от интеллектуаль-

ного естества, незыблемо как и оно: оно — то же самое во все времена, у всех народов, внутри всякого человека, воспринявшего его; оно одно порождает гений: его первое проявление очень редко, но его второе вдохновенное проявление еще реже, что я покажу дальше, излагая свои мысли на сей счет. Другое присущее чувственному естеству вдохновение, порожденное страстью, приспособляется к воле людей и вещей, обретая колорит нравов и времен; оно может вызвать к жизни дарование или, по меньшей мере, его видоизменить, и поскольку оно вторично, то с превеликой легкостью может идти вплоть до того, что притвориться гением, но никак не дальше, ведь истинное достояние последнего — дух. Обладание таким вдохновением даже в своем совершенстве не столь редко. Порой его можно найти слитым с истинным вдохновением, во-первых, как у Гомера, или, во-вторых, как у Вергилия; и тогда форма, которую оно непрерывно обрабатывает, соединив свои чувственные красоты с умозрительными красотами гения, творит памятники знания.

Возможно развитие, данное мной моим идеям о сущности поэзии, покажется вновь, хотя бы в глубине, с чем должен согласиться, не таковым, каково оно есть. Я говорю о слишком просвещенных людях, чтобы отрицать сказанное древними на сей счет. Указанные мной Гераклиды не являются единственными, кто потрясают здесь определениями. Страбон положительно утверждает, что древняя поэзия была лишь языком аллегории (13), и он отвергает Эратосфена, притязавшего, будто у Гомера не возникало иных целей, как развлекать и нравиться. В этом он согласен с Дионисием Галикарнасским, признававшим, что таинства естества и наиболее возвышенные моральные концепции были сокрыты под пеленой аллегории (14). Форнутус (Phornutus) идет дальше; он объявляет, что использованные Гесиодом и Гомером аллегории не отличались от примененных до них аллегорий иных чужестранных поэтов (15). Дамасций (Damascius) столь же говорит о поэмах Орфея (16), и Плутарх подтверждает это во фрагменте, сохраненном нам Евсевием (17).

В первые века существования Греции Поэзия, посвященная алтарной службе, выходила за храмовые ограды только для просвещения народа: она являлась священным языком, на который обязанные руководить в религиозных таинствах жрецы переводили волю Богов. Прорицания, догмы, моральные предписания, религиозные и гражданские законы, обучения всяким видам физического труда, умственным действиям, — все это рассматривалось как эманация, повеление или благоволение Божества, все было записано в стихах. Этому священному языку дали имя *Поэзии*, то есть Языка Богов; символическое имя, которое ему в совершенстве подходило, поскольку выражало сразу и его происхождение и его применение (18). Говорили, что он пришел из Фракии (19), того, кто его изобрел называли Оленом, сделавшим услышанными его первые звуки (20). Итак,

эти два символических имени прекрасно приспособлены к идее, выражавшейся этим божественным знанием: оно произошло из Фракии, то есть от Эфирного пространства, и Олен его изобретший — Универсальное существо (21). Чтобы понять три этимологии, которые можно рассматривать в качестве трех фундаментальных точек в истории Поэзии, нужно вспомнить, во-первых, что Финикийцы во время, когда они покрыли своими колониями не только Грецию, но и побережье остальной Европы, принесли сюда свой язык, навязав свои имена странам, коими овладели; во-вторых, что эти имена, притягивая почти все символические предметы их культа, составляли для этих стран нечто вроде священной географии, чьей особенно верной хранильницей являлась Греция (22). Следовательно, нет ничего под солнцем, чему не нашлось бы своего образчика или своей копии; когда Европейцы завоевали Америку, колонизировав ее, они принесли туда свои различные наречия, покрыв ее именами, взятыми в таинствах христианства. Если хочется понять древние имена областей Греции, ее героических личностей, таинственных предметов их культа, необходимо прибегнуть к финикийскому диалекту, который, хотя и утрачен для нас, может быть легко восстановлен при помощи еврейского, халдейско-арамейского, сирийского, арабского и коптского языков.

Я отнюдь не собираюсь, Господа, утомлять вас доказательствами этих этимологий, которые никак не составляют истинной цели моего рассуждения. Я рад их отбросить на поля для удовлетворения любознательных. Пожалуй, я буду их использовать по ходу, когда того будет требовать случай. Но возвращаясь к Фракии, этот край всегда рассматривался Греками, как собственная обитель их Богов, средоточие их культа; в высшей степени божественная страна. Все имена, коими она называлась на различных диалектах и кои с течением времени распространились на отдельные области, являлись ее синонимами. Итак, Гетия, Мезия, Дакия обозначают одинаково страну богов (23). Страбон, рассказывая о Гетах, говорит, что эти народы признавали суверенного понтифика, которому они отдавали звание Бога и сан которого существовал еще и в его времена (24). Этот суверенный понтифик пребывал на горе, что Данвиль (Danville) склонен помещать между Молдавией и Трансильванией. Фракийцы также имели суверенного понтифика, установленного тем же самым способом, что и у Гетов, и пребывавшего одинаково на священной горе (25). Несомненно с высоты этих гор поначалу распространялись на Грецию божественные прорицания, законы и наставления, составленные великими понтификами в стихах; таким образом, об этом можно было сказать как в прямом, так и в переносном смысле, что Поэзия, почитаемая как речь Богов, создание Предвечного Существа, снизошла из эфирного пребывания и распространилась по земле для просвещения и обаяния смертных. Мне кажется вполне правдоподобным, что Дельфийский храм, возведенный на знаменитой

горе Парнасс, поначалу существенно не отличался от храмов Фракии. Мне подтверждает эту идею следующее: согласно древнему преданию, Олен, выйдя из Ликийи, то есть от света, познакомил Грецию с культом Аполлона и Дианы; сложил гимны, певшиеся в Делосе в честь этих двух божеств, и основал Дельфийский храм, в котором стал первым понтификом (26). Поскольку Дельфийский храм враждовал с храмами Фракии, то своим основанием, несомненно, он обязан некоему жрецу-новатору, который, благодаря поэтической метафоре, был отождествлен с божеством, вдохновившим его. Тогда произошло нечто вроде раскола и появилось два культа: один — во Фракии, посвященный Бахусу и Церере, или божественному разуму Дионису и земли-матери Деметры (27); другой — у Греков, собственно говоря, посвященный солнцу и луне, почитаемых под именами Аполлона и Дианы. Именно к этому расколу необходимо относить знаменитый спор, возникавший между Бахусом и Аполлоном на предмет обладания дельфийским треножником (28). Сплетенная на эту тему поэтическая басня была придумана, чтобы сохранить воспоминание о нравственном событии, а не о физическом факте, ибо о той отдаленной эпохе, когда писали еще только стихами, всегда аллегорическая история трактуется лишь в моральных и провиденциальных материалах, позволяя все физические подробности считать мало достойными для человеческой памяти.

Несмотря ни на что и на этот раскол, вполне вероятно, что культ Фракийцев продолжал долгое время быть господствующим в Греции. Открытый в Дельфах и на горе Парнасс новый источник Поэзии, предназначенный стать столь знаменитым впоследствии, оставался поначалу почти неизвестным. Стоит отметить, что рожденный в городке Аскра Гесиод, располагавшемся неподалеку от Дельф, не имел никакого представления ни об оракуле, ни о храме Аполлона. Все, что он мимоходом говорит об этом городе, названным им Пифо (Pytho), относится к камню, поглощенному Сатурном и думающему, будто пожрал своего сына (29). Гомер ничего не говорит о Пифо в Илиаде: он упоминает в Одиссее об одном прорицании, данном Аполлоном на Парнассе. Долгое время народы Греции, привыкшие признавать древние вершины Фракии, их оракулы и их наставления, обращались к этой стране и пренебрежительно относились к новой священной горе. Вот почему наиболее древние предания помещали во Фракии вместе с верховенством культа и священства колыбель самых знаменитых Поэтов и колыбель Муз, которые их вдохновляли: Орфей, Мусей, Фамирис (Thamyris), Эвмолп являлись Фракийцами. Пиэрия (Pierie), где родились Музы, была фракийской горой; и когда, наконец, дело доходило до того, чтобы воздать Богам строгим и правоверным культом, говорили, что нужно было уподобиться Фракийцам, или, как мы бы сказали по-французски, *фракизировать* (*thraciser*) (30). Впрочем, нужно еще

отметить, что в эпоху, когда был основан Дельфийский храм, новый культ, представленный Грекам под универсальным именем Олена, стремился соединить Аполлона с Дианой, или солнце с луной, в одном и том же символическом образе, создав лишь единственный предмет поклонения в имени *Этолинос* (*Oetolinos*), то есть Солнце-луны (31). Оглашалось, что центр земли, ее отцовский и материнский пуп, находился точно в месте, где воздвигался новый священный град, названный по этой мистической причине Дельфами (32). Но представляется, что универсальность Этолинос никогда вполне не воспринималась Греками, объединявшими их с трудом в своем рассудке, поскольку обыкновение и смысл обеих вещей учили отделять солнце от луны. Хотя можно догадываться, что во всех религиозных расколах возникал ряд трудностей и противоречивых мнений. Если я мыслю о том священными преданиями, встречаемыми у Индусов, то самое сложное узнать, какой пол господствовал в этом таинственном существе, чью сущность составляли солнце и луна, которое из них обладало пупком гермафродита в Дельфийском храме. Этот неразрешенный вопрос уже неоднократно разделял человеческий род, обагрив кровью землю. Но здесь не место касаться одного из наиболее важных и исключительных фактов человеческой истории. Я и так уже слишком отошел от моей темы и я возвращаюсь к ней, прося милости у моих судей за это необходимое отступление.

Параграф II

Поэзия, перенесенная вместе с престолом религии с фракийских гор на горы Фокиды (Phocide), утратила здесь, как и религия, свое первоначальное единство. Хотя каждый суверенный Понтифик использовал ее для распространения своих догм, но возникшие из культового раскола противоборствующие секты воспылали завистью к ней. Эти весьма многочисленные секты, олицетворенные свойственным Поэзии аллегорическим гением, составляющим ее сущность, как я уже о том говорил, были смешаны с вдохновившим их духом и рассмотрены в качестве отдельной вещи. Отсюда столько полубогов, знаменитых героев, к которым греческие народности возводили свое происхождение; отсюда столько знаменитых поэтов, которым приписывались многие произведения, исшедшие от одного и того же святилища, или сочиненные при помощи одного и того же учения. Ибо стоит припомнить, что аллегорическая история тех отдаленных времен, написанная в другом духе, нежели появившаяся за ней позитивная история, никак не соответствовала по-

следней; вот отчего, когда их смешивали, то впадали в весьма тяжкие заблуждения. Это очень важное наблюдение, сделанное мной. Доверенная памяти людей или сохраненная в жреческих храмовых архивах история рассматривала вещи только с моральной стороны и никогда не занималась индивидами, видя действия масс; то есть народы, сословия, секты, учения, даже искусства и науки, как вполне частные сущности, она лишь обозначала родовым именем. Это, несомненно, не означает, что массы не могли иметь вождя, который бы руководил их движениями. Но вождь, рассматриваемый как орудие некоего духа, был пренебрегаем исключительно приверженной духу историей: один вождь следовал за другим вождем, о чем аллегорическая история не имела ни малейшего упоминания. Приключения всех были собраны в лице одного. Подобной моральной вещью испытывался ход, описывалось зарождение, развитие или падение. Преемственность вещей заменяла преемственность индивидов. Ставшая нашей позитивная история следовала совершенно противоположному методу. Индивиды суть все для нее: со скрупулезной точностью она отмечает даты и факты, чем пренебрегала другая. Я не превозношу здесь их взаимных заслуг. Современные люди осмеяли бы аллегорическую манеру древних, если бы представили ее возможной, и я убежден, что древние также осмеяли бы метод наших современников, если бы смогли разглядеть его возможность в будущем. Как согласиться с тем, чего не осознаешь? Соглашаешься с тем, что любишь, всегда уверенно зная все достойное любви.

Повторив это наблюдение, я мог бы сказать, что поэт Лин (Linus), считавшийся автором всех меланхолических поэм древнего мира, является лишь выразителем лунной поэзии, отделившейся от учения Этолинос, о котором я говорил, рассматривавшегося Фракийцами в качестве схизматического; я мог бы также сказать, что поэт Амфион (Amphion), чьи поэмы, напротив, были столь жесткими и мужественными, есть представитель правоверной солнечной поэзии, отвергавшейся теми же самими Фракийцами; тогда как пророк Фамирис, ознаменовавший, кажется, в столь выпяченном стихе создание Мира и войну Титанов (33), представляет попросту универсальное учение Олена, установленное его сторонниками. Имя Амфиона обозначает правоверный или народный голос Греции; имя Фамириса — удвоенный свет Богов (34).

Из всего этого можно ощутить, что постигшие Лина и Фамириса несчастья, один из которых был убит Гераклом (35), а другой лишен зрения Музами (36), по сути своей только некая критика или некий досадный случай, испытанные учениями, что оба они представляли, в противостоянии с доктриной Фракийцев. Сказанное мной о Лине, Амфионе и Фамирисе можно отнести к большей части Поэтов, предшествовавших Гомеру, которых Фабриций (Fabricius) исчисляет семьюдесятью (37); это можно распро-

странить и на Орфея, но только с определенной стороны. Ибо хотя и очень верно, что не имеется ни одной положительной подробности о личности прославленного человека, основателя или проповедника учения, получившего его имя; хотя и очень верно, что все касающееся рождения, жизни и смерти Орфея было совершенно не известно; нет никакого сомнения в том, что этот человек существовал, будучи в действительности главой одной из очень распространенных сект, и оставшиеся нам аллегорические сказания о его личности тщательнейшим образом отражают, чего они не смогли бы сделать в иной манере, движение его мыслей и успешность его установлений.

Орфей принадлежит, с одной стороны, ко временам предшествующим, а с другой — ко временам попросту древним. Эпоха, в которую он явился, служит разграничительной чертой между аллегорией чистой и аллегорией умеренной, умозрительной и осязаемой. Он учил о слиянии рассудочного мышления с мышлением образным. Наука, названная долгое время спустя философией, появилась на свет вместе с ним. Он заложил ее первоначальные основания.

Чтобы не встать на путь некоторых ошибающихся в значении аллегорических сказаний историков, должно поостеречься от мысли, будто в эпоху появления Орфея еще дикая Греция представляла собой лишь едва вырисовывавшиеся начатки цивилизации, а обитатели этой прекрасной страны были, в действительности, лишь дикими животными, прирученными его поэзией. Люди, способные воспринять столь блистательный культ, как культ Орфея, столь чистое учение, столь глубокие мистерии; люди, обладающие столь совершенным, столь благородным, столь гармоничным языком, как язык, служивший этому вдохновенному человеку для сложения его гимнов, ушли далеко от невежественного и свирепого состояния. Неверно считать, как о том говорили и беспочвенно твердили, дескать Поэзия берет свое начало в скудных и диких краях, в особенности же, что она была уделом детства наций и первыми лепетаниями человеческого разума. Наоборот, Поэзия, достигшая своего совершенства, всегда показывает долгое существование народов, очень передовую цивилизацию и полный расцвет мужественного возраста. Храмовое святилище ее истинная колыбель. Изучите дикий мир; посмотрите, имеют ли Поэзию Ирокезы и Самоеды. Народы, пребывающие в своем детстве, затерянные посреди Тихого Океана, создали ли гимны, подобные гимнам Орфея, эпические памятники, подобные поэмам Гомера? Неизвестно, чтобы покорившие Азию Татары, эти могущественные Манчжуры, правящие по сей день в Китае, смогли бы извлечь из своего языка, сопротивляющегося всякому виду мелодии и рифмы, хотя бы один стих (38), пусть даже во время своих завоеваний они ощутили и оценили прелести поэтического искусства (39)?

Смягченные и усмирненные орфической поэзией медведи и львы меют отношение не к людям, а к вещам; они — символы враждующих сект, которые, черпая свою ненависть даже у подножий алтарей, распространили ее на все окружающее их, наполнив Грецию смятением.

С давних пор эта страна являлась добычей вдвойне тяжкого бедствия религиозной и политической анархии. Отколовшись от метрополии в культовом отношении, она отделилась от нее и на управленческом уровне. Будучи колонией Финикийцев, Греция сбросила их иго, пусть не спонтанно и не водночасье, но постепенно и в несколько шагов; таким образом, возникло двадцать враждующих храмов, двадцать враждующих городов, двадцать мелких племен, разделенных в обрядовом смысле, гражданскими интересами, честолюбием жрецов и правивших ими князей. Оставшиеся верными своим законам Фракийцы были избавлены от суеверия и рабства; тогда как новаторы и повстанцы для Фракийцев и зачастую в своих же собственных глазах являлись раскольниками и мятежниками. И тщетно Финикия хотела противостоять этой всеобщей измене. Азия подверглась наиболее чудовищным потрясениям. Долгое время удерживавшая ее скипетр Индия погружалась пятнадцать столетий в свою *Кали-югу* (*Kali youg*) или свой сумрачный период, представляя собой лишь тень своего бывшего блеска (40). В пять столетий она утратила свое единство из-за угасания своих императорских династий. Образовалось несколько враждебных царств (41), распри между которыми непрерывно возобновлялись, не оставляя им ни времени на передышку, ни возможности надзирать за своими далекими колониями и удерживать их. Постепенное понижение уровня воды в Средиземноморье и осадкообразование на берегах Египта, поднявшие Суэцкий перешеек (42), разорвали всякое сообщение между этим морем и Красным морем, отрезав трудными для преодоления преградами первоначальных Финикийцев, обосновавшихся на побережье Индийского Океана от их соотечественников в Палестине (43). Южные Арабы отделились от северных, хотя и одни и другие порвали с Индийцами, от которых прежде зависели (44). Тибет принял особый культ и особую форму правления (45). Персия была покорена Ассирийской империей (46). Наконец, политические связи, объединявшие эти государства, которые составляли раньше лишь огромный вязанный пучок под владычеством индийских монархов, со всех сторон ослабли или распались. Египет, долгое время подчиненный Филистимлянам, известных под именем Пастухов, в конце концов, сбросил их иго и, выйдя из своего летаргического состояния, приготовился завладеть ускользавшим от Азии влиянием (47). Уже наиболее воинственный из египетских царей Сетос (*Sethos*) распростер свою империю на Ливию и на Аравию; ему покорились Финикия и Ассирия; с триумфом он вступил в Вавилон, воссев на троне Бела (*Belus*) (48). Он бы не отказался от завоевания Греции, если

бы смог также легко направить туда свою армию, но ему сложно было создать флот, не победив непреодолимое отвращение, которое Египтяне питали к морю (49). Вынужденный пользоваться услугами своих давних врагов Финикийцев он мог от них извлечь только посредственные выгоды. Несмотря на эти препятствия и упорное сопротивление Греков, ему удалось осуществить некоторые завоевания, основав несколько отдельных колоний. Столь знаменитые в будущем Афины являлись одной из них (50).

Эти события, эти внешне пагубные революции на самом деле должны были принести большую пользу. Греция, уже насытившись знаниями Финикийцев, которые она восприняла и обработала, получила и знания Египтян, дабы еще обработать и их. Рожденный в сердце Фракии человек и, благодаря своей жажде к наукам, уже в детстве оказавшийся в Египте (51), вновь явился на свою родину с одной из египетских колоний, чтобы распространить здесь новые познания. Он был посвящен во все религиозные и научные таинства: по словам Павсания, он превзошел всех, кто ему предшествовал, красотой своих стихов, возвышенностью своих поэм, глубиной своих знаний в искусстве исцеления болезней и умиротворения Богов (52). Это был Орфей: он взял свое имя от имени своего учения (53), коим стремился исцелить и спасти посредством познаний.

Мне стало бы необходимо намного сдвинуть границы, установленные мной в данном рассуждении, если бы я пожелал подробно донести все, чем Греция была обязана этому замечательному человеку. Мифологическое предание в блестящей аллегории сохранило предпринятые им усилия для передачи людям утраченной ими истины. Столь воспетая поэтами его любовь к Эвридике есть лишь символ испепелявшей его любви к божественному знанию (54). Имя этого таинственного человека, коим он тщетно желал обратить к свету, означает только учение подлинного знания, познание того, что прекрасно и истинно, чем он пытался обогатить землю. Но человек не может никак разглядеть истину и, прежде не утратив ее, быть вознесенным к умозрительному свету; если он осмеливается созерцать ее в сумраке своего рассудка, она исчезает. Вот, что означает известный каждому миф об обретенной и утраченной Эвридике.

Орфей, ощущавший, быть может, на собственном опыте большую неуместность, возникавшую при передаче истины людям прежде, нежели они были готовы ее воспринять, установил божественные мистерии, удивительную школу, где посвященный, следуя от ступени к ступени, медленно обучаясь и испытываясь, получал количество знания, тождественного силе своего разума, и умеренно просвещаясь, не рискуя быть ослепленным, достигал добродетели, мудрости и истины. В древности вы не найдете ни одного голоса, выступавшего против мистерий, прежде нежели разложение осквернило их ограду и разрушило их цель. Все мудрецы и даже Сократ хвалили это установление (55), слава которого была постоянно

связана с Орфеем (56). Вне всякого сомнения этот мудрец обрел образ мистерий в Египте, и сам он был посвященным, каковыми являлись до и после него Моисей (57) и Пифагор (58); но и в таком случае подражание равнозначно творению.

Я сказал, что перед появлением Орфея Поэзия потеряла свое единство: разделенная, как и культ, она прошла через свои превратности. Целиком теософическая в своем принципе и спокойная, подобно вдохновлявшему ее Божеству, она приобрела в среде враждующих сект страстный характер, которым не обладала прежде. Используя ее для поддержки своих воззрений жрецы по недостатку истинного вдохновения впадали в тот вид физической экзальтации, что происходит из пламени страстей, чье движение и преходящий всплеск увлекают профана. От зависти одного к другому они породили ряд теологических систем, размножив аллегорические мифы о вселенной, утопив, так сказать, единство Божества в тщетном и мелочном различии его бесконечных свойств: и поскольку каждый пользовался своим собственным диалектом, то извлекал из него, в соответствии со своим капризом, новые имена для тех же самых существ по мере того, как он мнил предположить в этих существах некую новую добродетель, которую иной не мог выразить, и выходило, что число Богов не только увеличилось, благодаря различию своих свойств, но еще и из-за разнообразия имен, применяемых для их обозначения. Вскоре в Греции уже не имелось ни одного города, ни одного поселка, который бы не имел своего собственного Бога или не думал бы им обзавестись. Если бы хорошо исследовали это чудное число божеств, то разглядели бы, что оно свелось бы, постепенно ограничиваясь, к малому числу, пока не исчезло бы вовсе, растворившись в единственной вселенской Сущности; но сие было очень сложно для народа, впрочем, обольщенного системой, сблизившей условия существования своих Богов со своими условиями и предлагавшей ему, таким образом, покровителей и заступников тем более приемлемых, чем они были менее заняты и менее влиятельны (59). Итак, основанная в Афинах египетская колония тщетно пыталась представить в поклонении народа, полного предрассудков политеизма, верховного из Богов под именем Всевышнего (60); почитание этого народа целиком обратилось к Минерве, ставшей его заступницей и названной им *Афиной* (*Athene*) (61), как Юнона была покровительницей Аргоса (*Argos*) (62), Церера — Элевзиса (*Eleusis*), Фигалии (*Phigalie*), Метидриса (*Methydris*) (63) и т. д.

Обученный в святилищах Египта Орфей, как и законодатель Евреев Моисей, исповедовал те же самые идеи о единстве Бога, но сложные обстоятельства, в которых он оказался, не позволили ему раскрыть эту догму; он хранил ее, сделав основой своих мистерий, и продолжал, тем не менее, в своей Поэзии персонифицировать свойства Божества. Его почерпнутые в одном и том же источнике установления, основанные на тех

же самых истинах, восприняли печать его характера и характера народа, которому он их предназначал. Насколько установления Моисея являлись суровыми и, нужно сказать о том, жесткими по форме, враждебными к наукам и искусствам, настолько установления Орфея были блистательны, способны к обольщению умов, благоприятны всякому развитию воображения. В очаровании радости, праздничного веселья скрывалась польза его уроков и глубина его учения. Не было ничего более торжественного, чем празднование его мистерий. Все, что имеет величественного, сильного и светлого — поэзия, музыка, живопись использовалось, чтобы вызвать воодушевление посвященных (64). Впредь не находилось пелены столь превосходной, формы столь прекрасной, очарования столь сильного для увлечения сердец и притяжения их к возвышенным возвещаемым им истинам. Эти истины, силу которых признавали первые христиане (65), шли дальше истин, коих Моисей являлся толкователем; они казались обогнавшими времена. Он не только учил о единстве Бога (66), проявляя наиболее возвышенные идеи об этой непостижимой Сущности (67); не только объяснял рождение Вселенной и происхождение вещей (68), но и представлял этого Бога в виде таинственной Триады, облеченным тремя именами (69); он говорил о догме, которую Платон провозгласил долгое время спустя — о Логосе или Божественном Глаголе и, согласно сказанному Макробием, учил даже о его воплощении или его сочетании с материей, его смерти или его разделении в осязаемом мире, его воскресении или его преображении и, наконец, о его возвращении к первоначальному единству (70).

Этот вдохновенный человек, возбудив в Человеке воображение, это восхитительное свойство, составляющее очарование жизни, подавлял омрачающие его ясность страсти. Он обращал своих учеников к увлечению изящными искусствами и желал, чтобы их нравы были простыми и чистыми (71). Предписанный им для учеников распорядок являлся тем же укладом, который ввел впоследствии Пифагор (72). Одним из самых сладостных плодов, что он обетовал их усилиям, сама цель их посвящения в его мистерии было достижение общения с Богами (73); освобождение от круга рождений, очищение их душ для того, чтобы сделать их достойными после распада своих телесных оболочек устремиться к своей первоначальной обители, в поля света и счастья (74).

Несмотря на мою решимость быть лаконичным, я не могу отказаться от удовольствия поговорить немного дольше об Орфее и донести по своему обыкновению о вещах, которые сегодня кажутся совершенно чуждыми моей теме и с ней вовсе не связанными, если ее исследовать, исходя из моего нынешнего местоположения. В своем зарождении Поэзия никак не являлась тем, чем она стала потом, простым изящным искусством, которой похваляются, будучи учеными, рассматривая ее даже как фривольную (75); но она в высшей степени являлась языком Богов,

пророков, священников, наставников и законодателей Мира. Я очень рад вам повторять эту истину, воздавая хвалу Орфею, этому восхитительному человеку, которому Европа обязана своей заблеставшей славой, коей она будет блистать еще долгое время. Орфей стал в Европе подлинным творцом поэзии и музыки (76), отцом мифологии, морали и философии; именно он послужил примером Гесиоду и Гомеру, осветив поступь Пифагора и Платона.

После того, как Орфей мудро приспособил внешнюю культовую сторону к сознанию народа, который желал просветить, он разделил свое учение на две части: одну — профаническую; другую — тайнообразующую и секретную, следуя системе Египтян, коих он являлся учеником (77). Затем, обратив свой взор на Поэзию и увидев в каком нестроении она пребывала, сделавшись смешением божественных и профанических вещей, он здраво разделил ее на две основные ветви, предназначив одну из них для теологии; другую — для физики. Можно сказать, что для одной и другой он дал правила и примеры. Будучи столь же возвышенным теософом, сколь и глубоким философом, Орфей сочинил огромное количество стихов на всевозможные темы. Почти все стихи были унесены потоком времен, но воспоминание о них сохранилось в человеческой памяти. Среди цитируемых древними и, к сожалению, утраченных произведений Орфея были, с одной стороны, теософические, как например, *Святое Слово* или *Священный Глагол* (78), которым много пользовались Пифагор и Платон, *Теогония*, на более чем пять столетий предшествовавшая Теогонии Гесиода, *Посвящения в таинства Матери Богов* (79) и *Обряд жертвоприношений*, где он истолковывал разные части своего учения (80); с другой стороны, философские, как знаменитая космогония (81), в которой раскрывалась сделавшая честь нашему столетию астрономическая система, касавшаяся множества миров, положения солнца в центре Вселенной и области звезд (82). Эти необыкновенные произведения сотворил тот же самый гений, что и написал в стихах о грамматике, музыке, естественной истории, древностях нескольких греческих островов, в толковании знаков и чудес и еще на много других тем, фрагмент из которых, приписываемый Орфею, можно узнать во вступлении Аргонавтиды Ономакрита.

Открыв своим последователям два совершенно разных пути — теософический и философский, Орфей в то же самое время совсем не пренебрегал и другими частями этого знания: его гимны и оды сделали его выдающимся между лирических поэтов; его Деметреида предвосхитила красоты Эпопеи, а введенные им в свои мистерии торжественные представления дали рождение греческой Мелопее, откуда пошло драматическое искусство. Итак, Орфея можно рассматривать не только, как предшественника Гесиода и Эпименида, но еще и как предтечу Гомера, Эсхила и Пиндара.

Говоря так, я никак не намереваюсь лишить славы этих замечательных людей: всякий указавший путь уступает тому, кто его прошел, что особенно касается Гомера.

ПАРАГРАФ III

Гомер являлся первым эпическим поэтом вовсе не в порядке времен, а в порядке вещей. Перед ним несколько поэтов уже упражнялись в эпопее, но никто из них не знал естества этого поэтического жанра (83); никто из них не объединил противоположных качеств, которые для него необходимы. В эту эпоху существовало множество аллегорических сказаний, произошедших в разное время из различных святилищ. Эти доверявшиеся поначалу памяти сказания были сведены в несколько сборников произведений, названных циклами (84). Имелись аллегорические, мифологические и эпические циклы (85). По нескольким замечательным текстам древних мы знаем, что подобные сборники открывались обыкновенно описанием Хаоса, браком Небес и Земли, содержали генеалогию Богов и борьбу Гигантов, включали поход Аргонавтов, знаменитые войны Фив и Трои, продолжаясь вплоть до прибытия Улисса на Итаку, и завершались гибелью этого героя, убитого своим сыном Телегоном (86). Поэты, черпавшие до Гомера сюжет своих произведений из этих циклов, будучи никак не в состоянии проникнуться аллегорическим смыслом из-за недостатка вдохновения или не умея его передать из-за недостатка дарования, создавали только холодные, бездушные копии, лишённые движения и изящества. Они, тем не менее, не упустили ни одного из подвигов Геракла или Тесея, ни одного из эпизодов осады Фив или Трои, но их бессильная муза утомляла читателей, не заинтересовывая их и не наставляя (87). Пришел Гомер, бросив в свой черед взор на эти глыбы жреческих традиций и поднявшись силой одного своего гения до умозрительного начала, их породившего, он их объял целиком, чувствуя все их взаимосвязи. Свойства его души, удивительные дарования, полученные им от природы, сделали его одним из тех редких людей, которые иногда появляются на сцене мира, чтобы его просветить, блистая в глубине веков и служа светильниками роду человеческому. В любой обстановке, на любом предназначенном судьбой пути ему суждено было стать первым. Равный себе самому и в хижине и на троне, одинаково великий в Египте и Греции, на западе и азиатском востоке, он повсюду вызывал восхищение. Несколькими столетиями раньше в нем могли бы увидеть Кришну или Орфея, несколькими веками позже — Пифагора

или Кира. Великие люди всегда велики своим собственным величием. Зависящие от фортуны случайности могут лишь видоизменить их величие. Гомер был предопределен к Поэзии благоприятными обстоятельствами. Родившийся от бедной матери на берегу реки Мелез, не имея пристанища и безродный, он был обязан принявшему его школьному учителю из Смирны своим первоначальным существованием и первыми познаниями. Названный поначалу по месту своего рождения Мелезигеном (88) Гомер, став учеником Фемиа, воспринял от этого добродетельного наставника простые, но чистые идеи, развитые силой его души и его возрастающим гением до всеобъемлющего уровня и доведенные до своего совершенства. Его начатое в усердных и усидчивых занятиях воспитание совершенствовалось своим соблюдением. Для собственного образования Гомер предпринимал длительные путешествия. Противные всякому иному замыслу политические обстоятельства ему благоприятствовали в этом.

Сбросившая иго Финикийцев и оказавшаяся раньше союзницей Египта, нежели его подданной, Греция начала пожинать плоды прекрасных установлений, воспринятых от Орфея. Могущественные метрополии возникли в этой стране, долгое время считавшейся заурядной азиатской колонией, и, укрепляясь в своей природной силе, благодаря любви к свободе, Греция ощутила необходимость распространяться за своими пределами (89). Возрастая численностью населения, Греция стала противодействовать своей прежней метрополии, овладев большим количеством городов на противоположном азиатском побережье и колонизовав их (90). Уничжаемая, раздираемая внутренними распрями (91), расшатываемая силами Ассириян и Египтян (92) Финикия смотрела на ту самую Грецию, которую цивилизовала, которой дала семь Богов, свои законы и даже буквы своего алфавита, как на неблагодарную, отвергшую эти благодеяния (93), обернувшую свое оружие против нее, похитившую финикийские колонии до берегов Италии и Сицилии, ставшую хозяйкой островов Архипелага и тем самым отнявшую у Финикии последнюю остававшуюся у нее надежду на морское господство (94), коим завладел народ Родоса.

Хотя и рожденный в Азии, но грек по происхождению Гомер использовал эти преимущества. Он вступил на корабль, хозяином которого являлся его друг Ментес Левкадский и, пройдя на нем все греческие владения, посетил Египет (95) и оказался в Тире. Это была старая метрополия Греции, источник и кладезь священных мифологических традиций. Именно здесь в том же самом храме Властителя Вселенной (96), куда на двенадцать веков раньше него пришел Санхониатон, дабы изучать мировые древности (97), Гомер смог постичь возникновение греческого культа, пронибнув в наиболее потаенный смысл его мисте-

рий (98); именно здесь он выбрал первоначальную и самую благородную тему для своих поэм, содержащую фабулу Илиады (99). Если понадобится тут остановиться на весьма подробных смысловых хитросплетениях, сохраненных временем, благодаря слепому усердию отдельных христиан, усмотревших в них ереси, то Елена, чье имя применимо к луне, означает блистательную; эта женщина, украденная Парисом у ее мужа Менелая, является лишь символом человеческой души (100), восхищенной порождающим началом к мыслительному принципу, из-за чего моральные и физические страсти объявляют друг другу войну. Но так я слишком удалюсь от своей темы, подробнейшим образом определяя смысл аллегорий Гомера. Моим намерением было не исследовать этот смысл, в частности, но показать, что он существовал, в общем. На сей счет я имею не только рациональное доказательство, получаемое из последовательного развития моих идей, но еще и фактическое доказательство, предоставленное мне свидетельствами древних. Эти свидетельства встречаются на каждом шагу в произведениях философов, а особенно в тех из них, которые принадлежат стоической школе. Достаточно весьма поверхностной эрудиции, чтобы в том убедиться (101). Все же я обязан сделать замечание, и это замечание будет довольно свежим: хотя бы единожды воспринятое поэтом поэтическое вдохновение возносит его душу к умозрительному миру, и тогда все постигающие его идеи — универсальны и, следовательно, аллегоричны. Итак, поскольку ничего истинного не смогло бы существовать вне единства, и все истинное — едино и тождественно, то выходит, что хотя поэт и облекает свои идеи формой, определенной в осязаемом мире, эта форма соответствует ряду вещей, которые, чтобы различаться по своему виду, не различаются в своем роде. Вот почему Гомер был человеком из всех людей, образцом из всех образов, верным зеркалом (102), где казались отраженными все воплощенные идеи. Читая его произведения Ликург, увидел в них пример для своего законодательства (103). Нуждавшиеся в советах Перикл и Алкивиад прибегали к нему, как к идеалу государственных деятелей (104). Он был для Платона первым из философов, а для Александра самым великим из царей, но наиболее удивительно следующее: даже сторонники разных философских школ, разделенные между собой, объединялись с его именем. Стоики говорили о нем лишь как о несгибаемом приверженце стоицизма (105); в Академии его считали основоположником диалектики; ученики Аристотеля в Ликее его цитировали, как своего пламенного догматика (106); эпикурейцы, наконец, видели в нем только умеренного и чистого человека, удовлетворенного своей спокойной жизнью, коей он всецело обладал, не стремясь больше ни к чему (107). Храмы, великолепие которых его освятило, являлись местом встречи человеческого рода (108). Таков удел универ-

сальных идей: они подобны вдохновляющему их Божеству, все — во всем, и все — в своих наимельчайших частях.

Если, находясь на таком удалении, я бы осмелился, преодолев поток времен и воззрений, приблизиться к Гомеру и прочитав в душе этого бессмертного человека, то я сказал бы, что после того, как он объял в своей целостности аллегорический гений, составляющий сущность Поэзии, его намерением было олицетворить и описать страсти, откуда и получила рождение эпопея. Я не обладаю никакими положительными документами, чтобы утверждать, будто слово, характеризовавшее этот жанр поэзии после Гомера, не существовало до него; но мне вполне достаточно, чтобы повторить: тогда никто еще не познал в нем истинного естества (109). Поэмы Корина (Corinus), Дареса (Dares) или Диктиса (Dictys) являлись лишь простыми выжимками из мифологических циклов, бесформенными копиями некоторых лишенных жизни теософических фрагментов; Гомер первый услышал *Голос воодушевления*, то есть Эпопеи (110): этот вид поэзии получился из умозрительного вдохновения, соединенного с восторженностью страстей.

Чтобы достичь совершенства этого вида поэзии, необходимо было соединить с питающим гений воображением его упорядочивающий разум и воодушевление, воспламеняющее дух и высвобождающее талант. Гомер их соединил в самой возвышенной степени. Следовательно, он обладал первичным вдохновением и полнотой знания как по сущности, так и по форме, ибо поэтическая форма всегда пребывает в подчинении у таланта.

Тогда эта форма была необычайно благосклонна к гению. Размеренные в музыкальном ритме греческие стихи, исполняемые чередованием длинных и коротких слогов, с тех пор избавились от рабского ига рифмы. Итак, в ритме ощущалось число и соответствующая продолжительность тактов, которыми складывался стих (111). Длинный слог составлял такт, разделенный на два мгновения и тождественный двум коротким слогам. Стопой называлось то, что мы именуем сегодня размером. Стопа содержала два такта, образуемых двумя длинными или одним длинным и двумя короткими слогами. Наиболее часто использовавшимся стихотворным размером был гекзаметр, то есть размер, протяженность которого состояла из шести ритмических стоп и полная длительность которого складывалась из двенадцати тактов. Значит, Поэзия признавала только закон ритма: она являлась подобием музыки, и ей присущая гармония, свободная в своем движении, была исключительно подчинена размеру.

Я не нашел подлинных доказательств тому, что Греки использовали рифму в своих стихах. Утверждается, однако, что они на сей счет не отличались от других наций. Это бесдоказательно говорит Вольтер

(112). Но наиболее достоверным представляется следующее: слово *арос* (113), стих, в самом ограниченном смысле означает вращение, поворот, а потому первоначальные поэты слагали свои стихи в форме черт, ведя их справа налево, а затем уже над написанным, наоборот, наносили черты слева направо (114). К счастью, подобное чудачество оказалось непродолжительным. Если бы греческие стихи так вращались одни над другими, или если бы рифма их вынудила идти попарно, склонив под рабским игом, то Гомер мог бы отказаться от создания Эпопеи, или же эти легковесные препятствия растворились бы перед ним. Его неспособный терпеть узы гений отказался бы облечься формой, способной его заглушить. Но этот выдающийся человек ее бы, несомненно, видоизменил, о чем можно судить по той энергичной манере, при помощи которой он овладевал формой, находившейся в обращении. Греческий язык, сохранивший еще в его время вместе с грубостью кельтского нечто и от жесткости финикийского, был вынужден поддаться движению его воображения, став самым гибким и самым гармоничным наречием Земли. Читая произведения Гомера, поражались дерзости его композиционного замысла (115). Видно, как без малейшего усилия он ломает слова по своей воле, удлинняет их, укорачивает, производя новые, освежая те, коими чаще пользуется, соединяет их, разделяет, расставляет в непривычном порядке, вынуждает их повсеместно подчиняться гармонии, которую желает отразить, возвышенным чувствам радости или усилия, которым хочет вдохновиться.

Итак, создает шедевры гений, властвующий над формой; напротив, форма, повелевающая гением, творит лишь мнимые произведения. Я обязан, наконец, разоблачить, более не скрывая от взоров моих судей, смысл своего рассуждения: повсюду, где рифма будет существовать в поэтической форме, она придаст ей гибкость, она привлечет к себе одной любое усилие таланта, сделав тщетным усилие умозрительного вдохновения. Никогда народ, рифмующий свои стихи, не достигнет высоты поэтического совершенства; никогда у него не расцветет истинная эпопея. В его эпопеи не будут слышны ни вдохновенные интонации Орфея, ни завораживающие и страстные лады Гомера. Далекая в своем источнике от аллегорического гения и восприятия изначального вдохновения она не познает даже вторичного проявления последнего. Ее Поэты станут мучительно отшлифовывать отдельные страстные или описательные стихи и назовут прекрасными произведения, которые будут только умело сработаны. Один мимолетный взгляд, брошенный на поэтическое состояние земли, докажет уже высказанное мной. Но заранее я должен объяснить то, что разумею под изначальным и вторичным вдохновением, ибо настал момент сдержать данное мной в начале этого рассуждения обещание.

ПАРАГРАФ IV

Припомните, Господа, что, желая вместе с канцлером Бэконом отличить сущность Поэзии от ее формы, я взял свой текст из произведений Платона. Кроме того, у этого человека, называемого поистине божественным даже его врагами, я позаимствовал начатки собственных идей. Философ Платон сравнивает воздействие, оказываемое подлинными Поэтами на своих слушателей с магнитным камнем, который не только притягивает к себе железные кольца, но сообщает им еще свойства притягивания иных колец (116).

Дабы лучше определить силу этой мысли и все последствия, из нее проистекающие, нужно утвердить фактическую истину, гласящую: люди, призванные Провидением для возрождения Мира, каким бы образом не складывался их путь, появляются крайне редко. Послушная к воспринятому ей от всего импульсу Природа приходит к совершенству посредством времени, медленно вырабатывая элементы их гения; распределяет этих людей по Земле на больших расстояниях друг от друга и проявляет их в очень отдаленные одна от другой эпохи. Необходимо, чтобы поначалу свершились события, которые должны предназначить этих людей для определенной цели; чтобы породившие их физические обстоятельства совпали бы с ожидающим их вдохновением; и тогда — все уготовлено, все способствует, все служит провиденциальному замыслу. Эти так рассеянные по земле люди приходят к народам, чтобы их сформировать, дать им законы, просветить их и наставить. Они как светильники рода человеческого: они те, к коим я отношу первоначальное вдохновение. Оно — непосредственно; оно исходит от первопринципа всякого умозрения таким же путем, как в употребленном мной сравнении Платона, когда одушевляющая магнит притягательная сила исходит от своей причины. Это вдохновение глубоко сокрыто от наших глаз: оно воспламеняет гений теософов, подобных Тоту (Taoth), Орфею и Зороастру; теократов, подобных Кришне, Моисею или Магомету; философов, подобных Конг-Тзее, Пифагору или Сократу; поэтов, подобных Гомеру или Вальмики (Valmie); торжествующих героев, подобных Киру, Александру или Наполеону.

Идущие по следам этих первостепенных личностей люди, которым удается проникнуться их гением, получают то, что я называю вторичным вдохновением. Они могут быть даже выдающимися людьми, ибо те, кто им служит примером являются титаническими созданиями; последние в силах сообщать свое вдохновение, поскольку оно действует в них с возрастающей силой. Ограничимся поэтическим вдохновением, выслушав слова Платона. “Муза, — говорит он, — непосредственно вдохновляет поэтов, а они, передавая другим свое воодушевление, тем самым образуют цепь

вдохновенных людей. Именно посредством этой цепи Божество увлекает душу людей и движет ею по своему разумению, проходя своей добродетелью от звена к звену, от первого вдохновенного Поэта до последнего из его читателей или рапсодов” (117).

В другой сфере деятельности, благодаря этой магнетической цепи, можно объяснить весьма известную истину, что великие цари делаются великими людьми; таким образом, можно понять, как монарх, призванный создать огромную империю, вдохновляет своей волей все сердца, овладевает всеми душами и, распространив свою доблесть от ближнего к ближнему, наэлектризовывает свою армию, обеспечивая ее множеством героев.

Итак, Гомер получил первоначальное вдохновение; он был создан поэтическим двигателем Европы, началом намагниченного звена, которое, бесконечно обретая новые звенья, должно было покрыть континент своим многочисленным продлением. Первые победы Гомера были явлены в Греции. Его стихи, переносимые из города в город актерами, известными под именем рапсодов (118), вызывали здесь самое живое воодушевление: они легко передавались из уст в уста, обращали на себя внимание законодателей, становились украшением наиболее торжественных празднеств (119), сделавшись повсюду основой народного просвещения (120). Скрывавшийся в стихах Гомера потаенный огонь, разрастаясь в юных душах, согревал задатки, которыми они обладали, и в зависимости от различных видов задатков и плодородности почвы он породил множество талантов (121). Поэты, оказавшиеся весьма одаренными для полного восприятия вторичного вдохновения, подражали стихам Гомера и возвысились вплоть до эпопей. Должно отметить Антимаха (Antimaque) и Дикеогена (Diceogene); первого — за его Фиваиду; второго — за его кипрские стихи (vegs surpriques) (122). Те же, кого естество наградило страстями больше мягкими, нежели сильными, больше нежными, нежели пылкими, а наклонностями больше сельскими, нежели воинскими, душа которых заключала в себе больше чувственного, нежели возвышенного, ограничились в копировании отдельных групп огромного полотна Гомера, поместив их по своему вкусу во дворцах или под соломенной крышей, сделав внятными интонации горя или радости, сетования героев или игры пастухов, и создали, таким образом, элегию, эклогу или идиллию (123). Наоборот, другие, чье слишком пылкое воодушевление ограничивало свою продолжительность, чьи живые необузданные страсти оставляли мало надежды для рассудка, легко устремлялись к цели, на миг их пленявшей; так, благодаря естеству своего дарования и предмету своих страстей, они положили начало оде, дифирамбу и песнопению. Последняя категория была многочисленней всех остальных, и отличавшиеся в ней и соперничавшие друг с другом женщины даже превосходили мужчин; Коринна (Corinne)

и Миртис (Myrtis) не уступали ни Стесихору (Stesichore) (124), ни Пиндару; Сафо и Телесилла (Telesilla) затмевали Алкея и Анакреона (125).

Гомер привел в действие Богов и людей, противопоставив друг другу Небо и Землю, и изобразил битвы страстей при помощи искусства и что будто бы оно, соединившись с манерой, которой рапсоды декламировали его поэмы (126), творя зависимость одного от другого, наряжаясь по случаям в одежды из разных цветов, незримо положило начало драматическому жанру и театральным зрелищам (127). Этот верный по сути посыл нуждается в одной подробности, которая будет в то же самое время и объяснением сказанного мной.

Нужно припомнить, что умозрительная и рациональная, или же теософическая и философская поэзия, прославленная Орфеем и соединенная Гомером со страстным воодушевлением, создавшим, таким образом, эпопею, не стала менее обособленной от этого жанра. Если Гомериды (128), ученики Гомера, разойдясь повсюду, завладели светским или профаническим миром, то ученики Орфея, называемые Эвмолпидами (129), оставались властителями ученого и религиозного мира. Иерофанты и Философы, как и прежде, продолжали писать о теологии и физике. Время от времени появлялись теогонии и космологические (130), дионисийские и гераклейские (131) системы, прорицания, сочинения о Природе, моральные притчи, не имевшие никакого отношения к эпопее. Исходившие от святилищ гимны и пеаны (paeans) вовсе не походили ни на оды, ни на дифирамбы лирических поэтов (132): насколько последние были пылкими и страстными, настолько первые сдержали в себе спокойствие и величие. В эту эпоху уживалось два вида поэзии, одинаково прекрасных, когда каждый из них достигал своего совершенства: Поэзия эвмолпическая и Поэзия эпическая; первая — умозрительная и рациональная; другая — умозрительная и страстная.

Тем не менее спрятанные от профанов божественные мистерии, раскрывавшиеся пока только для одних посвященных в символических церемониях и мифах, еще не вышли за ограды святилищ; уже прошло около тысячи лет со времени их установления Орфеем (133), как впервые отдельные из этих мифов и церемоний, смехотворно перелицованные, внезапно проявились в народной среде, служа ей развлечением. Празднуемые во время сбора винограда Дионисии стали одной из форм этой профанации. Испачканные осадком виноградного сусла сборщики винограда с безудержным воодушевлением предавались пьянству, принявшись с высоты своих телег представлять аллегии, которые они узнали во время своих сельских посвящений. Эти по сути не разумевающие ни актерами, ни зрителями аллегии, все же обладали пикантностью для одних и других, поскольку подавались в разнузданном исполнении (134). Таковы были начатки драматического искусства в Греции (135): оно об-

рело начало из профанации орфических мистерий и таким же способом возродилось у нас, благодаря профанации христианских таинств (136). Но когда это искусство появилось в Европе, оно уже было старым в Азии. Я уже говорил, что в ходе тайного празднования мистерий использовались драматические представления. Эти мистические церемонии, взятые из церемоний, имевших место в египетских мистериях, были принесены в Египет в очень отдаленную эпоху индийскими жрецами, когда господство Индостана распространялось и эту страну. Данная совершавшаяся от народа к народу передача со всей очевидностью была продемонстрирована исследованиями знаменитых калькутских академиков, — Джонса (Jones), Вилфорда (Wilford) и Уилкина (Wilkin) (137), подтвердивших прежде сказанное в рассуждениях Бэкона, что “сама передача являлась лишь легким дуновением, исходившим от древнего народа к греческим флейтистам, дуновением, преобразованным последними в сладостные звуки, наиболее гармоничные и соответствующие как обстановке, так и их блестящему воображению”.

Удивительное совпадение, которое никак не сможет укрыться от вашей проницательности, Господа, так это то, что драматическое искусство, чей исток теряется в Индии во тьме времен, одинаково получило свое рождение в религиозных мистериях. Во время *Рам-Ятры* (*Ram-Yatra*), праздника ежегодно отмечаемого в честь Рамы, личности тождественной с Дионисом Греков или с Бахусом Латинян, ставились театрализованные зрелища, послужившие образцами для более совершенных и появившихся позднее произведений (138). Эти произведения, почти всегда основывавшиеся на подвигах Рамы и победе, одержанной благодетельным Богом над Равханом (Ravana), принципом зла, в точности перемешались с песнями и сказаниями, как это случилось у древних Греков. Вы знаете, Господа, что первые опыты Трагедии имели целью прославить завоевания Бахуса и его триумф, символом которого стала победа Аполлона над змеей Пифоном, отмечавшаяся Пифийскими играми (139). Бирманцы (Burmans), будучи теми из Индийцев, кто, казалось бы, сохранил самые древние предания, поскольку их священные книги были написаны на предшествовавшем, по мнению некоторых ученых, санскриту языке бали (balie), передавали мистерии Рамы в сценических постановках, что до сих пор исполняются публично в день празднования этого Божества (140). Думаю, что полезным будет здесь отметить следующее: имя Рама на санскрите означает яркого и прекрасного, возвышенного и защищающего, и имеет тот же самый смысл в финикийском языке (141); от данного имени с добавлением наглядного артикля, общего у халдейско-арамейского и сирийского языков, образовалось имя *драма* (142), заимствованное греческим языком, а затем перешедшее в латынь и наш язык. Это слово определяло действие, ведь само действие им одним в мистериях и выражалось, хоть,

впрочем, его первоначальный корень относился к упорядоченному, в целом, движению.

Но поскольку в данный момент я не собираюсь входить в подробности драматического искусства со всеми его ответвлениями, то, весьма указав на его колыбель, я возвращаюсь в Грецию.

Зрелище, о котором я говорил, являющееся итогом вакхического воодушевления и поначалу предоставленное капризу разных сельских виноградарей, чья необузданность не казалась ужасающей, настолько поразило своей новизной, произведя такое чудесное воздействие на народ, что не преминуло у людей с более просвещенным умом вызвать желание принять в нем участие либо из-за подобного рода склонности, либо из любопытства. В то же самое время появились Феспис (Thespis) и Сусарион (Susarion), постигнув каждый по-своему мифологические сказания, — один с благородной и серьезной стороны; другой — со смехотворной и занимательной. Так от рождения драматического искусства произошло его разделение на два различных вида — трагедию и комедию, то есть на возвышенную и суровую поэму, а также веселую и сладкозвучную поэму (143) (144).

Однако власти до сих пор безразличные к этим сельским забавам и увлеченные об отдельных слишком широких свободах, дозволенных себе Фесписом, открыли глаза на произошедшие из них профанации, последствия которых указали Эвмолпиды (145). Власти хотели их предупредить, когда Солон издал закон на сей счет (146), но было слишком поздно: в своей массе народ, увлеченный этими бесформенными и состоявшимися зрелищами, сделал бесполезной предусмотрительность законодателя. Нужно было уступить потоку и, не обладая возможностью его остановить, постараться хотя бы удержать его в здравых рамках. Солону для усердного воздвизания и удобрения новыми идеями досталось чистое поле; стало необходимым, чтобы здесь действовали строгие правила, ибо разлив этого потока мог бы привести к опасным последствиям в религии и нравственности. Драматическим авторам легко дозволили черпать сюжет своих пьес в источнике мистерий, но под страхом смерти им воспретили разглашать смысл таинств. Эсхил явился первым из драматических поэтов, невольно преступившим этот закон и подвергшимся риску потерять свою жизнь (147). Дабы принимать решения о доброкачественности представленных на конкурс произведений было учреждено просвещенное судейское сообщество, где остерегались скоропалительно поддаваться страстным настроениям народа, выносить одобрение или неодобрение по содержащимся в пьесах изречениям (148). Эти безупречные в знании музыки и поэзии судьи, должны были хранить молчание до конца, соблюдая порядок и благопристойность. Платон связывает первый упадок искусства и его полное разрушение с тем, что этот закон вышел из употребления, утратив абсолютное господство, когда народ присвоил себе театры.

Уже названный мной Эсхил явился подлинным создателем драматического искусства. Укрепившись вдохновением, которое воспринял от Гомера (149), он придал трагедии стиль Эпопеи, возродив драму простой, но торжественной музыкой (150). Не удовлетворенный одними моральными достоинствами, коими украсил драму его гений, он пожелал, чтобы ей сопутствовали и помогали музыка, живопись, танцы, соревнуясь друг с другом на иллюзорном чувственном уровне. Он воздвиг театр с изощреннейшими механизмами и великолепнейшими декорациями, проявляющими свое магическое воздействие (151). В трагедии Прометей ощущалось, как дрожит земля, а облака пыли вздымаются вверх; слышалось завывания ветров, раскаты грома, и казались ослепительными вспышки молний (152). В волнах появлялся древний Океан, и Меркурий сходил с небесных высот, чтобы огласить повеления Юпитера. В трагедии Эвмениды эти inferнальные Божества представали на сцене в количестве пятидесяти, облаченные в окровавленные черные платья, с головами, ошетилившимися змеями; в одной руке у каждой из эвменид был факел, а в другой — бич (153). Они неслись в тени Клитемнестры, заклинавшей их столь ужасным хоровым пением, что общий трепет охватывал всех присутствующих да так, что у некоторых женщин это вызывало преждевременные родовые схватки (154).

Из сказанного видно, что греческая трагедия по своим формам имела много общего с нашими современными операми, но отличало ее от них, в высшей степени, следующее: греческая трагедия, полностью выйдя из глубины святилищ, обладала тем нравственным смыслом, как его воспринимали посвященные. Вот это и поставило древнегреческую трагедию выше всего того, что мы могли бы увидеть сегодня, сделав ее бесценной. Когда профан, ослепленный только торжественностью зрелища, увлеченный красотой стихов и музыки, предавался мимолетному наслаждению, мудрец вкушал более чистое и длительное удовольствие, обретая истину даже посреди обманчивых смысловых иллюзий. Эта радость была больше настолько, насколько вдохновение поэта являлось совершеннее, когда он мог успешнее передать аллегорический дух, не нарушая его прикровенности.

Эсхил пошел дальше в понимании сюжета, нежели любой из его последователей. Его планы обладали крайней простотой. Он мало отходил от мифологических традиций (155). Все его усилия сводились к тому, чтобы возродить наставления мифов, проникнувшись их скрытыми красотами. Прекрасно выписанные характеры его героев соответствовали той высоте, куда их поместил Гомер. Он заставил страх идти перед своими героями, хотя они ничего и не боялись (156). Его целью было привести к добродетели через ужас, вдохнув в души силу, способную одинаково противостоять и ослеплению богатством, и унынию от невзгод.

Сразу за Эсхилом следовали Софокл и Еврипид, превзойдя его несколько в плане искусства; Софокл даже торжествовал над ним в глазах толпы (157); но малое число мудрецов, верных истинным принципам, всегда рассматривало Эсхила, как отца трагедии (158). Нельзя отрицать, что Софокл был более совершенным в последовательности своих замыслов, в отточенности своего стиля (159); что Еврипид был более естествен, чуток и способен вызвать интерес, приведя в движение страсти (160); хотя эти происходящие от формы совершенства вовсе бы не снискались, если бы в них не оказалась искаженной сама сущность драмы; то есть если бы аллегорический гений, направлявший сочинением фабул, которые поэты черпали всегда в религиозных мистериях, не подвергся бы некоему извращению, перестав зачастую и вовсе узнаваться, будучи отягощенным странными словесными изысками. Итак, Софокл и в особенности Еврипид, увлекшись совершенствованием формы, нанесли вред принципу искусства, ускорив его разрушение. Если бы законы, обнародованные против тех, кто, используя трагические сюжеты, обесценивали их сакральный смысл, исполнялись бы, то не нашлось бы более пострадавшего, чем Еврипид, изобразивший столько опустившихся во вражде героев, столько сбитых с толку любовью принцесс, столько постыдных, скандальных и преступных сцен (161); но уже близкий к разложению вырождающийся народ оставался увлеченным этими опасными картинами, сам спеша испить отравленный кубок, который ему поднесли.

Со всей откровенностью стоит признаться, что с самим очарованием этих картин и тем, как талантливо сумел их разукрасить Еврипид, должно связывать упадок афинских нравов и первый ущерб, нанесенный религиозной чистоте. Ставший школой страстей и не предложивший душе никакой духовной пищи театр открыл дверь, через которую проникли вплоть до святилищ презрительное отношение к мистериям и насмешка над ними, сомнение, самая нечестивая дерзость и полное забвение Божества. Герои Эсхила являлись личностями сверхъестественными (162); Софокл изображал простых героев, а Еврипид зачастую недочеловеков (163). А ведь в глазах народа эти персонажи были либо детьми Богов, либо самими Богами. Какая же мысль могла возникнуть от их слабостей, от их преступлений, от их гнусного или смехотворного поведения, особенно когда эти слабости или преступления уже представлялись не в качестве аллегорий, смысл которых нужно обрести, а как исторические события или легкомысленные игры воображения. Исходя из такого уровня своей просвещенности, народ должен был предаться безбожию или суеверию; похвальбой ученых должно было стать сомнение во всем, а государственные деятели должны были устраниваться от всяких убеждений, наблюдая за всеми мнениями с одинаковым безразличием. Это в точности и случилось. Мистерии извратились, ибо их привыкли рассматривать в искаженном

виде; и народ стал нетерпимым и фанатичным из страха, когда каждый оказывался осужденным действительностью, то есть безбожием.

Таков был итог драматического искусства в Греции. Этот поначалу незаметный результат стал ощущаться мудрецами, когда народ, сделавшись сувереном театра, перестал признавать судей, назначенных для оценки произведений поэтов; когда поэты, желая получить одобрение толпы, взяли в советники свои склонности, а не истину, свои переменчивые страсти, а не разум, принося в жертву своему непостоянству законы чести и прекрасного (164).

Начиная со времени, когда трагедия, опошлив мистериальные мифы, превратила их в исторические факты, оставался лишь один шаг до того, чтобы ввести сами исторические факты в разряд трагедийных сюжетов. Говорят, Фринихус (Phrynichus) был первым, кто дерзнул это сделать. Он поставил в театре *Взятие Милета* (165). По описанному курьезу афинский народ сначала приговорил поэта к очень суровому взысканию за непослушание закону и тут же увенчал его, поскольку Фринихус пролил столько слез во время представления своего произведения. Но этого еще никак не хватало для смешения действительности с аллегорией; вскоре перемешались вещи святые с профаническими и были придуманы без всякой моральной цели полностью мнимые и фантастические сюжеты. Поэт Агафон, являясь другом Еврипида (166), был автором этой новой профанации. Таким образом, он доказал, что сам ничего не знал о сущности драматической поэзии, и подверг сомнению, будто Еврипид смыслил в этом лучше, чем он.

Итак, менее чем за два столетия трагедия, рожденная на подмостках Фесписа, вознесенная по примеру Эсхила в самом благородном театре, достигшая своей последней блестящей ступени в творчестве Софокла, обессилела уже в руках Еврипида, потеряв воспоминание о своем небесном происхождении у Агафона, и, предоставленная настроению столь же властной, сколь и невежественной черни (167), она устремилась к своему быстрому упадку. Еще менее сохранившуюся комедию не ожидала лучшая участь. После того, как она направила свои первые стрелы на героев и полубогов Греции, воспользовавшись определенными неумеренными аллегориями, дабы поднять на смех даже Богов (168), после того, как она позидедалась над Прометеем и Триптолемом, Бахусом и Вакханками, играя небом и землей, золотым веком и другими временами (169), она напала на людей, в общем и в частности, насмеявшись над их слабыми сторонами, преследуя их реальные и мнимые пороки, беспощадно и бесжалостно подвергнув одних глумлению, а других — презрению (170). Эпихарм, давший определенные правила непристойным фарсам Сусариона, имел последователей в лице Магнеса, Кратина (Cratinus), Эвполиса и ряда иных комических поэтов вплоть до Аристофана, желчные сатиры которого, не найдя

себе награды в разных смутных осмеяниях, взялись шельмовать знание и добродетель, за двадцать лет до того приготовив яд и напитав все цикутой, коей был отравлен Сократ. Спустя долгое время, Менандр попытался реформировать это ужасное заблуждение, придав комедии менее возмутительную форму; но он смог это сделать, только совсем оторвав ее от своего истока, то есть лишив ее всего, что она сохранила интеллектуального и аллегорического, и сведя ее к отражению некоторых картин и некоторых событий социальной жизни.

Восходя, как я уже говорил, к истокам поэтического искусства, дабы изначально отличить его сущность от его формы, проследив затем его разноликое развитие на жанры и виды, я напомнил о многих вещах, процитировав большое число предметов, которые вам хорошо знакомы; но вы, Господа, полагая, что эти вещи мало важны для вас, несомненно, извините мне множественные реминисценции и ссылки, хотя они бесконечно значимы для меня, поскольку, предстая на ристалище и, желая придать больше формы знанию, к которому принадлежите и вы, я, по меньшей мере, должен был доказать, что его глубоко изучил.

ПАРАГРАФ V

Теперь, если подытожить сказанное мной, то окажется, что целиком умозрительная в своем происхождении Поэзия, предназначенная являться лишь языком Богов была обязана своим первым проявлением Орфею, вторым — Гомеру, и последним — Эсхилу. Эти три творца, обретя различные начатки данного знания, погребенного еще в своих элементарных понятиях, зажгли их огнем своего гения и повели их посредством вдохновения каждого из поэтов к совершенству, на которое были способны. Все трое, хотя и воздвигая друг на друга, являлись объектом первичного вдохновения и смогли сообщить его магнетическую силу своим новым ученикам. Орфей, будучи господином умозрительной и рациональной Поэзии, создал то, что я называю Эвмолпеей, которая, разделившись на теософию и философию, породила, в целом, все произведения, толкующие Божество, Вселенную, Естество и Человека (171). Гомер, соединив с этой духовной Поэзией воодушевление страстей, положил начало Эвмолпее, охватившей великолепным жанром множество видов, где господствуют более или менее энергично под влиянием воображения умозрительное начало и страсть. Гомер сделал осязаемым то, что являлось умозрительным, выделив все универсальное, доставшееся от Орфея; Эсхил, пытаясь проявить на практике унаследованное от этих

двух божественных людей в потенции, вообразил драматическую или действительную Поэзию, в которой он целиком стремился сосредоточить все, чем моральным, аллегорическим и страстным обладали Эвмолпея и Эпопея. Быть может, он бы достиг успеха, и тогда породил бы самое совершенное, что могли бы иметь люди, труд мысли, страсти и деяния, изложенный языком гения и исполненный талантом, но Греции, воспользовавшейся богатым урожаем, собранным Орфеем и Гомером, не хватило силы, чтобы взлелеять это новое растение. Искаженное в своем зародыше оно быстро выродилось, испортилось, дав лишь бесплодную тщетную пышность ветвей. Герои Фермопил рухнули под бременем его лавров. Предавшись безумному высокомерию, они, преследуя своих отцов, покрыли несправедливым презрением своих наставников, убили своих защитников и мудрецов, и, став гнусными театральными тиранами, уже были готовы склонить выю под игом македонского царя.

Этот царь, победитель битвы при Херонее, стал третейским судьей Греции, а его сын — провиденциальным сосудом превосходства, которое Европа должна была завоевать у Азии; последний во главе созданной его гением громадной армии пересек Геллеспонт, сокрушил империю Кира и воссел на мгновение на ее обломках; я говорю на мгновение, ибо никак не там находилось место для основания новой империи: еще повиновавшаяся Европа уже должна была повелевать. По мысли грядущего, Рим уже становился главной точкой Земли. Несколько столетий хватило этому, тогда неизвестному городу (172), чтобы достичь вершины славы. Выйти из сумрака времен тщеславным Пирром, овладеть Италией, побороть и ниспровергнуть Карфаген, завоевать Грецию, растоптать своими ногами двадцать диадем, украшавших чела наследников Александра, было для этой честолюбивой Республики делом нескольких веков. Но неверно полагать, будто республика, которая мешает управлять сама себе, смогла бы повелевать Миром, пусть и утверждали бы это люди с добродетелью непросвещенной опытным знанием. Потребовалась империя и эта империя образовалась. Цезарь был призван к славе ее основания, Август — к славе ее укрепления.

Принесенные в Рим из сердца Греции знания и искусства, выйдя из своей летаргии, расцвели здесь новым совершенством. Поэзия в особенности нашла многочисленных поклонников. Сильно увлеченный магнетическим пламенем Гомера Вергилий осмелился идти в его отблесках, сокрушив все поставленные временем препятствия, приблизившись вплотную к этому божественному образцу, восприняв от него непосредственно и без соперников вторичное вдохновение. Менее решительный Овидий, лавируя между Орфеем и Гомером, достиг, тем не менее, слияния вторичного вдохновения с первоначальным, а третичного со вторичным, оставив своей книгой *Метаморфозы* памятник не менее блистательный

и более неподражаемый, чем Энеида. Мало удовлетворенный следовать по стопам Пиндара Гораций искал и обрел средство соединения водуще-ления страстей с умиротворенностью рациональной поэзии и, выступив в качестве законодателя Парнасса, диктовал законы поэтам или высмеивал слабые черты людей.

Эта разумная Поэзия с тех пор на долгое время оказалась вне употребления. Ей вменили в вину и ложный путь, по которому пошла в Греции драматическая поэзия, и презрение, внушаемое последней к Богам и людям. Философы, пренебрегая знанием, основанным, по его собственному свидетельству, на измышлении, изгнали его из своих писаний. Сколь они его взыскали, когда мыслили в нем эманацию Божества, столь же они его и удаляли, когда увидели в нем лишь тщеславный итог бессмысленного безумия. Это весьма свежее замечание, дабы я мог на него, Господа, обратить ваше внимание: первые комедии появились за пятьсот восемьдесят лет до нашей эры, и приблизительно двадцать лет спустя Ферекид (Pherecyde) написал первое прозаическое произведение (173). Конечно, философ Р. никак и не думал, что язык, проституировавший в пародийных бурлесках Сусариона, больше подходил для медитаций мудрецов. Это, однако, не значит, что отдельные философы, подобные Эмпедоклу, Пармениду и некоторым другим со своими учениками, время от времени не писали стихи (174); но сии пережитки древнего обыкновения вскоре отошли прочь, особенно когда Платон обогатил прозу очарованием своего увлекательного красноречия. Перед ним Геродот огласил на ассамблее олимпийских игр историю Греции, связанную с историей большей части соседних народов (175). Это произведение, написанное легким, ясным и убедительным стилем, так восхитило Греков, что они дали девяти книгам его составляющим — имена девяти Муз. Впрочем, наблюдение, которое не будет здесь вовсе излишним, заключается в том, что принятие в философии прозы, вместо рациональной поэзии, породило до тех пор неизвестный творческий жанр, коим пользуются и наши современники, — я имею в виду позитивную Историю. До того времени написанная в стихах История, как я уже говорил, была аллегорической и образной, относясь только к массам и не уделяя внимания индивидам. Итак, зло, с одной стороны, возникшее из потрясшей Поэзию деградации в одной из ее ветвей, было уравновешено добром, сулившим, с другой стороны, очищение прозы для продвижения вперед точных знаний.

Но чтобы вернуться к тому, о чем я говорил недавно по поводу рациональной Поэзии, слившейся у Римлян со страстной частью этого знания, я отмечу, что данное слияние породило новый дидактический жанр, творцом которого явился Гораций. Сей жанр никак нельзя смешивать ни с рациональной Поэзией, используемой Гесиодом в своей поэме “Труды и Дни” и принадлежащей Эвмолпее; ни с чисто рациональной Поэзией, об-

наруженной в писаниях Парменида и Эмпедокла. Дидактическая поэзия есть поэтическая разновидность, которая, привязываясь к единой форме, входит в зависимости от драматического искусства. Сатирический или описывающий поэт-дидактик сродни актеру, декламирующему на сцене длинный монолог. Рациональная Поэзия была принята в Риме и извлечена из долгого забвения, где она оказалась, Лукрецием, который, вдохновившись произведениями Левкиппа и Эпикура (176), написал о природе вещей книгу, до сих пор по недостатку разумения ее языка ни верно не понятую, ни верно не переведенную.

Реформированная Менандром комедия была усовершенствована Плавтом и Теренцием, снискавшими много славы в этом жанре; что же касается самого по себе драматического искусства, то оно оставалось в забвении. Римляне, имея с Греками общих Богов и обладая почти такой же, как и Греки, Мифологией, не являлись ни весьма сведущими для восстановления в правах этого искусства и созидания в нем шедевров человеческого духа; ни весьма передовыми в точных знаниях для полного изменения его форм, делая из него, как мы показали, новое искусство, откуда аллегория и моральная составляющая Эвмолпеи были совсем изгнаны. Но то влияние, которое Римляне не оказали на драматическое искусство, они, к несчастью, оказали на Эпос. Некоторые писатели, будучи ловкими версификаторами, но абсолютно лишенными умозрительного вдохновения и неспособными отличить в Поэзии сущность от формы, безумно возомнили при помощи разложившегося театра и пошлых декламаций Эфхемера (Ephemer) (177), будто Боги и Герои древности являлись лишь самыми сильными и крепкими людьми, а Мифология представляла собой только грудку неудобоваримых исторических фактов, тогда как Эпос был высшим рассуждением об этих фактах (178). Сверх того, они полагали, что нет проблемы в том, как взять некий исторический сюжет и, рассказав его в стихах с определенными прикрасами, создать эпическую поэму. Лукэн (Lucain) и Силий Италик (Silius Italicus), один избрав несчастья Помпей, а другой — победы Ганнибала, вообразили себя настоль же выше Гомера или Вергилия, насколько они мыслили Рим или Карфаген выше Илиона. Но справедливое потомство, несмотря на предрассудки их поклонников, водворило их на свои места. Оно рассматривало их лишь как изобретателей одного из безродных поэтических жанров, каковой можно назвать Исторической поэзией. Эта целиком обособленная от Эвмолпеи поэзия, не признававшая за ней нравственной сущности, сохранила от подлинной Эпопеи только материальные и физические формы. Она — бездушное тело, движущееся благодаря механическим средствам, приспособленным для нее умелым ремесленником.

Сама по себе греческая поэтическая форма отличалась от римской только большим или меньшим изяществом. Составленные тем же самым

способом стихи одинаково здесь зависели от установленного числа тактов или стоп, упорядоченных музыкальным ритмом. Если рифма и принималась в ранние века, то она с давних пор была уже упразднена, не оставив по себе и малейшего следа. Весьма далекий от греческого по гибкости, разнообразию и гармоничности латинский язык, долгое время презираемый Греками, считавшими его варварским наречием, преподавался лишь с отвращением (179); скажу, что неприятный, черствый латинский язык, никак на письме не выдерживающий посредственности обыкновенных оборотов, стал, благодаря неослабному труду своих писателей, языком, который в произведениях, к примеру, Вергилия, достиг такого совершенства, что заставило усомниться, а не превзошел ли автор Энеиды в стройности, точности, силе выражений автора Илиады. Таково господство форм. Они одни могли поставить под вопрос того, кто, рассматриваясь относительно сущности, не подлежал и малейшему обсуждению.

Но наконец-то Римский орел, отпарив некоторое время над Вселенной, распростерши свои крыла над самыми прекрасными странами Европы, Азии и Африки, утомился от своих же собственных триумфов и, одряхлев от самого себя, предоставил дележу свое господство, и с высоты того же самого Капитолия, откуда он столь долго метал молнии, глядел на слетевшихся на раздел его добычи северных грифов. Непризнанная в своих принципах мифологическая религия была поколеблена и в своих формах; подвергшись разложению вещей и людей, она исчезла, дабы уступить место новой рожденной в сумраке религии и незримо возвысившейся изсловия низших граждан до императорского трона. Принявший христианский культ Константин усилил эту религиозную революцию, считая себя обязанным совершить другую и на политическом поприще, когда перенес престол своего государства на Босфор. Историки часто порицали этот поступок; но они не видели, что вдохновившее этот раздел Империи Провидение предвидело, как катящаяся с варварскими волнами тьма невежества распространится вплоть до Рима, а посему было необходимо сосредоточить в одном месте часть знаний, дабы их спасти от общей катастрофы. В то время, как одолеваемая со всех сторон варварскими ордами сокрушилась Западно-Римская Империя, разорванная, поделенная на бесконечное число мелких княжеств, владения которых часто ограничивались Донжоном, где пребывал правитель; Восточно-Римская Империя выдержала напор северных орд, постоянно взращивая у себя носителей священного огня знания, и пала только более чем девять столетий спустя; когда возрождающийся на Западе свет заставил умы ценить предоставившиеся им образцы, сделав людей способными воспринимать их вдохновение.

В эту весьма знаменательную эпоху, Господа, совпавшую с падением Восточно-Римской Империи, за менее, чем полстолетия на Западе стали использоваться пушечный порох, компас и телескопические очки; были

изобретены: медная гравировальная доска и наборные буквы для книгопечатания; расширились торговля и навигация, преодолев Мыс Бурь и открыв, наконец, Америку. Это необыкновенное столетие породило Магомета Второго и Лоренцо Медичи, Васко да Гаму и Христофора Колумба, Феодора Газского и Пика де ла Мирандолу, Леонардо да Винчи и Бойардо, Льва X и Лютера. Со времен варварского нашествия христианская Европа утратила свое политическое единство: она представляла собой громадную Республику, отдельные части которой, борясь непрерывно друг с другом, вырываясь поочередно из тени к господству, являлись королевствами, понтификальными или светскими княжествами, республиками, свободными и торговыми городами. Два главы этого гигантского и плохо организованного тела, Германский император и папа, епископ Рима, обладали только мнимым величием; их реальная власть была ничтожной: по своей сущности они значили еще меньше, чем казались по форме. После Карла Великого, который в темный век, просвещенный своим собственным гением, силой оружия сплотил осколки Империи, собрав их в своей руке, в Европе уже не было Императора. Тщетные усилия Гильдебранта и Карла Пятого в разные времена и под разными предложениями лишь свидетельствовали о своей беспомощности. Более великому человеку было суждено властвовать над возрожденной в страшных потрясениях Европой, показав Миру взошедшего на императорский трон законного наследника Августа.

Но не станем забегать вперед, удаляясь от Поэзии, предмета нашего исследования, а продолжим наблюдать за развитием этого знания.

Оригинальные греческие и римские поэты, принесенные в Италию учеными, вынужденными хлынуть в Западную Европу из-за падения Константинополя, обрели здесь неожиданную славу, не преминувшую разбудить вместе с глубоко погребенными античными ростками некоторые новые начатки, оказавшиеся в определенных обстоятельствах. Разъясняя их природу, я спешу предоставить место мыслителям для размышлений, а критикам для особых предположений о мало обсуждавшихся до сих пор произведениях.

Поначалу необходимо повторить уже высказанную мной истину: умозрительное естество является всегда одним и тем же, тогда как физическое естество варьируется, непрерывно изменяясь от времени и места, тысячекратно приспособляясь к обстоятельствам. Значит, именно это дающее форму естество делает осязаемым и особенным то, что умозрительного и универсального ему сообщается иным естеством; таким образом, его более или менее сильная способность к восприятию и обработке умозрения могут сделать вещи как более тождественными в их принципе, так и кажущимися более несхожими в своих последствиях. Спешу предоставить сему доказательство. Когда глубокая тьма окутывала Европу, когда невежество распростерло по всем ее частям свои унылые покровы, время от времени

находились, тем не менее, отдельные привилегированные люди, которые, возвысившись над густым туманом, могли ухватить слабые отблески всегда сверкавшего над ними света. Эти люди, будучи обладателями редкостных сокровищ, смогли бы гораздо больше из них передать своим современникам, но если они неосторожно открывали уста, то окружающая их слепая и фанатичная толпа внезапно обвиняла их в ереси, в занятии магией, колдовством, и казнь оказывалась для них ценой собственных уроков (180). После нескольких досадных примеров, эти ставшие осторожными люди, приняв за обыкновение отмалчиваться, затворились в монастырях и пустынях, и там в тишине занимались изучением Природы, сами пользуясь своими открытиями. Если же некоторые из них осмеливались говорить, то делалось это заимствованным из религии или истории стилем, облакавшим ординарным смыслом определенные воспринятые идеи, объясняясь загадками и образами, хотя они могли, в случае надобности, растолковать это как желали сами. Из их числа был человек сильного воображения и подлинного поэтического дарования, постигший определенные истины естества, но не считавший необходимым их оглашать, а посему решивший их заключить в книгу, названную им «*Дела и деяния Карла Великого*». Этот необыкновенный человек, оказавший на нынешние времена более сильное влияние, нежели можно предположить, поскольку он являлся живым источником, давшим начало всем орденам и всем рыцарским установлениям, наводнившим Европу; скажу, что этот человек, живший от X до XI вв., а, возможно, немногим ранее (181), был монахом монастыря Святого Андрея из Вьенны (Saint-Andre de Vienne). Совсем не понятно почему сочиненная им книга имела такой ошеломляющий успех, ведь невежество народа было тождественно невежеству духовенства, когда за действительность почитались самые грубые бредни. Есть историки, которые утверждают, будто Реймский Собор, проходивший в 1119 году, объявил об аутентичности этого произведения (182), и что отсюда пошло обыкновение приписывать его архиепископу Тюрпену (archeveque Turpin). Как бы то ни было, но именно аллегорической истории Карла Великого, истории его двенадцати паладинов, названных пэрами Франции, истории четырех сыновей Эмона (Aimon) и коня Байара (Bayard), истории Рено (Renaud), Ролана (Roland), Ришара (Richard) и других героев Голубой библиотеки, долгое время нашей единственной библиотеки, мы обязаны новым поэтическим жанром, получившим имя романического по романскому языку (la langue romance), на котором он и возник (183)... Этот жанр соотносится с эвмолпическим жанром подобно тому, как дикий побег, тяжело возрастающий на скудной почве, покрытой колючками, соотносится с культурным деревом, величественно возвышающемся на лоне благодатного края.

Именно с рыцарскими идеями, вдохновленными книгой монаха монастыря Святого Андрея, появились во Франции первые поэтические идеи.

Ухватив эти первоначальные отблески дарования, окситанские трубадуры пустились в путь, суливший им одновременно радости, славу и благосклонности фортуны (184). Они воспевали красавиц, храбрецов и королей; но их весьма монотонные стихи, подчас неоживленные подлинной страстью, ни в чем не возвышались над похвалой или сатирой: мало способные ощущать нравственные красоты Поэзии трубадуры останавливались на форме. Рифма была для них всем. Они посвятили высший талант бесконечному и трудоемкому рифмованию. Трудно себе вообразить, какие проявления силы они вложили в этот жанр. Не удовольствуясь подчиняться той же самой рифме по ходу всей поэмы, они удваивали ее порой в конце каждого стиха, рифмуя отолоском, или скорее заставляли ее звучать вначале (185). Эти многочисленные пути задушили их музу в своей колыбели. Все, чем было обязано искусство этим первым современным поэтам ограничивалось неким подобием веселой и злобной песенки, высмеивающей нечто серьезное, которая, исполняясь на танцевальный лад под аккомпанемент их любимого инструмента виолы (vielle), стала называться во-де-виелем (vau-de-vielle) или, как произносят сегодня, водевилем (vaudeville) (186).

Получившие от окситанских трубадуров первые поэтические импульсы Итальянцы и Испанцы, быть может, ограничились бы, как и они, сочинением любовных сонетов, мадригалов или всего-навсего пылких сильвов (sylves) (187), если бы изгнанные со своей родины завоеваниями Магомета Второго Греки не принесли бы им, о чем я уже говорил, произведения древних. Эти толкуемые с публичных кафедр произведения, чем обязаны великолепию династии Медичи, особенно поразили Итальянцев не столько потому, что, призывая итальянских поэтов взять себя за образцы, передали им смысл и форму своей уж слишком очевидно противостоящей творчеству трубадуров поэзии, сколько потому, что сообщили поэтам тот дух сореволюционности, который, не копируя других, стремится стать с ними наравне. В эту эпоху книга монаха из монастыря Святого Андрея, приписываемая, как я уже говорил, архиепископу Тюрпену, уже имеющая более чем четыре столетия от роду, была известна по всей Европе как сама по себе, так и благодаря многочисленным подражаниям, предметом коих являлась. Не только Франция, Испания, Италия, но также Англия и Германия были наводнены многими романами и романсами, где фигурировали придворные рыцари Карла Великого и рыцари Круглого Стола (188). Все эти произведения были написаны в стихах и многие из них, в особенности сочиненные трубадурами или их учениками, разбивались на строфы, поскольку предназначались для певческого исполнения. Те из поэтов-подражателей, кто мог возвыситься до аллегорического смысла своего образца, лишь развивали его и обогащали своими собственными познаниями; другие, следуя различным манерам его отображения, избирали реальные и исторические сюжеты, или же скорее шли попросту без цели и без плана

увлеченные своим причудливым воображением. Во Франции, кроме романов о Тритоне, Ланселоте, Граале, Ожье Датчанине (Ogier-le-Danois), имели хождение романы об Александре Великом, о Библии, о семи Мудрецах, об Иуде Маккавее, об Истории Нормандцев и Бретонцев и, наконец, самый знаменитый из всех роман о Розе. Некий Гильом (Guilhaume) опубликовал философический роман о природе зверей (189).

Уже итальянские поэты, взяв у трубадууров форму их стихов и произведений, превзойдя своих учителей, обратили последних в забвение. Петрарка в сонете, а Данте в сирвенте, овладев всей славой своих образцов, не оставили их больше для своих преемников (190); уже даже Бойардо и некоторые другие пытались, по примеру Гомера, привнести в единство эпопеи неподходящие и фантастические сцены романов: тогда явился Ариосто. Этот одаренный живым и блестящим воображением человек, обладатель совершенного таланта, воплотил то, чего никто не мог сделать до него; его не вдохновлял ни Гомер, ни Вергилий; он никому из них не подражал. Он научился от них, как подниматься к поэтическому источнику, видеть там, где находился сей источник, и черпать в нем свое дарование. Итак, он воспринял первичное вдохновение, став творцом особого жанра поэзии, который можно назвать романтическим. Несомненно, этот жанр гораздо ниже эпопеи, но он оригинален: он обладает как достоинствами, так и недостатками.

Почти в то же самое время, когда Ариосто обогатил Европу своей новой поэзией, Камюэнс захотел привнести ее в Португалию; но ее смешение с поэзией Вергилия и Лукэна, которое он попытался сделать, подвело португальца из-за недостатка знаний и не увенчалось успехом. Скажу, дабы заметить вам, Господа, что принятая португальским поэтом форма в точности такая же, как и форма Ариосто, его итальянских предшественников и последователей: она — форма трубадууров. Поэмы одних и других являются длинными романами, разбитыми на строфы из восьми стихов с перекрестными рифмами, которые, равномерно следуя одна за другой, могут распеваться от одного фрагмента до другого на определенный лад и которые, в действительности, как весьма точно отметил Ж. Ж. Руссо, зачастую пелись. В этих поэмах сущность согласуется с формой, отличающей обе закономерности. Это никак не почерпнутая в орфическом источнике эпопея Гомера, а романтическая поэзия Ариосто, берущая начало в вымыслах, приписываемых архиепископу Тюрпену, и слившаяся со стихами трубадууров. Эти поработанные рифмой стихи ни в одном из языков не способны достичь заоблачных высот как Эвмолпей, так и Эпопеи.

Французские поэты вскоре это испытали, когда, изучив произведения Гомера и Вергилия, они посчитали возможным подражать им, используя те же самые формы, которыми пользовались авторы Персевеля или Развеселой Берты (Berthe-au-grand-pied). Они прекрасно трудились над этими формами,

выковывая их и шлифуя, а формы оставались негибкими. Ронсар первым обрел подобный фатальный опыт; вслед за ним толпа неосторожных натолкнулась на тот же подводный камень. Эти формы звали всегда к духу, которым были порождены; непрерывно слышавшийся в их заурядных или перекрестных рифмах меланхолический отзвук обладал чем-то усыпляющим и, уводя душу в мечтательность, увлекал ее вопреки ее же воле не в возвышенные области аллегорий, где насыщается гений Эвмолпей, а в смутные пространства вымысла, где испаряется в тысячах причудливых форм романтический дух. Несомненно, во Франции смогли бы подражать итальянским поэтам, как делали это в Испании и Португалии, но помимо всего необходимо было оградить от вторичного вдохновения уже вторичного жанра дух нации, весьма успешно представленный Ронсаром, издав далеко предвидевшим его высокие предназначения, дух, желавший властвовать на вершине Парнасса прежде, нежели сумел бы познать первые тропинки к нему.

Неудача первых эпических поэтов никак не обескуражила их последователей, которые пылали ревностью ее исправить; но вместо того, чтобы видеть препятствие там, где оно действительно находилось, то есть в противоречивом слиянии сущности Эпопеи с романтической формой, они вообразили, будто их предшественники не добились успеха только из-за нехватки таланта. Итак, с неутомимым рвением они погрузились в работу, шлифуя и вновь отделявая рифму, по двадцать раз переписывая свои произведения, достигнув, наконец, возможного наивысшего совершенства формы. Изобиловавшее умелыми стихотворцами и умудренными рифмачами столетие Людовика XIV не проявило, однако, эпических поэм, а лишь сообщило об их упадке. Шаплен (Chapelain) все же талантливо выступил перед своим крахом; желая заинтересовать французскую нацию, он избрал в ее истории единственный нашедшийся там эпический сюжет. Так почему же Шаплен не добился успеха? Размышляя над этим вопросом, по отсутствию истины вообразили, будто недостаток заключался во французском языке, который был не в состоянии возвыситься до Эпопеи: прискорбное заблуждение, мешавшее на протяжении определенного времени развитию языка, призванного стать универсальным, и нести грядущим векам достижения минувших столетий.

Лучше всего ощущал препятствие Ронсар. Привыкший читать греческие и латинские произведения в подлиннике он видел то, что именно стесненность рифмой мешала французскому языку идти в их классическом русле; он даже стремился освободить язык от этого закабаления, пытаясь сделать произносимыми французские стихи в соответствии с древним ритмом, но он не признал, так или иначе, гений этого языка, отказывавшийся следовать данному ритму. Жодель (Jodelle), Байф, Пассера (Passerat), Депорт (Desportes), Анри-Этьенн и некоторые другие ученые совершали в различные эпохи ту же самую попытку и всегда бесплодно (191). Каж-

дый язык имеет свой собственный характер, коий нужно знать; наш язык совсем не обладает музыкальной просодией (prosodie) греческого и латинского, в которых слоги являются окончательно определенными, длинными или короткими, не из-за простой продолжительности такта, а из-за разнообразного ударения и голосовой модуляции. Конечно же, аббат д'Оливе — тот из наших писателей, кто лучше всего знал естество этой просодии: во-первых, он обнаружил, что французские стихи нельзя сделать тождественными ритму; во-вторых, указал, что даже в случае, когда сие было бы возможным, непонятно как этот ритм стал бы согласовываться с ритмом Греков или Латинян (192).

Я придерживаюсь того же мнения по этим двум пунктам; отчасти я согласен с тем, что он говорит о рифме. Я знаю, как и он, что она не изобретение варварских столетий; более того, я даже знаю, что она — сладострастное создание очень просвещенного века; я признаю, что она породила тысячи и тысячи великолепных стихов, что зачастую она для поэта чуждый гений, пришедший к нему на помощь (193). Богу не понравится, если я ее попытаюсь похитить у французских стихов, очарование которых она составляет. Она нужна, даже необходима романтической поэзии и всему тому, что от нее исходит: песням, романсам, водевилям, сільвам; какого бы вида они не были, какой бы формой и какой продолжительностью они бы не обладали, они не смогут без нее обойтись. Она добавляет бесконечное изящество всему тому, что исполняется или рассказывается с рыцарским чувством. Даже лирический жанр воспринял от нее свойственную себе романтическую гармонию. Все вторичные жанры это допускают. Она может до некоторого предела улучшить описательные стихи, смягчить дидактические стихи, сообразить элегической меланхолии изящества идиллии; она может, наконец, стать для драматического искусства украшением, каковым мы его видим, то есть рыцарским и страстным; но для Эвмолпей и подлинной Эпопеи, всего того, что касается умозрительной и рациональной поэзии, чистой или слитой с воодушевлением страстей; для пророческих стихов или гимнов, исшедших от Божества или предназначенных достигнуть его; для философических стихов, исследующих естество вещей и развивающих различные нравственные и физические системы; для эпических стихов, соединяющих талант с аллегорическим гением и связывающих умозрительный мир с осязаемым миром, — рифма чужда. Насколько она самодостаточна в остроумных произведениях, настолько и отвергаема гением. Свойственные ей вымыслы — противоположны аллегории. Она — рыцарская, но не героическая; она — приятная, блестящая, остроумная, меланхолическая, сентиментальная, хотя и не сможет никогда стать ни глубокой, ни возвышенной.

Пусть осветит нас здесь пламенник опыта, и теперь, когда мы можем это сделать плодотворно, окинем беглым взглядом, о коем я говорил, поэтическое состояние главных наций Земли.

Параграф VI

Греки и Римляне, виновные как в неблагодарности, так и в несправедливости, считали Азию варварской, не подозревая, что они унижали подобным образом свою Мать, от которой получили и свое происхождение и свои первые наставления. Более беспристрастная сегодня Европа начинает ощущать то, чем она обязана этой древней и благородной стране и, воздавая ее почтенным морщинам сыновним уважением, судит о ее нынешней слабости, исходя из мощи, коей обладала Азия в своем цветущем возрасте, чей отпечаток еще хранят ее славные творения. Наблюдательный философ и академик из Калькутты, бросив пылкий взгляд на эту часть земной поверхности, признал здесь пять главных наций, среди которых Индийцы занимают первое место; за ними идут Китайцы, Татары, Персы и Арабы (194). Согласно этому здравомыслящему писателю, первоначальная Индия должна рассматриваться в качестве некоего светлого средоточия, которое, сконцентрировав в очень отдаленную эпоху знания, приобретенные предшествовавшим народом, осмыслила их и рассеяла лучами на соседние нации (195). Индия явилась источником египетской, греческой и латинской теогоний; она предоставила философические догмы, которые украсили блеском Эвмолпей и Эпопеи первые поэты Фракии и Ионии; именно она приобщила к культуре Персов, Халдеев, Арабов и Эфиопов, и, благодаря своим многочисленным колониям, она поддерживала отношения с Китайцами, Японцами, Скандинавами, Кельтами, Этрусками и даже Перуанцами в другом полушарии (196).

Если послушать рассуждения тех, кто наиболее постиг в изучении санскрита, ученого языка Индийцев, то останешься убежденным, что это самый совершенный язык, на котором когда либо говорили люди. Согласно им, ничто не превосходит его богатства, изобилия и восхитительного строения: он — источник самых блестящих поэтических замыслов и мать всех диалектов, употребляющихся от Персидского залива до Китайских морей (197). Конечно, если что-то и может доказать в глазах ученых материнские права, которыми санскрит обладает над всеми другими языками, так это поразительное разнообразие его поэзии: то, чем другие народы владеют в частности, санскрит имеет в совокупности. Там Эвмолпея, Эпопея и Драматическое искусство сияют своим естественным блеском; там находится колыбель божественной и рациональной, аллегорической и страстной поэзии, а также действенной и даже романтической поэзии. Все формы там признаны, все виды стихов там в ходу. *Веды* или, в высшей степени, священные книги написаны, как и Коран Магомета, ритмичной прозой (198). *Пураны*, содержащие теософию и философию брахманов,

их естественно-научные системы, их идеи о нравственности и природе, составлены нерифмованными философическими стихами: их приписывают Виасе (Vyasa), Орфею Индийцев. Являющийся индийским Гомером Вальмики раскрыл на непревзойденном уровне в *Рамаяне* великолепную и возвышенную эпопею; называющиеся *Намаками (Nataks)* драмы, изобретенные Бхеретом (Bheret), согласно их жанру, рифмуются или не рифмуются; Калидаса их довел до совершенства (199). Все остальные виды индийской поэзии рифмуются; их число огромно; их разнообразие бесконечно. Ничто не может сравниться с ловкостью и изысканностью индийских рифмоплетов. Очень изворотливые в рифме Арабы, окситанские трубадуры, чьим единственным достоинством была рифма, не могли никогда приблизиться к санскритским образцам (200). Итак, у Индийцев не только обнаруживаются размеренные ритмом стихи Греков и Римлян, не только у них отмечаются неизвестные обоим народам рифмы, но еще и узнается наша рифма с сочетаниями, о которых мы не имеем никакого представления.

Я должен сделать здесь важное замечание: когда властвовавшая в Азии Индия удерживала и скипетр господства над Землей, она знала только Эвмолпею Вед и Пуран, только Эпопею *Махабхараты* и *Рамаяны*; ее поэзия была языком Богов, которая дала себе самой имя *Понья-Бхуми (Ponya-Bhoumi)*, Земля добродетелей. И лишь после того, когда ее утормил долгий расцвет, тогда любовь к новизне, непостоянство моды и, быть может, извращение театра, как это случилось в Греции, ее заставили искать чуждых для подлинной поэзии красот. Нередко точка совершенства даже завьшается по своему достижению. Удивительная гибкость санскрита, обилие его конечных созвучий, удвоили стремление к распаду. Поэты умножали слова, считая, что умножают идеи; они удваивали рифмы; они их утраивали в одних и тех же стихах, считая, будто этим соразмерно повышают гармонию. Их подменившее вдохновляющий гений воображение стало блуждающим; они думали им воспарить ввысь, а впадали в высокопарность. Наконец, не ведая больше, как придать выпренности и значимости своим сумасбродным мыслям, они изобрели слова такой длины, что стало необходимым, дабы их удержать, выдумать стихи из четырех цезур, каждая из которых насчитывала девять слогов (201).

Это произошло в эпоху упадка индийской империи, когда рифма заполонила Поэзию. Сегодня сложно сказать, являлась ли она новшеством или простым обновлением. Как бы то ни было, но вероятно она быстро перешла от господствующей нации к покоренным народам, где по-разному была встречена из-за характера языка и присущего каждой нации духа.

Если заглянуть в Индийские анналы, то Китай является одной из их давних схизматических и мятежных колоний (202). Если верить древнейшим преданиям Китайцев, то выходит, что они образуют с незапамятных

времен свод традиций автохтонного народа (203). Спор об этой исторической проблеме был бы здесь неуместным. Дабы прояснить волнующую меня тему, вполне достаточно сказать, что Китайцы, начав использовать рифмованные стихи и сохранив в буквальном и религиозном смысле непререкаемое почтение к древним обыкновениям, обзавелись только посредственной и абсолютно чуждой Эпопеи поэзией (204). Их главные именуемые Кингами (Kings) священные книги, составленные в символических или иероглифических начертаниях, образуют группы таблиц зачастую глубокого и возвышенного замысла, но лишенных того, что мы называем языковой выразительностью. Это — немые и не передаваемые посредством голоса картинки, которые читатель должен рассматривать глазами, размышляя долгое время над их пониманием.

Правящие сегодня в Китае Татары, различаемые от иных соплеменников эпитетом Манчжуров, обладают развитым языком, который не имеет никакого вида поэзии, что я уже отмечал (205), пусть отдельные авторы и хвалят его за богатство (206). Несмотря на свои завоевания, другие Татары не получили никакой пользы от просвещенности покоренных народов. Турки вовсе не имели букв алфавита. Гуны даже не ведали об их существовании. Великий завоеватель Азии Чингисхан (Gen-Ghis-Kan) не нашел среди своих Моголов ни одного человека, способного писать его депеши. Состоящий из четырнадцати букв алфавит, которым обладают Уйгуро-Татары (Tatars Oighouris), скорее всего попал к ним от древних Персов (207), от коих они также восприняли и немного известной им поэзии.

Являющиеся сегодня арабскими подражателями Персы в отдаленные времена были учениками Индийцев. Тогда их священный язык, называемый Зенд, на котором написаны оставшиеся от Зороастра фрагменты, был диалектом санскрита (208). Эти фрагменты, коими мы обязаны неутомимому усердию Анкетиля дю Перрона, подобно Ведам или всем священным книгам Индии, судя по всему, изложены ритмической прозой. После *Зенд-Авесты* самая знаменитая книга у Парсов (Parsis) — *Бун-Дехеш (Boun-Dehesh)*, написанная на пехлеви и содержащая космогонию Зороастра. Образовавшийся от набатейско-халдейского пехлеви указывает на перевод (209) и свидетельствует о том, что Персия, после господства над ней Индии, перешла под власть Ассирии. Но когда, благодаря завоеваниям Кира, Персия обрела свободу, сделавшись владычицей Азии, напоминая о ее древнем рабстве пехлеви был изгнан со двора Бахманом-Эспандиаром (Bahman-Espandiar), которого мы зовем Артаксерксом Долгоруким (Artaxerxe-Longue-Main) (210). Последнее наречие заменил фарси (parsi), модифицированный греческим языком при наследниках Александра, получивший много татарских слов при парфянских царях, отшлифованный Сасанидами, поглощенный, наконец, Арабами, подчиненный нетерпимо-

му влиянию исламизма и больше уже не имеющий ни одной собственной буквы; в современном персидском фарси обрел все движения арабского, несмотря на малое сходство с ним (211); по примеру арабского он вобрал все красоты рифмованной Поэзии, и с тех пор уже не имел ни Эвмолпеи, ни Эпопеи.

Что же касается арабского языка, то никто не представляет до какой степени он — раб рифмы. Согласно вполне удачному предположению одного французского писателя, первое использование рифмы у нас совпало с арабским нашествием в начале VIII столетия (212). Говорят, Прованс явился воротами, через которые это новшество проникло во Францию. За отсутствием источников, казалось бы очень сложно строго доказать это утверждение, но, однако же, нельзя и отрицать его правдоподобность, особенно рассматривая, какому арабскому влиянию подверглись науки и искусства на юге Франции после того, как Арабы пришли в Испанию. Итак, на Земле нет иной страны, где называемая мной романтическая поэзия развивалась бы с большим постоянством и успехом, чем в Аравии; рифма, если даже она и была позаимствована от Индусов, за свое долгое использование так освоилась в Аравии, что кажется, будто здесь она и появилась на свет. Можно даже сказать, что арабский язык более восприимчив к ней, нежели санскрит. Рифма здесь более необходима Поэзии из-за огромного количества негибких моносиллабизмов, которые, образуя многочисленные ритмические сочетания, с трудом соединяются между собой и нуждаются в помощи рифмы для смягчения своей сухости и восполнения недостающей им гармонии.

Впрочем, каким бы не было притязание Аравии на изобретение рифмы и даже связанной с ней романтической поэзии, нельзя не заметить, обладая без предрассудков и до определенной меры дарованием к азиатским языкам, что в самом арабском есть доказательства, свидетельствующие в пользу Индии. Таково, к примеру, слово *Диван* (*Diwan*) (213), которым Арабы называют сборник своих древних стихотворений (214). Это слово, связанное с санскритским выражением *Дева* (*Dewa*) или *Дива* (*Diwa*), обозначающим все божественное, небесное, все исходящее от вселенской Мудрости (215): такова Поэзия Греков, язык Богов, или глас универсальной Сущности Египтян и Финикийцев.

Тем не менее, арабский Диван, то есть поэтический сборник этой нации, восходит к самым древним временам. Здесь присутствуют стихи, приписываемые первым еврейским патриархам и даже самому Адаму (216), ибо с принятием ислама космогония Моисея стала космогонией Мусульман подобно тому, как она сделалась нашей с установления христианства. Именно поэтому в диване сохраняются наиболее аутентичные предания: они все стихотворные и во многом схожи по форме и сути с преданиями о дворе Карла Великого, дошедшими благодаря монаху монастыря Свято-

го Андрея. Здесь тот же самый рыцарский дух и те же самые романтические вымыслы. Персидский поэт Фирдоуси отразил подобные предания о древних царях Ирана в своей знаменитой поэме, называющейся *Шах-Намэ* (*Shah-Nameh*) (217). Нечто превосходное, сосредоточенное в этих традициях, нам было передано, несомненно, Арабами с мастерством рифмы: одно и другое устремлено к тому же самому духу. Феи, покровительствующие рыцарям, гиганты, преследующие дам, волшебники, магия со всем своим очарованием суть плоды этого блистающего воображения, которое характеризует современные народы Азии. Мы ими вдохновенно наслаждались, когда находились в варварском состоянии; мы поддались прелестям рифмы, как дети в люльке, когда их усыпляют няньки под монотонный звук колыбельной песенки. Удалившись от этого томного состояния, пораженные блеском истинного знания мы сравнили Грецию и Аравию, песнопения Эпопеи и мелодии Романса; нам стало стыдно от нашего выбора; мы захотели его изменить; но всегда более или менее увлекающая за собой форма нам позволила создать лишь более или менее удачные смешения, повинувшись вторичным жанрам, что мы использовали.

Принесенная более тысячи лет назад Арабами в Европу рифма постепенно распространилась среди всех европейских наций так, что когда хочется в точности узнать о ее происхождении, то уже и непонятно туземная она здесь или позаимствованная. Повсюду существуют лишь рифмованные стихи. Все рифмуют (218), — Испанцы, Португальцы, Итальянцы, Французы, Германцы всевозможных диалектов, среди которых голландский, датский, шведский и норвежский. Даже нынешние Греки, позабывшие, ради нашей манеры (219), свой древний ритмичный размер. Если что-то и может подвергнуть сомнению укорененность рифмы в Европе, так это следующее: древне-скандинавский язык, на котором написаны драгоценные фрагменты, оставшиеся нам от мифологического культа наших кельтских предков, ничего не рифмует; также он часто достигает возвышенности Эвмолпеи (220). Всякое предпринятое нами обозрение Аравии приведет нас к Индусам, и поскольку у нас есть великие основания полагать, что имевшие столько связей с арабским финикийский и египетский языки не рифмовались, то и священная книга Евреев *Сефер*, которую мы называем *Библией*, очевидно исшедшая от египетских святилищ, написана ритмической прозой, подобно Зенд-Авесте Парсов и Ведам Индийцев (221).

Очерк, который я набросал, Господа, подтверждает то, что я желал вам доказать, и то, что составляет предмет этого рассуждения — имеющееся различие между сущностью и формой Поэзии, а также влияние, оказываемое друг на друга, этими двумя частями знания. Вы увидели, что повсюду, где исключительно господствовала рифма, как в Азии у Китайцев, Арабов и Персов; как в Европе у всех современных народов, она изгнала

оттуда Эпоею, подменив аллегорический гений духом романтических вымыслов; вы увидели, что повсюду, где желала проявиться эвмолпическая поэзия, будь она нравственная или рациональная, теософическая или философическая, она была вынуждена прикрываться своеобразной прозой, когда поэтическая форма ей сопротивлялась, как это произошло в Китае с Кингами, в Персии с Зенд-Авестой, в Аравии с Кораном; вы увидели, что там, где сохранялась чисто ритмическая Поэзия, как в Греции и у Римлян, она обрела без примеси вид Эвмолпеи и Эпоеи; и что, наконец, там, где обе эти формы встретились во всех своих видах, она приспособилась ко всем жанрам поочередно, — умозрительному и рациональному, эпическому, драматическому и романтическому.

Итак, Господа, Франция, стремясь к универсальности, должна стать для Европы тем же, чем являлся Индостан для Азии; она должна обогатиться всеми знаниями, обретенными в прошлых веках, дабы передать их будущим столетиям. Предназначенная появиться на осколках ста различных наречий, Франция должна спасти от гибели все их красоты и все их замечательные творения. Но как это сделать, когда ее поэтические формы вовсе не соответствуют духу всех Поэм, если ее скованное путами движение не может стать наравне с движением языков, которые ей предшествовали на том же самом пути? Каким образом, спрашиваю я вас, она достигнет универсального господства санскрита, если, постоянно плетясь за легкомысленным бряцаньем арабских звуков, она даже не может достигнуть частичного господства греческого или латинского языков? Или станет необходимо, чтобы она изменила своим высшим предначертаниям и чтобы провиденциальное решение, которое устанавливает Европейскую империю, лишило ее славы, обетованной французскому имени?

Начиная свое рассуждение, я вам сказал, Господа, что вещи, обнаруженные мной по его ходу, сами по себе, явились во благо науки; это произошло отнюдь не из-за моего слабого поэтического дарования, которым я посчитал бы за честь вас увлечь, но по причине благородного порыва, поставившего меня выше всякой способности остановить осмотрительность и внушившего мне, что я смог бы принести пользу. Я осмелился согласиться с возможностью написания по-французски эвмолпических стихов, которые были не упорядочены музыкальным ритмом, чужды нашему языку, не связаны друг с другом рифмой, противоположной всякому умозрительному и рациональному движению, и которые, тем не менее, не имели ни жестких рамок, ни ложного построения, до сих пор называясь белыми стихами.

Многие французские писатели пытались писать стихотворения без рифм. Одни стремились к подражанию древним размерам; другие удовлетворялись копированием некоторых нерифмованных современных. И тех и других отторгал сущностный характер их языка. Кажется, один лишь

Воссиус (Vossius) здесь смутно постиг принципы и, не раскрыв их, сказал, будто французские стихи могли бы рассматриваться, как имеющие только одну и единственную стопу (222). Это совершенно справедливо, даже не взирая на то, что ритм сам по себе дает каждому полустистию название такта; но если его рассматривать в качестве единственной стопы, образованной из двух равных или неравных между ними тактов, будь она гекзаметром или пентаметром, то обнаружится, что сама стопа своим окончанием имеет отношение к двум естествам: одному, — сильному и резко обозначенному, называемому мужским; другому, — мягкому и тянущемуся, называемому женским.

Таким образом, наши стихи, хоть и обладают только одной единственной ритмической стопой, но различаются по виду этой стопы и могут рассматриваться в двух отношениях. Возьмем для примера стихотворение, написанное гекзаметром. Образующая его ритмическая стопа слагается из двух равных тактов, различаемых цезурой, последний из которых является мужским или женским. Вот мужской такт:

Rome, l'unique objet de mon ressentiment!
 Rome, a qui vient ton bras d'immoler mon amant!
 Единый плод моей печальной злобы — Рим!
 Где длань занесена, а мой любимый к смерти уготован, — Рим!
 А вот женский такт:
 Rome qui t'a vu naitre et que ton coeur adore!
 Rome enfin que je hais parce qu'elle t'honore!
 Увидевший тебя от колыбели Рим, которому ты сердце преклонила!
 Как ненавижу я тебя, о Рим, поскольку лишь она тебя боготворила!

Перевод В. Т.-Г.

В приведенных мной рифмованных стихах две стопы одинакового рода обязаны следовать друг за другом, благодаря связывающей их рифме; в данном случае они образуют всё и, идя бок о бок, вредят своей принудительной массой стремительности выражения и размаху мысли. Если бы третья стопа такого же рода приблизилась к двум другим рифмованным вместе, то было бы необходимо и ее зарифмовать с предыдущими из страха возникновения невыносимого и нетерпимого несоответствия; четвертая и пятая стопы подверглись бы тому же самому закону, наподобие, как если бы поэт желал исполнить свое произведение одними мужскими стихами, то стало бы нужно его вести одной единственной рифмой, как делают сегодня Арабы и как делали по их примеру стародавние трубадуры. Французский поэт может варьировать свою рифму, лишь варьируя род своих стихов и поочередно перемешивая между собой мужские и женские окончания.

Поскольку эти два вида окончаний, даже не будучи противопоставленными, не схожи, они сближаются, не нуждаясь в рифмовании, и их совсем не шокирующая встреча несет, наоборот, только приятное; два однородных окончания не могут никогда столкнуться, не получив одинакового звучания, то есть без их взаимного рифмования; но подобного не происходит с разнородными окончаниями, ведь рифмование не возможно между ними. Таким образом, чтобы составить стихи, называемые мной эвмолпическими, достаточно избежать встречи однородных окончаний, столкновение которых делает необходимой рифму, замещая непрерывно один род другим и противопоставляя поочередно мужской и женский, коих смешение чуждо рифме. Вот весь механизм моих стихов: они легки по отношению к форме; что же касается сущности, им надлежащей, то это иная вещь, и нет ничего столь редкостного, как ее обретение.

Те, кто писал по-французски белые стихи, и как сами стихи до сих пор писались, говорили о них с великой неприязнью: эти несчастные по сути и лишенные поэтического огня стихи, составленные наиболее плоской неподвижной и громоздкой прозой, обладали сверх того невыносимым недостатком, когда не признавали гений французского языка, допуская на каждом шагу столкновения однородных окончаний, не различая рифму от того, что ее отвергает.

Теперь, когда я вам дал, насколько возможно, понять свои мотивы и свои методы, мне остается, Господа, только вынести на ваш суд сделанный мной эвмолпическими стихами перевод фрагмента греческой поэзии, содержащий учение Пифагора в семидесяти двух строках, прозванных, в высшей степени, Золотыми Стихами. Этот почтенный, благодаря своей древности и знаменитой философии, которой носит имя, фрагмент, принадлежащий без всякой страстной примеси к Эвмолпее, достаточно известен ученым, чтобы мне распространяться о том, что составляет его исключительное достоинство. Впрочем, это будет делом нескольких разъяснений. Но думаю, станет полезным, прежде, нежели перейти к окончательному предмету, предоставить вам некоторые примеры использования моих стихов применительно к Эпосе, дабы вы смогли отличить вышедшее из неумелых рук, подобных моим, от того, что было исполнено гениальными и высокоодаренными людьми. С этой целью я возьму выдержки (экспозицию и призыв) из главных эпических поэм Европы, чтобы иметь установленный предмет сравнения. Я переведу стих в стих и стану подражать, насколько мне удастся, движению и гармонии поэтов, что окажутся у меня перед глазами. Этот труд, надеюсь, будет небезынтересен и знаменитым академикам, к которым я обращаюсь, ибо предоставит мне случай отметить определенной характерной чертой гений языка и Поэзии различных современных народов Европы; так я завершу свой очерк, касающийся поэтического состояния главных наций Земли.

ПАРАГРАФ VII

Я начинаю с творца Эпопеи Гомера. Легко увидеть, каким образом этот божественный человек смешивает, начиная с первых стихов Илиады, экспозицию и призыв, и, исполнившись божественного вдохновения, первично им воспринятого, он стремится распространить на внешний мир снедающий его огонь, заразив душу своего слушателя страстным воодушевлением, поначалу проникшим в его душу и овладевшим ей. Десяти стихов ему достаточно, чтобы сделать известным сюжет произведения, состоящего из двадцати четырех песен.

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына,
Грозный, который ахейнам тысячи бедствий соделал:
Многие души могучие славных героев низринул
В мрачный Аид и самих распростер их в корысть плотоядным
Птицам окрестным и псам (совершалася Зевсова воля), —
С оного дня, как, воздвигшие спор, воспылали враждою
Пастырь героев Атрид и герой Ахиллес благородный.
Кто ж от богов бессмертных подвиг их к враждебному спору?
Сын громовержца и Леты — Феб, царем прогневленный,
Язву на воинство злую навел; погибали народы... (223)*

Я освобожу себя от всякого размышления об увлекательности оригинальных стихов и восхитительном чувстве, которое в них заключено. Нужно быть абсолютно чуждым красоте Поэзии, чтобы они не поразили. Перейдем к Вергилию.

Если даже я об этом не скажу, то достаточно только сопоставить греческого поэта с латинским, дабы почувствовать, что последний воспринял лишь вторичное вдохновение, переданное вдохновляющей силой первого. Более мягче и корректнее: Вергилий менее пылок и сразу обладает ярким отличием, ведь он не переплетает экспозицию с призывом, а разделяет их, и, обретая более простой и малообещающий тон, проявляет застенчиво сюжет своих песен, взывая к своей музе, пытаясь ее заинтересовать еще менее, нежели читателя, быть благосклонной к нему. Он использует одиннадцать стихов.

Битвы и мужа пою, кто в Италию первым из Трои —
Роком ведомый беглец — к берегам приплыл Лавинийским.
Долго его по морям и далеким землям бросала
Воля богов, злопамятный гнев жестокой Юноны.

* Цит. по: Гомер. Илиада. Одиссея. М., «Художественная литература», 1967, «Илиада», с. 23, перевод Н. Гнедича.

Долго и войны он вел, — до того, как, город построив,
 В Лаций богов перенес, где возникло племя латинян,
 Города Альбы отцы и стены высокого Рима.
 Муза, поведай о том, по какой оскорбилась причине
 Так царица богов, что муж, благочестием славный,
 Столько по воле ее претерпел превратностей горьких,
 Столько трудов. Неужель небожителей гнев так упорен? (224)*

Можно заметить, что Вергилий, хоть сам и вырывается вперед, когда говорит *«пою»*, но все же начинает гораздо менее вдохновенной манерой, намного менее уверенной, чем греческий поэт, который, восхищенный от себя самого, кажется, заставляет признать свою музу сюжет своих песпений, вопрошает ее и затем отвечает себе, вдохновленный ею. Латинский поэт завершает сентенцией, подобно тому, кому он подражает; и легко почувствовать, что это, пусть и прекрасное обращение —

«Столько трудов. Неужель небожителей гнев так упорен!» — содержит в себе меньше глубины, осязаемости и не столь внутренне связано с сюжетом, как следующая возвышенная рефлексия:

«.....погибали народы...»

Заблуждались, когда говорили, что Вергилий подражал в своей экспозиции началу Одиссеи Гомера. В смешанной с призывом экспозиции Одиссеи обнаруживается подлинный характер первичного вдохновения, хотя и более спокойный и менее увлекательный, чем в Илиаде. Вот ее перевод:

Муза, скажи мне о том многоопытном муже, который,
 Странствуя долго со дня, как святой Илион им разрушен,
 Многих людей города посетил и обычаи видел,
 Много и сердцем скорбел на морях, о спасенье заботясь
 Жизни своей и возврате в отчизну сопутников; тщетны
 Были, однако, заботы, не спас он сопутников: сами
 Гибель они на себя навлекли святотатством, безумцы,
 Съевши быков Гелиоса, над нами ходящего бога, —
 День возврата у них он похитил. Скажи же об этом
 Что-нибудь нам, о Зевесова дочь, благосклонная Муза (225)**.

Талант Гомера раскрывается полностью в Одиссее; иными словами, талант столь же властвует в Одиссее над гением, сколь гений властвует над ним в Илиаде. Разумно сравнивали огонь, воодушевивший Илиаду, со

* Цит. по: Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., «Художественная литература», 1971, «Энеида», с. 123, перевод С. Ошерова.

** Цит. по: Гомер. Илиада. Одиссея. М., «Художественная литература», 1967, «Одиссея», с. 419, перевод В. Жуковского.

светом находящегося в зените солнца, и блеск, сверкавший в Одиссее со светом, украшающим запад вечером прекрасного дня. Быть может, если бы до нас дошла Фиваида Гомера, то мы бы увидели в ней сияющие и сопутствующие утру лучи, и тогда познали бы во всех своих оттенках этот бессмертный гений, обработавший всякое естество.

Находились люди, которые, ощущая, похоже, интуицией, что Гомер создал поэтический двигатель Европы, о чем я уже говорил, рассуждали, с другой стороны, будто Ариосто написал эпическую поэму, абсолютно допуская, что итальянский поэт копировал греческого; но это вовсе не так. Написавший лишь романтическую поэму Ариосто не получил никакого вдохновения от Гомера; он просто следовал вымыслам, приписываемым архиепископу Тюрпену, и, облекши их в формы, позаимствованные у Арабов трубадурами, стал основоположником этого вторичного жанра. Рифма у Ариосто столь же органична, сколь она губительна для подлинной Эпопеи; вот почему эволюционные стихи ни в чем не согласуются с его жанром. Ариосто свойственно делать серьезным то, что легкомысленно по природе, придавая характер силы и истины тому, что мимолетно, смутно и фантастично. И все же я поспешу перевести начало поэмы Ариосто, дабы обрести в шокирующем несоответствии между романтической сущностью его поэзии и эпической формой, применяемой к ней, новое доказательство сказанного мной.

Je veux chanter les Dames, les Guerrier,
 L'amour, l'honneur, les jeux et les armes,
 Durant ces temps ou les fiers Sarassins,
 Des mers d'Afrique, aborderent en France,
 Pour seconder les fureurs d'Agramant,
 Les jeune roi, dont l'orgueilleuse audace
 Pensait venger la mort du vieux Trojan,
 Je veux aussi raconter de Roland,
 Chose inouie, autant en vers qu'en prose;
 Dire l'amour qui rendit furieux
 Ce paladin, auparavant si sage;
 Si toutefois celle qui m'a charme,
 Qui va minant ma raison d'heure en heure,
 M'en laisse assez pour remplir dignement
 Mon entreprise et tenir ma promesse.

Любовь, оружие, дам и паладинов,
 Учтивость и отвагу я пою
 Тех лет, когда брег Африки покинув,
 Царь Аграмант вел армию свою.

Во Францию отряды мавров двинув,
 Столкнулся с Карлом Римским он в бою.
 В пылу младом желал он неустанно
 Отмстить за своего отца Трояна.
 И о Роланде будет мой рассказ,
 Ни в прозе, ни в стихах не приводимый:
 Как у него в огне любви угас
 Рассудок светлый, прежде всеми чтимый.
 И если та, в чьей сети я увяз,
 Оставит мне мой ум необходимый,
 Берусь я этот выполнить обет
 И труд свой довести до крайних мет. (226)*

Читая эти две строфы, легко заметить, что у содержащейся в них экспозиции нет никакого сходства ни с экспозицией Гомера, ни с экспозицией Вергилия. Подобный стиль экспозиции чужд для обоих древних поэтов. Гомер, смешивая экспозицию с призывом, повелевает своей музе петь то, чем она его вдохновляет; Вергилий, отделяя одно от другого, просит свою музу поведать то, что ему надлежит петь; тогда как Ариосто, запросто объявив сюжет своих песен, никого не призывает. Воздав себе должным, он понимает, что в принятом им жанре, не имеет нужды ни в какой иной музе и ни в каком ином поводе, кроме своего воображения. Его сюжет тождествен манере своего толкования. Если пожелаешь поразмыслить над сим решающим моментом, тогда почувствуешь и осознаешь, быть может, впервые, отчего, по общему мнению, два произведения, вышедшие из-под одного пера — *Орлеанская дева* и *Генриада* — первое является поэмой, а другое, сочиненное с необычайно большой претензией, вовсе не таково. Вольтер, копируя у Ариосто сюжет, ставший у французского писателя романтическим и легкомысленным, мог получить вторичное вдохновение; но, копируя Лукэна в историческом сюжете, он ничего не воспринял, ибо Лукэн, творец смешанного жанра, не обладал никаким вдохновением, которое мог бы передать.

Я высказал свое мнение о Камозэнсе: здесь бесполезно приводить экспозицию его совсем невыдающейся поэмы (*Луизиады* — прим. пер.), особенно с тех пор, как Тассо намного превзошел португальца.

Тассо был достоин обрести подлинное вдохновение. Его возвышенный гений, его чистое и блестящее воображение, сближали его больше с Вергилием, нежели с Ариосто; и если бы он смог вдохновиться только от латинского поэта, то показал бы Европе, чем была магнетическая сила Гомера, действующая хотя бы на своем третьем уровне. Но сказывав-

шиеся на нем даже без его ведома предрассудки воспитания и влияние, которое рыцарская поэзия возымела в Италии, не позволили Тассо полностью удалиться от хроник архиепископа Тюрпена, а, в особенности, в чем-то погрешить против устоявшейся формы. Он воплотил все, что мог сделать в более значимом и серьезном почерпнутом из истории сюжете, смешав отчасти аллегорический гений с множеством романтических выдумок; таким образом, вдохновившись сразу и от Ариосто, и от Лукэна и от Вергилия, он создал в форме длинной песни смешанное произведение, заключавшее в себе сущность эпопеи, истории и романа. Это произведение — одно из самых увлекательнейших поэм, что можно прочесть; единственное, быть может, в своем роде, которому мало вредит прозаический перевод. Неравномерность его структуры никак не идет в ущерб интересу, внушаемому им. Оно завораживает, но не наставляет. Если бы к нему от начала до конца были применены эвмолпические стихи, то оно бы их не выдержало, ибо по своей сути оно лишь великолепный роман; и все же в нем то там, то тут можно обнаружить возвышенные фрагменты. Его созвучная Вергилию экспозиция ими прекрасно расплгает. Вот она:

Пою сражения за веру с Воителем,
 Который освободил преславный Гроб Господень.
 Сколь выказал он мудрости и пыла!
 Сколь перенес лишений в сей войне!
 Напрасно войско адово сплотилось; напрасно
 Сомкнулись азиатские народы и с Африкою, вдруг, соединились,
 Небес избранник под священной хоругвью
 Привел к победе он соратников своих.
 Святая Муза! Ты, чело чье искрометно,
 Не возлагай на Пинда увядшего лаврового венка,
 Но хором обитателей небесных
 Воспой весь свод, усеянный бессмертными звездами,
 Прийди, насыть меня небесным пылом
 И сделай, чтоб блистали совершенством мои стихи, прости,
 Коль, украшая истинную строгость,
 С твоими чарами смешаю чуждых граций я (227).

Перевод В. Т.-Г.

Здесь нет увлекающего воодушевления ни Гомера, ни Вергилия с его величественной простотой; это — тонкость выражения, чистота понравившегося рисунка. Это могло бы стать и большим; но тогда нужно было бы исключить меланхолию романа, призвав читателя всей силой Эпопеи.

* пер. с итальянского Триандафилиди; см. <http://poezia.ru>

Впрочем, Итальянцы неоднократно применяли повторения, варьируя формы своих стихов; одни желали упорядочить их музыкальным ритмом; другие довольствовались написанием белых стихов. Их мягкому и музыкальному языку и в добре, и во зле недостает силы. В крайнем случае, их слова могли бы образовываться из длинных и коротких слогов, но поскольку они все заканчиваются мягким и протяжным звучанием, которое мы называем женским, отсюда выходит, что в стихотворных размерах поэтам не хватает длинных слогов для составления последней стопы и создания спондея; а в белых стихах поэты вынуждены их завершать одним и тем же родом; итак, при помощи размера они творят лишь нескладные стихи, которые даже без рифмы остаются поровну ослабленными (228).

Вспоминается, как однажды я читал французских писателей, которые, глубоко не изучив характер родного языка, ставили ему в упрек женские слоги, думая, будто их состязательность с мужскими вредила силе и гармонии языка. Они никогда не задумывались над тем, чем будет на самом деле этот язык, лишенный своих женских звучаний. Из-за небольшой силы, которую они достигали, с одной стороны, с другой — они обретали такую жесткость, что невозможно было бы с ее помощью составить сколь-нибудь выносившееся четверостишие. И если бы все окончания явились мужскими и ничего бы не изменилось, то стало бы необходимым либо отказаться от Поэзии, либо, как делают Арабы, решиться сочинять целые поэмы на одной и той же рифме.

Мы увидели, что недостаток мужских окончаний лишает всякой энергии итальянский язык; противоположный изъян исхитил у французского, который на деле главный язык Европы, слияние мягкости с силой. Английский язык обладает в точности тем, что отмеченные мной писатели, не предвидя тяжкой неуместности своего желания, хотели иметь во французском; английский совсем лишен женских окончаний, а потому во всем противоположен итальянскому (229). Он, в действительности, располагает огромной энергией, дерзостью выражения, грамматической свободой, доводящей его вплоть до вседозволенности; но, лишенный мягкости и податливости, он, если можно так сказать, подобен нековким металлам, сила которых заключена в их жесткости и которые ломаются, когда хотят их сделать гибкими. Бедность его рифм, лишенных по большей части верности в произношении и гармонии в созвучии, издавна вынудила английских поэтов заниматься белыми стихами; и нужно признаться, что, несмотря на присущий их наречию изъян, состоящий, как я уже говорил, в абсолютном отсутствии женских окончаний, они здесь преуспели, как никто из поэтов иных наций. Это произошло от того, что данные стихи, полностью несовершенные по своей гармонии, являются, однако, единственными эвмолпическими стихами, коими могли писать англичане. Шекспир это почувствовал и использовал в своих трагедиях.

Наделенный от природы созидательным гением Шекспир смог бы в нынешние времена довести драматическое искусство до своего совершенства, если бы обстоятельства столь же благоприятствовали ему, сколь они ему мешали. Ученик Эсхила, он смог бы сравниться с ним и даже, быть может, превзойти его на этом проприще, если бы имел в своем распоряжении столь же богатый и неисчерпаемый, сколь и блистательный источник Орфеевых мистерий; если бы он пользовался таким же гармоничным языком и если бы его стиль смог бы очиститься в школе Пиндара или Гомера, но до всего этого было далеко. Во время его появления на свет Европа едва начинала выходить из сумрака варварства; отданный на откуп бродячим шарлатанам театр профанировал в непристойных фарсах непостижимые таинства христианской религии, и пока грубый и бесформенный английский язык еще не завершил сливаться в одно целое с противоположными друг другу наречиями, из которых он последовательно создавался. Не взирая на эти преграды, Шекспир запечатлел для Англии движение, оказавшее влияние на всю Европу. Проникший исключительно силой своего гения в сущность драматической поэмы, он осмелился искать свои сюжеты в мифологии Одина, поставив на сцене в Гамлете и Макбете картины великой значимости (230). Подобно Эсхилу, он приводил к добродетели через ужас; но, к несчастью, вкус зрителей, с которым он вынужден был соотносить свой, подвиг его к смягчению тонов своих постановок посредством введения гротескных персонажей, — английский народ не являлся весьма искушенным для понимания моральной цели трагедии. Нужно было его развлекать; и Шекспир преуспел, лишь сделав зависимым англичан от красот искусства. Исторические факты и тривиальные сцены заменяли тайнообразующие и возвышенные сюжеты.

В Лондоне драматическая муза, будучи рыцарской и галантной, являлась взбалмошной и распушенной. Театр повсюду был вынужден подстраиваться под вкусы народа. Для первой правильной трагедии, сочиненной во Франции Пьером Корнелем, источником служил испанский романс. Мадрид задавал тогда тон в Европе. Необходимо было много времени, а также эпоха процветания Людовика XIV, чтобы сбросить неуместное влияние, оказываемое этой горделивой нацией на общественное мнение (231). Несмотря на усилия Корнеля, Расина и Мольера, французский театр всегда сохранял романтический колорит, воспринятый им от рождения. Все, что смогли сделать эти три великих человека, благодаря воспитанию чувств, отточенности форм, верному отражению нравов и характеров, — это преодолеть то, что являлось по сути ущербным. Они возвысились, передав современному драматическому искусству все совершенство, на которое оно было способно. Шекспир являлся в Лондоне преемником Эсхила; во Франции Корнель получил вдохновение Софокла; Расин — Еврипида; и Мольер собрал в связку дух Менандра, Теренция и Плавта.

Когда я сравниваю Шекспира с Эсхилом, то надо понимать, что английский драматург я рассматриваю, как воссоздателя театра в Европе, непревзойденного в своей драматической сущности ни Корнелем, ни Расином, хотя, конечно же, он их гораздо ниже в плане формы. Эсхил по-гречески был вдохновлен Гомером, а Шекспир, наоборот, воодушевил Мильтона. Известно, что *Потерянный рай* изначально был задуман, как сюжет одной трагедии, и, только поразмыслив, английский поэт увидел в нем материал к эпической поэме. Коснувшись *Мессии* Клопштока, я скажу дальше, что помешало этим двум, казалось бы, одинаково эпическим сюжетам полностью достичь величия Эпопеи. Поскольку несколько тем, которые намерен дать, применяются к обоим произведениям, я, таким образом, избегаю бесполезных повторений. Начну переводом экспозиции и призыва из Мильтона, подражая его движению и его гармонии, подобно тому, как я это делал на примере других поэтов.

О первом преслушанье, о плоде
Запретном, пагубном, что смерть принес
И все невзгоды наши в этот мир,
Людей лишил Эдема, до поры,
Когда нас Величайший Человек
Восставил, Рай блаженный нам вернул, —
Пой, Муза горняя! Сойди с вершин
Таинственных Синая иль Хорива,
Где был тобою пастырь вдохновлен,
Начально поучавший свой народ
Возникновенью неба и Земли
Из Хаоса; когда тебе милей
Сионский холм и Силоамский Ключ,
Глаголов Божьих область, — я зову
Тебя оттуда в помощь; песнь моя
Отважилась взлететь над Геликоном,
К возвышенным предметам устремясь,
Нетронутым ни в прозе, ни в стихах (232).*

Этот призыв явно взят у Гомера, от которого Мильтон получил вторичное вдохновение без всякого посредничества Вергилия. В английском поэте отмечается то же самое движение и почти такая же сила, как и у греческого поэта, хотя у Мильтона намного меньше ясности,

* Цит по: Джон Мильтон. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец. М., «Художественная литература», 1976, «Потерянный рай», с. 28, перевод Арк. Штейнберга.

точности и особенно гармонии. Почти все недостатки английского поэта сводятся к сюжету его произведения и языку. Обстоятельства не благоприятствовали Мильтону. Его стихи не могли сделаться лучшими из-за элементов, которые он вынужденно использовал. Но какими бы несовершенными они не были, они все же ценятся гораздо выше стихов Клопштока, ибо, по меньшей мере, тождественны характеру своего языка, а стихи Клопштока не являются таковыми по отношению к своему языку. Мильтон довольствовался, избавившись от ига рифмы и создав одностопные эвмолпические стихи размером в десять слогов. Их недостаток, свойственный английскому наречию, состоит, как я уже говорил, в том, что все стихи, обладая одинаково мужскими окончаниями, сталкиваются постоянно друг с другом. Клопшток намеревался написать по-немецки в стихах, соответствующих музыкальному ритму Греков; однако он не почувствовал, что принял за долгие и короткие слоги в своем языке те из них, которые являются таковыми в интонации и просодии, но никак не в отношении к музыкальному ритму. А здесь большая разница. Немецкий язык, состоящий из слитных стянутых слов и, следовательно, весь уплотнившийся согласными, ни в чем не походит на греческий, где в словах изобилуют гласные звуки, делая их в своей растянутости полупрозрачными. Ритмические стихи Клопштока получают по воплощению на одну треть длиннее стихов Гомера, хотя немецкий поэт и притязал их сложить одинаковым размером (233). Их ритмическая гармония, если она в них имеется, абсолютно искусственна; это — педантичная имитация и ничего более. Чтобы передать по-французски движение этих стихов и скопировать, насколько возможно, их ритмическую гармонию, необходимо составлять стихи из двух цезур или, что равносильно тому же, постоянно преобразовывать одностишие в полусторостишие. Вот четырнадцать первых стихов, содержащие экспозицию и призыв Мессиады.

Ты — грешников людских преславная, бессмертная Душа в счастливом
вызволенье,

Когда на землю послан был Мессия и воплотился в человечестве своем:
Скажи, как он привел несчастных чад Адама к Творцу небесному;
Страдал и преданный на смерть он был прославлен.
И вот исполнился Предвечного Закон.
Но тщетно Сатана противился отваге,
Что в Сыне Всевеликого Отца; и тщетно встал Иуда на пути:
Верховный Примиритель, Икупитель верный свершил свой труд.
Но как, благое дело, когда Господь един своим прекрасным сердцем,
Как знать Поэзии, чтоб следовать за Ним в его земной юдоли?
Но пред тобой, творящий Дух Святой, склоняюсь, трепеща

Приблизиться к божественному делу, тебя достойному.
Итак, прийди, придвинь меня к его бессмертной славе,
Своим огнем наполни, Дух Святой, парящий от Всевышнего над бездной,
Ведь можешь ты из человека смертного,
Из праха сотворенного, и брэнного создать себе священный храм (234).

Перевод В. Т.-Г.

Очевидно, что в этой экспозиции Клопшток соединил движение Гомера с идеями Тассо. Немецкий поэт все же притязал на оригинальность и мнил себя призванным обладать первичным вдохновением. Для осуществления этого высокого притязания ему бы понадобилось, как я полагаю, слияние сложно подходящих для сего знаний. Я поясню вкратце свою мысль. Думаю, что тот, кто пренебрег бы идти по следам Гомера и Вергилия, пожелав открыть иной путь к Эпосе, должен был бы в точности определить почву, по которой он осмелится проложить путь, и цель, которую он стремится достигнуть на нем; думаю, что ему понадобилось бы обрести мастерство в своей теме, дабы в ней не оставалось бы ничего смутного и неизвестного; итак, если бы он избрал грехопадение Человека, как Мильтон, или его восстановление, по примеру Клопштока, то должен бы был досконально изучить глубинный смысл выше-названных таинств, уяснив все их тонкости, поняв в таинствах начало и конец, и, возвысившись до умозрительного естества, откуда они берут исток, просветить ими физическое естество. Вот изначальные необходимые эпическому поэту знания: я говорю лишь о том, что обязан знать всякий желающий слагать песнопения. Гомер знал, чем являлся Илион, чем являлась Итака; он мог уяснить сам себе естество Ахилла и Елены, Пенелопы и Улисса; следовательно, он мог их запечатлеть. Я не хочу допытываться здесь, в той ли мере Мильтон овладел принципом сотворения Мира и естеством Сатаны, и сколь хорошо разобрался Клопшток в таинстве воплощения Мессии. Я говорю только, что если бы они не знали этих вещей, то не смогли бы сложить песни, тем или иным образом, подлинно эпические.

Общий свойственный обоим этим поэтам недостаток, который отмечается даже в Освобожденном Иерусалиме у Тассо, заключается в следующем: все, что не касается прославленного героя, по своей природе нечестиво, неверно, безбожно, управляемо злым Началом и, как таковое, предназначено к вечному проклятию, а значит им нельзя интересоваться без преступного умысла. Непреодолимая преграда разделяет персонажей, делая их не только врагами, но и противоположностями, каковы суть: добро и зло, свет и тьма. Хотя поэт и сам безотчетно становится обуреваем страстями; увлеченный читатель забывает о фатальной пограничной черте и застигается врасплох интересом к Сатане, находя этого врага рода

человеческого великим, прекрасным и ужасным; умиляясь Армидой, он разделяет ее горести и тем самым помогает ее зарокам неким магическим знаком, орудием Духа преисподней. Совсем не так воспринимаются вещи у Гомера. Греки видят в Троянцах врагов, но не отверженных. Парис виновник, но не безбожник. Гектор герой, которым можно интересоваться без зазрения совести, и интерес, внушаемый к нему, не просто равен, но даже превосходит интерес к Ахиллу. Боги разделяются; Минерва и Марс, Вулкан и Нептун являются по своей сущности одним и тем же; и пусть повздоровшие между собой в эпическом повествовании, но все же равные и не меньше чтущиеся обеими сторонами Венера и Юнона одинаково подчинены Юпитеру, который возбуждает или усмиряет их злобу. Я не знаю, сделал ли кто-нибудь подобное замечание, но, как бы то ни было, его очень важно сделать. Никогда не достигнешь высоты Эпопеи, если, по примеру Гомера, не сможешь сопрячь Силы, споспешествующие герою, с Силами, преследующими его, без того, чтобы одни и другие были бы непреодолимо добрыми или злыми по своему естеству. Ибо если все, что служит герою, есть доброе, святое и священное, а все противящееся ему — злостное, нечестивое и проклятое, то я не вижу, в чем же тогда слава его торжества.

Главный недостаток поэмы Мильтона состоит в том, что ее герой терпит неудачу, поскольку должен бы был бороться только со злыми вещами в себе самом, пока все доброе оказывало ему покровительство; лишает же интерес к поэме Клопштока то, что опасности ее героя иллюзорны, и с того момента, когда он представляется как Бог, сам познавая свое божественное происхождение, его падение становится абсолютно невозможным.

Но довольно останавливаться на критических моментах, не относящихся к моей теме. Я их затронул по ходу, дабы вы смогли почувствовать, Господа, что, несмотря на притязания трех соперничающих народов, эпическое поприще в наименьшей степени и во всей полноте открыто для французской нации. Здесь и там можно было бы набросать некоторые окольные тропы эпической поэзии, но на ее истинном пути ни один поэт со времени Вергилия не оставил отпечатка своих шагов. Быть может, настал миг собрать плоды, возвращенные временем. Неужели останется это богатое на чудеса столетие без страстного и воодушевленного голоса, который их воспевает? Об этом я не думаю. Если бы явился поэт, призванный дарованием воплотить сию благородную миссию, то я хотел бы ему издали оказывать свое слабое содействие, ведь я достаточно и тщетно твердил, что лишь один талант будет способен на нее претендовать. Эпопея будет единственно обладанием того, кто познает глубину сущности Поэзии и сможет ее облечь в подобающую форму. По возможности я проник в эту сущность, и насколько мне позволила нехватка способностей представил вам свои идеи, Господа. Я желаю, чтобы их развитие показалось бы вам удовлетворительным и полезным; одинаково я желаю, чтобы новая форма,

которую предлагаю, заслужила ваше внимание. В вашем присутствии я ее применил к очень разнообразным идеям, намерениям и гармониям, и она к ним приспособилась, ибо она ничто сама по себе. Целиком подчиненная поэтической сущности она в ней обрела весь свой блеск. Если идеи, которыми она должна облечься, обладают величием и возвышенностью, она легко станет великой и возвышенной, но ничего не окажется более раболопным и пустым, если ей начнут служить мысли, или если она будет прикрывать абсолютный недостаток идей. Вы не представляете себе, Господа, что отсутствие рифмы делает легкими французские стихи, какими я их и ощущаю; но именно это отсутствие создает для них огромную сложность, ибо тогда уже нет никакой возможности писать бессмысленно. При помощи таланта и обыкновения можно сочинять благозвучные рифмованные стихи, не тратя больших умственных усилий: сегодня огромное количество таких стихов доказывает, что они не очень трудны. Изящество формы восполняет скудость содержания. Но подобная форма, наконец, истощается; одно слово притягивает другое, сила попарного соединения слов порождает звуки, слышимые тысячу раз и вызывающие повсюду одни и те же образы, непрерывно повторяющие одни и те же вещи: перенос, который придает столько грациозности греческим и латинским стихам и без которого не может существовать подлинного эпического воодушевления, противен рифме и ее разрушает. Вы могли увидеть, Господа, что составляет одно из главных качеств эвмолпических стихов; в этом отношении ничто в них не мешает вдохновенности поэта: если же он не обладает ей, то ничто не может помешать ему проявить ее; в противном случае, — ничто уже не сможет служить ему ни оправданием, ни средством утаивания собственной беспечности.

После отдельных страстных стихов, которые я счел необходимым вам огласить, я перехожу к философическим и лишенным страсти стихам, составляющим предмет сего сочинения. К ним я желал бы особенно привлечь ваше внимание.

ЗОЛОТЫЕ СТИХИ ПИФАГОРЕЙЦЕВ

(греческая версия...
текст по-гречески)

ПРИГОТОВЛЕНИЕ*

Должен бессмертным богам приносить ты законную жертву;
Веру свою сохранять; чтить память великих героев;
Духам земным воздавать обычное им поклоненье.

ОЧИЩЕНИЕ

Мать и отца уважай вместе с родными по крови.
Другом себе избери истинно-мудрого мужа;
Слушай советов его, следуй его ты примеру;
Из-за ничтожных причин с ним никогда ты не ссорься.
Если в твоей это власти, ибо закон непреложный
Тесно связует возможность с необходимостью вместе.
Страсти свои побороть свыше дана тебе сила,
Так обуздай же в себе мощным усилием воли
Алчную жадность, и лень, похоть и гнев безрассудный.
Равно один и при людях, бойся дурного поступка;
Больше всего же стыдиться должен ты сам пред собою.
Будь справедлив и в словах, и в поступках своих неизменно,
Следуя в них непреклонно велениям ума и закона;
Помни, что рок неизбежный к смерти людей всех приводит,
Помни, что блага земные, как с легкостью людям даются,
Так же легко исчезают. Что же касается горя,
Данного людям Судьбою, — то должен его ты с терпением
Кротким носить, но при этом сколько возможно стараться

* Золотые стихи Пифагора. Пер. Е. П. Казначеевой. АУМ. №2. Синтез мистических учений Запада и Востока. — М., 1990. — С. 7–12 (перепечат. из журн. «Изида» №1, октябрь 1910, с. 5–6)

Горечь его облегчать: ибо бессмертные боги
 Мудрых людей не повергнут свыше их силы страданию.
 Много путей существует для хода людских рассуждений;
 Много меж ними дурных, много и добрых, но прежде
 Нужно в них зорко взглядеться, чтоб выбрать из них настоящий.
 Если же в мире возьмет верх заблуждение над правдой,
 Мудрый отходит и ждет воцарения истины снова.
 Слушай внимательно то, что тебе я скажу, и запомни:
 Да не смущают тебя поступки и мысли чужие;
 Да не побудят тебя к вредным словам и деяниям.
 Слушай советы людей, сам размышляй неустанно,
 Ибо безумный лишь может действовать без рассуждения;
 Делай лишь то, что потом в горе тебя не повергнет
 И не послужит тебе причиной раскаянья злого.
 За неизвестное дело ты не дерзай приниматься,
 Но научись ему; этим ты счастья достигнешь.
 Но изнурять ты не должен тело свое, а стараться
 Пищи, питья, упражнений в меру давать ему, дабы
 Тело твое укреплялось, не зная излишеств и лени.
 В жизни своей соблюдай, сколько возможно, порядок,
 Роскошь во всем изгони, ибо она возбуждает
 Зависть людей неизбежно. Бойся скупым быть излишне,
 Бойся добро расточать, как те, что не знают работы;
 Делай лишь то, что тебя ни теперь, ни потом не погубит
 И потому обсуждай каждый свой шаг и поступок.

СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ

Да не сомкнет тихий сон твои отягченные вежды,
 Раньше чем трижды не вспомнишь дневные свои ты поступки.
 Как беспристрастный судья их разбери, вопрошая:
 “Доброго что совершил я? Из должного что не исполнил?”
 Так проверяй по порядку все, что с утра и до ночи
 Сделал ты в день — и за все, что содеяно было дурного,
 Строго себя обличай, веселясь на добро и удачу.
 Пользуйся сим наставленьем; думай над ним непрестанно
 И постарайся к нему навсегда привязаться всем сердцем,
 Ибо советы мои тебя к совершенству приблизят.
 В этом клянись тебе Тем, Кто вложил в нашу душу Тетраду,

Символ божественной сущности и добродетели высшей;
 Но принимаясь за дело, прежде к богам обратися
 С жаркой молитвой, дабы с помощью их ты окончил
 Дело свое; а когда на пути ты своим укрепишься,
 Все о бессмертных богах ты узнаешь, а также о людях,
 О разделены существ; о Том, Кто в Себе их содержит,
 Цепью единой скрепляя, а также о том, что Природа
 Мира сего однородна и в Вечном мертвого нет вещества.
 Это познав, ты надеждой тщетной себя не обманешь, —
 Все тебе будет открыто.
 Будешь ты знать еще то, что люди свои все несчастья
 Сами своею виной на себя навлекают в безумьи
 И выбирают свободно каждый свои испытанья.
 Горе несчастным! В своем ослепленьи безумном не видят
 Люди, что в их глубине таится желанное счастье.
 Очень немного меж нами тех, что усилием могут
 Сбросить несчастье с себя, ибо их рок ослепляет:
 Словно колеса они катятся с гор, за собою
 Горестей бремя влача и раздоров, что с ними рождаются,
 Их управляя судьбой незаметно до самой кончины.
 Вместо того, чтоб искать ссоры, где только возможно,
 Люди должны бы ее избегать, уступая без спора.
 Отче Зевес всемогущий! Ты один в силах избавить
 Род весь людской от несчастья, Демона им показавши,
 Что ослепляет их очи. Все же не должен надежду
 Ты покидать на спасенье, ибо божественен корень
 Рода людского и тайны Природа ему открывает.
 Если же в них ты проникнешь, то скоро окончить ты сможешь
 То, что тебе предписал я. Так излечив свою душу,
 Будешь вполне ты свободен от этих работ над собою.
 Но воздержися от мяса, оно помешает природе
 При очищеньи твоём. Если же хочешь избавить
 Душу свою от земного, то руководствуйся свыше
 Данным тебе пониманьем. Пусть оно правит судьбою!
 После того как очистишь душу свою совершенно,
 Станешь ты богом бессмертным, смерть раздавившим стопою.

Извод золотых стихов: объяснения и изложения

1-й извод

Древние имели обыкновение сравнивать с золотом все то, что считали без изъяна и в высшей степени прекрасным; таким образом, в *Золотом веке* они полагали время добродетелей и счастья, а в *Золотых стихах* зрели наиболее чистое учение, содержащееся в них (235). Они постоянно связывали эти Стихи с Пифагором не столько потому, что думали, будто сей философ сам их сочинил, сколько потому, что знали, как один из его учеников, произведением которого они являлись, изложил ими точную доктрину своего учителя, подкрепив их все изречениями Пифагора (236). Этот достойный уважения за свою просвещенность ученик звался Лисием (237). После смерти Философа, его враги, взявшие верх на короткое время, устроили в Кротоне и Метапонте (Mesapont) чудовищное гонение на пифагорейцев, стоившее многим из них жизни: одни из пифагорейцев погибли под обломками своей подожженной школы; другие — умерли от голода в храме Муз (238). Чудом избежавший этих напастей Лисий вернулся в Грецию, где, желая распространить уже оклеветанный в своих устоях Пифагоров орден, посчитал необходимым составить нечто вроде сборника, содержащего моральные основы и главные правила поведения, данные знаменитым человеком. Именно этому благородному душевному порыву мы обязаны Философическими стихами, которые я попытался перевести на французский язык. Эти названные золотыми по указанной мной причине стихи содержат суждения Пифагора и все то, что осталось по-настоящему подлинного от одного из самых великих людей древности. Передавший нам их со своим пространством и научным комментарием Гиерокл подтверждает, что они заключают в себе не столько суждение определенной личности, как можно было бы предположить, сколько учение всего священного пифагорейского свода, будто возглас всех пифагорейских собраний (239). Он добавляет, что существовал закон, повелевавший каждому во всякое утро при подъеме и во всякий вечер при отходе ко сну произносить эти стихи как оракулы пифагорейской школы. И, действительно, по некоторым фрагментам Цицерона, Горация, Сенеки и других заслуживающих доверия писателей видно, что этот закон в точности исполнялся в их

время (240). Благодаря свидетельству Галлиена в его трактате о Сознании и Лечении душевнобольных, мы знаем, что сей муж читал сам для себя каждое утро, каждый день и каждый вечер Стихи Пифагора, и, по прочтении их, повторял их наизусть в своем сердце. Впрочем, мне не должно забывать и того, что являвшийся автором стихов Лисий обрел такую славу в Греции, что удостоился стать учителем и другом Эпаминонда (241). Он не связал свое имя с этим произведением, ибо во время, когда он его облек в письменную форму, существовало еще обыкновение рассматривать вещи, а не индивидов, в чем и заключалось учение Пифагора, а талант Лисия лишь сделал известным эту доктрину. Ученики великого человека не обладали никаким иным именем, кроме его имени. Все их произведения отождествлялись с ним. Здесь кроется весьма важное замечание, объясняющее, почему Виаса у Индусов, Гермес в Египте, Орфей в Греции были представлены авторами такого множества книг, которые даже прочесть не хватит совокупной продолжительности жизни нескольких человек.

В своем французском переводе я пользовался греческим текстом, помещенным в начале Комментария Гиерокла, истолкованного сыном Казаубона (Casaubon) и переложенного на латынь Куртерием (J. Curterius); лондонское издание 1673 года.

Это произведение, как и все те из них, что достались нам от Древних, было предметом многих критических и грамматических споров, почему и явилось прежде всего необходимым убедиться в его подлинности. Сегодня его подлинность настолько аутентична и достоверна, насколько могла бы быть, и, хотя существуют еще несколько его вариантов, они представляют слишком мало значения, чтобы мне на них останавливаться. Это отнюдь не мое дело, да и каждый должен заниматься своим ремеслом, одно из которых поначалу составляло удел учителей грамматики; оно завершено или должно таковым быть. Уловка никогда не имеет ничего завершенным есть бесконечное притязание на одну и ту же самую вещь, не желая никому уступить ее первенство. По тексту я не буду вовсе делать никаких критических замечаний, поскольку считаю текст вполне исследованным; я не стану комментировать текст, ибо полагаю, что семьдесят один стих Пифагора вполне истолкован Гиероклом, Витусом Амербахиусом (Vitus Amerbachius), Теодором Марцилиусом (Theodore Marcilius), Генрихом Бремом (Henri Brem), Михаэлем Неандером (Michel Neander), Иоанном Стразелиусом (Jean Straselius), Вильгельмом Дийзиусом (Guillaume Diezius), Магнусом Даниэлем Омеисом (Magnus Daniel Omeis), Андре Дасье (Andre Dacier) и др. Я представлю, как уже объявил, скорее обозрения, нежели комментарии, дав внутреннему смыслу Стихов объяснения, которые мне покажутся полезными в своем цельном раскрытии.

2-й ИЗВОД Приготовление

Должен бессмертным богам приносить ты законную жертву;
Веру свою сохранять...

Пифагор, которого современный, пусть и вполне достойный Ученый упрекнул в фанатизме и суеверии (242), начинает, однако, свое наставление провозглашением принципа всемирной терпимости. Он рекомендует своим ученикам следовать культу, установленному законами, каковым бы ни был этот культ, и поклоняться Богам своих стран, каковыми бы ни были эти Боги, в то же время приказывая воспитанникам беречь свою веру, то есть оставаться внутренне верными своему учению, ничуть не оглашая его тайнств. Начертав этот первый стих, Лисий ловко облек его двойным смыслом. Во-первых, он посоветовал Пифагорейцам, как я уже говорил, терпимость и сдержанность, установив, по примеру египетских жрецов, две доктрины; одну — явную и профаническую; другую — таинственную и сокровенную, сообразную с верой; во-вторых, он успокоил недоверчивый греческий люд, который, благодаря разошедшимся повсюду ложным слухам, мог бы испугаться, что новый орден хочет посягнуть на святость его Богов. Эта терпимость, с одной стороны, и эта сдержанность, с другой, не являлись тем же, чем они были бы сегодня: суровая и исключительная Христианская религия изменила все наши представления на сей счет. Допуская лишь одно учение в единственной церкви, эта религия вынужденно смешала терпимость с безразличием или холодностью, а сдержанность с ересью или лицемерием; но в политеистическом сознании те же самые вещи обретали иной цвет. Христианский философ не смог бы, не став клятвопреступником и не совершив ужасного нечестия, преклонить колено в Китае перед Конг-Тзее или воскурить ладан в честь *Чанг-Ту (Chang-Tu)* и *Тиена (Tien)*; он не смог бы оказать почтение Кришне (*Krishnen*) или предстать в Бенаресе в качестве обожателя *Вишну (Vishnou)*; он не смог бы даже, пусть и признавая одного и того же Бога с Евреями и Мусульманами, присоединиться к их обрядам; и более того, если он Католик, он не смог бы поклониться этому же Богу вместе с Арианами, Лютеранами или Кальвинистами. Это заключено в самой сущности его культа. Пифагорейский философ вовсе не признавал никаких неодолимых преград, так сказать, ограничивающих нации, изолирующих их друг от друга и превращающих их во взаимоотношения между собой в страшных врагов. В глазах пифагорейца Боги народов были теми же самыми Богами, и его космополитические догматы не осуждали никого на вечное проклятие. Он мог в разных краях земли воскурить фимиам над алтарем Божества, под каким бы именем и в каком бы

виде оно не почиталось, воздав ему установленным законом поклонением. И вот по какой причине. Политеизм не являлся для него тем, чем стал для нас, то есть грубым и безбожным идолопоклонством или культом, внушенным духом преисподней, дабы прельстить людей, присвоив себе почести, достойные только Божества; политеизм был обособлением Вселенского Существа, олицетворением его признаков и свойств. До Моисея никто из теократических законодателей и не думал, как было бы хорошо предоставить для народного почитания верховного единого и несотворенного Бога, непостижимого в своей универсальности. Индийские Брахманы, которых можно рассматривать как живые образы всех мудрецов и всех понтификов Мира, даже сегодня, когда их долгая старость стерла и следы их древнего знания, совсем не позволяют себе произносить имени Бога, начала Всего (243). Они довольствуются тихим размышлением о его сущности, принося жертвы своими наиболее возвышенными эманациями. Даже воздействуя на Первопричину, китайские мудрецы, не могут назвать ни ее имени, ни определить ее (244); приверженцы Зороастра, выводящие из этой невыразимой причины два вселенских начала — добро и зло, Ормузда и Аримана, удовлетворены тем, что ее обозначают под именем Вечности (245). Славные своей премудростью, обширностью своих познаний и множеством своих божественных символов Египтяне молчаливо поклонялись Божественному началу и источнику всех вещей (246); они о нем никогда не говорили, считая его непостижимым для всех человеческих исследований; и Орфей, их ученик, первый творец блестящей греческой мифологии, Орфей, казалось бы объявивший Мировую душу за создательницу того же самого Бога, от которого она проистекла, откровенно признался: “Я совсем не вижу этого округенного облаком Существа” (247).

Моисей, как я уже говорил, был первым, кто огласил догмат Единобожия, сделав общеизвестным то, что до тех пор покоилось в сумраке святилищ, ибо главные догматы тайнств, на которых основывались все другие установления, заключались в Единобожии и соединстве Естества (248). В действительности же Моисей, устроив подобное разоблачение, запретил всякое определение сущности и естества Единосущего, всякое размышление над ним; и это очень примечательно. До него во всем известном Мире и после него, за исключением Иудеи, где плотная завеса еще прикрывала идею Единобожия, и вплоть до установления христианства, Божество рассматривалось теософами всех наций в двух видах; во-первых, как единое; во-вторых, как бесконечное; как единое и тайно предназначенное для созерцания и медитации мудрецов; как бесконечное и данное для народного поклонения и молитвенного обращения к нему. Итак, Единобожие пребывает в своей сущности, когда профан никак не способен ни понять его, ни познать; его бесконечность складывается из его совершенств, его признаков и свойств, отдельные слабые эманации

которых профан может ухватить, благодаря своему кругозору, и приблизить их к себе, выделив из универсальности, обособив их и олицетворив. Именно обособление и олицетворение образуют, как я уже сказал, политеизм. Получившееся из них множество Богов бесконечно как и Божество, дающее им жизнь. Каждая нация, каждый народ, каждый город приспособляются по своему усмотрению те их божественных качеств, что ближе сопряжены с его характером, с его потребностями. Эти представленные симулякрами свойства становятся такими же Богами, разнообразие имен которых еще больше увеличивает их число. Ничто не полагает пределов этой безмерной теогонии, поскольку первопричины, от которой она истекает, в ней самой нет. Профан, увлеченный поражающими его чувства предметами, может сделаться идолопоклонником, и он им, как правило, делается; он может даже различать одни от других предметы своего почитания и думать на самом деле, что Богов столько же, сколько их изваяний; но мудрец, философ и просто образованный человек не впадает в это заблуждение. Вместе с Плутархом он знает, что разнообразие мест и имен не производит разных Богов, а нации севера и юга, поклоняются одному и тому же Божеству (249); он легко приходит к сущностному единству этой бесконечности свойств и, как делают еще сегодня бирманские жрецы, достойные остатки древних Саманеев, чтит Бога на том алтаре, в том храме и в том месте, где сам находится (250).

Вот то, что делали ученики Пифагора по повелению своего учителя; они видели в национальных Богах свойства невыразимого Существа, которое им было запрещено называть; они явно и без всякого отвращения увеличивали число этих свойств; они им воздавали культом, освященным законом, в тайне приводя их к Единству, являвшемуся целью пифагорейской веры.

3-й ИЗВОД

... чтить память великих героев;
Духам земным воздавать обычное им поклоненье.

ПИФАГОР рассматривал Вселенную как одушевленное Всеединство, составными частями которой являлись божественные духи (251), действующие в зависимости от своего совершенства каждый в своей собственной сфере. Именно он первым обозначил это Всеединство греческим словом *Космос* (*Kosmos*), дабы выразить красоту, порядок и закономерность, которые им правят (252); Латиняне перевели это слово как *Mundus*, откуда мы произвели французское слово *Monde* (по-русски *Мир*, что значит Вселенная, но не мир в смысле покой — прим. пер.).

Так, от Единства (*l'Unite*), рассматриваемого в качестве мирового начала, происходит слово Вселенная (*d'Univers*), коим мы и называем это начало. В Единстве Пифагор установил начало всех вещей, сказав, что от этого Единства изошла бесконечная Двоица (253). Сущность этого Единства и способ, посредством которого из Единства проистекала и образовывалась Двоица, являлись самыми глубокими таинствами его учения, священными объектами веры его учеников, фундаментальными основами, которые было воспрещено разглашать. Никогда не разрешалось составлять истолкование таинств в письменном виде; довольствовались устной передачей их тем, кто были достойны их понимания (254). Когда, благодаря последовательному ходу идей, были вынуждены упоминать о них в книгах пифагорейского ордена, то обращались к символам и цифрам, используя язык Чисел; и эти книги с весьма смутным содержанием вполне надежно скрывали таинства; пусть всеми возможными путями и стремились, чтобы книги никак не попали в руки профанов (255). Не нарушив границ, которые я сам себе предписал в этих Изводах (256), я не смогу вступить в спор о знаменитом символе Пифагора *единицы* и *двойки*, но мне достаточно сказать, что подобно тому, как Бог обозначался 1, а материя 2, Вселенная у Пифагора выражалась в числе 13, получавшемся из соединения двух других. Это число образовывалось посредством умножения 3 на 4, поскольку философ воспринимал универсальный Мир, состоящим из трех отдельных миров, которые, связываясь друг с другом посредством четырех элементарных модификаций разворачивались в двенадцать концентрических сфер (257). Невыразимое Существо, наполнявшее эти двенадцать сфер, не будучи никем постигнуто, являлось Богом. Пифагор отождествил его душу с истиной, а тело со светом (258). Населявшие три мира духи были, во-первых, собственно говоря, бессмертными Богами; во-вторых — прославленными Героями; в третьих — земными Демонами. Бессмертные Боги, прямые эманации нетварного Существа и проявления его бесконечных свойств, были названы так, потому что не могли умереть для божественной жизни, то есть они не могли никогда впасть в забвение своего Отца, блуждать во тьме неведения и безбожия; хотя души людей, от которых происходили в зависимости от степени их чистоты прославленные герои и земные демоны, могли иногда умереть для божественной жизни, добровольно удалившись от Бога, ибо смерть интеллектуальной сущности по Пифагору заключалась только в невежестве и нечестии (259) — это у него позаимствовал и Платон. Нужно обратить внимание, что в своем переводе я порой заменял греческое слово *даймонус* (*daimonus*) не словом демоны, но словом духи, из-за того, какой дурной смысл вложило христианство в вышеназванное греческое слово, о чем я уже излагал в своем предыдущем замечании (260).

Это применение числа 12 ко Вселенной вовсе не являлось произвольным изобретением Пифагора; оно было общим у Халдеев, Египтян, от которых он его и воспринял, и у главных народов Земли (261); благодаря нему был установлен зодиак, деление которого на двенадцать созвездий существовало повсюду с незапамятных времен (262). Различие трех миров и их развертывание в более или менее великое число концентрических сфер, населенных духами разной степени чистоты, было одинаково известно до Пифагора, который только распространил на сей счет учение, почерпнутое им в Тире, Мемфисе и Вавилоне (263). Эта доктрина произошла от Индийцев. Еще и сегодня существует у Бирманцев (Birmans) деление всех тварных существ на три больших разряда, каждый из которых содержит определенное количество видов, начиная от материальных существ до духовных и от осязаемых до умозрительных (264). Брахманы исчисляют пятнадцать сфер во Вселенной (265) и, кажется, объединяют три первоначальных мира с двенадцатью концентрическими сферами, получающимися в их развертывании.

Принявший догмат о трех мирах Зороастр ограничил низший мир круговоротом луны. По нему там завершалось господство зла и материи (266). Воспринятая в таком виде идея являлась общей; она присутствовала у всех древних философов (267), и очень примечательно, что именно ее взяли христианские теософы, которые, конечно же, не были настолько образованными, чтобы ее где-то позаимствовать (268). Приверженцы Василида, Валентина и всех гностиков из нее почерпнули систему эманаций, пользовавшуюся большой известностью в Александрийской школе. Согласно этой системе, абсолютное Единство или Бог понимался как духовная душа Вселенной, начало бытия, свет света; мыслилось, что это творящее и непостижимое даже разумом Единство произвело эманацией световое рассеяние, которое, проистекая от центра к периферии, незаметно утрачивало свой блеск и свою чистоту по мере того, как удалялось от своего источника, нисходя вплоть до пределов тьмы, с которыми оно, смешавшись, иссякло; таким образом, расходящиеся лучи, брошенные во тьму, становясь все менее и менее духовными, уплотнились и перемешались с ней, приняв материальную форму, образовав все имеющиеся в Мире виды существ. Так, между верховным Существом и человеком возникла бесчисленная цепочка существ-посредников, совершенства которых убывали соразмерно их удалению от творящего Начала. Восхищенные подобной духовной иерархией философы и сектанты рассматривали всяк на свой лад существ, ее составляющих. Персидские маги видели в ней более или менее совершенных гениев, давая им имена сообразно их совершенствам, и потом использовали те же самые имена для их заклинаний: отсюда пошла персидская магия, которую Евреи во время Вавилонского пленения восприняли в предании, названном *каббалой*

(269). Эта магия смешалась с астрологией у Халдеев, считавших звезды одушевленными существами, принадлежащими ко вселенской цепи божественных эманаций; она соединилась в Египте с мистериями Естества и сосредоточилась в святилищах, где ей обучали жрецы под покровом символов и иероглифов. Восприняв эту духовную иерархию в качестве геометрической прогрессии, Пифагор рассматривал существ, ее составляющих, в гармонических соотношениях, основав по аналогии с законами Вселенной законы музыки. Гармонию он нарек движением небесных сфер и пользовался числами, чтобы выразить свойства различных существ, их отношения и их влияния. Гиерокл упоминает об одной священной книге, приписываемой Пифагору, в которой последний назвал Божество Числом из чисел (270). Несколько столетий спустя Платон, узревший в тех же самых существах идеи и образы, пытался проникнуть в их естество, подчинившись им свою диалектику и силу мысли. Соединивший учение Пифагора с учением Платона Синезий называл Бога то Числом из чисел, то Идеей идей (271). Гностики дали сущностям-посредникам имена Эонов (272). Имя Эон, обозначавшее по-египетски Волевое начало, раскрывалось в присущем себе пластическом (образующем) свойстве, применявшемся в греческом языке к бесконечной протяженности (273). У Гермеса Трисмегиста находим источник этого смыслового изменения. Этот древний мудрец отмечает, что два свойства, две добродетели Бога суть разум и душа, а две добродетели Эона суть непрерывность и бессмертие. Еще он говорит, что божественная сущность — это добро, красота, блаженство и мудрость, а сущность Эона тождественна божественной сущности (274). Но нашлись философы, не удовлетвовавшие уподоблением существ небесной иерархии идеям, числам, пластическим волевым началам, философы, коим больше понравилось определять их словом Логосы (Verbes; Глаголы). Плутарх где-то говорит, что божественные логосы, идеи и эманации пребывают в небе и на небесных светилах (275). Филон неоднократно относит имя логоса к ангелам; и Климент Александрийский сообщает, что Валентиниане зачастую называли им свои Эоны (276). По Бособру философы и теологи, искавшие определения для бестелесных субстанций, обозначали их каким-нибудь из присущих им свойств, каким-нибудь из присущих им действий, именуя их Духами по утонченности их субстанции; Премудростями по их мысли; Логосами по их разумению; Ангелами по их посредничеству; Эонами по их способу существования, всегда непреложному, без изменений и искажений (277). Пифагор называл их Богами, Героями и Демонами (278), тождественно присущему им возвышению и гармоническому положению трех миров, населенных ими. Этот космогонический тернер, соединенный с творящим Единством, образовывал знаменитый кватернер или священную тетраду, о которой речь пойдет дальше.

4-й ИЗВОД Очищение

Мать и отца уважай вместе с родными по крови.

Цель учения Пифагора заключалась в просвещении людей, в их очищении от пороков, освобождении от заблуждений и достижении ими истинных добродетелей; после чего они должны были пройти все ступени умозрения и премудрости, сделавшись подобными бессмертным Богам.

Вот почему философ и разделил свое учение на две части; первая часть состояла из двух глав — очистительной и соединяющей, когда освободившийся от своей бытийной грязи человек достигал добродетели; во второй части он воплощал обретенную собой добродетель, слившись с Божеством, посредством которого получал совершенство. Разница этих двух частей очень заметна в Золотых стихах. Прекрасно изучивший произведение Гиерокл, говоря об этом в начале своих Комментариев, обозначает двумя словами все учение Пифагора, которые суть — ОЧИЩЕНИЕ И СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ (279). Державшиеся того же мнения на сей счет Маги и Халдеи, у которых Пифагор воспринял все принципы, пользовались для выражения своей идеи весьма известной в их среде параболической фразой: “Мы истребили мерзость материи огнем божественной любви” (280). Сохраненный Фотием аноним, написавший историю Пифагора, говорит, что ученики этого великого человека, совершенствуясь, обучались тремя способам общения с Богами, творя добро по примеру Богов, уходя из этой жизни, дабы соединиться с Богами (281). Первый из этих способов заключается в трех первых Золотых стихах, касающихся воздаваемого культа по закону и по вере Богам, прославленным Героям и Духам. Второй, то есть Очищение, начинается с четвертого стиха, составляющего предмет этого Извода. Третий, то есть слияние с Божеством или Совершенствование начинается с сорокового стиха моего перевода:

Да не сомкнет тихий сон твои отягченные вежды...

Таким образом, сделанное мной намеренное разделение этой маленькой поэмы вовсе не является произвольным, на что еще до меня обратил внимание рассудительный Бэйль (Bayle) (282).

Достоин внимания, что Пифагор начинает очистительную часть своего учения советом соблюдать свои естественные обязанности, помещая в разряд первостепенных добродетелей сыновью любовь, а также супружеский и отцовский долг. Так, этот восхитительный философ изначально усердствует в скреплении кровных уз, делая их дорогими

и священными; он поучает уважению к детям, чуткости к родителям, содружеству всех членов семейства; подобным образом он следует глубокому чувству, внушаемому Естеством ко всем своим осязаемым существам; весьма безразличные к тому отдельные законодатели, ослепленные ложной политикой, стремясь привести людей к неизвестно какой мнимой силе и неизвестно какому воображаемому счастью, желали, наоборот, разорвать эти узы, уничтожив отцовские, сыновьи и братские отношения, чтобы сосредоточить, как они говорили, на разумном существе, называемом Родиной, привязанность, которую душа относит к вышеназванным категориям своей первоначальной любви (283). Если бы эти законодатели однажды хорошенько поразмыслили, то они бы увидели, что родины совсем не существует для того, у кого нет больше отца, и что почтение и любовь, питаемые человеком в зрелом возрасте к месту своего рождения, берут свое начало и обретают свою силу из тех же самых чувств, которые он питал в своем детстве к своей матери. Любой итог порождает причина; всякое здание покоится на фундаменте; подлинная причина любви к родине кроется в материнской любви; единственные основания общественного здания суть отцовская власть и сыновье почтение. От этой единственной власти происходит и власть Государя, который в хорошо организованной державе рассматривается как Отец народа и обладает правом на послушание и почтение со стороны своих чад.

Я сделаю здесь единственное сопоставление, на что прошу читателя обратить особое внимание. Просвещенный в той же самой школе, что и Пифагор, Моисей после того, как объявил Единобожие в знаменитых Десяти Заповедях, содержащих краткое изложение закона, наказав их соблюдать своему народу, устанавливает первой добродетелью сыновье уважение (284): “Чти, — говорит он, — отца своего и мать свою, дабы были умножены твои дни в этой юдоли Адама, которая Ихоахом (Ihoah) твоих богов тебе дана” (285).

Теократический законодатель Евреев, творя сие повеление, тут же полагает и вознаграждение за него: он определенно заявляет, что исполнение сыновнего почтения повлечет за собой долгую жизнь. Итак, нужно отметить, что Моисей, удовлетворившись тем, что заключил в своем учении только очистительную часть, несомненно, и не предполагал, что его народ был в состоянии вместить и соединительную часть доктрины, а посему Моисей и не обмолвился Евреям о бессмертии, являющемся ее следствием; он удовлетворился, пообещав им обладание земными благами, среди коих позаботился возвести долголетие в разряд первостепенных. По отношению к народам вообще опыт доказал, что Моисей говорил с глубоким знанием причин, продлевающих существование царств. Сыновье почтение есть национальная добродетель Китайцев, священное

основание, на котором воздвигнуто общественное здание наиболее великого и наиболее древнего народа Мира (286). Этой добродетели в Китае насчитывается более чем четыре тысячи лет, а в Спарте или Риме была иная добродетель — любовь к родине. Спарта и Рим рухнули, несмотря на фанатизм, воодушевлявший их сынов, а китайская империя, существовавшая две тысячи лет до их основания, существует уже две тысячи лет после их падения. Если Китай и смог сохраниться посреди отлива и прилива тысяч революций, уберечься от своих собственных бедствий, преодолев свои поражения, подчинив даже своих завоевателей, то он этим обязан добродетели, которая, восходя от последнего гражданина до восседающего на императорском троне Сына небес, воодушевляет все сердца неким священным огнем, чье естество она сама питает и увековечивает длительность. Император — отец Государства; двести миллионов человек считаются детьми, составляющими его огромное семейство. Спрашивается, каковым должно быть человеческое усилие, способное сокрушить этот колосс (287)?

5-й ИЗВОД

Другом себе избери истинно-мудрого мужа;
Слушай советов его, следуй его ты примеру;
Из-за ничтожных причин с ним никогда ты не ссорся.

После обязанностей, прямо берущих свое начало в естестве, Пифагор поручает своим ученикам обязанности, проистекающие из социального состояния; дружба следует непосредственно за сыновним почтением и любовью отцовской и братской; но философ полностью различает эти понятия, — он повелевает уважать своих родителей и говорит о выборе друга. И вот почему: именно естество определяет собой наше рождение, которое нам дает отца, мать, братьев, сестер, узы родства, местоположение на земле, сословный статус; все это не зависит от нас; все это для профана есть лишь игра случайности, но для пифагорейского философа — это последствия предшествующего сурового и неумолимого порядка, называемого Судьбой или Необходимостью. Пифагор противопоставлял этому неотвратимому естеству свободное естество, воздействующее на вынужденные вещи как на грубую материю, ее видоизменяющую и извлекающую из нее по своему усмотрению добрые или злые плоды. Это второе естество было названо Силой Воли: именно оно упорядочивает жизнь человека, руководя его образом действий в среде, определенной для него Судьбой. Необходимость и Сила — вот по Пифагору два проти-

востоящих друг другу двигателя подлунного мира, куда водворен человек. Оба двигателя получают свою силу от фундаментального установления (288) и высшей причины, которую древние именовали *Немезидой* (*Nemesis*), а мы называем *Провидением*. Таким образом, Пифагор относительно человека признавал неотвратимые и свободные вещи, зависящие от Необходимости и Воли: он помещал сыновнее почтение в разряд первых, а дружбу — в разряд вторых. Поскольку человек никогда не свободен в выборе своих родителей, то он должен уважать их таковыми, каковы они суть, выполняя на сей счет все обязанности естества, как бы родители, порой, и не были неправы по отношению к нему; но поскольку его ничто не вынуждает в выборе дружбы, то он должен ее отдать лишь тому, кто оказался по добродетели достоин его привязанности.

Отметим здесь важный момент. В Китае, где сыновнее почтение рассматривалось как корень всех добродетелей и первоисточник учености (289), а исполнение предписанных им обязанностей не допускало никакого исключения. Поскольку законодатель им учит, что самое тяжкое преступление слагается из отсутствия сыновнего почтения, то он подразумевает, что человек, являвшийся хорошим сыном, будет и хорошим отцом, и, следовательно, останутся нерушимыми общественные узы (290), ведь он утвердил изначально, что эта добродетель охватывает всех, начиная от императора и заканчивая его последним подданным, и она для народа то же, что и постоянство небесных движений в эфирном пространстве. Однако в Италии и Греции, где Пифагор установил эти догматы, было бы опасно давать им то же самое толкование, как и в Китае, ибо эта добродетель, во все не получив государственного статуса, могла бы неминуемо повлечь за собой злоупотребления отцовской властью, уже непомерной у некоторых народов. Вот почему ученики этого философа, полагая грань между необходимыми или добровольными действиями, мудро рассуждали, что нужно было здесь использовать разделение: итак, они советовали чтить отца своего и мать свою и слушаться их во всем, что касалось тела и мирских вещей, не оставляя им своей души (291), поскольку божественный закон, вызволяя душу от родительской власти, объявляет свободным то, что не дано ими. Пифагор вкладывал в понятие дружбы высокую идею, а посему он разделял мнение, согласно которому, после того, как ты избрал себе друга самого достойного по своим добродетелям, нужно было обучиться его поступкам, взяв пример с его рассуждений. «Друзья, — говорил он, — подобны товарищам в путешествии, которые должны взаимно помогать друг другу, идя по пути лучшей жизни» (292).

Именно ему обязаны столь прекрасным, столь часто повторяемым, столь мало знакомым для большинства людей выражением, которое прославленный царь Александр Великий хорошо чувствовал и блестяще приводил к месту: «Мой друг — мое второе я» (293). Именно у Пифагора Ари-

стотель позаимствовал великолепное определение: «Подлинный друг есть душа, живущая в двух телах» (294). Основатель Лицея, давший подобное определение дружбы, говорил скорее в теории, нежели на практике, ибо, размышляя однажды о дружбе, он воскликнул наивно: «Друзья мои! Нет совсем друзей» (295). Впрочем, Пифагор воспринимал дружбу не как простую и личностную привязанность, но как универсальную доброжелательность, которая должна простираться над всеми людьми, в общем, и над людьми доброй воли, в частности (296). Тогда он дал этой добродетели имя филантропии. Именно она, называясь милосердием, служит основанием христианской Религии. Иисус ее непосредственно заповедал своим ученикам после божественной любви и наравне с благочестием (297). Зооастр ее помещал после искренности (298); он желал, дабы человек был чистым в мыслях, словах и поступках; дабы он говорил правду и творил добро людям. Конг-Тзее, как и Пифагор, наставлял в ней после сыновнего почтения (299). «Вся мораль, — говорил он, — сводится к соблюдению трех основных законов отношений между правителями и подданными, между отцами и детьми, между мужем и женой, и на практике знаменует пять главных добродетелей, из которых первая есть человечность, то есть универсальное милосердие, эта душевная откровенность, объединяющая людей независимо от их различий».

6-й ИЗВОД

Если в твоей это власти, ибо закон непреложный
Тесно связует возможность с необходимостью вместе.

Вот доказательство того, о чем я сейчас говорил, что Пифагор признавал два движущих начала человеческих поступков, — первое, исходящее от вынужденного естества и зовущееся Необходимостью; второе, проистекающее от свободного естества и именуемое Силой воли; оба начала одинаково зависят от единого изначального и подразумеваемого закона. Это учение являлось учением Египтян, у которых Пифагор его почерпнул. «Человек смертен в телесном плане, — говорили они, — но он бессмертен душой, образующей сущностного человека. Как бессмертный, он обладает властью над всякой вещью; но в отношении материальной и смертной части самого себя он подвластен судьбе» (300).

В этом лаконичном выражении видно, что древние мудрецы вовсе не придавали судьбе того универсального значения, какое ей присваивали некоторые философы и, в частности, стоики; древние мудрецы рассматривали ее только в качестве господствующей силы над материей.

Когда приверженцы Стоицизма определили судьбу как причинную цепочку, благодаря которой прошлое имело место, настоящее существует, а будущее должно претвориться в жизнь (301), или, лучше сказать, как установленную законом норму, правящую Мирозданием (302), то надо думать, что эти философы смешали судьбу с провидением, не отличив следствие от своей причины, поскольку данные дефиниции соответствуют только фундаментальному закону, а судьба является лишь его эманацией. Сие смысловое смешение должно было произвести и произвело у стоиков идейную путаницу, имевшую самые печальные последствия (303), ибо как только они установили в своей системе взаимосвязь добра и зла, которую ничто не сможет ни ухудшить, ни прервать, они легко пришли к выводу, что в подверженной слепой фатальности Вселенной все действия изначально детерминированы, вынуждены и, значит, безразличны сами по себе; таким образом, добро и зло, добродетель и порок являются тщетными словами и вещами, существование коих чисто идеально и относительно.

Стоикам удалось бы избежать этих пагубных итогов, если бы, как Пифагор, они бы приняли два вышеуказанных мной движущих начала, — Необходимость и Свободу; и тогда, вовсе не возводя одну Необходимость в абсолютные правительницы Вселенной, они бы увидели, как ее уравновешивает Сила воли и как сама Необходимость подчинена промыслительной Причине. Ученики Платона смогли бы одинаково избежать многих заблуждений, если бы хорошо осознали данную взаимосвязь двух противостоящих начал, откуда творится вселенское равновесие; однако, из-за некоторых ложных толкований доктрины своего учителя о душе материи, они вообразили, будто эта душа не что иное, как правящая материей Необходимость (304); выходило, что эта свойственная материи и злая сама по себе душа облекала во Зло необходимое существование, — чудовищная догма, ибо она представляет Мир как арену борьбы без начала и конца между Провидением, добрым началом, и материальной душой, злым началом. Самая большая ошибка платоников с точностью до наоборот повторяет ошибку стоиков: платоники смешали Силу свободной воли с божественным Провидением, взяв Силу за доброе начало, и тем самым попали в положение, когда в Мире оказалось две души, одна из которых — благая и являющаяся Богом; другая — злокозненная и являющаяся Материей. Эта устраивавшая многих знаменитых людей древности система, ставшая, как подтверждает Бособр, очень распространенной (305), представляет собой, о чем я уже говорил, сплошную неуместность, наделяя Зло необходимым существованием, то есть существованием независимым и вечным. Подвергнув эту систему разрушительной критике в учении Манеса, Бэйль прекрасно доказал, что не может существовать двух противостоящих Начал, одинаково вечных и независимых друг от друга, ибо самые верные,

ясные и последовательные идеи нам показывают, что только одно сущее в себе самом Существо, которое необходимо, которое вечно, должно быть единым, бесконечным, всемогущим и обладающим всеми видами совершенств (306).

Но это никак не означает того, что Платон должен был думать так, как ему приписали его ученики, поскольку, будучи далек от мысли рассматривать материю в качестве независимой и необходимой сущности, внушенной в высшей степени злой душой, он кажется даже сомневается в ее существовании, стремясь ее представлять как чистое небытие и называя состоящие из нее тела двусмысленными существами, находящимися между тем, что существует всегда, и тем, что не существует вовсе (307); иногда он утверждает, что материя была создана, а иногда, что она не являлась таковой (308), впадая тем самым в противоречия, которыми кичились его враги. Хорошо замечавший противоречия Платона Плутарх извиняет их ему, говоря, что великий Философ впадал в них намеренно и с целью скрыть некую тайну, — по складу своего характера Платон не являлся таковым, чтобы утверждать в одном и том же смысле две противоположности (309). Тайной, которую желал скрыть Платон, о чем свидетельствует лично (310), была тайна происхождения Зла. Он признается сам себе в том, что никогда не излагал и никогда не будет письменно излагать своих соображений на сей счет. Ну а то, во что облекли доктрину Платона Халкидий (Chalcidius), а после него Андре Дасье, является только догадками и весьма отдаленными следствиями, полученными из отдельных догматов Платона. Пользуются подобной спасительной методой по отношению к выдающимся людям, либо когда комментируют их сочинения, либо когда возникают некоторые основания представлять их идеи однобоко, что вызывает или предполагает благоприятное или неблагоприятное мнение. Именно это коснулось больше всего Манеса, нежели всякого другого; его весьма оклеветанное учение о двух Началах, вполне не изученное в том, что он вкладывал в них, поторопились осудить вместе с ним, даже не удосужившись углубиться в сказанное Манесом; восприняв в качестве аксиом предложенное им, его враги смогли извлечь из нескольких двусмысленных фраз (311) самые чудные и смехотворные итоги. А побуждает меня сделать это наблюдение следующее: нет ничего менее доказуемого как то, что Манес на самом деле допускал два противостоящих независимых и вечных Начала Добра и Зла, полагая в них самих их собственное и абсолютное существование, ибо легко заметить, что Зороастр, а его учению особенно подражал Манес, оба начала воспринимал по-иному: он видел их одинаково исходящими от одной высшей Причины, о сущности которой умолчал (312). Я весьма склонен думать, что ослепленные своей ненавистью и невежеством христианские отцы, от коих дошли идеи этого могучего ересиарха, при-

дали им иной облик, подобно тому, как введенные в заблуждение своими же собственными воззрениями платонические философы целиком обезобразили суждения знаменитого основателя Академии. Заблуждение одних и других состояло в восприятии абсолютными сущностями того, что Зороастр и Пифагор, Платон и Манес устанавливали в качестве эманаций, последствий, сил или даже простых абстракций рассудка. Таким образом, Ормузд и Ариман, Свобода и Необходимость, Одно и Другое, Свет и Тьма по сути есть те же самые различно выраженные и различно ощущаемые вещи, приводящие к одному источнику и подвластные одной фундаментальной Причине Мироздания.

Значит, неверно, как говорил Халкидий, будто Пифагор доказал, что зло необходимо существует (313), поскольку материя ущербна сама в себе. Пифагор никогда не высказывался о том, что материя являлась абсолютной вещью, сущность коей составляло Зло. Изучивший учение этого великого человека и учение Платона Гиерокл отрицал, что они оба когда-нибудь допускали материю в качестве вещи, существующей в самой себе. Гиерокл, наоборот, доказал, что Платон следовал по стопам Пифагора, уча, что Мир был создан из Ничего, а приверженцы Платона ошиблись, когда вообразили, будто учитель признавал нетварную материю (314). Свобода воли и Необходимость, проблема которых поставлена в стихах этого извода, вовсе не являются, как могло бы показаться, абсолютными источниками добра и зла. Сама по себе Необходимость не более зла, как и Свобода воли добра; именно от их применения, к чему призван человек, от их использования, направляемого мудростью или невежеством, добродетелью или пороком, зависит Добро или Зло в итоге. Это ощущал Гомер, выразивший в восхитительной аллегории, представляющей самого Бога Богов Юпитера (в русском переводе Зевса — прим. пер.) безразлично разверзающим источники добра и зла над Вселенной.

“Две глубокие урны лежат пред прагом Зевеса,
Полны даров: счастливых одна и несчастных другая” (315).

Те, кто отбросил эту мысль Гомера, недостаточно поразмыслили о преимуществах Поэзии, заключающихся в определении того, что универсально, и в изображении свершившимся того, что свершается. Добро и Зло исходят от Юпитера никак не на деле, но в потенции, то есть та же самая вещь, воспроизводимая Юпитером или универсальным Началом Воли и Разума, становится доброй или злой в зависимости от того, как она в нем предопределена частным действием каждого индивидуального начала воли и разума (316). Следовательно, человек соотносится с Сущностью, названной Юпитером у Гомера, подобно тому, как частное соотносится со Всеобщим (317).

7-й ИЗВОД

Страсти свои побороть свыше дана тебе сила,
Так обуздай же в себе мощным усилием воли...

Кажется, Лисий, предвидя ужасные выводы, которые могли извлечь из сказанного им, и, как бы предчувствуя, что не преминут распространить влияние Необходимости на действия людей, пожелал прежде поставить заслон догме, разрушающей фатальность, установив господство Воли над страстями. Это, исходя из пифагорейского учения, подлинное основание человеческой свободы, ибо, по Пифагору, самым свободным человеком является только тот, кто сумеет, властвуя над самим собой (318), сбросить, подобно гнету одного из жесточайших тиранов, иго тяготеющих над собой невыносимых страстей. Однако Пифагор, если следовать сказанному Гиероклом, предписывал не уничтожать страсти, как позднее учили стоики, а только надзирать за ними, подавляя в них чрезмерность, ведь всякая чрезмерность порочна (319). Он рассматривал страсти полезными тогда, когда они, пусть и порожденные изначально Необходимостью и данные неодолимой судьбой, все же подчиняются в своем исполнении Силе свободной воли. Платон прекрасно ощущал эту истину, что великолепно запечатлел в некоторых фрагментах своих произведений. Особенно проступает сия истина во втором диалоге “Гиппий” (Hippias), когда философ воочию и непреднамеренно показывает, что человек хороший или злой, добродетельный или преступный, искренний или лживый является таковым, только благодаря силе своей воли, а страсть, склоняющая его к добродетели или пороку, к истине или лжи, сама по себе есть ничто; значит, человек не становится злым, только благодаря свойству, делающему его добрым, и, наоборот, не становится добрым, только благодаря свойству, делающему его злым.

Но имеет ли человек возможность становиться добрым или злым по своему усмотрению, не будучи непреодолимо влекомым к пороку или добродетели? Вот вопрос, который пытались разрешить все мыслящие головы Земли и который вызывал, исходя из обстоятельств, более или менее сильные потрясения. Нужно, однако, хорошо обратить внимание на следующую вещь: еще до установления христианства и признания первородного греха в качестве основополагающей религиозной догмы ни один из знаменитых философов, хоть положительно и не оспаривал свободы воли, но и открыто не учил, что человек неизбежно был предрасположен ко Злу или Добру и предопределен на все времена к пороку или добродетели, к несчастью или вечному счастью. Зачастую вполне казалось, что эта чудовищная фатальность, подобно неизбежному след-

ствию, проистекает из принципов этих философов, и когда их соперники ставили ее им в упрек, то почти все философы ее отвергали как оскорбление или ложное истолкование своей системы. Некий финикийский философ Мосх (Moschus) являлся первым, кто в древние времена дал место этому обвинению. Согласно Страбону он жил до эпохи Троянской войны, то есть приблизительно двенадцать или тринадцать столетий до нашей эры (320). Сей философ, порвавший с единственно известной в то время теософической доктриной и искавший смысл вещей в самих вещах, может считаться настоящим основоположником Физики: он первым отодвинул в сторону Божество и разум, утверждая, что существующая сама по себе Вселенная была составлена из неделимых частиц, которые, обладая различными видами и движениями, производили в своих неожиданных сочетаниях бесконечную череду существ, непрерывно порождаясь, разрушаясь и возобновляясь. Благодаря этим частицам, названным Греками из-за их неделимости *атомами* (321), была создана особая философская система, до сих пор носящая их имя. Левкипп, Демокрит и Эпикур ее восприняли, обогатив ее своими собственными идеями; натурализовав ее у Римлян, Лукреций благоприятно послужил ее передаче вплоть до нынешних времен, когда большинство философов занималось лишь тем, что возрождало ее под разными формами (322). Кроме атомической системы, нет, конечно же, иной системы, откуда бы фатальная необходимость исходила столь неизбежно; представляется вполне достоверным, что Демокрит мог бы быть обвиненным в признании неизбежной судьбы (323), хотя он, как и Лейбниц, приписывал каждому атому одушевленное и восприимчивое естество (324). Неизвестно как бы он ответил на это обвинение. Но есть веские доказательства того, что Эпикур, имевший меньше прав его опровергнуть, поскольку считал атомы абсолютно неодушевленными (325), все же его опроверг и, не желая впредь признавать разрушительной для любой морали догмы, высказался против нее, уча человеческой свободе (326).

Удивительно, что данная фатальность, которая казалась соединенной с атомической системой, откуда верные своему принципу инициаторы материализма изгнали влияние божественного Провидения (327), вполне естественно произошла от противоположной системы, где философы-спиритуалисты признавали это Провидение во всей обширности его могущества. Согласно последней системе, одна и та же духовная субстанция наполняла Вселенную и, благодаря своим разнообразным модификациям, произвела в ней все феномены с определенными им смыслами. Принявшие эту систему Парменид, Мелисс (Melissus) и Зенон Элейский очень успешно ее придерживались; они настаивали на том, что материя лишь чистая иллюзия, что в ней отсутствуют вещи сами по себе, что тела и все их акциденции суть только чистые видимости, а по-

сему ничего реально не существует вне духа (328). В особенности же Зенон Элейский, отрицавший существование движения, выдвигал против этого существования с трудом устраняемые возражения (329). Стоические философы в разной степени разделяли это мнение. Хрисипп, являясь одной из самых непоколебимых колонн Портика (Стоицизма — прим. пер.), учил, что Бог есть душа Мира, а Мир — вселенское расширение этой души. Он говорил, что в Юпитере нужно постигать извечный закон, фатальную неизбежность, непреложную истину всех будущих вещей (330). Итак, по решительному выражению Сенеки, очевидно, что если бы это единственное начало приказало однажды и во веки веков слушаться его собственного повеления (331), то стоики не смогли бы избежать им адресованного упрека в признании самой абсолютной фатальности, поскольку человеческая душа у них лишь часть Божества, и ее действия не могут иметь иных причин, кроме самого Бога, который их пожелал (332). И все-таки Хрисипп отверг упрек подобным же образом, как и Эпикур; он всегда придерживался человеческой свободы, несмотря на непреодолимую силу, которую признавал в единой Причине (333); но у него казалось явным противоречием следующее: он учил, что душа согрешает, только благодаря побуждению собственной воли, и, значит, никому не должна прощаться вина по отношению к своей судьбе (334).

Но достаточно сразу же поразмыслить над естеством начал, установленных Эпикуром, Хрисиппом, всеми их предшественниками или последователями в различных воззрениях, дабы увидеть, что выводы, сделанные их соперниками, были истинными и что они не смогли бы их опровергнуть, не противореча самим себе (335). Всякий раз, когда пытались и когда будут пытаться обосновать Вселенную на существовании единственной материальной или духовной природы, вывод из этой единственной природы объяснение всех феноменов, то наталкивались и будут наталкиваться на непреодолимые препятствия. Задав-шись, как обычно, вопросом о происхождении Добра и Зла, неизбежно обрушивались все системы подобного рода, начиная от Мосха, Левкиппа и Эпикура и заканчивая Спинозой и Лейбницем; от Парменида, Зенона Элейского и Хрисиппа до Беркли и Канта. Поскольку ни в чем не ошибешься, поставив разрешение проблемы свободы воли в предварительную зависимость от происхождения зла, постольку не сможешь вовсе четко ответить на вопрос: откуда берется Зло? Нельзя ли также ответить на следующее: а свободен ли человек? И как в том совсем не ошибиться, ведь познание о происхождении зла, если и достигалось, то открыто никогда не разглашалось: оно было глубоко упрятано вместе с познанием божественного Единства в древних мистериях, исходя от них лишь под тройным покровом. Посвященные обязывались соблюдать строгое мол-

чание о том, что называлось страданиями Бога (336), его смертью, его сошествием во ад и его воскресением (337). Они знали, что змея являлась обычно символом Зла, которое в образе Пифона боролось с Аполлоном и поначалу его растерзало (338). Теософы совсем не разглашали догмат Единобожия именно из-за объяснения, которое им было бы необходимо давать происхождению добра и зла; ибо без этого объяснения догмат сам по себе оставался бы непостижимым. Моисей это прекрасно чувствовал, и в воспринятом собой замысле поразить народ, законодателем коего являлся, столь же необыкновенной, сколь и неизгладимой чертой, основав свой культ на обнародованном догмате, до сих пор таимом в сумраке святилищ и предназначенном для одних лишь посвященных, он, не колеблясь, раскрыл то, что знал о сотворении Мира и происхождении зла. Действительно, пользуясь определенным методом, Моисей укрыл под внешней простотой и ясностью почти неизмеримые и темные бездны; но форма, в которую он облек сие ужасное таинство, оказалась достаточной, чтобы закрепить у профана догмат Единобожия, — и это все, чего он добивался.

Значит, сущность теософии — быть догматической, а сущность физики — быть скептической: теософ обращается к вере, физик — к рассудку; доктрина первого исключает дискуссию, тогда как система другого ее принимает и считает даже необходимой. До тех пор господствовавшая на Земле теософия учила о влиянии воли, и ее традиция, сохранившаяся с неисчислимых столетий у всех наций Мира, снабдила ее силой доказательства. У Индийцев Кришна; у Персов Зороастр; в Китае Конг-Тзее; в Египте Тот; среди Греков Орфей; даже Один в заботе о Скандинавии, — повсюду законодатели народов связывали человеческую свободу с догматом об утешителе божественного Провидения (339). Народы, привыкшие чтить божественную бесконечность, а не ее единство, в политеизме, оказались, с одной стороны, вовсе не чуждыми к тому, чтобы быть направляемыми, защищаемыми и наблюдаемыми этим многобожием; с другой стороны, оставаясь свободными в своих действиях, они никак не заботились об обретении источника добра и зла, поскольку они его видели в предметах своего культа, в тех же самых Богах, в своем большинстве не являвшихся по существу ни добрыми, ни злыми, полагая, что именно они внушают людям добродетели или пороки, которые свободно воспринимаются ими и делают достойными людей вознаграждения или наказания (340). Но когда появилась физика, она изменила облик вещей. Физики, заместив умозрительное созерцание и вдохновение теософов наблюдением природы и опытом, вообразили себе, будто сделают осязаемым сверхчувственное, посулив основать на фактических доказательствах и рассудке все, что до тех пор имело только доказательства в разумении и аналогии. Однажды они

взяли великое таинство универсального Единства и, трансформировав это интеллектуальное Единство в телесную субстанцию, поместили его в воду (341), в бесконечное пространство (342), в воздух (343), в огонь (344), откуда они постепенно получили сущностное и внешнее бытие всех вещей. Одни из них, приверженцы Ионийской школы, установили в качестве фундаментальной максимы, что есть только одно начало всего сущего; другие, сторонники Элейской школы, исходили из той аксиомы, что ничего не творится из ничего (345). В вопросе о вещах первые пытались ответить *как*, а другие *отчего*; и все сходились на том, что не бывает никакого следствия без причины. Их разнообразные и основанные на, казалось бы, неоспоримых принципах рассудка системы, подкрепленные чередой внушительных выводов, имели поначалу необычайный успех, но эта слава значительно поблекла, когда вскоре ученики Пифагора и немногим позднее ученики Сократа и Платона, восприняв от своих наставников теософическую традицию, остановили физиков-софистов на пути к своим триумфам, поставив перед ними вопрос о причине физического и морального зла и доказав, что они ее не только игнорировали, но и выкли из своей системы, будучи не в состоянии избежать установления абсолютной фатальности, разрушающей человеческую свободу, которая, лишившись нравственности действий, перемешав между собой порок и добродетель, невежество и мудрость, творит из Вселенной только один жуткий Хаос. Тех же, кто напрасно отвергал этот упрек, утверждая, что следствие являлось ложным, соперники возвращали на их же собственную почву, им восклицая: «Если приемлемое вами начало доброе, то откуда берутся злые и несчастные люди (346)? Если же единое начало злое, то откуда происходят благо и добродетели (347)? Если естество есть выражение единственного начала, то каким образом оно совсем непостоянно, и отчего его царство усеяно добрым и злым? (348)» Материалисты тщетно прибегали к некоему отклонению в атомах (349), а спиритуалисты к некоей вспомогательной причине, весьма сходной с действительной благодатью (350); теософы не оставляли и тех, кто не был замкнут в порочном круге, заставляя их признавать, что единое и всемогущее Начало не может помышлять обо всем (351), что порок полезен и без него не было бы добродетели (352), — парадоксы, при помощи которых они почти без труда смогли показать нелепость и возмутительные выводы (353) вышеназванных философов.

Посмотрите на все нации Мира, пролистайте все понравившиеся вам книги и вы всегда найдете свободу человека, свободную волю его поступков, влияние его воли на его страсти только в одной теософической традиции. Повсюду, где вы увидите физические или метафизические системы, разного рода доктрины, основанные на единственном начале

материальной или духовной Вселенной, вы смело придете к заключению, что из них проистекает абсолютная фатальность, и их авторы встают перед необходимостью делать одну из двух вещей: либо объяснять происхождение Добра и Зла, что им невозможно; либо устанавливать свободу воли *a priori*, что есть явное противоречие с их выводами. Если вам понравится вдаваться в метафизические глубины, то проверяйте их отправные моменты на данном материале. Моисей основал свой культ на Единобожии, и он объяснил происхождение зла, но оказался вынужденным, благодаря самому естеству этого ужасного таинства, облечь свое объяснение таким покровом, который оставался непроницаемым для всех тех, кто не воспринимал в нем изначальное откровение; таким образом, человеческая свобода существовала в его культе только под защитой теософической традиции, и когда она в ней ослабела, то полностью исчезла вместе с самой традицией, о чем свидетельствуют внесшие раздор и противостоящие друг другу секты Фарисеев и Садукеев (354). Первые, являясь поборниками традиции, придавали аллегорический смысл тексту *Сефера* (355) и признавали свободу воли (356); другие ее, наоборот, отрицали и, следуя буквальному смыслу, устанавливали непреодолимую судьбу, которой все было подвластно. Наиболее ортодоксальные Евреи и те из них, кто слыл за национальных провидцев и пророков, не испытывали никакой трудности в присвоении Богу причины Зла (357). Здесь они основывались на истории грехопадения первого человека и на догмате первородного греха, воспринятого ими в своем профаническом смысле. Так случилось и после установления христианства и ислама, когда этот догмат, взятый одним и другим культом во всей своей полноте и буквальной неясности, неизбежно привнес в них предопределение, являвшееся по сути фатальностью древних. Магомет больше подвижник, нежели ученый, обладавший сильнейшим воображением, нежели рассудком, ни мгновения не колебался, приняв его как неизбежный итог Единобожия, провозглашенного им вслед за Моисеем (358). И в самом деле, некоторые христианские отцы отрицали это предопределение, когда были в состоянии ощутить его последствия, и желали, либо как Ориген облакая иносказательным смыслом догмат первородного греха, либо как Пелагий его совсем отменяя, установить свободную волю и силу воли; легко заметить, однако, читая историю церкви, что наиболее непреклонные христиане, подобные Августину и самой церковной власти, всегда поддерживали предопределение, рассматривая его в качестве неизбежно проистекающего от божественного Всемогущества и Предвидения, без которых вовсе нет Единства. Продолжительность этого извода меня вынуждает отложить доказательства, что я намеревался дать последнему утверждению, но к ним я обращусь дальше.

8-й ИЗВОД

Алчную жадность, и лень, похоть и гнев безрассудный.
 Равно один и при людях, бойся дурного поступка;
 Больше всего же стыдиться должен ты сам пред собою.

Исследуя человека в трех главных модификациях, Пифагор сравнивал его со Вселенной, отчего и дал человеку имя микрокосма или маленького мира (359). У древних наций было общим местом уподоблять Вселенную большому человеку и человека маленькой вселенной (360). Вселенная, рассматриваемая как великое одушевленное Все и состоящая из разума, души и тела, носила имя Пана или Фанеса (361) (362). Человек был образован аналогично, но противоположным способом, — из тела, души и разума; и каждая из этих трех частей, рассматриваемая поочередно в трех модификациях так, что тернер преобладал во всем, правила в наименьшей из своих составляющих. Каждый тернер, начиная от того, который охватывал Безграничность, и заканчивая тем, который составлял самого слабого индивида, был включен, по Пифагору, в абсолютное или относительное Единство, создавая, таким образом, как я уже говорил, кватернер или священную тетраду пифагорейцев.

Этот кватернер был универсальным или частным. Впрочем, Пифагор вовсе не являлся основоположником сей доктрины, распространенной от Китая до скандинавской глубинки (363). Она обнаруживается прекрасно выраженной и в прорицаниях Зороастра (364):

Тернер повсюду блещет во Вселенной,
 Монада есть его единый принцип.

Итак, согласно этой доктрине, человек, рассматриваемый как относительное единство, содержащееся в абсолютном Единстве великого Всего, представлялся в виде универсального тернера в трех главных модификациях тела, души и духа или разума. Поскольку душа средоточие страстей, то она в свою очередь проявлялась в трех качествах, — души разумной, обуеваемой и влекомой. Следовательно, у Пифагора пороком влекомого свойства души были неумеренность или скупость; пороком обуеваемого — малодушие; пороком разумного — безумие. Пороком, охватывающим все три свойства, являлась несправедливость. Дабы избежать этих пороков философ рекомендовал своим ученикам четыре главных добродетели: умеренность для влекомого свойства, мужество — для обуеваемого, осторожность — для разумного; и для всех трех свойств вместе — справедливость, которую он считал самой совершенной из душевных добродетелей (365). Я говорю о душе, ибо тело и разум, раскрываясь одинаково посредством трех инстинктивных или

духовных качеств, подобно душе, были восприимчивы к присущим себе порокам и добродетелям.

9-й ИЗВОД

Будь справедлив и в словах, и в поступках своих неизменно...

Этими стихами Лисий, говоря от имени Пифагора, рекомендовал умеренность и активность; в частности, он предписывал следить за обуеваемым свойством души, укрощая его чрезмерность; тем самым, он указывает на характер, присущий благоразумию, которое заключается в размышлении, и обязывает быть справедливым, наиболее действенным образом связывая идею правосудия с идеей смерти, что отражается в строках следующего извода.

10-й ИЗВОД

...Помни, что рок неизбежный к смерти людей всех приводит...

Итак, помни, что фатальная необходимость, коей ты подвластен со стороны телесной и смертной части себя самого, по изречению древних мудрецов (366), тебя будет точно поражать предметами твоего корыстолюбия, твоей неумеренности, вещами, которые могут возбудить твое безумие и потворствовать твоему малодушию; помни, что смерть сокрушит бранные орудия своего гнева, потушив факелы, которые она смогла разжечь.

11-й ИЗВОД

Помни, что блага земные, как с легкостью людям даются,
 Так же легко исчезают.

Будь справедлив. Неправедность часто приносит легкие успехи, но что останется тебе после смерти из благ, добытых ею? Ничего, кроме горького воспоминания об их утрате и наготы постыдного и раскрывшегося порока, приведшего к бессилию.

Я быстро дал объяснение предыдущим стихам, поскольку содержащаяся в них мораль зиждится на вполне ощутимых доказательствах и вовсе не нуждается в проверке другими. Не знаю, так ли уже пришли к этому простому соображению, но во всяком случае оно должно повлечь за собой более сложный вывод, служа обоснованием потрясающего согласия, которое царит и которое всегда царило между всеми народами Земли по отношению к морали. Можно было расхотеться в предметах рассуждений и воззрений, варьируя их тысячекратно в зависимости от вкуса, споря о формах культа, догматах наставления, основах знания, бесконечно выстраивая психологические и физические системы, но никогда было невозможно, не обманув своего собственного сознания, отрицать истину и универсальность морали. Умеренность, благоразумие, мужество, справедливость всегда считались добродетелями, тогда как скупость, безумие, малодушие, несправедливость — бесспорными пороками. Никто из законодателей никогда не говорил, что нужно было быть скверным сыном, плохим другом, дурным, завистливым, неблагодарным и вероломным гражданином. Люди, наиболее отягощенные этими пороками, их всегда ненавидели у других, тщательно скрывая у себя самих, и само их лицемерие являлось некоей новой данью уважения морали.

Если отдельные, ослепленные ложным рвением сектанты, пусть даже предвзято невежественные и нетерпимые, расточали, будто культам, отличным от их верования, недоставало морали или в них допускалась непристойность, то, поистине, либо они сами не понимали подлинных начал морали, либо они их оклеветали, а начала повсеместно те же самые, — они имеют разницу только в более или менее строгом своем применении, а также в своих более или менее претворенных в жизнь последствиях, в зависимости от времени, места и людей. Христиане по справедливости превозносят чистоту и святость своей морали, но, говоря им откровенно, в своих священных книгах они не имеют ничего, чего бы не нашлось столь же сильно запечатленным в священных книгах иных наций и зачастую даже книгах беспристрастных, по словам путешественников, хоть и не намного лучше исполненных. Прекрасное изречение о прощении обид целиком встречается (367), к примеру, в *Зенд-Авесте*: «Если человек вас оскорбляет своими мыслями, словами и поступками, как о нем говорит самый великий из всего великого Господь, то когда человек смиряется перед вами, прощайте ему; даже если человек меня оскорбляет мыслями, словами и поступками, я ему прощаю» (368). В той же самой книге находится наставление о милосердии, как оно практикуется у Мусульман, и предписание о земледелии, помещенном, как и у Китайцев, в разряд добродетелей: «Царь, которого вы любите, что желаете вы, чтобы он сделал, Ормузд? Вы желаете, чтобы он, как и вы, накормил бедного?» (369); «Самое чистое правило закона — это возделывать зем-

лю. Тот, кто сеет зерна, делая это безусловно, велик в той же степени передо мной, как и тот, кто воздаст десять тысяч поклонений...» (370); «... Сделайте землю урожайной, укройте ее цветами и плодами; умножьте родники в тех местах, где совсем нет травы» (371). Это то же самое изречение о прощении обид и те же самые истины, повелевающие воздавать добром за зло и делать другим людям то, как хотелось бы, чтобы делали нам самим, которые встречаются ни в одном восточном писании. В двустушиях Хафиза читаешь такой прекрасный фрагмент: «Научись у морской раковины любить своего врага, наполнив жемчугами руку, протершуюся тебя погубить. Не будь менее великодушным, чем суровый утес; сделай сияющей драгоценными камнями руку, крушащую твои бедра. Видишь ли там внизу дерево, забрасываемое множеством булыжников? Ему остается уронить на тех, кто его осаждают, только превосходные плоды или благоуханные цветы. Целостный голос естества нам вопиет: не единственный ли человек, который отказывается исцелить раненую руку того, кто нанес ему удар, благословив оскорбленного его?» (372). Пространно переданное Хафизом евангельское наставление встречается по существу в одном рассуждении Лисия; оно также выражено внятно Фалесом и Питтаком (Pittacus); Конг-Тзее ему научает теми же словами, что и Иисус; и, наконец, в произведении *Арья (Arya)*, написанном за три века до нашей эры, кажется, находишь стихи, составленные нарочно для внушения сей максимы и отражения смерти праведника, продиктовавшего нам ее (373):

Мирный муж и благой, испуская свой дух,
Обращает к казнителям пламенный взор,
Освещая причину своих тяжких мук,
Будто древо Саудаль, что безумец простер,
Благовоныями мажет оружие терзающих рук.

Обратитесь к народам, начиная от северного полюса и заканчивая пределами Азии, и спросите у них, что они думают о добродетели, и они, подобно Зенону, вам ответят, что добродетель заключена во всем добром и прекрасном; Скандинавы, ученики Одина, вам покажут Хавамаль (Havamal), возвышенное рассуждение их древнего законодателя, где им недвусмысленно рекомендуются гостеприимство, милосердие, мужество (374); из традиции вы сможете узнать, что Кельты обладали священными стихами своих Друидов, в которых благочестие, справедливость, отвага прославлялись как национальные добродетели (375); в книгах, сохранившихся под названием Герметического свода (376), вы увидите, что Египтяне в моральном плане следовали тем же самым идеям, что и их древние наставники Индийцы; и эти идеи, еще сохраняемые в *Дхерма-Шастрa (Dherma-Shastra)* (377), вас поразят в китайских *Кунгах (Kings)*. Имен-

но там, в этих священных книгах, происхождение которых теряется во мгле времен (378), вы у самого истока найдете наиболее возвышенные изречения Фо-Хи, Кришны, Тота, Зороастра, Пифагора, Сократа и Иисуса. Мораль, повторяю, везде та же самая, и вовсе не по писанным принципам должно судить о совершенстве культа, как это необдуманно делали, а по их практическому применению. Данное применение, откуда проистекает национальный дух, зависит от чистоты религиозных догматов, от возвышенности таинств, от их более или менее значительной сопряженности со вселенской Истиной, являющейся явной или потаенной душой всякой религии.

12-й извод

Что же касается горя,
 Данного людям Судьбою, — то должен его ты с терпением
 Кротким сносить, но при этом сколько возможно стараться
 Горечь его облегчать: ибо бессмертные боги
 Мудрых людей не повергнут свыше их силы страданью.

Я говорил, что Пифагор признавал два двигателя человеческих поступков — силу Воли и необходимость Судьбы — подчиняя одну и другую фундаментальному закону, называемому Провидением, от которого они обе одинаково и проистекали. Первый из этих двигателей характеризовался свободой, а второй — принуждением; таким образом, человек оказывался между двух противостоящих, но не противоположных естеств, добрых или злых, в зависимости от того, какое применение он им смог бы придать. Сила воли отражалась на совершающихся вещах или на будущем; необходимость судьбы — на совершившихся вещах или на прошлом; и одна непрерывно питала другую, обрабатывая материалы, которыми они взаимно себя обеспечивали, ибо, согласно этому восхитительному философу, именно из прошлого рождается будущее, а из будущего формируется прошлое, и соединение одного с другим производит всегда существующее настоящее, от коего они также и в равной степени берут свое начало, — очень глубокая, воспринятая стойками идея (379). Итак, в соответствии с данным учением, свобода царит в будущем, необходимость — в прошлом, и провидение — в настоящем. Все из существующего происходит не случайно, но благодаря сочетанию фундаментального и провиденциального закона с человеческой волей, которая ему следует или его преступает, воздействуя на необходимость (380). Согласие воли с провидением создает Благо; Зло же порождается от их противостояния. Человек, чтобы

идти по предназначенному ему пути, получил три силы, свойственные каждой из трех модификаций его существа и подвластные его воле. Первая и соответствующая телу сила есть инстинкт; вторая посвященная душе сила — добродетель; третья принадлежащая умозрению сила — это знание или мудрость. Сами по себе безразличные эти три силы обретают свое имя, только благодаря хорошему применению, которое дает им воля; ведь при плохом использовании они впадают в отупение, порок и в невежество. Инстинкт воспринимает физическое благо или зло, исходя из ощущения (*la sensation*); добродетель чувством (*le sentiment*) постигает моральные добро и зло; знание из одобрения (*l'assentiment*) судит об умозрительных добре или зле. В ощущении добро и зло зовутся радостью или горем; в чувстве — любовью или ненавистью; в одобрении — истиной или заблуждением. Ощущение, чувство и одобрение, пребывающие в теле, душе и духе, образуют тернер, который, раскрываясь во благо относительного единства, создает человеческий кватернер или отвлеченно рассматриваемого Человека. Составляющие тернер три свойства действуют и оказывают влияние друг на друга, взаимно просвещаясь или затемняясь, и связывающее их единство, то есть Человек, совершенствуется или извращается, в зависимости от того, стремится ли оно слиться с универсальным Единством, либо, наоборот, оградиться от него. Способ, коим оно располагает для слияния с ним или ограждения от него, приближения к нему или отдаления от него, всецело заключается в его воле, которая, употребляя средства, доставляемые ей телом, душой и духом, обостряется или притупляется, делаясь добродетельной или порочной, мудрой или невежественной, достигая состояния более или менее энергичного восприятия, более или менее верного познания и суждения о добром, прекрасном и истинном в ощущении, чувстве или одобрении; более или менее сильного и ясного различения добра и зла; наконец, безошибочного определения того, что реально является радостью или горем, любовью или ненавистью, истиной или заблуждением.

Вполне может показаться, что изложенная мной вкратце метафизическая доктрина нигде так четко не отражена, а посему я не смог бы ее подтвердить ни одним из непосредственных авторитетов. Дело не в том, что, опираясь на принципы, установленные в Золотых стихах, и долго думая о том, кто их записал за Пифагора, можно постичь совокупность пифагорейского учения. О воззрениях Пифагора хорошо судить можно не по его ученикам, являвшимся крайне скромными и зачастую безвестными людьми, а только пролив на них свет воззрений платоников и стоиков, воспринявших и распространивших пифагорейство без всякого ограничения (381).

Человек, каковым я его описал, в соответствии с идеей, изложенной Пифагором, подчиненный Провидению и помещенный между прошлым

и будущим, наделенный свободной волей и устремляющий свое собственное движение к добродетели или пороку, Человек, говорю я, должен знать источник несчастий, которым он по необходимости подвергается, и отнюдь не обвинять в том само Провидение, отпускающее блага и горести каждому по заслугам его предшествующих деяний, а лишь винить самого себя, если он страдает из-за неизбежного последствия прошлых ошибок (382). Ибо Пифагор признавал несколько последовательных существований (383), считая, что карающее нас настоящее и угрожающее нам будущее являются только выражением прошлого, которое было делом наших рук в предшествующие времена. Он говорил, что большинство людей, вновь приходя в жизнь, теряют воспоминание об этих прошлых существованиях, хотя он сам должен был по милости Богов хранить о них память (384). Значит, исходя из его учения, эта фатальная Необходимость, на которую не перестает сетовать человек, создана им самим посредством применения собственной воли; человек проходит, по мере того, как движется вперед во времени, путь, который уже начертал себе самому; и в зависимости от того, направляет ли он его во благо или во зло, усеивает ли его, так сказать, своими добродетелями или пороками, он его обретет более спокойным или более тягостным, пока не исполнится время его повторить снова.

Вот догматы, посредством которых Пифагор установил необходимость Судьбы, не нанося ущерба силе Воли и оставляя за Провидением его вселенское господство. Он не стал ни приписывать Провидению происхождение зла, в отличие от тех, кто признавал только единое начало вещей, ни присваивать Злу абсолютное существование, в отличие от тех, кто признавал два начала. Здесь он полностью был верен древнему учению, унаследованному оракулами Богов (385). Впрочем, пифагорейцы не считали страдания, то есть все, что постигает тело во время смертной жизни, за подлинные беды; среди настоящих бед они называли грехи, пороки, заблуждения, в которые люди впадают по собственному изволению. У пифагорейцев физические и неизбежные страдания, прославляемые присутствием добродетели, могли трансформироваться в блага, сделавшись достойными зависти светильниками (386). Именно эти последние зависящие от необходимости страдания Лисий советовал поверять тем, для чего они суть, то есть рассматривать их как неизбежный итог определенной ошибки, как наказание за определенный порок или лекарство от него; следовательно, нужно не ожесточать их нетерпением и гневом, а, наоборот, сносить их, смягчая смиренностью и согласием воли пред судом Провидения. Как видно из приведенных стихов, он вовсе не запрещал облегчать их дозволенными средствами; напротив, он желал, чтобы мудрец постарался их отвлечь и, если сие возможно, исцелить. Таким образом, пифагорейский философ не впадал

в чрезмерности, в которых справедливо упрекали стоиков (387). Он считал страдание злым не потому, что оно было одного естества с пороком, но потому, что его естество, очищая от порока, воздаст ему неизбежным последствием. Восприняв эту идею, Платон сумел почувствовать все ее следствия с ее простой выразительностью (388).

Всегда следуя Пифагору, Лисий говорит о том, что мудрец вовсе не подвергался жесточайшим мукам, и это можно разуметь, подобно Гиероклу, как в простом и естественном смысле, так и более таинственным образом, о чем я скажу. Из полученных следствий установленных начал вполне очевидно, что мудрец, в действительности, никак не предавался более ужасным страданиям, ибо, не ожесточая своей горячностью страдания, наложенные на него необходимостью судьбы, снося их со смирением, он их смягчал; живя счастливым даже среди несчастья и в твердой надежде, что его страдания не возмутят больше его дней, он был уверен, что божественные блага, предназначенные добродетели, ожидают его в другой жизни (389). Изложив этот первый смысл стиха, Гиерокл легко касается и второго, говоря, что Человеческая воля может влиять на Провидение, когда, действуя в сильной душе, она обретает небесную помощь и сотрудничает с ней (390). В этом и заключалась часть учения, преподаваемого в мистериях, которую запрещалось разглашать профанам. Согласно этой доктрине, достаточно сильные черты коей можно узнать у Платона (391), Воля, усиленная верой, могла подчинять саму Необходимость, повелевать Естеству и творить чудеса. Она являлась началом, на котором покоилась магия учеников Зороастра. Иисус, говоря иносказательно, что вера может сдвигать горы (393), только следует за известной у всех мудрецов теософической традицией. Как говорил Конг-Тзее (394), “правота сердца и веры побеждают все преграды”. “Всякий человек, — сказал Менг-Тзее, — может стать равным героям, память которых чтут нации, и дело тут вовсе не в недостатке силы, а в воле; достиг успеха тот, кто знал, чего хотел” (395). Эти идеи китайских теософов встречаются в писаниях Индийцев (396) и даже Европейцев, которые, как я уже смел заметить, не обладали никакой достаточной эрудицией, чтобы их где-то позаимствовать. Бёме говорит: “Чем больше воля, тем больше существо, тем сильнее оно воодушевлено” (397); “Воля и свобода одна и та же вещь” (398); “Это источник света, магия, творящая определенную вещь из ничего” (399); “Воля, которая смело идет впереди себя — это вера; она лепит свой собственный образ в духе, подчиняя себе все вещи; через нее душа обретает силу нести свое влияние в другую душу, проникая оттуда в самые глубокие сущности. Когда она действует вместе с Богом, то может сокрушать горы, разбивать скалы, приводить в замешательство безбожные заговоры, наслав на них смятение и ужас; она

может творить всяческие чудеса, повелевать небесам, морю, сковывать саму смерть, — все подвластно ей. Нет ничего, чем бы она не могла повелевать во имя Предвечного. Исполняющая эти великие вещи душа только подражает святым, Моисею, Иисусу и апостолам. Все избранные обладают подобной силой. Зло исчезает пред ними. Ничто не сумеет повредить тому, в ком пребывает Господь” (400).

Исходя из этой преподававшейся, как я уже сказал, в мистериях доктрины, некоторые гностики Александрийской школы утверждали, будто страдания никогда бы не постигли истинных мудрецов, если бы нашлись люди, которые бы таковыми являлись; ибо Провидение, образ божественной справедливости, никогда бы не позволило, чтобы безвинный пострадал и был наказан. Василид — один из тех, кто придерживался этого платонического воззрения (401), из-за чего и был яростно опровергнут правоверными христианами, объявившими его еретиком и поставившими ему в пример мучеников. Василид ответил, что мученики не являются вовсе безвинными, ибо нет ни одного свободного от прегрешений человека, и Бог наказывал в них либо порочные желания, либо их настоящие и тайные грехи, либо грехи, совершенные душой в предшествующем существовании; и поскольку не преминули ему еще привести пример Иисуса, то Василид, не колеблясь, отвечал, что Бог был справедлив по отношению к нему, ведь Иисус, будучи человеком, не являлся более всякого другого избавленным от недостатков (402).

13-й извод

Много путей существует для хода людских рассуждений;
 Много меж ними дурных, много и добрых, но прежде
 Нужно в них зорко взглядеться, чтоб выбрать из них настоящий.
 Если же в мире возьмет верх заблужденье над правдой,
 Мудрый отходит и ждет воцарения истины снова.

Хорошо известно, что Пифагор первым стал использовать слово Философ для обозначения *друга мудрости* (403). До него употреблялось слово *Софос* (*Sophos*), Мудрец. Вот почему я намеренно ввел в свой перевод слово “философ”, хотя оно в буквальном смысле в тексте отсутствовало (в русском переводе, как и греческом подлиннике, вместо него значится слово “мудрый” — прим. пер.). Изображаемый Лисием портрет философа содержит в себе умеренность и золотую середину, в которой знаменитый Конг-Тзее видел совершенство мудреца (404). Конг-Тзее рекомендует мудрецу терпимость к мнениям других, внушая, что, подобно тому, как

истина и ложь имеют обе своих сторонников, то не стоит обольщаться ни просвещением всех людей, ни приведением их к единомыслию и исповеданию одного учения. Следуя своему обыкновению, Пифагор выражал те же самые идеи в символических фразах. Он говорил: “Не лишайтесь равновесия”; “не разжигайте огня с мечом”; “никогда не кладите пищу в ночной горшок”; “не все вещества пригодны для изваяния статуи Меркурия”. Иными словами, избегайте чрезмерности, не покидайте никогда золотой середины, которая должна быть уделом философа; не продвигайте вашего учения насильственными средствами; не прибегайте никогда к клинку в Божьем и истинном деле; не доверяйте никогда знание развращенной душе, или, как ярко выразился Иисус: “Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями...” (405). Ведь все люди в равной мере не способны воспринимать знание, становясь примером мудрости, отражением образа Божия.

Нужно сказать, что Пифагор не всегда разделял эти суждения. Когда он был юным и когда в нем безотчетно бурлил огонь страстей, он предавался слепому и горячему рвению. Избыток воодушевления и божественной любви его устремлял в нетерпимость, и, быть может, имея оружие в руках, он стал бы гонителем, подобным Магомету. Ему открыло глаза одно происшествие. Поскольку он усвоил привычку обходиться очень строго со своими учениками и, в целом, весьма язвительно критиковал людей за их пороки, то случилось так, что однажды один молодой человек, недостатки которого он прилюдно раскрыл, оскорбленный наигорчайшими укорами, потерял всякую надежду и совершил самоубийство. Погруженный в неистовую печаль философ жил этим несчастьем, оказавшись его причиной; он обращался к себе самому, размышляя над вопиющим случаем всю оставшуюся жизнь. Он ощущал, как сам прекрасно выразился, что нельзя разжигать огонь мечом. В этом смысле его можно сравнить с Конг-Тзее и Сократом. Другие философы не всегда свидетельствовали о подобной умеренности. Наиболее терпимый из них Кришна сказал все же, предавшись умопомрачительному воодушевлению: “Мудрость состоит в том, чтобы быть всецело во мне... освободиться от самолюбия... отказаться от всякой привязанности к своим детям, своей жене, своему дому... и только одному Богу воздавать неизменным культом... пренебречь человеческим обществом, бежать от него” (406). Эти слова примечательны по отношению к словам Иисуса: “Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником” (407). Казалось, что Зороастр мог дозволить гонения, говоря в порыве негодования: “Сокрушите того, кто творит зло; восстаньте на всех тех, кто жесток... Благородно сразите дерзкого Туранца, поражающего и терзающего праведника” (408). Хорошо известно до ка-

кой степени Моисей воспытал гневом к Маданитянам и другим сопротивлявшимся ему народам (409), несмотря на то, что в более спокойные мгновения он возвещал Бога Израиля, Бога сильного, преисполненно-го снисхождением, милосерднейшего, не спешащего в гневе и щедрого в великодушии (410). Магомет, столь же страстный, как и Моисей, во многом напоминаящий своей силой и своим постоянством законодателя Евреев, впадал в ту же крайность. Зачастую он изображал неумолимым и жестоким того же самого Бога, которого призывал в начале всякого из своих писаний как снисходительнейшего, справедливейшего и милосерднейшего (411). Это доказывает, сколь редок дар пребывания в золотой середине, рекомендованной Конг-Тзее и Пифагором, сколь трудно всякой возвышенной личности сопротивляться увлечению страстей, полностью заглушая их голос, дабы внимать лишь гласу божественного вдохновения. Размышляя над уже приведенными мной порывами великих людей нельзя помешать себе думать вместе с Василидом, что и в самом деле нет на земле людей поистине мудрых и без недостатков (412), особенно, когда представляешь, что в сходных обстоятельствах Иисус выражался, как и Кришна, Зороастр и Моисей; и что Тот, Кто учил в одном месте любить врагов своих, благословлять проклинаящих нас, благотворить ненавидящим нас и молиться за обижающих и гонящих нас (413), в другом, — угрожая громами и молниями не признавшим Его городам (414), восклицает: “Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее” (415); “Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает” (416).

14-й извод

Слушай внимательно то, что тебе я скажу, и запомни:
 Да не смущают тебя поступки и мысли чужие;
 Да не побудят тебя к вредным словам и деяньям.

Лисий продолжает от имени Пифагора прокладывать для философа дорогу, по которой он должен пройти в первой части пифагорейского учения, называющейся Очищением. Получив наставление об умеренности и благоразумии во всех вещах, его увещевают не быть поспешным как в отрицании, так и в одобрении, стремясь предостеречь от предрассудков и примерной косности, действительно являющихся самыми большими преградами на пути знания и истины. Именно это прекрасно

ощущал Бэкон, человек, возродивший философию в современной Европе, которого я уже благодарно отмечал в начале своего произведения. Этот превосходный исследователь, избавивший нас от схоластических ходунков, во имя Аристотеля облекших нас невежеством, задумал сложное предприятие по освобождению и устранению препятствий человеческого разума, дабы сделать его способным к восприятию менее варварского устройства, и исполнил то в деле воссоздания основ подлинного знания, к чему бы никогда не пришли, если бы не постарались изначально удалить из него предрассудки (417). Он развернул все свои силы против ужасных врагов человеческого усовершенствования и, если их не сразил всех, то, по крайней мере, обозначил, сделав их более легкими для опознания и уничтожения. Предрассудки, неотвязно преследующие наш разум, которые он называет фантомами, делятся по Бэкону на четыре разряда: они суть фантомы расы, пещеры, общества и театра. Первые присущи человеческому виду; вторые пребывают в индивидуе; третьи происходят от двусмысленностей, свойственных словам языка; и четвертые, наиболее многочисленные, перенимаются от учителей и доктрин, которых они придерживаются (418). Эти последние самые стойкие и их труднее всего преодолеть. Кажется даже, что им и вовсе невозможно противостоять. Человек, притязающий на опасную славу вести вперед человеческий дух, оказывается меж двух страшных напоминающих Сциллу и Харибду подводных скал, угрожающих поочередно разбить его утлое суденышко: одна из них представляет величественный навыв; другая — дерзновенную инновацию. С обеих сторон опасность одинаковая. И можно спастись только благодаря золотой середине, столь рекомендованной всеми мудрецами и столь редко соблюдаемой даже ими.

Необходимо, чтобы золотая середина стала гораздо строже в своем соблюдении в жизни, ибо самому Конг-Тзее, построившему на ней свое учение, ее недоставало в самой важной части его доктрины, посвященной человеческому усовершенствованию. Полный предрассудков своей нации, не ведая о том, он ничего не видел сверх учения древних и совсем не думал, что к нему можно было что-то прибавить (419). Вместо того, чтобы направить вперед дух Китайцев, к цели, куда непрерывно устремляется естество, к усовершенствованию всех вещей, он его, наоборот, отбросил назад, внушив ему фанатичное уважение к трудам прошлого, помешав ему думать о великом во имя будущего (420). Само брошенное в крайность сыновье почтение превратилось в слепое подобострастие, еще увеличившее зло. Таким образом, наиболее великий народ мира, наиболее богатый в моральных устоях, убоявшись их профанации и не осмелившись извлечь из этих устоев никакого развития, пребывающий бесконечно коленапреклоненным перед бесплодной стариной, остался неподвижным, тогда как все бурлило вокруг него;

и в течение почти четырех тысяч лет он реально больше не сделал ни единого шага к цивилизации и усовершенствованию наук и искусств.

Сторона, куда от золотой середины уклонился Бэкон, являлась точной противоположностью стороны, помешавшей Конг-Тзее соблюсти золотую середину. Китайский теософ был введен в заблуждение чрезмерным преклонением перед древностью; английский философ, наоборот, глубоким презрением к ней. Настроенный против доктрины Аристотеля Бэкон распространил свое предубеждение на все то, что нам досталось от древних. Единожды отбросив труд тридцати столетий и плод размышления самых великих дарований, он не желал ничего признавать, кроме того, что опыт мог удостоверить на его глазах (421). Логика казалась ему бесполезной в научном изобретении (422). Он отказался от силлогизма, как слишком грубого орудия для проникновения в глубины естества (423). Он думал, что нельзя никак полагаться ни на языковое выражение, ни на проистекающие из него понятия (424). Он мнил, будто абстрактные начала лишены всякого основания; и той же своей рукой, борющейся с предрассудками, он боролся со следствиями этих начал, в которых он, к сожалению, нашел намного меньше противодействия (425). Полный презрения к философии Греков, он отрицал, что она могла породить нечто полезное и доброе (426); таким образом, изгнав физику Аристотеля, он назвал грудой хлама диалектические термины (427) и видел в метафизике Платона лишь смутную и опасную философию, а в теософии Пифагора только грубое и шокирующее суеверие (428). Здесь к месту вновь обратиться к мысли Василида, воскликнув вместе с ним, что нет человека без изъяна! Конг-Тзее, несомненно, был одним из великих людей, прославивших собой Землю, а Бэкон одним из самых здравомыслящих философов Европы; один и другой, однако, совершили тяжкие ошибки, последствия которых до сих пор еще ощущаются: первый, исполнив образованных китайцев чрезмерным почтением к древности, произвел из них неподвижную и почти инертную массу, которую Провидение, чтобы увлечь к определенным действиям, наказывало ужасным бедствием революций; второй, наоборот, внушив неразумное презрение ко всему доставшемуся от древних, требуя доказательства их принципов, смысла их догматов, подчинив все опытному познанию, сокрушил основание науки, лишил ее единства и преобразовал ученое сообщество в кипучую анархию, беспорядочное движение которой породило ни одну неистовую бурю. Если бы Бэкон смог оказать на Европу то же самое влияние, что и Конг-Тзее на Китай, то он сумел бы увлечь нашу философию в абсолютный материализм и эмпиризм. К счастью, средство исцеления пришло со стороны самого зла. Недостаток единства лишал всякой силы

анархический колосс. Каждый желал иметь основание, но никто им не располагал. Сотни систем, воздвигнутых одна на другой, сталкивались и сокрушались поочередно. Призываемый всеми партиями опыт принял у них разнообразные оттенки, и его противоположные заключения уничтожили самих себя.

Итак, обозначив ошибки этих великих людей, я осмелился перенести свой взгляд на часть, которой им обоим недоставало, и сказал, что они смешали принципы знаний с их развитиями, а потому необходимо, черпая, как Конг-Тзее, начала в прошлом, предоставить им действовать в развитии на всей протяженности будущего, как Бэкон. Начала сопряжены с Необходимостью вещей; они непреложны в самих себе; совершенны, недоступны понятиям, они сами свидетельствуют разуму в своем развитии, проистекающем от Силы воли; это развитие свободное, базграничное; оно обретает смыслы и проявляет себя в опыте. Никогда развитие принципа не завершается в прошлом, как думал Конг-Тзее; никогда принцип не творится в будущем, как представлял Бэкон. Развитие одного начала производит другое начало, но всегда в прошлом, и со времени, когда это начало установлено, оно является универсальным и неподвластным опыту. Человек знает, что начало существует, но не знает как. Если бы он это знал, то смог бы его создать по своему усмотрению, что не подобает его естеству. Человек развивается, совершенствуется или извращается, но он ничего не творит. Значит, научная золотая середина, рекомендованная Пифагором, состоит в обретении начал знаний там, где они суть, и в свободном непрерывном развитии их без содействия всякому предрассудку. Что же касается морали, то о ней достаточно было сказано в предыдущем тексте.

По словам Гиерокла, человека, осознающего свое достоинство, не может ничто ни обвинить, ни обольстить (429). Умеренность и сила суть два неподкупных стража души; они помешают ей уступить соблазнам приятных вещей и с отвращением устроятся вещей ужасных. Мученическая смерть за благое дело замечательна и прекрасна.

15-й извод

Слушай советы людей, сам размышляй неустанно...

Объясняя этот стих с моральной стороны, как это делал Гиерокл, легко ощущаешь, что размышлять и выбирать по отношению к нравственному поведению состоит в исследовании доброго или злого в поступке, в устрем-

лении к чему-то или в отвращении от чего-то без увлечения соблазном удовольствия или страхом страдания (430). Но если глубже проникнуть в смысл стиха, то видно, что он проистекает из прежде установленных начал о необходимости Судьбы и силы Воли; и заметно, как Пифагор всякий раз дает почувствовать своим ученикам, что, хотя неизбежность в судьбе занимает то или иное положение, обязывающее действовать в том или ином обстоятельстве, они сами вольны обдумывать последствия ее действия и решать, на чью сторону должны встать. Следующие стихи являются логическим завершением этого совета.

16-й ИЗВОД

Ибо безумный лишь может действовать без рассужденья;
 Делай лишь то, что потом в горе тебя не повергнет
 И не послужит тебе причиной раскаянья злого.

Значит, ты должен рассматривать итоги того или иного поступка, мысля о том, что они зависимы от твоей воли, и до тех пор, пока поступок пребывает в неопределенном состоянии, до тех пор его итоги еще вольны проявиться, оказавшись сразу же во власти Необходимости, как только поступок будет совершен. Возрастая в прошлом, однажды итоги смогут дать начало новому будущему, содействуя в образовании его канвы.

Я прошу читателя, интересующегося разного рода сопоставлениями, поразмышлять хоть минуточку над идеей Пифагора. И в ней он обретет подлинный источник астрологического знания древних. Он, безусловно, знает, как широко господствовала эта наука на нашей земле. Египтяне, Халдеи, Финикийцы ее не отделяли от знания, определявшего культ Богов (431). Их храмы являлись лишь миниатюрным образом Вселенной, и башня, служившая обсерваторией, возвышалась рядом с жертвенным алтарем. Перуанцы на сей счет следовали тем же обычаям, что Греки и Римляне (432). Повсюду великий Понтифик соединял со священством гороскопическое или астрологическое знание, заботливо оберегая в глубине святилища основы этой науки (433), бывшей государственной тайной у Этрусков и в Риме (434), каковой она до сих пор является в Китае и Японии (435). Брахманы доверяли ее составные части только тем, кого считали достойными посвящения (436). Итак, нужно лишь снять повязку предрассудков, чтобы увидеть универсальное знание, связанное повсюду с самым святым у людей; оно не может быть произведением безумия или глупости, как сотни раз о том твердили многие моралисты.

В целом древность не была, конечно же, ни безумной, ни глупой, и насаждавшиеся тогда знания опирались на основы, которые могут быть нам совершенно неизвестными, что не означает, будто их вовсе не существовало. Если мы хотим уделить этому внимание, то Пифагор раскрывает начала гороскопической науки и всех прорицательных связанных с ней знаний.

Особо отметим здесь: будущее создается из прошлого. Поскольку путь человека пролегает во времени, поскольку он действует посредством силы свободной воли, то он уже определил и прошел свой путь. Если воспользоваться наглядным примером, подобным же образом земля, согласно современной системе, описывая свою годовую орбиту вокруг солнца, проходит те же самые пространства и видит разворачивающиеся вокруг себя почти те же самые виды. Итак, человек, идя по новой намеченной себе дороге, мог бы не только увидеть на ней след своих шагов, но и заранее предвидеть вещи, которые он на ней встретит, ибо он их уже видел, если его память сохранила их образ и если этот образ совсем не стерся вследствие необходимости его естества и управляющих человеком провиденциальных законов. Таково уже изложенное мной учение Пифагора (437). Оно являлось доктриной мистерий и всех мудрецов древности. Боровшийся с ней Ориген ее приписывал Египтянам, пифагорейцам и ученикам Платона. Она содержалась в священных книгах Халдеев, приводимых Синкеллом (Synccelle) под названием генических книг (*livres geniques*; книг гениев — прим. пер.) (438). Сенека и Синезий ее защищали как полностью соответствующую духу посвящений (439). Понятие, именуемое древними великим годом, стало следствием этой доктрины, ибо в мистериях учили, как сама Вселенная проходила в продолжение неисчислимых столетий те же самые уже ей пройденные обращения, возвращаясь в разностороннем раскрытии своих концентрических сфер вместе с образующими ее мирами к чередованию четырех периодов, длительность которых по отношению к естеству каждого существа безмерна для универсального Человека и ограничена у индивида тем, что зовется детством, молодостью, зрелостью и старостью, а в земной природе проявляется переходящими временами года — весной, летом, осенью и зимой. Подобным образом представляемый великий год был общим у всех народов земли (440). Цицерон прекрасно видел, что он составлял подлинную основу гороскопической науки или астрологического знания (441). И в самом деле, если будущее создается из прошлого, то есть из уже свершившейся вещи, на которой постепенно разворачивается настоящее, как на окружности круга, не имеющего ни начала, ни конца, то очевидно, что можно достигнуть определенной точки, познав ее либо посредством памяти, рассмотрев в прошлом образ полного обращения, либо посред-

ством предвидения, устремив моральный взор по возможности дальше на путь, по которому проходит в движении Вселенная. Эти два метода таят в себе тягостные препятствия. Первый даже кажется невероятным. Ведь какова продолжительность великого года? Каков сей безмерный период, что, заключая в себе круг всевозможных аспектов и соответствующих им следствий, мог бы предвидеть, как того желает Цицерон, благодаря совершенным и хранящимся в гороскопических архивах наблюдениям, возврат событий в своем втором обращении, которые уже были некогда связаны с этим периодом и которые должны в нем вновь повториться (442)? Для совершенства этого года Платон требует, дабы движение установленных звезд, образующих то, что мы называем прецессией равноденствий, совпадало бы в нем с частным движением всех небесных тел, подобно тому, как возвращается небо в установленную точку своего первоначального положения (443). Самую большую продолжительность этого периода, называемого *Кальной*, Брахманы исчисляют в 4, 320, 000, 000 лет, а его среднюю длительность, именуемую *Маха-Югой* в 4, 320, 000 лет (444). Китайцы, кажется, его сокращают до 432, 000 лет (445), в чем они согласны с Халдеями, но когда его еще низводили в двенадцать раз от этого числа, иными словами, к одному обращению установленных звезд, то вместе с Египтянами, по данным Гиппарха, получали 36, 000 лет — согласно современному счислению, мы получаем не более 25, 867 лет (446). Мы, конечно, продвинулись бы гораздо дальше в череде своих наблюдений, способных предупредить возвращение тех же самых циклов, когда бы мы поняли как могли их постигать и овладевать ими древние люди. Относительно второго метода, заключающегося, как я уже говорил, в устремлении вперед на поставленном перед собой пути морального взора, я не стану рассматривать то, что является очень предположительным и недостоверным, поскольку всегда зависит не от имеющегося у человека дарования, а от исключительного благодеяния к нему Провидения.

Итак, принцип, по которому установили, что будущее только возвращение прошлого, был вовсе не достаточен для изучения канвы, а по-сему нуждались в другом принципе, и этот открыто провозглашенный в Золотых стихах принцип, как мы увидим дальше, явился началом, установившим, что Естество тождественно повсюду, и, следовательно, его действие неизменно во всех сферах: как в самой маленькой, так и в самой большой, как в самой высокой, так и в самой низкой; одно можно вывести из другого и выразить по аналогии. Этот принцип проистекал из древнего догмата об одушевленной Вселенной как в общем, так и в частности. Догмат был узаконен у всех Наций; в соответствии с ним учили, что не только Великое Все, но и неисчислимые Миры, являющиеся его составными частями, Небеса и Небо Небес, Светила и все Су-

щества, населяющие их, и вплоть до растений и металлов проникнуты одной и той же душой и движимы одним и тем же Духом (447). Стэнли приписывает этот догмат Халдеям (448), Кирхер Египтянам (449), а ученый-раввин Маймонид возводит его к Савеанам (450). Передо мной Сомэз (Saumaise) к нему относил происхождение астрологического знания (451), и он имел основания на сей счет. Но как должны были учитывать движение неба и взаимное расположение светил, принадлежащих к одной и той с землей сфере, чтобы получить гороскопическую основу национальных государств, городов и даже простых индивидов, обретая в исходной точке на временном пути существования от цели этого пути до счастливых или несчастных событий, коими он должен был быть усеян; не устанавливалось ли, во-первых, что эта дорога, будучи какой-нибудь частью существующей и уже пройденной сферы, принадлежала, таким образом, к области Необходимости и могла быть познана; и, во-вторых, как аналогическое соотношение, господствующее между осязаемой сферой, которую оно исследовало, и умозрительной сферой, которую оно не могло увидеть, позволяло вывести одно из другого и даже выразить общее в частном? Ибо мнить, будто светила обладают актуальным и прямым влиянием на судьбы народов и людей, даже определяя эти судьбы своими добрыми или злыми аспектами — это столь же ложная, сколь и смехотворная идея, рожденная во тьме нынешних времен, которой не нашлось бы у древних, даже среди профанов и самых невежественных лиц. Гороскопическое знание опиралось на менее абсурдные принципы. Эти почерпнутые в мистериях принципы, как я уже объяснял, были следующими: будущее есть возвращение прошлого, естество повсюду одно и то же. Именно из соединения данных принципов возникла гороскопическая наука или знание, в котором через исходную точку в определенной сфере и аспект движения светил льстили себя надеждой открыть часть той сферы, куда должна была следовать эта точка. Но это соединение, кроме предсталенной им огромной сложности, повлекло еще и очень опасные последствия в своем воплощении. Вот почему знание, ставшее целью, скрывали в святилищах, сделав его религиозной тайной и делом государственной важности. Полагаемое вероятным предвидение будущего, как его полагали древние, вовсе не та наука, которую должно уступать профану, не имеющему возможности предварительно обрести необходимые познания и крайне редко обладающему мудростью, способной определять ее использование, а потому рискующему ее обесценить или применить во зло. Впрочем, облеченные ей понтифики, посвященные в великие мистерии и владеющие целостностью учения, прекрасно знали, что будущее, даже то, на какое они могли уповать, познавая его в совершенстве науки, всегда было лишь смутным будущим, нечто вроде канвы, на которой могла свободно про-

являться сила воли; таким образом, была изначально определена только вещь, но не ее форма, и любое событие могло быть неминуемо отложено, исключено или изменено при помощи волевых действий, непостижимых для всякого предвидения. Вот то, что с такой проникновенностью заставило сказать Тиресия (Tiresias), самого знаменитого иерофанта Греции, которого Гомер называет единственным мудрецом (452), с тех пор часто приводимые, но не понятые слова: “Видимое мной настанет или не настанет” (453). То есть событие, зримое мной в Необходимости судьбы, произойдет, если только его не изменит Сила воли: в таком случае, его не будет.

17-й извод

За неизвестное дело ты не дерзай приниматься,
Но научися ему; этим ты счастья достигнешь.

Лисий вложил в эти две строки общий взгляд учения Пифагора на знание. У Пифагора всякое знание состояло в умении отличать то, что не знаешь, и в желании постигать неизвестное (454). Сократ воспринял эту идею одинаково просто и глубоко, а Платон посвятил несколько своих диалогов ее развитию (455).

Но различие того, чего не знаешь, и воля постигать то, что неизвестно, во многом более редкостные вещи, чем могут показаться. Это — золотая середина знания, столь же сложная в обладании, сколь и золотая середина добродетели, и без которой, однако, нельзя познать самого себя. Так как же без познания самого себя обрести знание о других? Как их судить, если невозможно быть своим собственным судьей? Следуй-те этому рассуждению. Очевидно нельзя знать то, что узнали другие или то, что нашли в самих себе; чтобы познать других, нужно иметь желание воспринимать уроки; чтобы обрести, нужно иметь желание найти; но нельзя благоразумно желать того или искать то, что не сможешь. Если внушишь себе почтение к этому важному пункту, вообразив суметь познать то, что неизвестно, сразу же должен прийти к выводу о бесполезности учения или поиска; и тогда невежество неизлечимо: оно становится безрассудным, если в качестве схоластика выступает о совсем неизученных и неисследованных вещах, о которых, конечно, не может иметь никакого представления. Сделавший подобное умозаключение Платон подытожил, что все совершенные человеком ошибки происходят от сего вида невежества, который мнит известным то, чего не ведает (456).

Во все времена этот вид невежества был довольно распространенным, но я совсем не думаю, что он когда-нибудь достигал того уровня, какого достиг у нас в течение некоторых столетий. Едва вышедшие из варварских болот люди, не имевшие время ни получить, ни отыскать никакого подлинного знания об античности, смело сделали ее судьями, заявив, что прославившие античность великие люди были либо невеждами, либо лжецами, либо фанатиками, либо безумцами. Тут я представляю музыкантов, которые на полном серьезе меня уверяют, будто Греки являлись слишком неотесанными для музыкального призвания, и сказанное о сотворенных этим искусством чудесах суть пустая блажь, и что всякий неважный музыкант смог бы оказать такое же воздействие, как Орфей, Терпандр или Тимофей, если бы имел подобных слушателей (457). Тут же найдутся и критики, равнодушно поучающие меня, что Греки во времена Гомера не умели ни читать, ни писать, да и сам этот поэт, даже если предположить о его реальном существовании, не знал и вовсе букв алфавита (458), и его жизнь — вымысел (459), а приписываемые ему сочинения только неудоваримая продукция некоторых рапсодов-плагиаторов (460). В довершении несуразницы вижу автора Исследований, который находит, несомненно опираясь на все это, что первый издатель поэм Гомера и мужественный законодатель Спарты Ликург был человеком невежественным и необразованным, не умевшим ни читать, ни писать (461): какая оригинальная вещь вместе с затейливым сопоставлением автора и издателя Илиады! Но это пустое. Вот архиепископ Фессалоник, который, воодушевившись святым негодованием, хочет, чтобы Гомер был демоническим сосудом (462) и чтобы предавался проклятию всякий, его читающий. Невольно пожимаешь плечами, когда считают аллегории этого поэта совсем неинтересными (463), прости-тельно даже, когда его незасыпают, но быть проклятым! Я говорил, что Бэкон, к несчастью увлеченный пагубным предубеждением, состоящим в суждении без знания, оклеветал философию Греков; его многочисленные ученики перещеголяли учителя на сей счет. Корифей современного эмпиризма Кондильяк видел в Платоне только бредовую метафизику, недостойную для занятия ее, а в Зеноне только логику, лишенную рассуждения и принципов. Я весьма желаю, чтобы такой великий любитель анализа как Кондильяк, попытался бы проанализировать метафизику одного и логику другого, чтобы, по крайней мере, доказать мне, что он нашел столь недостойным себя; но об этом он мало задумывался. Раскройте любую какую угодно книгу; если ее авторы богословы, то они скажут вам, что Сократ, Пифагор, Зороастр, Конг-Тзее или Конфуций, как они его называют, являются язычниками (464), проклятие которых, если не достоверно, то во всяком случае весьма вероятно; если же они физики, то будут рассматривать их теософию с глубоким презрением,

уверяя вас, что Фалес, Левкипп, Гераклит, Парменид, Анаксагор, Эмпедокл, Аристотель и другие лишь ничтожные мечтатели; они станут насмехаться над их системами, — если они астрономы, то будут хохотать над их астрономией; если они естествоиспытатели, химики, ботаники, то позабавятся над их методами, поставив им в укор их легковёрность, их глупость или их недобросовестность, а также ряд чудес, встречающихся у Аристотеля и Плиния, в которых они ничего не смыслят. Ни одни, ни другие не побеспокоятся о доказательстве своих утверждений, но, подобно людям, ослепленным страстью и невежеством, они установят фактически то, что под вопросом, или поставят свои собственные идеи на место идей, о которых вовсе не ведают, создав, таким образом, фантомы, чтобы с ними бороться. Никогда не восходя даже к незначительным принципам и останавливаясь только на формах, восприняв без проверки самые вульгарные сведения, они везде совершат одну и ту же ошибку, что они совершили по отношению к гороскопической науке, основы которой я показал в своем последнем Изводе; и, смешав эту науку древних с современной астрологией, они будут рассматривать одним и тем же взглядом Тиресия и Нострадамуса, не увидев никакого различия между оракулом Аммона или Дельф и жалким гаданием карточных прорицателей.

Впрочем, я отнюдь не утверждаю, что все современные ученые предали подобным образом самодовольству и предрассудкам по отношению к античности; есть среди них и некоторые достойные исключения; находятся даже те, кто из-за необходимости проведения полезной реформы или установления новой системы удалились от золотой середины, вновь вернувшись к ней, когда ими прекратили повелевать страсти или собственная заинтересованность. Таков, к примеру Бэкон, оказавший столько больших услуг философии, что можно забыть некоторые его досадные ошибки, ибо я далек от того, чтобы приписывать ему ошибки его учеников. Однажды противореча сам себе и уступая чувству истины, Бэкон, подвергавший все проверке опытом, признал, все же, позитивные и реальные универсалии, вовсе не объясняемые его методом (465). Забывая о том, как он высказывался о Платоне в одной из своих книг, в другой он признавался, что этот наделенный возвышенным гением философ простирает свои взоры над всем естеством и, созерцая все вещи сверху с крутой скалы, прекрасно видел в своей доктрине идеи, являющиеся истинными предметами знания (466). Наконец, рассматривая физику перед тем, как заняться началами и совокупностью вещей, он сделал ее зависящей от астрологического знания, которое сравнивал с астрономией, и можно было видеть, что он не смешивал его с вульгарной астрологией. Сей философ находил, что уже в его время добротной основой на феноменах астрономии

не доставало прочности и что она утрачивала свои подлинные начала. Он вполне соглашался предоставить астрономии внешнюю сторону небесных феноменов, то есть число, положение, движение и периоды светил; но он отказывал ей из-за недостатка знаний о физических основаниях этих феноменов. Он мнил, будто простая теория, способная удовлетворить вероятности, очень легкая вещь и можно представить множество умозрительных построений подобного рода; как хотел он, чтобы астрономическая наука продвинулась вперед. «Вместо того, чтобы устанавливать основания небесных феноменов, — говорил он, — занимаются только наблюдениями и математическими доказательствами; итак, данные наблюдения и доказательства хорошо могут обеспечить определенной искусной гипотезой, чтобы упорядочить все это в своей голове, но не показать в точности как и почему все это реально в природе: они обозначают всего-навсего внешние движения, искусственное соединение, произвольную комбинацию всех феноменов, но не истинные причины и реальность вещей». «В связи с чем, — продолжает он, — с весьма малым основанием астрономию включают в разряд математических наук; данная классификация умаляет ее достоинство» (467). Бэкон хотел вывести астрологическую науку из того состояния, в котором она находилась, и, полностью возродив ее, вернуть к подлинным началам, убрав из нее все жалкое и суеверное, привнесенное профанами, сохранив в ней только великие обращения древних. Разумеется, что эти идеи слишком не согласуются с идеями, воспринятыми с тех пор его учениками; да и многие из них остерегаются приводить подобные фрагменты учителя.

18-й извод

Но изнурять ты не должен тело свое...

Поначалу я намеревался здесь сделать некоторые сопоставления, касающиеся того, как древние мудрецы рассматривали медицину, и я желал изложить их принципы, весьма отличные от современных принципов, но я почувствовал, что столь важный предмет потребовал бы развития, которого данное произведение не могло бы допустить, и я оставил это для более подходящего времени и более соответствующего произведения. Впрочем, строка Лисия не нуждается в объяснении; она ясна. Философ советует самим следить за собственным телом, поддерживая его умеренностью и сдержанностью и, если оно расстраивается, то не доходить до состояния, чтобы другому вручить заботу о своем выздоров-

лении. Это довольно известное предписание древних стало в некотором смысле поговоркой.

Сделавший его нормой своего поведения император Тиберий говорил, что человек, проживший тридцать лет и обращавшийся к врачу или советовавшийся с ним, представлял из себя лишь невежду (468). Конечно Тиберий не добавлял к предписанию проявления сдержанности, которую в следующих строках не забывает рекомендовать Лисий, но ведь и прожил он лишь 78 лет, хотя сила его телосложения обещала ему куда более долгую жизнь. Гиппократ из Кос, отец медицины в Греции, весьма приверженный пифагорейскому учению, прожил 104 года; Ксенофил, Аполлоний Тианский, Демонакс и многие другие пифагорейские философы жили до 106 и 110 лет; и сам Пифагор, пусть и неистово преследуемый под конец своей жизни, дожил, тем не менее, до 99 лет, по данным одних, и даже до ста лет, по данным других (469).

19-й извод

... а стараться

Пищи, питья, упражнений в меру давать ему, дабы
Тело твое укреплялось, не зная излишеств и лени.

Поскольку тело сосуд души, Пифагор желал, чтобы о нем заботились разумно и неизменно, постоянно поддерживая его способным для исполнения своих приказаний. Его сохранение он рассматривал как часть очистительной добродетели (470).

20-й извод

В жизни своей соблюдай, сколько возможно, порядок,
Роскошь во всем изгони, ибо она возбуждает
Зависть людей неизбежно...

Постоянный в своем принципе золотой середины философ желал, чтобы его ученики избегали во всем чрезмерных вещей и чтобы они не обращали на себя внимания чересчур необыкновенным образом жизни. Это было весьма распространенное у древних воззрение, что зависть, постыдная для того, кто ей подвергается, и опасная для того, кто ее внушает, имеет губительные последствия для обоих (471). Зна-

чит, зависть присуща всякому, кто слишком откровенно стремится различать людей. Таким образом, несмотря на то, что были оглашены необыкновенные правила, суровые воздержания, к которым Пифагор обязывал своих учеников и которые он их заставлял соблюдать, кажется неоспоримым, что они были установлены только после его смерти, когда толкователи Пифагора, ошибаясь в таинственном значении его символов, попросили объяснить буквально то, что он облек образным смыслом. Философ порицал лишь чрезмерность и позволял, впрочем, умеренное употребление всякой пищи, бывшей в ходу у людей. Вплоть до бобов, к которым его ученики потом испытывали такое отвращение и которые они весьма часто не ели (472). Он абсолютно не воспрещал, как иногда утверждалось (473), ни вино, ни мясо, ни даже рыбу, хотя на самом деле те из его учеников, кто стремились к последней степени совершенства, от них воздерживались (474). Он представлял пьянство и неумеренность отвратительными пороками, которые нужно было избегать (475). Он не отказывал себе самому выпить немного вина и вкушать мяса, когда угощался за столом (476), чтобы показать, что он не считает их нечистыми, по обыкновению сосредотачиваясь на их вкусе (477), пусть и предпочитал растительное питание всем остальным его видам. Дальше я вернусь к таинственному значению символов, в которых он, казалось бы, запрещал употребление определенной пищи и особенно бобов.

21-й извод

... Бойся скупым быть излишне,
Бойся добро расточать, как те, что не знают работы;
Делай лишь то, что тебя ни теперь, ни потом не погубит
И потому обсуждай каждый свой шаг и поступок.

Лисий завершает очистительную часть доктрины Пифагора мыслью, которая ее характеризует в целом и в частности: он показал золотую середину в добродетели, в знании, он порекомендовал ее в поведении; наконец он выражает ее откровенно и открыто говорит, что крайности сходятся, что расточительность и скупость вовсе не отличаются друг от друга в своих последствиях, что философия заключается в избегании во всем чрезмерности. Гиерокл добавляет: чтобы быть счастливым должно уметь черпать, где нужно, когда нужно и насколько нужно; и всякий, кто не знает этих истинных границ, всегда несчастен, и вот как он это доказывает, говоря: "Наслаждение непременно является следствием действия; итак,

если действие доброе, то и наслаждение остается; если действие злое, наслаждение проходит и извращается. Когда с удовольствием делается некая постыдная вещь, удовольствие проходит, а стыд остается. Когда с тысячами мучений и препятствий творится какая-нибудь прекрасная вещь, то страдания проходят и остается одно прекрасное. Откуда неизменно следует, что скверная жизнь также горька и порождает столько печали и горечи, как добрая жизнь приятна и доставляет радость и удовлетворение” (478).

“Как пламя факела всегда устремляется подняться определенным образом, когда его вращают, — говорят индийские мудрецы, — так и человек, сердце которого воспламенено добродетелью, что с ним не происходит, постоянно направляется к цели, которую ему указывает мудрость” (479).

“Несчастье следует за пороком, и счастье за добродетелью, как эхо следует за голосом, и тень того, кто идет”, — говорят Китайцы (480).

“О, добродетель! Божественная добродетель, — воскликнул Конг-Тзее (481), — тебя посылает нам небесная сила, внутренняя сила ведет нас к тебе; счастлив тот смертный, в ком ты обитаешь! Он поражает цель без усилий; одного взгляда ему достаточно, чтобы проникнуть в истину. Его сердце становится святилищем мира, и даже его наклонности защищают его невинность. И только мудрым дано достичь столь желанного состояния. Тот, кто к нему стремится, должен решиться на добро, крепко привязавшись к нему; он должен предаться изучению самого себя, спросить природу, тщательно исследовать все вещи, поразмыслить над ними, ничего не оставив без глубокого познания. Сколь он развивает свойства своей души, сколь усиленно думает, сколь энергии и постоянства вкладывает в свои действия. Увы! Сколько людей, ищущих добродетели и останавливающихся на середине пути, потому что цель требует ожидания? Мои занятия, говорят они, мне оставляют все мое невежество и все мои сомнения; мои усилия, мои труды не расширяют ни моих взглядов, ни моей пронизательности; те же самые облака проплывают над моим сознанием и помрачают его; я чувствую свои силы, которые меня оставляют, и мою волю, сломившуюся под тяжестью препятствия. Неважно; остерегайтесь вашего уныния; то, что одни смогли с первой попытки, вы сможете с десятой; то, что одни сделали с десятой, вы делаете с тысячной”.

Нельзя противоборствовать упорству,
Пусть замыслы и разные порой,
Но коль за них стоит Мудрец горой,
Судьба любой преграды столь печальна, —
Ее враги и срок, и постоянство изначально.

22-й ИЗВОД Совершенствование

Да не сомкнет тихий сон твои отягченные вежды,
Раньше чем трижды не вспомнишь дневные свои ты поступки.
Как беспристрастный судья их разбери, вопрошая:
«Доброго что совершил я? Из должного что не исполнил?»

Лисий, указав путь, по которому Пифагор вел своих учеников к добродетели, спешит их обучить тому, как философ желал, чтобы они пользовались этим небесным дарованием, став однажды его обладателями. До сих пор Лисий сосредотачивался на очистительной части доктрины своего учителя; теперь он переходит к соединительной части, имеющей целью соединить человека с Божеством, сделав его все больше и больше подобным образу всего совершенства и всей мудрости, что есть Бог. Единственное способное воплотить это слияние средство, предоставленное в его распоряжение добрым применением его воли, есть добродетель, теперь обязанная ему служить для достижения истины. Итак, Истина — предел совершенства; по ту и другую сторону от нее нет ничего, кроме заблуждения; она — душа Бога, по Пифагору (482), и сам Бог, согласно законодателю Индийцев (483).

Первое предписание, данное Пифагором своим ученикам, вступающим на путь совершенствования, подводило к мысленному сосредоточению на самих себе, заставляя каждого из них проверять себя в собственных действиях, собственных мыслях, собственных рассуждениях, отдавая себе отчет в их мотивах, размышляя, наконец, над своими внешними и внутренними движениями и стараясь, таким образом, их познать. Познание самого себя являлось первой наукой из всех, и оно должно было вести ко всем остальным знаниям. Я вовсе не обойду своих читателей, если не стану ничего добавлять к уже сказанному мной о значимости этого познания, кроме того, как оно проявлялось у древних. Читатели, несомненно, знают, что мораль Сократа и философия Платона являлись только его развитием и что надпись в первом храме Греции, Дельфийском святилище, наставляла в этом познании после правила золотой середины, как само поучение Бога, коему здесь поклонялись (284): НИЧЕГО ЛИШНЕГО, И ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ. Несколько слов заключали в себе доктрину мудрецов, представляя в своем замысле начала, на которых зиждутся добродетель и являющаяся ее следствием мудрость. Разве эти слова не понадобились для вдохновения души Гераклита и раскрытия начатков его дарования, которые до тех пор, пока он не прочел два изречения, прозябали в нем в полной бездеятельности?

Итак, я не буду останавливаться и доказывать необходимость познания, без которого все другие науки суть лишь сомнение и высокомерие. Я только рассмотрю в кратком отступлении, возможно ли это познание. Как я уже говорил, Платон возвел на нем все здание своей доктрины; он учил, следуя Сократу, что невежество само по себе влечет все невежества, все ошибки, все пороки, все несчастья; тогда как познание самого себя, наоборот, приводит вслед за собой все добродетели и все блага (485); таким образом, нельзя сомневаться в том, что это познание возможно, поскольку его невозможность, пусть даже сомнительность, до основания бы сокрушили его систему. Но поскольку Сократ сказал, что ничего не знал, дабы отмежеваться от притязавших на всезнание софистов своего времени; поскольку Платон постоянно использовал в своем обучении вид диалектики, который, идя к истине через сомнение, состоит в определении вещей в том, что они суть, в познании их сущности, в различении вещей, подлинно сущих, от иллюзорных; и поскольку любимые изречения обоих философов были о том, что нужно освободиться от всякого предрассудка, не мнить известным то, чего не знаешь, и одобрять только ясные и очевидные истины; то случалось, что ученики этих великих людей, потеряв из вида истинный дух их доктрины, принимали средства за цель, вообразив себе, будто совершенство мудрости заключалось в сомнении, которое его сопровождало, установив в качестве фундаментальной максимы, что мудрый человек не должен ничего ни утверждать, ни отрицать, держа свое согласие в неопределенности между за и против всякой вещи (486). Объяснивший себя главой этого движения Архесилай, был человеком широкого кругозора, наделенным многими физическими и моральными способностями, прекрасно сложенным и очень красноречивым (487), но объятый тайным страхом, который мешает останавливать вещи, когда они видятся как запретные и священные; внешне отважный и почти безбожный Архесилай по существу являлся робким и суеверным человеком (488). Удрученный недостаточностью своих исследований для открытия достоверности определенных принципов и убежденный своим тщеславием в том, что эта достоверность ненаходима, ибо ему, Архесилаю, она не открылась, он, благодаря своему суеверию, действовавшему вместе с тщеславием, пришел к мысли, что человеческое невежество есть следствие воли Бога, ведь, исходя из смысла одного из стихов Гесиода, бесконечно цитируемого Архесилаем, Божество распростерло непроницаемый покров между собой и человеческим духом (489).

Итог этого невежества назвали *Акаталепсией* (*Acatalepsie*), то есть неспособностью или невозможностью поднять покров (490). Его ученики в большом количестве восприняли эту неспособность, применив ее ко всем видам предметов либо отрицая, либо утверждая одну и ту же

вещь; установив единый принцип и опровергнув его по тому же примеру, запутавшись в коварных доводах, чтобы доказать, что они ничего не знали, они гордились пагубной славой неведения о добре и зле и были не в состоянии отличить добродетель от порока (491). Печальное следствие первого заблуждения! Архесилай явился убедительным доказательством того, что я повторял относительно золотой середины и подобия крайностей: итак, раз сойдя со стези истины, Архесилай стал по слабости и суеверию главой многих дерзких атеистов, которые, подвергнув сомнению принципы, на коих покоятся логика и мораль, усомнились и в принципах религии и сокрушили их. Но тщетно он пытался удержать движение, причиной которого явился, установив две доктрины: одну — открытую, где проповедовал скептицизм; другую — тайную, где защищал догматизм (492); время было не вполне благоприятным для этого разделения. В конце концов, он ничего не добился, а только позволил превзойти себя в иной мало желанной для истины славе того, кто дал свое имя новой секте скептиков. Удостоившийся сей чести звался Пирроном. Этот человек столь же твердого, сколь и бесстрастного характера, для которого не имело значения жить или умирать, который ничего ничему не предпочитал, которого не смогла бы свернуть со своего пути под его ногами разверзшаяся пропасть, сплотил под своими знаменами всех тех, кто сделал философской профессией сомнение во всем, нигде не признавая истинного начала, и дал им нечто подобное учению, где мудрость отождествлялась с полной сомнительностью, блаженство заключалось в абсолютной бездеятельности, а дарование — в искусстве заглушать всякое дарование нагромождением противоречивых умозаключений (493). Пиррон питал большое презрение к людям, и это было необходимо, чтобы осмелиться дать им подобное учение. Пиррон постоянно повторял один стих Гомера:

Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков...* (494).

Останавливаюсь здесь на мгновение, чтобы отметить для моего читателя следующее: хотя мысль Гесиода о покрове, простертом Богами между собой и людьми, и позволила Архесилаю установить свою акаталепсию, это воззрение, будучи свойственным и Индусам (495), вовсе не приводило их к подобным же заключениям, ибо Брахманы, уча, что покров существует и даже сбивает с толку профана чередой иллюзорных явлений, никогда не говорили, будто его невозможно приподнять, ибо сие посягало бы на силу воли Человека и на его способность к совершенствованию, которым они не полагают никаких пределов. Дальше мы увидим, что таковой была и идея Пифагора. Но вернемся к скептикам.

Писатель, которому мы обязаны сравнительной историей философских систем, написанной вдумчиво и беспристрастно, прекрасно ощу-

щал, что скептицизм необходимо было рассматривать в двух отношениях: как скептицизм критический и реформированный, необходимый, чтобы исправлять высокомерие человеческого разума и уничтожать его предрассудки, и как скептицизм абсолютный и детерминированный, который смешивает в своей общей проскрипции истины и заблуждения (496).

Первый, примером которого служил Сократ и который возродили Бэкон и Декарт, является видом интеллектуального лекарства, предоставленного Провидением для исцеления наиболее фатальных заболеваний человеческого духа, в том числе высокомерного невежества, притворяющегося, будто знает то, чего не знает; второй, являющийся только крайностью и злоупотреблением первого, есть то же самое лекарство, превращенное в яд заблуждением человеческого рассудка, ставящего его вне обстоятельств, вызывающих его действие, и использующего его для пожирания самого себя и истощения в своем источнике всех причин, способствующих развитию человеческих знаний (497). Архесилай первым ввел его в академию, искажив изречения Сократа, а Пиррон создал из него отдельную разрушительную систему под именем *Пирронизма*. Эта принятая в Греции система вскоре заразила страну своей отравой, несмотря на сильное сопротивление стоика Зенона, восстановленного Провидением для борьбы с ее опустошениями (498). Занесенная в Рим Карнеадом, главой третьей академии, она ужаснула его своими разрушительными максимами общественной морали, цензор Катон, спутав ее с философией, воспытал к ней неумолимой ненавистью (499). Этот суровый республиканец, слушая Карнеада, выступающего против правосудия, отрицающего существование добродетелей, нападающего на само божественное Провидение и подвергающего сомнению фундаментальные религиозные истины, стал презирать знание, которое могло породить подобные доводы (500). Он ускорил высылку греческого философа, дабы римское юношество не заразилось бы его заблуждениями, но зло уже было сделано. Зерна опустошения, посеянные Карнеадом, тихо взошли внутри Государства, развившись при первых благоприятных обстоятельствах, возросши и породив огромный колосс, который, овладев общественным мнением, помрачил самые ясные представления о добре и зле, уничтожил религию, подвергнув Республику нестроениям, гражданским войнам, разрушению; и, поднявшись в Римской Империи, Государство преждевременно истощилось, и позаимствованные им жизненные принципы заставили его принять новый культ, открыв, таким образом, себя чужеземным заблуждениям и варварским ордам. Этот колосс, жертва собственного исступления, растерзав и пожрав сам себя, был погребен созданными им же химерами. Воссевшее на его обломках Невежество управляло Европой, пока не пришли Бэкон и Декарт и, воз-

родив, насколько было возможно, сократический скептицизм, посредством него постарались обратить умы к поиску истины. Но они бы не смогли этого сделать, когда бы не пробудили отдельные пережитки пирронического скептицизма, который, насытившись их страстями и мало обузданными предрассудками, не преминул сбить с толку их учеников. Этот новый скептицизм, наивный у Монтеня, догматичный у Гоббса, скрытый у Локка, сведущий у Бэйля, парадоксальный, но соблазнительный у большей части писателей поледнего столетия, таящийся отныне под видом того, что называется экспериментальной Философией, увлекает умы в некое подобие эмпирической косности, и, шельмуящий непрерывно прошлое, обескураживающий будущее, стремится определенными средствами сдержать движение человеческого духа. Больше нет даже признака истины, и доказательство доказательства этого признака современные скептики ищут до бесконечности (501), демонстрируя саму возможность знать данный признак и его доказывать: новая изворотливость, к которой они прибегли от бесплодных усилий, с недавнего времени предпринятых в Германии определенными учеными, чтобы сделать возможность познающей самую себя, основание чего они и не дали.

В ближайшем своем Изводе я скажу, что помешало этим ученым найти данное основание. Но перед тем, как завершить с ним, я должен показать своим читателям, как, на мой взгляд, можно различать два вида скептицизма, о которых я говорил. Простой вопрос, заданный философу-скептику, в состоянии обнаружить, к какой из двух школ, Сократа или Пиррона, он принадлежит. Прежде нежели вступать с ним в дискуссию, нужно, чтобы он прямо ответил на следующий вопрос: «Признаете ли вы какое-нибудь различие между тем, что есть, и тем, чего нет?» Если скептик относится к школе Сократа, он непременно признает различие и его объяснит, что его тотчас же и выдаст. Если, наоборот, он принадлежит к школе Пиррона, то он ответит одну вещь из трех: либо он признает различие, либо он его вовсе не признает, либо он не знает, какое различие требуется. Если он его признает, не объясняя, то он побежден; если не признает различия, то впадает в абсурд, если он совсем не в состоянии его отличить, то становится несуразным и смешным. Он побежден, если он признает различие между тем, что есть, и тем, чего нет, ибо это признаваемое различие доказывает существование бытия; существование бытия доказывает существование скептика, который отвечает; и это доказанное существование доказывает все другие, рассматриваются ли они в нем, либо вне его, что пока одинаково.

Он впадает в абсурд, если не признает никакого различия между тем, что есть, и тем, чего нет, ибо тогда ему доказывают, что 1 равно 0, и часть столь же велика, сколь и целое.

Он становится несуразным и смешным, когда осмеливается сказать, будто не знает, существует ли реально различие между тем, что есть, и тем, чего нет, ведь тогда его спросят, что он делал в возрасте шести месяцев, одного года, двух лет, пятнадцать дней назад, вчера. Как бы он не ответил, он вызовет смех. Ведь откуда известно, что он не сделает этого еще?

Вот сраженный пирронист, иными словами, тот, кто делает профессией сомневаться во всем; поскольку единственное признанное различие приводит его неизбежно к принятию достоверности, и эта достоверность ратует за все другие, то он больше не сомневается во всем; а не сомневаясь больше во всем, речь уже идет лишь о том, что он должен знать или что не должен сомневаться, в чем и заключается подлинный признак скептика школы Сократа.

23-й извод

Так проверяй по порядку все, что с утра и до ночи
Сделал ты в день — и за все, что содеяно было дурного,
Строго себя обличай, веселясь на добро и удачу.

Таким образом, вполне возможно подвести абсолютного скептика к признанию вероятности существующей разницы между добром и злом, подобно тому, как он был вынужден признать различие между тем, что есть, и тем, чего нет, в предыдущем Изводе; но вправе ли он сказать, что для познания того, как добро и зло могут отличаться друг от друга и, следовательно, раздельно существовать, в целом, их стоило бы перемешать между собой в частном случае, после чего он бы мог усомниться, что человек был бы способен составить их различие, как бы ему не доказывали, что не только их познание, но и познание любого из них возможно. Так, конечно, можно весьма далеко завести сомнение. Мы смогли бы потрудиться ответить на это, ибо скептику уже задали вопрос о существующем различии между тем, что есть, и тем, чего нет, и он был вынужден признать и снискать, таким образом, определенное познание бытия; но забудем о том, чтобы рассмотреть, почему немецкие ученые плохо устранили препятствие, которое сами же перед собой поставили.

Именно Кант, один из умнейших людей, которых произвела Европа со времени угасания знания, одним ударом решил прекратить непрерывно возрождающуюся борьбу между догматизмом и скептицизмом, вознамерившись создать науку, определявшую *a priori* возможность, принципы

и границы всех познаний (502). Эту науку он назвал *Критицизмом* или методом суждения (503), развив ее в нескольких весьма пространных и трудных для понимания произведениях. Я вовсе не собираюсь здесь излагать эту науку, поскольку она неуместна в моих Изводах и заведет меня слишком далеко. Мое намерение — увидеть точку, в которой она преломилась, и как снабдила новым оружием скептиков, плохо сдержав обещание того, что должна была определить принцип познаний. Я допущу, что доктрина Канта известна или почти такова. Она достаточно хорошо раскрыта учеными в нескольких, весьма распространенных во Франции сочинениях. Я только скажу здесь то, что авторы этих произведений не смогли сказать, и это будет общий итог впечатления, которое оказало на меня изучение доктрины Канта. Дело в том, что Кант, притязавший создать всю свою доктрину на принципах *a priori*, абстракции, полученной из всех опытных данных, и поднимавшийся в идеальные сферы, чтобы там исследовать Разум абсолютным и независимым от своих действий методом, выведя из него трансцендентальную и чисто умозрительную теорию о принципе познания, сделал в точности противоположное от того, что хотел, поскольку по недостатку того, что искал, он нашел то, чего не искал, а именно — сущность материи. Ученикам этого философа стоило бы обратить внимание на то, что я им говорю. Я изучил некоторые философские системы, и я затратил достаточно много сил, чтобы их постигнуть, но я мог бы подтвердить, что из них на земле не существует ни одной, где бы первоначальная материя, из которой составлена Вселенная, была бы представлена в столь поразительных чертах, как в системе Канта. Думаю, что невозможно лучше ее узнать и лучше ее описать. Он не использует ни одного образа, ни одного символа; он говорит о том, что видит с такой непринужденностью, которой бы ужаснулись Пифагор и Платон, ибо профессор из Кёнигсберга выдвигает предположение как о существовании, так и несуществовании этой материи (505), о ее интуитивной действительности и ее феноменальной иллюзии, о ее сущностных формах, пространстве и времени, о труде, предпринимаемом разумом над данной двусмысленной сущностью, которая, всегда порождая, никогда, однако, не существует; все это преподаваемое в мистериях ясно излагалось только одним посвященным. Слушайте теперь, что об этом сохранилось у Индусов; фундаментальная аксиома школы *Веданты*, славных учеников *Виасы* и *Санкары*, аксиома, соответствующая догматам священных книг, гласит: «Материя существует, но не тем существованием, как это представляется профану; она существует, но она совсем не обладает сущностью, независимой от умозрительных восприятий, ибо существование и осозаемость в данном случае взаимообразные определения. Мудрец знает, что видимости и их внешние ощущения чисто иллюзорны, и они

бы растворились в небытие, если поддерживающая их божественная энергия была бы вдруг приостановлена» (506). Я прошу учеников Канта уделить внимание этому фрагменту и вспомнить, что Платон говорил о том же: либо материя существует, либо она не существует (507); что ему ставили в упрек Юстин-мученик и Кирилл Александрийский и что точно у него отмечали Плутарх и Халкидий (508), стараясь извинить это внешнее противоречие.

Попытаемся теперь найти точку, с которой Кант начал заблуждаться. Это точка на философском пути, что ученый задался целью пройти, кажется сначала малозначащей, но вызванное ей отклонение, пусть в первое время небольшое и почти неощутимое постепенно определяет свою расходящуюся линию, которая, по мере продолжения, все больше и больше устремляется в сторону от правильной линии, оказываясь удаленной на огромное расстояние от цели, куда тшил себя надеждой попасть Кант. Но с чего отсчитывать эту точку отклонения? С неверного толкования и неверного использования слова. Я вынужден здесь привлечь все внимание читателя. То, что я скажу, раскрывая заблуждение немецкого философа, послужит дополнением к уже сказанному мной относительно учения Пифагора.

Кант, либо подражая древним философам, либо вследствие собственного образования, применяемого к познанию истины, рассматривал человека в его трех главных модификациях, которые он называл свойствами. В своем 12-м изводе я говорил, что таковой являлась и доктрина Пифагора. Платон, следуя во всей своей метафизике этому великому гению, различал в человеке, как и во Вселенной, тело, душу и дух, и помещал в каждую из модификаций составляющее их частное или универсальное единство; аналогичные свойства, развиваясь в свой черед, давали рождение трем новым модификациям, становимся производящим единством (509); итак, каждый тернер оказывался в своем развитии в виде троичного тернера, образуя в своем слиянии с единством сначала кватернер и затем декаду (510). Значит, немецкий философ, не объясняя принцип, приводящий его к рассмотрению человека в трех главных свойствах, устанавливает свойства, ничуть не говоря, к какой частной модификации он их относит, то есть не сообщает являются ли эти свойства физическими, анимическими или интеллектуальными; принадлежат ли они духу, душе или телу. Здесь кроется первая ошибка, ведущая его к второй, о которой я скажу.

Чтобы выразить три эти свойства, Кант пользовался тремя словами, взятыми из своего языка, на смысл которых надо особо обратить ваше внимание. Он назвал *Empfindlichkeit* первое из этих свойств, *Verstand* — второе, и *Vernunft* — третье. Все три слова превосходны; здесь встает лишь вопрос в их четком осмыслении и четком разъяснении.

Слово *Empfindlichkeit* выражает вид свойства, состоящий в ухватывании снаружи, внутреннем осязании и различении хорошего или плохого (511). Во французском его заменило бы слово *sensibilite* (восприимчивость, осязаемость — прим. пер.).

Слово *Verstand* означает вид свойства, состоящий в устремлении вдаль, в перенесении центральной точки ко всем точкам окружности для их постижения (512). Оно довольно хорошо передавалось бы по-французски словом *entendement* (рассудок, способность суждения — прим. пер.).

Слово *Vernunft* применимо к виду свойства, состоящего в определении далекого, желании, различении и избрании благого (513). Его передавали по-французски словом *raison* (разум — прим. пер.), но оно очень плохо его заменяет, хотя именно оно и отражает истинный смысл, данный ему Кантом.

Нужно было бы, чтобы философ лучше чувствовал происхождение этого слова и дал бы ему более верное толкование; тогда бы его система смогла бы принять иное направление и он достиг бы своей цели. Было необходимо, чтобы он в слове смог увидеть, и увидел бы сам в нем нечто реальное, а именно осознание *мышления* (*l'intelligence*), но не разума.

Хорошо заметно, что свойство, обозначаемое Кантом словом *Empfindlichkeit*, осязаемостью (восприимчивостью) относится к физической части человека; тогда как свойство, выраженное словом *Verstand*, рассудком, коренится в его анимической части; однако совсем не видно, чтобы свойство, которое он называет *Vernunft* и которое он постоянно путает с разумом, могло бы каким-нибудь образом господствовать в интеллектуальной части человека. Для этого стало бы необходимым, чтобы данную часть он рассматривал в отношении мышления, чего он и не делал. Кант, действительно, постоянно хотел отождествить ее с духом, представив три составляющих человека свойства наподобие иерархии, в которой восприимчивость служит основой, рассудок — центром, и разум — вершиной; либо, как о том говорит один из его переводчиков, изображая эту иерархию в виде государства, где восприимчивость образует подданных, рассудок — уполномоченных или министров, и разум — самодержца или законодателя (514). Я не понимаю как Кант, давая слову *Vernunft* смысл латинского слова *ratio*, мог говорить, что это самая высокая ступень деятельности духа, которая имеет силу всей своей свободы и сознание всех своих сил (515). Нет ничего более ложного. Разум существует вовсе не в свободе, но, напротив, в необходимости. Его движение является геометрическим и всегда вынужденным: он — неизбежное следствие точки отсчета и ничто более. Исследуем это глубже. Латинское слово *ratio*, смыслу которого Кант, очевидно, следовал, никогда точно

не переводилось греческим словом *logos* в значении *глагола*; и если греческие философы иногда заменяли *logos* на *nous*, или глагол на мышление, принимая следствие за причину, то, ошибаясь подобным же образом, Римляне пытались им подражать, используя *ratio* вместо *mens* или *intelligentia*. Тем они засвидетельствовали свое невежество, поддавшись пагубным опустошениям, которые скептицизм уже предпринимал у них. Слово *ratio* основывается на корне *ra* или *rat*, который во всех языках, где имелся, нес собой идею *raye* (борозды? — прим. пер.), *луча* (фр. *rayon* — прим. пер.), прямой линии, проведенной от одной точки к другой (516). Таким образом, в противоположность Канту, разум далек от свободного бытия, ведь в его естестве больше принудительного: это геометрическая линия, всегда используемая от точки, откуда она исходит, и вынужденная устремляться к точке, к которой проведена, под страхом перестать быть самой собой, то есть прекратить быть прямой. Значит, разум, не будучи ни добрым, ни злым, вовсе не свободен от своего пути; он всегда подобен принципу, следствием которого является. Его естество — идти прямо; его совершенство — та же самая вещь. Идти прямо всеми способами, во всех направлениях, вверх, вниз, вправо, влево; правильно рассуждать в истине и в заблуждении, в пороке и в добродетели — все зависит от принципа, откуда он исходит, и от способа, который он видит. Разум не дает этого принципа; он никак не обладатель цели, которую должен поразить, как и проведенная по земле прямая линия совсем не хозяйка точки, в которой должна завершиться. И цель, и точка изначально определены намерением мыслящего человека или геометра.

Разум одинаково существует в трех великих человеческих модификациях, хотя его главное местопребывание, согласно Платону, находится в душе (517). Есть разум физический, действующий в инстинкте, разум моральный, действующий в душе, и разум интеллектуальный, действующий в духе. Когда оголодавшая собака приносит своему хозяину дичь, даже не попробовав ее, она подчиняется инстинктивному разуму, жертвующему удовольствием собственного насыщения собаки из-за боязни ее получить удар палкой. Когда человек умирает на своем посту, вместо того, чтобы его оставить, он следует моральному разуму, который предпочитает для него славную смерть, нежели постыдную жизнь. Когда философ признает бессмертие души, он внимает интеллектуальному разуму, который показывает ему невозможность ее уничтожения. Все это имеет место лишь тогда, когда собака, человек и философ следуют подлинным принципам; ибо, если бы они следовали ложным принципам, то их рассудки, хотя и одинаково верно определенные, привели бы их к противоположным итогам, и тогда дичь была бы съедена, пост был бы оставлен и бессмертие души было бы отвергнуто.

Теперь можно почувствовать ошибку Канта во всей ее глубине. Этот философ, смешав одну из главных модификаций человека, его мышление (518) с одним из вторичных его свойств — разумом, пребывающим в душе, возвысил этот разум со своего места, дав ему власть, которым он не обладал, и лишил целиком господства духовную часть; таким образом, размышляя непрерывно в срединной части своего существа, казавшейся ему высшей, и нисходя, Кант обрел материю, познав ее совершенно, и испытал абсолютное отсутствие духа. То, что он охватил в себе являлось только рассудком, нейтральным свойством, расположенным между чисто пассивной восприимчивостью и целиком активным мышлением. Он имел слабость остановить свою мысль на срединном свойстве, и с этих пор все было потеряно. Разум в своих идеях призванный обучать его различению того, что дает дух, от того, что исходит от предметов, мог ему показать лишь прямую линию, которую он описывал в своем рассудке. Эта линия, погружаясь в материю, вместо того, чтобы возвышаться в умозрительные области, ему сообщила, будто все никак несоответствующее возможному опыту его не могло обеспечивать предметом позитивного знания, и, следовательно, все великие вопросы о существовании Бога, бессмертии души, происхождении Вселенной, все относящееся к теософии, космологии, все умозрительное, наконец, не могло занимать места в системе знаний (519). Эта неизбежная катастрофа была, однако, не лишена пикантности. Странно было лицезреть человека, обещавшего неоспоримо обосновать возможность и принципы всех знаний и хладнокровно заявлявшего, что Бог, Вселенная, Душа не могут быть предметами знаний; человека, вскоре открывшего силой своих рассуждений, что даже реальность физических предметов с предназначенными им смыслами лишь феноменальна, что можно знать не то, что они суть, но то, чем они кажутся (520); и наше собственное я, рассматриваемое как предмет, есть для нас только феномен, видимость, внутреннюю сущность которой мы не можем никак познать (521). Кант вполне ощущал чудовищное противоречие, в котором оказался; но вместо того, чтобы отважно вернуться на свой путь и искать в сверхразумной сфере принципы познания, коими не располагает расудок, он продолжил свое нисходящее движение, названное им трансцендентальным, и обрел снизу от этого *Чистого разума* некий *Практический разум*; именно ему он доверил судьбы самых великих предметов, которыми человек мог заниматься, — Бога, Природу и себя самого. Этот практический разум, который не что иное, как *Здравый смысл*, должен был, по Канту, вести человека к вере в то, что ему не дано познавать (522), побуждая человека жаждой его собственного блаженства следовать стезями добродетели, признавая систему расплаты за грехи, исходящую от существования Бога и бессмертия души. Таким

образом, этот здравый смысл, уже оказывавший содействие существованию физических предметов, сведенных Беркли в ничто, был призван под иным именем для поддержки существования духовных существ, признанных Кантом неуловимыми для действия его чистого разума, — здравый смысл тщетно предлагался Шефтсбери (523), Хатчесоном (524), Рейдом (525), Освальдом (526) и даже самым знаменитым Паскалем (527) для опоры в изначальных истинах и обеспечения принципов наших физических и моральных знаний; скажу, что данное пребывающее в инстинкте свойство было легко отвергнуто, как неправомочное в высказывании о предметах вне ведения его суждений, поскольку это означало оставить предметы профану, предубежденному в своих ошибочных воззрениях, в своих слепых страстях; да и практический разум или здравый смысл, действуя в каждом человеке, в зависимости от широты его взглядов, охватывал бы всегда только относительные истины и создавал бы не столько принципы, сколько индивидов. Впрочем, не легче ли было оттолкнуть сам здравый смысл, чем ему подчинять мышление и разум? Не легче ли было сокрушить Естество и, так сказать, расплескать свет снизу вверх, чем в частном искать закон, который правит Всеобщим?

Видевшие эти вещи скептики торжествовали, но их триумф только доказывал их слабость; ведь Разум, ничтожность которого они утверждали, являлся единственным оружием, которое они могли бы использовать. Это свойство, сокрушенное в Канте, их оставляет бессильными, без защиты их предавая неоспоримым аксиомам, что мышление устанавливается *a priori* над примордиальными истинами и фундаментальными началами Вселенной, что и покажет продолжение моих Изводов.

24-й извод

Пользуйся сим наставленьем; думай над ним непрестанно
И постарайся к нему навсегда привязаться всем сердцем,
Ибо советы мои тебя к совершенству приблизят.

Я весьма долго говорил о Скептиках, но думаю, что это было необходимо в объяснении догматического произведения, дух которого целиком противоположен духу скептицизма. Когда Лисий его писал, в Греции еще не было ни одного человека, кто мог бы усомниться в существовании Богов, Вселенной, различия между Добром и Злом, Добродетелью и Пороком. Архесилай и Пиррон еще не родились, и туман, окутавший впоследствии великие предметы размышления мудрецов, еще даже и не предполагался.

Чаще умы впадали в легковерие, нежели в сомнение, в суеверие, нежели атеизм; чаще нужно было ставить пределы их любознательности, нежели выводить их из безразличия. В эту эпоху философы таили истину под покровами, создав трудные пути к знанию, дабы простак его не профанировал. Они знали то, что слишком забывалось: из всякой породы дерева не пристало делать Меркурия. Их писания были темны и нравоучительны, дабы отстранить от себя не тех, кто мог бы в них усомниться, но тех, кто был не в состоянии их понять.

Сегодня, когда умы переменчивы, важно прежде увлечь тех, кто могут постичь истину, нежели удалить тех, кто этого не могут; последние удалятся сами по себе, убежденные в том, что либо они ее обладают, либо не имеют в ней нужды. Я привел Историю Скептицизма; я показал его начало и печальные последствия его абсолютного и необузданного влияния не для того, чтобы разубедить скептиков по профессии, но для того, чтобы помешать сделаться скептиками людям, плавающим в неуверенности. Я попытался им показать на примере одного из самых выдающихся мыслителей Германии, на примере Канта, что одному только разуму с некоторыми талантами ему сопутствовавшими было вполне достаточно, чтобы их отправить в небытие. Я им показал, что это столь превозносимое свойство само по себе ничто. Я удовлетворился примером профессора из Кёнигсберга, но если бы я не опасался длиннот, то я бы мог добавить примеры Беркли и Спинозы. Противоположные катастрофы этих трех ученых создают поразительный контраст. Кант, шаг за шагом идя по следам Чистого разума, приходит к суждению о том, что познание умозрительных вещей невозможно, и находит материю; Беркли, следуя тем же самым разумом, доказывает, что существование материи иллюзорно и что все есть дух; Спиноза, извлекая неоспоримые выводы из того же самого свойства, показывает, что оно не существует и может существовать лишь одна субстанция и, значит, дух и материя составляют только одно. И не думайте, что, вооружившись одним разумом, вы смогли бы бороться по отдельности со Спинозой, Беркли или Кантом: их противоречивые системы тщетно будут сталкиваться между собой; они вас одолеют, и вы броситесь в темную и бездонную пропасть скептицизма.

Но отчего это может случаться? Я вам сказал: оттого, что человек вовсе не является простым существом. Хорошо уясните эту истину. Человек троичен по своему естеству и, в зависимости от того, как его волевое единство воздействует на одну или другую модификацию, он начинает видеть тем или иным образом. Платон говорил об этом, следуя Пифагору, и я говорю о том же, не только согласуясь с Пифагором и Платоном, но и со всеми мудрецами и теософами земли. Платон помещал в высшей духовной модификации, образованной из *самого*, то есть из неделимой субстанции Вселенной, *эгемоникон* (*egemonicon*) (528)

или интеллектуальное одобрение; в низшей материальной модификации, созданной из *другого* или *разнообразного*, то есть из делимой субстанции — *физикон* (*physicon*) (529) или физическую восприимчивость; в средней модификации или, собственно говоря, душе, составленной из сущности или наиболее тонких частей материи, обработанных духом, — *логикон* (*logicon*) (530) или моральное, логическое или рассудочное чувство. У Плутарха есть краткое изложение доктрины одного философа, звавшегося Силлой (Sylla), который, признавая вслед за Платоном, что человек есть соединение духа, души и тела, говорил, будто тело берет свое происхождение от земли, душа от луны и дух от солнца (531). Но будем заботиться в данную минуту о происхождении этих трех частей, поскольку, конечно же, земля, луна и солнце, которыми философ обозначил их принципы, вещи очень сложные для постижения в самих себе, а потому удовлетворимся уже высказанным мной сведением, что три великих образующих человеческий кватернер модификации проявляются в ощущении, чувстве и одобрении, развивая главные свойства инстинкта, рассудка и умозрения. Инстинкт есть местопребывание здравого смысла; рассудок — разума; и умозрение — обитель проничательности или мудрости. Человек сможет только тогда обрести ученость и истинное познание, когда, благодаря мышлению, избирающему и проничательно устанавливающему принцип, интеллект приходит к согласию, ибо известно и всегда было известно лишь то, что одобрено мышлением. Все результаты, которые добывает посредством радио лишенный умозрения рассудок, суть только мнения; те же из результатов, что строго доказываются по примеру геометров, суть тождества; даже перенесенный в рассудок здравый смысл дает ему лишь понятия, достоверность которых, как бы она не основывалась на опыте, никогда не переходит грани достоверности физического ощущения, чье влияние скоротечно и ограничено и не играет никакой роли в согласии умозрительных истин.

Осмелимся теперь раскрыть тайну мистерий, на которую намекал Пифагор, когда он говорил, что из всякой породы дерева не пристало делать Меркурия; и, не взирая на противящийся этой истине профанический предрассудок, подтвердим, что анимическое равенство между людьми является химерой. Чувствую, что здесь я столкнусь со многими богословскими идеями, противопоставив себя отдельным блестящим парадоксам, установленным современными, скорее добродетельными, нежели мудрыми философами и защищаемым ими, скорее талантливо и рационально, нежели прозорливо; но мой сюжет меня увлекает, и поскольку я толкую доктрину Пифагора, мне необходимо сказать, почему Лисий, подробно исследовав и порекомендовав все человеческие добродетели в очистительной части своего учения, начинает новое на-

ставление в соединительной части, обещая привести к божественным добродетелям. Кроме него, это важное различие между двумя видами добродетелей проводили Платон, Аристотель, Галлиен и многие другие философы древности (532). Макробий, один из них, которому мы обязаны знанием и толкованием многих мистических тайн и который, несмотря на то, с какой тщательностью их пытались скрыть, вынес их за пределы святилищ, сопоставив между собой уровни посвящения и установившиеся степени в совершенствовании добродетелей; и он насчитал их с обеих сторон по четыре (533). Это относящееся к универсальному Кватернеру число являлось наиболее постоянным, хотя и могло варьироваться от трех до семи. Число *три* рассматривалось древними как принцип естества, а число *семь* как его конец (534). Главные степени посвящения сводились к числу три, как существуют еще сегодня градусы посвящения ученика, подмастерья и мастера во франк-масонстве. Отсюда произошел эпитет Троичности, закрепившийся за Гекатой и даже Митрой, считавшимся символом мистических познаний (535). Иногда прибавляли три вторичных степени к трем главным, завершая их необыкновенным разоблачением, которое, возводя посвященного в разряд *Энопта* или совершенно зрящего, открывало ему истинный смысл пройденных степеней (536), показывая ему естество без прикровения (537), вверяя его созерцанию божественного света (538). Но только перед одним Эпоптом падал последний покров, и исчезало священное облачение, укрывавшее статую Богини. Это называемая Епифанией манифестация влекла за собой состояние самого яркого света после тьмы, которая до сих пор окутывала Посвященного. Она готовилась, по словам историков, в картинах страшных испытаний с чередованием ужаса и надежды (539). Градус Избранного, заменивший у франк-масонов степень Эпопта, почти во многом приводил, не предполагая того, к тем же самым результатам. Формы более или менее сохранились, но содержание исчезло. Эпопт в Элевзинских, Самофракийских или Иерапольских мистериях рассматривался как первый из людей, любимец Богов и обладатель небесных сокровищ; солнце блистало в его взглядах самым чистым светом; и верховная добродетель, которую он обрел во все более сложных испытаниях и все более возвышенных наставлениях, одарила его свойством различать добро и зло, истину и заблуждение, делая из них свободный выбор (540).

Но если различные градусы посвящения символически выражали разные степени добродетелей, которых люди могут достичь в целом, то испытания, которым подвергался посвящаемый в каждом новом градусе, давали понять в частности, был ли достойным добродетелей человек, пожелавший получить степень посвящения. Поначалу эти испытания оказывались весьма легкими, но затем они доходили до такого уровня,

когда посвящаемый зачастую рисковал своей жизнью. Посредством этого хотели узнать к какой породе принадлежал человек, и в страхе и страданиях проверить стойкость его души и право на истину. Хорошо известно, что Пифагор, только благодаря своему крайнему терпению и отваге, с которыми он преодолевал все препятствия, смог быть посвящен в египетские мистерии (541). Редко кто, как и он, достигал последней степени посвящения; большинство оставалось во втором градусе, и очень мало получали третий градус. Всем давались пропорциональные наставления, в зависимости от их сил и признанных доминирующими у них свойств, ибо (и здесь квинтэссенция этого Извода) в древних святилищах учили разделять Массу человечества на три больших класса, управляемых четвертым, самым высокопоставленным, согласно отношениям, установившимся между свойствами человека и частями Вселенной, которым они соответствовали. К первому классу причисляли людей материальных или инстинктивных; ко второму — людей анимических, и к третьему — людей интеллектуальных. Таким образом, людей вовсе не считали равными между собой. Мнимое и внешне обставленное равенство было чистым снисхождением к заблуждениям профанской черни, взявшей власть в большей части городов Греции и Италии и вынудившей истину таить свой свет, который мог бы раздражать профанов. Возникший на угасании познаний христианский культ, возвращенный рабами и последними гражданами, с течением времен освятил предрассудок, благоприятствующий своему возвышению. Однако те из христиан, кого называли гностиками (542) из-за особых знаний, которыми они обладали, а именно Валентинеане, хвалившиеся сохраненным у них светом посвящения, пожелали сделать тайну мистерий всеобщим догматом, утверждая на сей счет, что возвращение людей являлось лишь следствием их невежества, а потому, чтобы их спасти, нужно было только просветить их об их состоянии и их изначальном предназначении (543); но правоверные, почувствовав опасность, куда эта доктрина могла их увлечь, осудили ее авторы как еретиков.

Это удовлетворившее профанскую гордыню осуждение не помешало оставаться малому числу людей, в тайне верных истине. Нужно было лишь открыть глаза, оторвавшись на мгновение от Иудеи, дабы увидеть, что догмат неравенства между людей служил основанием религиозных и гражданских законов у всех народов Земли, начиная от Востока Азии и до западных пределов Африки и Европы. Повсюду установленное разделение на четыре класса под именем Каст напоминало о четырех степенях посвящения, отражая на человечестве в массе универсальный кватернер. На сей счет Египет в очень древние времена показал пример Греции (544), ибо Греция, столь преданная своей свободе или зачастую своей неугомонной анархии, поначалу подчинялась общему разделению,

что видно у Аристотеля и Страбона (545). Халдеи, по отношению к народам Ассирии (546), являлись тем же, кем были Маги у Персов (547), Друиды у Галлов (548) и Брахманы у Индийцев. Известно, что у последнего народа Брахманы составляли первую и самую высшую из четырех каст, образующих целостность нации. Аллегорическое происхождение, которое дает кастам религия, явно доказывает уже приводившуюся мной аналогию. Вот, что обнаруживается на сей счет в одной из Шастр: «От поры первого творения Брахманы были порождены Брахмой из его уст; Кшатрии вышли из его рук; Вайшьи — из его чресел и Шудры — из его ног». В одной из других индийских книг, содержащей космогонию Банианов (Banians), говорится, что первый человек, звавшийся Пуру, имел четырех сыновей по именам: Брахман, Кшетри, Вайса и Судери. Бог поручил им быть вождями четырех племен, которых сам же и создал (549). Священные книги Бурманов (Burmans; Бирманцев (?) — прим. пер.), пожалуй, предшествующие книгам других индийских наций, устанавливают то же самое разделение. Исполнявшие роль священной касты у этих народов Раханы (Rahans) учат в них доктрине, тождественной с доктриной мистерий. Они говорят, что неравенство между людьми есть неизбежное следствие их прошлых добродетелей или их пороков, и что они рождаются в более или менее просвещенной нации, в более или менее знаменитой семье, в зависимости от своего предшествующего поведения (550). Нельзя быть более близким к мысли Пифагора, но никто ее и не выражал с большей силой и ясностью, чем Конг-Тзее. Думаю, нет нужды говорить о том, что эти два мудреца неподражаемы. Согласие, в которое они облакали одну и ту же идею, брало свое начало в ином месте, а не в бесплодной имитации.

С незапамятных времен китайский народ, почти как и Индусы, делится на четыре больших класса, соответствующие разряду, занимаемому людьми в обществе, и в зависимости от функций, которые они в нем выполняют (551); но это разделение, пусть вследствие длительного использования и сделавшееся чисто политическим, рассматривается философами в иных отношениях. Согласно китайским философам, Человек составляет одну из трех производящих Сил, образующих срединную Триаду Вселенной, ибо они считают Вселенную или великое Все выражением тройной Триады, охватываемой и управляемой первоначальным Единством, что создает у них декаду, а не кватернер. Эта третья Сила, называемая Жин (Jin), то есть человеческий род, подразделяется на три главных класса, которые посредством признанных Конг-Тзее промежуточных классов, образуют пять классов, о чем и говорит этот мудрец.

“Первый и наиболее многочисленный класс, — говорит он, — включает в себя множество людей, живущих благодаря некоему виду подражательного Инстинкта, делающих сегодня то, что они делали вчера,

дабы возобновить завтра то, что они делали сегодня; будучи не в состоянии распознавать в перспективе большие и реальные преимущества, интересы высшей значимости, они с легкостью смешивают мелкую выгоду, ничтожную заинтересованность в самых мелких вещах и имеют достаточно ловкости, чтобы обеспечивать себя ими. Эти люди обладают *рассудком*, как и другие, но этот рассудок не идет дальше *ощущений*; они всегда видят и всегда слышат все только глазами и ушами своего тела. Вот народ».

«Второй класс образуется, — говорит Конг-Тзее, — из людей, просвещенных в науках, в литературе и свободных искусствах. Эти люди в предпринимаемых ими делах стараются все доводить до конца и знают различные средства, чтобы этого достичь; они никак не постигли сущности вещей, но они их достаточно знают, чтобы с удовольствием о них рассуждать, и давать об этом наставления другим; когда они говорят или когда действуют они могут выразить *разум* того, о чем говорят, или того, что делают, сравнить предметы между собой и извлечь из них выводы о вредном и полезном. Это — артисты, образованные люди, те, кто занимаются вещами, где нужно вводить *умозаключение*. Этот класс может оказывать влияние на нравы и даже на Правительство».

«Третий класс, — продолжает Конг-Тзее, — включает тех, кто в своих словах, в своих делах и в совокупности своего поведения никогда не удаляются от того, что предписано ЗДРАВЫМ УМОМ; кто делают добро без всякого притязания, а только потому что оно — добро; кто никогда не меняются и являются теми же самыми как в превратностях судьбы, так и в счастье. Эти люди говорят, когда нужно говорить, и молчат, когда нужно молчать. Они не удовлетворяются черпать знания обычными путями, но поднимаются к их истоку. Вот — философы».

«Те, кто никогда не отходят от установленного и неизменного правила, которое они себе предписали, кто исполняют с крайней точностью и всегда одинаковым усердием все вплоть до малейших своих обязанностей, кто борются со своими страстями, постоянно контролируют себя, препятствуя проявляться порокам, те, наконец, кто говорит всякое слово, прежде взвесив его, дабы оно могло послужить наставлением, и кто не страшатся ни наказания, ни труда для процветания добродетели в себе самих и в других, составляют четвертый класс добродетельных людей».

«Пятый класс, — добавляет Конг-Тзее, — самый возвышенный и высокий, включает в себя необыкновенных людей, кто соединяют в своей личности качества ума и сердца, совершенствуясь в счастливом обычае добровольно и с радостью исполнять то, что естество и мораль сообща предписывают разумным существам, живущим в обществе. Невозмутимые в своем образе жизни, подобно солнцу и луне, они никогда не прекра-

щают своих благих дел; они живут УМОЗРЕНИЕМ и как духи видят, не будучи видимыми. Это очень малочисленный класс можно назвать классом Совершенных или Святых» (552).

Все прочитанное у Конг-Тзее я передал точно, не изменив в нем ни одного слова. Если читатель удостоил своим вниманием эти фрагменты, то он смог увидеть в них как изложенную мной доктрину Пифагора, так и значительную уже установленную мной разницу между Инстинктом, Рассудком и Умозрением; он смог в них увидеть и догмат мистерий об анимическом неравенстве людей, о котором я говорил, и смог легко узнать в здравом уме, образующим, согласно китайской теософии, третий класс, чистый разум, руководивший немецким философом в основании критицизма. Этот здравый ум, будучи довольно близок к человеческим добродетелям, еще весьма далек от мудрости, которая одна ведет к Истине. Конечно здравый ум может к ней прийти, ведь нет ничего невозможного для человеческой воли, что я весьма выразительно показал (553); но для этого ему необходимо обрести божественные добродетели, и тем же способом, как он поднялся от инстинкта к рассудку через очищение, пройти от рассудка к умозрению в совершенствовании. Лисий предлагает для этого средство — только познание самого себя обещает привести к столь желанной цели; он подтверждает это, призвав в свидетели самого Пифагора.

25-й извод

В этом клянусь тебе Тем, Кто вложил в нашу душу Тетраду,
Символ божественной сущности и добродетели высшей...

Увлеченный своим сюжетом, я забыл сказать, что, согласно Порфирию, в дошедшем от Гиерокла тексте Золотых стихов недостает двух строк, которые должны быть помещены непосредственно перед строками, открывающими соединительную часть доктрины Пифагора, называемую *Совершенствованием*. Вот они:

Πρωτα μεν εξ υπλοιο μελιφρονοζ εξυπανιζαζ,
Εν μαλα ποιπνευειν οσ εν ηματι εργα телеσσειζ (554)

От пробуждения измерь спокойным чувством
Остаток дел своих, что должен ты исполнить.

Эти строки, выражающие общий замысел последней части, замечательны, и непонятно, почему Гиерокл их не признал или ими пренебрег. Пусть они, действительно, ничего и не добавляют в прямом

смысле слова, зато о многом сообщают образно: они служат доказательством разделения этой поэмы, которое Гиероклом само по себе воспринималось с безразличием. Лисий довольно четко указывает, что спешит перейти к новому учению: он обращает внимание ученика Пифагора на новый путь, открывающийся перед ним, а также на средства его пройти и достигнуть божественных добродетелей, которые должны его увенчать. Это средство есть познание самого себя, о чем я говорил. Это познание, столь рекомендованное древними мудрецами и столь превозносимое ими, должно было открыть стези всех иных знаний, вручив ключ от мистерий естества и врат Мироздания; скажу, что это познание в эпоху, когда жил Пифагор, могло излагаться только прикровенно из-за тайн, которые нельзя было выдавать. Но мог ведь философ объявить о знании в символе священной тетрады или кватернера. Вот почему Лисий, свидетельствуя от имени своего учителя, в данном случае выражает знание самой яркой чертой пифагорейской доктрины. «В этом клянусь, — говорит он, — тем, кто открыл нашей душе познание тетрады, этого источника вечного естества». Иными словами, клянусь тем, кто, научая нашу душу познанию самой себя, сделал ее способной познавать все естество, коего она является уменьшенным образом.

Уже в нескольких своих предшествующих Изводах я объяснил, как надо было понимать эту знаменитую тетраду, и здесь, вероятно, представляется случай изложить ее составные принципы; но это изложение меня уведет слишком далеко. Ведь для него стало бы необходимым входить в подробности арифмологической доктрины Пифагора, которые, за отсутствием предварительных сведений, будут утомительными и непонятными. Использувавшийся этим философом, по примеру древних мудрецов, язык чисел сегодня полностью утрачен. Дошедшие от него фрагменты служат скорее доказательством его существования, чем научными данными о его элементах, ведь те, кто создавал эти фрагменты, писали на языке, которым они подменяли общеизвестный язык, наподобие наших современных ученых, когда они используют алгебру. Было бы, безусловно, смешно, если бы кто-то, не имея никакого понятия о значении и применении алгебраических знаков, захотел бы объяснить проблему, заключенную в этих символах; или было бы еще хуже их использовать для установления чего-то другого. Но именно это зачастую и делается по отношению к языку чисел. Прежде, нежели изучив, пытались его не только объяснить, но еще и описать. Чем и выказали полное ничтожество. Ученые, видя такие извращения с языком чисел, его справедливо возненавидели и, поскольку их презрение было совершенно неосмысленным, то они его перенесли с самого языка на древних, которые им пользовались. Здесь

они поступали, как и во многих других вещах: создав собственноручно идиотизм из древних знаний, они сказали потом, что античность была тупой.

Когда-нибудь я постараюсь, если будет время и необходимые условия, дать подлинные элементы арифмологической науки Пифагора, и покажу, что это знание предназначалось для умозрительных вещей, в отличие от алгебры, применяемой у нас для физических вещей; но это я смогу сделать, лишь установив, каковы истинные начала музыки; ибо, в противном случае, я подвергся бы риску быть непонятым.

Не путаясь в составных началах Пифагорейского Кватернера, удовлетворимся знанием того, что он являлся общим символом всякой вещи, движущейся самой по себе и проявляющейся в своих произвольных модификациях, ведь, согласно Пифагору, 1 и 2 представляли скрытые принципы вещей; 3 — их свойства; и 4 — их сущность. Эти четыре числа в сложении давали число 10 ($1+2+3+4=10$ — прим. пер.), образуя как универсальное, так и частное Существо; значит, кватернер, являющийся в нем добродетелью, мог становиться символом всех существ, поскольку всякое из них признает принципы, проявляемые в более или менее совершенных свойствах, обладая универсальным или относительным существованием; но существо, к которому Пифагор по обыкновению применял кватернер, было Человеком. Человек, как я уже говорил, проявляется, подобно Вселенной, в трех главных модификациях, — тела, души и духа. Неизвестные принципы этого первоначального тернера заключаются в том, что Платон называет *самим* и *различным*, *неделимым* и *делимым*. Неделимый принцип порождает дух; делимый — тело; и душа происходит от этого последнего принципа, обработанного первым (555). Таковой была доктрина Пифагора, в которой Платон это позаимствовал. Она являлась доктриной Египтян, что можно увидеть из произведений, дошедших до нас под именем Герметического свода. Посвященный в египетские мистерии Синезий выразительно говорит, что человеческие души исходят от двух источников: одного — светлого, текущего от выси небес; другого — темного, бьющего из-под земли, из глубоких бездн, где находится его начало (556). Первые христиане, верные теософической традиции, следовали тому же самому учению, установив огромную разницу между духом и душой. Они рассматривали душу, как происшедшую от материального принципа и, значит, неспособную самой в себе быть ни просвещенной, ни добродетельной. Дух, по словам Василида, есть дар Божий, душа души, и когда он соединится с ней, он ее просветит, он ее оторвет от земли и устремит с собой в небеса (557). Приводящий эти слова Бособр замечает, что это чувство было присущим некоторым Отцам Церкви и, в частности, Татиану (558).

Я часто говорил об этом первоначальном тернере и даже о тройных свойствах, соответствующих каждой из его модификаций; но поскольку я делал это в нескольких репризах, думаю будет полезно представить их здесь в совокупности, дабы иметь возможность слить в едином воззрении волевое единство, образующее человеческий кватернер в целом, и частное существо, являющееся человеком.

Три свойства, которые, как я уже говорил, различают каждую из трех человеческих модификаций, суть восприимчивость (*la sebsibilite*) для тела, чувство (*le sentiment*) для души, одобрение (*l'assentiment*) для духа. Эти три свойства развивают инстинкт, рассудок и умозрение, производящие, посредством взаимодействия, здравый смысл, разум и проныцательность.

Инстинкт расположен в самом низу онтологической иерархии; он абсолютно пассивен; мышление поставлено на ее вершине; оно целиком активно; и находящийся посередине рассудок является нейтральным. Восприимчивость передает ощущения, чувство усваивает идеи, одобрение избирает мысли: перцепция, концепция и элекция суть способы действия инстинкта, рассудка и мышления. Рассудок есть местопребывание всех страстей, которых инстинкт постоянно вскармливает, вызывает и стремится привести в беспорядок, мышление очищает страсти, умеряет, пытаясь придать им гармонию. Инстинкт во взаимодействии с рассудком становится здравым смыслом: он воспринимает более или менее чистые понятия, в соответствии со степенью влияния, которое он способен получить от рассудка. Рассудок во взаимодействии с мышлением становится разумом: он усваивает настолько более верные воззрения, насколько более умиротворенными у него являются страсти. Разум никак не может по своему собственному движению прийти к мудрости и обрести истину, потому что оказывается в середине сферы и вынужден ее описывать от центра по окружности лучом, всегда прямым и подчиненным исходной точке; истина против разума обладает бесконечностью, то есть, когда она одна пребывает в единственной точке окружности, то не может быть объектом разума, поскольку известна заранее, и разум принимает соответствующее направление, чтобы ее встретить. Мышление, которое в одобрении, получаемом в исходной точке, одно способно придать разуму это направление, всегда сумеет узнать точку истины посредством мудрости, являющейся плодом вдохновения; значит, вдохновение есть способ действия воли, которая, соединяясь в уже описанном мной тройном тернере, образует онтологический человеческий кватернер. Именно воля охватывает в своем единстве примордиальный тернер и определяет движение каждого из этих свойств в соответствии с его собственным модусом: без нее не было бы никакого их существования.

Три свойства, через которые волевое единство проявляется в тройном тернере, суть память, суждение и воображение. Эти три свойства, действуя в однородном единстве, не имеют совсем ни верха, ни низа, не проявляя ни одной из модификаций существа ни лучше, ни хуже; они находятся там, где воля, и воля по своему усмотрению действует в мышлении или рассудке, в рассудке или инстинкте; там, где она хочет быть, она есть; эти же свойства за ней следуют повсюду. Я говорю, что она есть там, где она хочет быть, когда существо полностью развитое, ибо, согласуясь с ходом Естества, она пребывает поначалу в инстинкте и переходит в рассудок и в мышление только последовательно, по мере того, как развиваются душевные и духовные свойства. Но дабы это развитие имело место, она должна его определить, ибо без нее нет никакого Движения. Хорошенько усвойте это. Без действия воли душа неподвижна и дух бесплоден. Вот начало неравенства между людьми, о котором я говорил. Когда воля никак не выходит за грань материи, она образует людей инстинктивных; когда она концентрируется на рассудке, она создает анимических людей; когда она действует в духе, она творит интеллектуальных людей. Ее совершенная гармония в примордиальном тернере и ее более или менее устремленное воздействие на совокупность его равномерно развитых свойств создают необыкновенных людей, наделенных возвышенным дарованием, хотя люди этого четвертого класса, представляющие собой автопсию (само-разоблачение — прим. пер.) мистерий (559), встречаются крайне редко. Зачастую достаточно сильной воли, действующей либо в рассудке, либо в мышлении, и там сосредоточенной, чтобы удивлять людей силой рассуждений и блеском мудрости, что влекут за собой полностью незаслуженную славу гения. Еще недавно в Германии видели необыкновенный разум Канта, которому недоставало цели из-за отсутствия умозрения; в той же стране видели экзальтированное умозрение Бёме, рухнувшее из-за изъяна разума. Во все времена и у всех наций были люди, подобные Бёме и Канту. Эти люди блуждали из-за недостаточного знания самих себя; они блуждали из-за нехватки гармонии, которую могли бы обрести, если бы дали себе срок на самоусовершенствование; они блуждали, но даже их заблуждение свидетельствует о силе их воли. Слабая воля, воздействуя либо на рассудок, либо на мышление, производит только рассудительных и умных людей. Та же самая воля, действуя в инстинкте, создает хитрых людей; и если она, благодаря своему первоначальному притяжению, сильно и неистово концентрируется на этом телесном свойстве, то образует опасных для общества людей, — гнусных злодеев и бандитов.

Применив пифагорейский кватернер к Человеку и показав внутреннее строение этого Существа, образа Вселенной, по учению древних, я,

возможно, должен был привести в нем в движение различные силы, чтобы увидеть, с какой легкостью в нем творятся физические и метафизические феномены, происходящие от своего взаимодействия; но подобное предприятие меня бы неизбежно увлекло в подробности, не имеющие отношения к моим Изводам. Нужно оставить эту тему, как я оставил несколько иных, — ими я займусь в другом произведении, если ученые и мудрецы, к которым я обращаюсь, одобряют сей повод, дабы мне взяться за перо.

26-й ИЗВОД

Но принимаясь за дело, прежде к богам обратися
С жаркой молитвой, дабы с помощью их ты окончил
Дело свое...

Все установленные на земле культы сделали молитву религиозной обязанностью. Если бы была в том необходимость, то уже это одно доказывало бы выдвинутое мной и касающееся теософического догмата о свободе воли человека, ведь человек вовсе бы не являлся свободным в своих действиях, если бы непреодолимая фатальность его вела к несчастью и преступлению. Тогда зачем ему нужно было призывать Богов, моля их о помощи, прося об избавлении от зла, которое неизбежно могло бы его отягощать? Если, как учил Эпикур, непроницаемая преграда отделила Богов от людей; если эти Боги, сокрытые в своем блаженстве и своем бесстрастном бессмертии, являлись бы столь чужды к несчастьям человечества, не беспокоясь ни о том, чтобы их облегчить, ни о том, чтобы их предупредить, к чему же тогда сами люди воскуривали фимиамы у подножия их алтарей (560)? Это творилось, по словам Эпикура, по причине превосходства их естества, таким образом почитавшегося людьми, и вовсе не из-за надежды или страха, поскольку от Богов не ждали никакого блага и не опасались никаких бед (561). Какой ничтожный софизм! Как мог Эпикур сказать подобную вещь, прежде четко и без двусмысленностей не объяснив, каково же происхождение добра и зла, чтобы доказать, что и в самом деле Боги не участвуют ни в возвышении одного, ни в умалении другого. Но Эпикур и вовсе не думал давать это объяснение. Если бы только он им занялся, то сумел бы прекрасно разглядеть, что в любом своем виде объяснение все равно бы сокрушило атомическую доктрину, ибо, каким бы не являлся единый принцип, он не может одновременно произвести добро и зло. И все же, если бы он никак не объяснил это происхождение и если бы он решительным

образом никак не увидел, что мы все находимся в области, где правит абсолютное зло, и, следовательно, мы не в состоянии иметь никакого сообщения с областью, где пребывает добро, то было бы всегда очевидным, что если мы не находимся в данной области и если мы обладаем частью добра, оно должно приходить к нам оттуда, где имеет свой источник абсолютное добро. Это та область, куда Эпикур помещает Богов (562). Но, возможно, защитник Эпикура скажет, что добро, которым мы обладаем, пришло к нам единственный раз из божественной области, и с тех пор оно больше к нам не приходит. Это противоречит самому глубокому и самому всеобщему понятию о Божестве, имевшемуся у нас, понятию его незыблемости, на которое больше всего опирается сам Эпикур и из которого получается, что Боги могут всегда быть лишь тем, кем они были, и заниматься тем, чем они занимались.

Одним словом, всякий создатель системы обязан делать две вещи, — либо объяснить себе самому, каково же происхождение Добра и Зла, либо признавать *a priori* теософический догмат о человеческой свободе. Эпикур знал это, и хотя догмат разрушал сверху донизу его систему, он считал его принятие более предпочтительным, нежели риск давать объяснение сверх своих сил, растолковывая всякого человека. Но если человек свободен, он может получать советы; если человек может получать советы, что очевидно, то он должен сам просить о советах. Вот рациональное начало молитвы. Итак, здравый смысл указывает на просьбу совета у более мудрого, чем ты сам, и проницательность зрит в Богах источник мудрости.

Тем не менее, Эпикур отрицал вторжение божественного Провидения в управление Мирозданием, полагая, будто Боги, поглощенные своим высшим блаженством, не вмешивались ни в одно дело (563). Единственный простой и наивный вопрос мог бы сокрушить это лишенное доказательств утверждение, противоречащее, впрочем, поведению греческого философа; но я предпочту обратиться с этим вопросом к Бэйлю, который затратил большие логические усилия, чтобы его разрешить. Этот французский философ под видом спора Эпикура с политеистическим жрецом выдвигает против Провидения довод, кажущийся ему непреодолимым и являющийся, в действительности, одним из самых изощренных доводов, которые можно было бы выдвинуть: «Довольны или недовольны Боги своим руководством? Хорошенько задумайтесь над моей дилеммой: если они рады тому, что творится под их промыслом, значит, они испытывают удовольствие от зла; если они недовольны, то они несчастны» (564). Манера, с которой Бэйль набрасывается со своим вопросом, не исследовав его принципы, изобличает в нем скептика, а посему необходимо использовать против него оружие, применявшееся мной против скептицизма, то есть неожиданно подвести скептика к принципам, озадачив его прежде своего ответа. Нужно спросить

у него, признает ли он различие между тем, что есть, и тем, чего нет? Он, как я говорил, будет вынужден его признать; ибо в каком бы месте его самого не оказалась его воля, действуя своим суждением в инстинкте, в рассудке или в мышлении, в противостоянии с ним вы добьетесь от него в первом случае аксиомы здравого смысла: ничего не происходит из ничего; во втором — аксиомы разума: существует то, что есть; в последнем — аксиомы проничательности: всякая вещь имеет свою противоположность и может ее иметь только одну. Ничего не происходит из ничего означает следующее: то, чего нет, не может произвести то, что есть. Существует то, что есть, значит, что существующее нетождественно тому, чего нет. Всякая вещь имеет свою противоположность и может ее иметь только одну говорит о том, что абсолютная противоположность того, что есть — то, чего нет. Если скептик отказывается от несомненности собранных воедино здравого смысла, разума и проничательности, он либо лжет своему сознанию, либо пребывает в безумии, и тогда нужно просто отвернуться от него.

Итак, действуйте против Бэйля и ему подобных при помощи признанной разницы между тем, что есть, и тем, чего нет. Спросите их: стал ли человек жертвой абсолютного зла как в физическом плане, так и в моральном? Они вам ответят, что нет; ибо, когда бы они ответили по-иному, тогда бы прекрасно почувствовали, как вы докажете им, что, не имея возможности различать добро от зла и сравнивать их вместе, они не могут извлечь из данного соотношения своего самого сильного довода против Провидения. Значит, они ответят, что человек является жертвой не абсолютного зла, но очень большого относительного зла; столь большого, сколь они пожелают. Вы, однако, продолжайте следующим образом: если даже человек и не является жертвой абсолютного зла, он может ей стать, ведь ему хватит для этого лишиться совокупности добра, умеряющего зло, и предварительно установленная разница между тем, что есть, и тем, чего нет, узнает о данном различии. Но откуда берется, кем распределяется эта совокупность добра? Если скептики молчат, то подтвердите им, что она исходит от самих Богов, а распределяет ее Провидение. Затем отвечайте на их дилемму, говоря, что Боги довольны своим руководством и что они имеют место быть, ибо посредством него они наделяют все более и более увеличивающейся совокупностью добра свои существа, которые без этой совокупности, добро никогда бы не познали, и их Провидение, умерявшее зло от его начала, его умеряет еще и будет умерять до конца. И если удивленные скептики возразят вам, будто Провидение делает в течение многого времени то, что оно должно творить в мгновение ока, ответьте им, что вопрос стоял не о знании, как и почему оно делает вещи, но только какими оно их делает. Это показывает развенчание их дилеммы и дает с большим основанием тут сказать,

что время ничего не значит для дела, ибо оно ничто для Провидения, пусть для нас оно, вероятно, и было долгим.

И если, продолжая делать выводы из вашего умозаключения, скептики вам скажут, что, исходя из постоянного изливания установленного вами добра, совокупность его должна ежедневно возрастать, тогда как количество зла уменьшаться в той же пропорции и, наконец, полностью исчезнуть, чего вы не замечаете; ответьте, что выводы умозаключения, совпавшего с их видением, в их распоряжении; они могут извлечь из них то, что пожелают, не втягивая из-за этого вас в спор о широте их взгляда на прошлое или на будущее, ведь каждый имеет свой взгляд, хоть, впрочем, вы должны им и в самом деле уяснить, что догмат, посредством которого вы сокрушили тяжкие нагромождения их логики, не что иное, как теософическая традиция, повсеместно принятая от одного и до другого края Земли, как легко им это обнаружить.

Откройте священные книги Китайцев, Бирманцев (Burmans), Индийцев, Парсов, и вы найдете в них недвусмысленные признаки этого догмата. Здесь само Провидение, представленное в виде Небесной Девы, посланной Верховным Существом, снабжает оружием для борьбы и покорения гения зла, ведя к совершенству все то, что он пытался извратить (565). Там — сама Вселенная и составляющие ее Миры, рассматриваемые в качестве средства, которое использует Провидение для достижения своей цели (566). Таковой была тайная доктрина мистерий (567). Добро и Зло представлялись в святилищах под видом света и тьмы, где показывалось посвящаемому грозное зрелище борьбы двух противостоящих начал, и после нескольких ужасных сцен, следовавших за самой темной ночью, настаивал самый блестящий и чистый день (568). Тому же в точности открыто учил Зороастр, когда говорил: “Ормузд ведал своим верховным знанием, что поначалу он никак не сможет повлиять на Ахримана, но затем он в борьбе смешается с ним и его обуздает, сведя на нет, и Вселенная будет существовать без зла в течение многих столетий” (569). В другом месте он говорит: “Когда наступит конец Света, самый злобный из духов преисподней будет чистым, превосходным, небесным; да, этот лжец, этот злодей станет небесным; этот изверг станет святым, небесным, превосходным; сам порок, дыша только добродетелью, будет открыто творить долгое жертвоприношение во славу Ормузда” (570). Эти слова настолько замечательны, и невозможно отрицать, что догмат, касающийся падения восставшего Ангела, перешел из космогонии Парсов в космогонию Евреев, и что на одном этом догмате, плохо растолкованном профанами, была основана противоречивая доктрина о вечности зла и наказаний, которые за ним последуют. Данная едва известная доктрина подверглась ярым нападкам (571). Симон, кстати, весьма неудачно прозванный *Магом*, вынуждал

самого Святого Петра в споре с ним признать, что еврейские писания не могли ничего сказать положительного на сей счет (572). Это верно. Писания, которые можно узнать в интерпретации, данной эллинистическими Иудеями в *Версии семидесяти толковников (Септуагинты)*, не проливают никакого света на данную важную проблематику; но необходимо понимать, что толковники нарочито скрыли этот свет, дабы не разоблачать смысл священной Книги. Если бы хорошо разумели язык Моисея, то увидели бы, далеко не отходя от принятых в Египте теософических традиций, что сей Законодатель оставался всегда верен выше-названным традициям. Место в его Сефере, где он, следуя смыслу Зороастра, говорит об уничтожении Зла находится в III главе (15-й стих) и в части, вульгарно называемой *Бытием*, что я постараюсь однажды прояснить (573). Но не будем вдаваться в сиюминутный спор, ведь подлинный перевод этого фрагмента меня бы привел к тому, что мне стоило бы сказать, как далеки были первые христиане от признания вечности зла; ибо, не говоря уже о Манесе и его многочисленных сторонниках, разделявших мнение Зороастра (574), те, кто занимался подобными источниками, знают учение Оригена, что наказания не будут вечными и что демоны, наставленные карой, наконец, обратятся и достигнут для себя милости (575). Данному пониманию следовало большое число отцов Церкви, как сообщает Бособр, ссылаясь на пример одного философа из Эдессы, утверждавшего, что по завершении столетий все твари должны стать единосущными с Богом (576).

Достоинно отметить, что именно Зороастр, сделавший молитву одним из главных догматов религии, был повторен в этом Магометом, который, вероятно, того не подозревая, позаимствовал большое число вещей древнего Законодателя Парсов. Вполне допустимо, что сторонники Манеса, удалившись в Аравию, в значительной степени посдействовали этим заимствованиям, благодаря распространенным им там воззрениям. Но, скажем откровенно, этот догмат, находясь *Зенд-Авесте*, совсем не кажется столь же соответствующим в *Коране*. Да и чем он может служить в культе, где предопределение людей, неизбежное в Божественном Предвидении и Всемогуществе, неотразимо предают большую часть из них вечному осуждению по причине изначального клейма, запечатленного на роде человеческом в прегрешении первого человека? Рассматривая это явное противоречие, нельзя удержаться от мысли, что открыто возвещенная Зороастром теософическая традиция, касающаяся свободы воли человека и значительного провиденциального влияния на успешное возрастание добра и постепенное умаление зла, должна была тайно действовать в уме теократического законодателя Аравии. Если бы это было не так, то молитвы, предписанные им, как одни из первых и самых существенных религиозных обязанностей, теряли бы всякий смысл.

По пифагорейской доктрине, изложенной Гиероклом, две вещи способствуют действительности молитвы: добровольное движение нашей души и небесная помощь. Первая из этих вещей ищет доброго; другая — его показывает. Молитва есть средоточие между нашим устремлением и небесным даром. Искал и молился тщетно лишь тот, кто не придавал молитве устремленности, либо устремленности молитвы. Добродетель есть эманация Бога; она, будто отраженный образ Божества, от подобия с которым творится только добро и прекрасное. Связавшись с данным видом всякого совершенства, душа вдохновляется в молитве, благодаря своей склонности к добродетели, и возвышает эту Склонность в излиянии благ, которые она получает в молитве; итак, она делает в точности то, о чем просит, и какова просьба, то она и делает (577). Сократ не отходил от доктрины Пифагора на сей счет; он только добавил, что молитва требует многоточности и благоразумия из опасения, чтобы в ней не обнаружилось прошение Богов о великом зле, пусть даже кто-то и намеревался просить их о большом добре. Сократ говорит: “Мудрец знает то, что ему нужно сказать или сделать; безумец этого не ведает; один, молясь, просит лишь о том, что ему по-настоящему件 полезно; другой зачастую желает вещей, которые, если он их обретет, станут для него источником самых больших несчастий. Осмотрительный человек, как только усомнится в самом себе, должен положиться на Провидение, которое лучше знает о неизбежных последствиях вещей”. Вот почему Сократ привел, как пример подражания для чувства и разума, следующую молитву одного древнего поэта:

Зевс-повелитель, благо даруй нам — молящимся иль немольщим,
Жалкую ж долю отринь и для тех, кто о ней тебя просит (578).***

Молитва была, как я уже говорил, одним из главных догматов религии Зороастра (579); столь же великую веру в нее имеют и Парсы. Они, подобно Халдеям, полагали всякую магическую силу в ее действительности. Они еще и сегодня обладают особыми видами молитв для предотвращения болезней и изгнания демонов. Эти называемые *тавидами (tavids)* молитвы Парсы пишут на бумажных лентах, которые носят на манер талисманов (580). Известно также, что этим пользуются даже современные евреи. Здесь, а равно и во множестве других вещей, они подражают древним Египтянам, от которых Моисей передал им тайную доктрину (581). Первые христиане по данному вопросу не отходили от теософических идей. Ориген это четко разъясняет, говоря о добродетели, связанной с определенными именами, призываемыми египетскими мудрецами и наиболее просвещенными среди персидских магов (582); и Синезий, знаменитый епископ Птолемаиды, посвященный в мистерии, заявляет, что знание, посредством которого соединяли умоз-

рительные сущности с осязаемыми формами в вызывании духов, являлось не напрасным и не преступным, но, наоборот, вполне невинным и основанным на естестве вещей (583). Пифагор был обвинен в магии. Это — банальное обвинение, которым всегда пользовались невежество и бессилие против знания и силы души (584). Сей философ по праву значится в разряде самых умелых врачей Греции (585); он не стал даже среди своих самых любимых учеников ни богом, ни обожествленным героем; это был человек, добродетель и мудрость которого удостоили быть подобным Богам, благодаря очищению, совершавшемуся его рассудком, и посредством созерцания и молитвы (586). Вот это Лисий и выразил в следующих стихах.

27-й ИЗВОД

... а когда на пути ты своим укрепишься,
 Все о бессмертных богах ты узнаешь, а также о людях,
 О разделении существ; о Том, Кто в Себе их содержит,
 Цепью единой скрепляя...

Иными словами, подлинный ученик Пифагора, общающийся с Богами в созерцании, достигал высокой ступени совершенства, называвшейся в мистериях автопсией, видя как пред ним падает обманчивый покров, до сих пор скрывавший от него Истину, и охватывал внутренним взором Естество в своих наиболее удаленных истоках. Для достижения этой высшей ступени было необходимо, чтобы умозрение, проникнувшись божественным лучом, наполнило рассудок достаточно живым светом, способным развеять все чувственные иллюзии, воспламенить душу, полностью освободив ее от материи. По крайней мере, так это объясняли Сократ и Платон (587). Эти философы и их многочисленные ученики не полагали вовсе пределов дарованиям автопсии или феофании (theophanie), как они называли несколько раз эту последнюю ступень телестического знания. Они верили, что божественное созерцание могло достичь столь многого даже в течение земной жизни, когда бы душа не только соединилась с Сущим из сущих, но смешалась и слилась бы с ним. Плотин похвалялся тем, что входил в это блаженное состояние четыре раза, согласно Порфирию, который сам удостоился чести достичь его в 68-летнем возрасте (588). Великая цель мистерий заключалась в преподании посвященным возможности слияния человека с Богом и в определении адептам для этого средств. Все посвящения, все мифологические доктрины стремились только к освобождению

души от пут материи, ее очищению, просвещению лучами умозрения, дабы возжелавшая духовных благ и воспарившая над кругом рождений душа смогла бы возвыситься до источника своего существования (589). Если тщательно исследовать различные господствовавшие и еще господствующие на земле культы, то можно увидеть, что они были навеяны одним и тем же духом. Познание Сущего из сущих повсюду представлялось как предел мудрости; уподобление с ним — как венец совершенства; обладание им — как объект всех устремлений и цель всех усилий. Менялся перечень его бесконечных свойств, но когда осмеливались остановить взгляд на единстве его сущности, то ее всегда определяли, подобно Пифагору: начало и конец всех вещей. Брахманы говорят: “Дух, от коего происходят все тварные существа, благодаря которому они живут после своей эманации от него, к которому они стремятся и в котором они завершаются, будучи им поглощенными; этот Дух есть тот, познания которого ты обязан желать: это — Великий Сущий (590). Вселенная — одна из его форм (591). Он — Сущий из сущих, без образа, без качества, без страсти, огромный, непостижимый, бесконечный, неделимый, бестелесный, неотразимый: никакое мышление не может воспринять его деяния, и его воли достаточно, чтобы приводить в движение всякое умозрение (592). Он — истина и знание, которое никак не разрушается (593). Его мудрость, его могущество, его замыслы подобны громадному и бескрайнему морю, которое никто не в состоянии ни переплыть, ни изучить. Нет иного Бога, кроме него. Мироздание исполнено его безграничностью. Он — начало всех вещей, пусть сам и не имеет начал (594). Господь един (595), вечен. Он подобен совершенной сфере, у которой нет ни начала, ни конца. Он руководит и управляет всем тем, что существует во всеобщем промысле, образуемом из установленных и определенных начал. Человек не должен пытаться проникнуть ни в естество, ни в сущность этого невыразимого Сущего; подобное искание тщетно и преступно”. Вот как выражают свое видение в различных фрагментах Индийские мудрецы. Они советуют стремиться познать Сущего из сущих, стать достойным для поглощения его сущностью, и в то же самое время воспрещают попытки постижения его естества. Я уже говорил, что таковой являлась доктрина мистерий. Я только добавлю одно важное замечание, дабы хоть немного прояснить доктрину, кажущуюся, на первый взгляд, противоречивой.

Человек, который внутренним движением своей воли стремится достичь последней ступени человеческого совершенства и который в очищении своего рассудка и обретении небесных добродетелей стал способен воспринять истину, обязан иметь в виду, что, чем более он возвысится в умозрительной сфере, чем более он приблизится к непостижи-

тому Существо, созерцание коего должно составлять его счастье, тем менее он сможет сообщить его познание другим; ибо истина, приходя к нему в умозраительных все более и более универсальных формах, никак не в силах воплотиться в рациональных или осязаемых формах, которые он желает ей придать. Именно с этого момента заблуждались многие мистические созерцатели. Поскольку они никак не могли вникнуть в тройственную модификацию своего существа и не знали внутреннего строения человеческого кватернера, то и не ведали о способе, производящем трансформацию идей как в восходящей, так и нисходящей прогрессиях; таким образом, непрерывно смешивая рассудок и мышление и не делая никакого различия между производными своей воли, следуя которой, действовали в одной или другой из своих модификаций, они зачастую видели противоположное тому, что мнили увидеть, и становились не Ясновидящими, которыми могли бы быть, а визионерами. Я мог бы привести большое число примеров подобных искажений, но хочу ограничиться только одним, поскольку человек, выказавший его, являясь чрезмерно великим по своему умозрению, испытывал недостаток рассудка и сам прекрасно ощущал слабость своего разума. Этот человек, отважный взгляд которого проникал вплоть до божественного святилища, был немецким сапожником весьма темного происхождения и звался Якобом Бёме. Непритязательность его ума, суровость его характера, а также сила и число его предрассудков делают его произведения почти непонятными, справедливо отталкивая ученых. Но если обладаешь терпением и необходимым талантом, чтобы отделить чистое золото от примеси, можно в них найти вещи, которых нигде больше нет. Эти вещи, представленные почти всегда в самых странных и даже смехотворных формах, получались от проникновения его умозрения в его инстинкт, когда разум Бёме не имел возможности этому противостоять. Вот как он наивно выражает данную трансформацию идей: “Теперь, когда я поднялся столь высоко, я не осмеливаюсь больше взглянуть назад от страха быть охваченным головокружениями; ... ибо, поднимаясь, я вполне уверен в своем восхождении; но это не так, когда я оборачиваюсь, желая вновь спуститься; тогда я теряюсь, сбиваясь с толка, и мне кажется, что я могу упасть” (596). И в самом деле, он падал столь быстро, что не замечал ни ужасающей несогласованности между своими идеями и их выражениями, ни очевидных противоречий, влекших за собой его предрассудки.

Эти грубые несоответствия, вовсе не бросающиеся в глаза профану, были вполне известными мудрецам и определялись ими. Учредители мистерий о них знали, а потому и предписали абсолютное молчание посвященным и особенно Эпоптам, коим предназначались завершающие знания. Они им давали легко почувствовать, что умозраительные вещи

могут становиться осязаемыми, лишь трансформируясь, и эта трансформация требует таланта и даже власти, которые не могут быть уделом всех людей.

Мое размышление приводит к следующему: различные установленные на Земле культы могут быть лишь трансформациями идей, то есть частными формами религии, посредством которых теократический законодатель или мудрый теософ делает осязаемым умозраительное, приспособляя к понятиям всех людей то, что без этих форм было бы доступно только очень малому числу из них. Итак, данные трансформации, исходя из трех свойств человеческого тернера, могут совершаться лишь в трех видах; четвертый вид, будучи неспособен к трансформации, образует его кватернер или его относительное единство. Я прошу читателя припомнить уже сказанное мной о внутреннем строении и действии этого кватернера, уделив мне немного внимания.

Цель всех культов одинаково состоит в приведении людей к познанию Божества. Культы различаются между собой лишь в пути, который они намечают для достижения этой цели. Любой путь зависит всегда от способа, при помощи которого рассматривалось Божество основателем культа. Если основатель рассматривал его в своем умозрении, то он зрел Божество в своих универсальных модификациях и, следовательно, троичным, как Вселенная; если он его рассматривал в своем рассудке, то видел его в своих творческих началах и двойственным, как Естество; если он рассматривал его в своем инстинкте, то видел его в своих свойствах и своих признаках и бесконечным, как Материя; если он его рассматривал, наконец, в своем собственном волевом единстве, действуя одновременно в трех своих модификациях, он лицезрел то же самое Божество, исходя из силы и движения своей мысли, либо в его абсолютной сущности или в его универсальной сущности, то есть Единым в своей причине, либо Единым в своих следствиях. Исследуйте сказанное мной, и вы увидите, что на земле нет ни одного культа, которого бы вы не смогли отнести ни к одному из указанных мной видов происхождения.

Я говорил, что Божество, рассматриваемое в человеческом умозрении, проявляется в виде универсального тернера; отсюда все культы, где господствуют три главных Бога, как в Индии (597), Греции и Италии (598); три основных модификации у одного и того же Бога, как в Китае (599), Японии, на Тибете и среди многочисленных приверженцев Фэ или Будды (600). Этот культ, каковой можно назвать культом *Тритеистов*, является наиболее распространенным на земле и очень легко смешивается с другими культами. Он способствует воображению, предоставляя большие возможности мудрости для достижения умозраительных истин.

Я сказал, что Божество, рассматриваемое в человеческом рассудке, проявляется в виде двух естественных начал; отсюда все культы, где обнаруживаются две противоположных сущности, как в культе Зороастра. Этот культ, редко встречающийся в столь чистой форме, как у древних Парсов или приверженцев Манеса, охотно смешивается с тритеизмом и даже с политеизмом: он был очень узнаваем в Египте и у Скандинавов и намного больше завуалированным у Индийцев, Греков и Латинян. Этот культ можно считать естественной *Диархией*, называя тех, кто его придерживается *Диархистами*. Суждение и разум в нем прекрасно приспособляются друг к другу; к тому же, обыкновенно видно, сколь к нему склонны, несмотря ни на что, глубокие резонеры и скептики (601). Его заблуждение приводит к атеизму, но он предоставляет большие возможности, когда ему находится здоровое применение, для проникновения в сущность вещей и объяснения естественных феноменов.

Я говорил еще, что Божество, рассматриваемое в инстинкте, представляется в виде материальной бесконечности; отсюда все культы, где, благодаря противоположному движению, умозрительное становится осязаемым и осязаемое умозрительным, когда выделяются и персонализируются признаки и свойства Божества и когда обожествляются силы Природы, части Мироздания и даже сами индивидуальные существа. Этот культ, которому я дал название *Политеизма*, повсюду в различных формах и под разными именами есть удел толпы. Более или менее проявляясь, он ускользает в два других культа и там умножает образы интеллектуальных модификаций и естественных начал, заботясь лишь о том, чтобы предотвратить последовательные вмешательства теософов, заглушив целиком в них дух телесной оболочкой, в которой он их скрывает. Этот культ, который два других никогда не могут полностью преодолеть, который их питает и живет их жизнью, является колыбелью всякой религии, а также ее могилой. Из человеческих свойств ему нравится то, что развивается первым, а именно восприимчивость; он помогает развитию инстинкта и может, посредством одного здравого смысла, привести к познанию естественных начал. Его заблуждение ввергает народы в идолопоклонство и суеверие; его здоровое использование раскрывает таланты и дает рождение героическим добродетелям. Человеком искусств или героем становятся в экзальтации Политеизма; ученым или философом, воодушевившись Диархией; и мудрецом или теософом, вдохновившись, Тритеизмом. Эти три культа, будучи чистыми или смешанными, представляются одними, чья трансформация явилась возможной, о чем я уже и говорил; то есть они могут облекаться формами явными и заключенными в каком-нибудь ритуале. Четвертый культ, основывающийся на абсо-

лютном единстве Бога, является совсем нетрансформируемым. И вот почему.

Божество, рассматриваемое в волевом единстве человека, действующем сразу в трех главных свойствах, проявляется, как я уже говорил, в своей абсолютной сущности или в своей универсальной сущности — Единое в своей причине, Единое в своих следствиях; отсюда происходят совсем не публичные культы, но тайные мистерии, все мистические и созерцательные доктрины. Ведь как внешне представить то, что ни с чем не имеет подобия? Как сделать осязаемым то, что сверх всякого понимания? Какие выражения подойдут к тому, что невыражаемо и наиболее невыразимо, как само безмолвие? Какие храмы возводить тому, что недоступно, непостижимо, неизмеримо? Теософы и мудрецы ощущали эти трудности; они видели, что нужно было упразднить всякое рассуждение, удалить всякий симулякр; отказать всякому замкнутому пространству, уничтожить, наконец, всякий осязаемый предмет, либо подвергнуться риску, приписав ложные идеи абсолютной сущности Единосущего, которого не могли вместить ни пространство, ни время. Некоторые осмеливались поступать именно так. Обратившись в очень далекую древность, станет известно, что первоначальные персидские Маги не возводили никаких храмов и не устанавливали никаких статуй (602). Дрииды держались того же обычая (603). Первые призывали Начало всех вещей на вершинах гор; вторые — в глубине лесов. Одни и другие считали недостойным заключать божественное Величие в ограниченном пространстве и представлять его в материальном изображении (604). Кажется даже, что и первые Римляне разделяли это воззрение (605). Но полностью интеллектуальный и лишенный форм культ не смог бы просуществовать долгое время. Народу необходимы осязаемые предметы, на которых могли бы останавливаться его идеи. Эти предметы появляются даже вопреки законодателю, который пытается их отменить (606). Изображения, изваяния, храмы умножаются, несмотря на законы, их запрещающие. Тогда, если культ не испытывает спасительной реформы, он искажается либо в грубый антропоморфизм, либо в абсолютный материализм, то есть, когда человек из народа не в состоянии возвыситься до божественного Единства, он опускает его к себе; и когда ученый не в состоянии его понять и, тем не менее, надеясь его постичь, смешивает его с Природой.

Вот отчего, чтобы избежать этой неизбежной катастрофы, мудрецы и теософы сделали, как я уже говорил, тайну из Единобожия, упрятав ее в глубину святилищ. И только после множественных испытаний, когда посвященный почитался достойным воспринять высшую ступень автопсии, тогда перед его взором падал последний покров и он предавался созерца-

нию начала и конца всех вещей, Сущего из сущих в своем непостижимом единстве (607).

28-й ИЗВОД

... а также о том, что Природа
Мира сего однородна и в Вечном мертвого нет вещества.

Я уже сказал, что однородность Естества вместе с Единобожием являлась одной из великих тайн мистерий. Пифагор основывал эту однородность на единстве духа, которым она пронизана и от которого, согласно ему, все наши души берут начало (608). Этот принятый у Халдеев и жрецов Египта догмат признавался всеми мудрецами древности, как это доказывают весьма основательно Стэнли и рассудительный Бособр (609). Древние мудрецы установили гармонию, совершенную аналогию между небом и землей, умозрительным и осязаемым, неделимой субстанцией и делимой субстанцией; так, что все происходившее в одной из областей Мироздания или модификаций примордиального тернера являлось точным отображением того, что происходило в другой. Эта идея, изложенная с большой выразительностью древним Тотом, называемым Греками *Гермесом Трисмегистом* (610), присутствует в приписываемой ему Изумрудной Скрижали: «Поистине и без вымысла, поистине, поистине я вам об этом говорю: вещи внизу суть таковы, как и вверху; одни и другие соединяют свои непреодолимые силы, чтобы произвести одну самую удивительную из всех вещь; и поскольку все вещи изошли от воли единого Бога, так и любые разнообразные вещи должны порождаться этой одной вещью по велению вселенского естества» (611).

Впрочем, я должен сказать, что именно на однородности Естества изначально основывались все науки, называемые оккультными, из которых четыре главных знания, соотносясь с человеческим кватернером, составляли Теургию, Астрологию, Магию ихимию (612). Я уже говорил по случаю об астрологическом знании, выразив, что я думаю о смехотворном и жалком смысле, который в него вкладывали наши современники. Я воздержусь рассуждать о трех других знаниях из-за длиннот, куда меня вовлекут необходимые для этого дискуссии. Я постараюсь показать в ином произведении, что принципы, на которых основывались эти науки, имели разительные отличия от начал суеверного заблуждения, приписанных им в невежественные времена; и что знания, передаваемые посвященным в древних святилищах, под названиями Теургии, Магии или Химии, вовсе не совпадали с тем, как понимались те же самые слова профанским миром.

29-й ИЗВОД

Это познав, ты надеждой тщетной себя не обманешь, —
Все тебе будет открыто.

Иными словами, ученик Пифагора, достигнув истины в познании самого себя, должен здраво рассуждать о возможности или невозможности вещей, находя в самой мудрости золотую середину, которую он обрел в добродетели и знании. Одинаково удалившись от слепой легковёрности, бездумно принимающей и исследующей самые несовместимые с законами Естества вещи, от высокомерного невежества, отбрасывающего и отрицающего без основания, и от всего того, что исходит из узкого круга своих эмпирических представлений, он должен с точностью познавать пределы и силы Естества, немедленно улавливать то, что в них содержится, или то, что их превосходит. Вместе с тем, свыше своих сил он не должен давать никакого зарока и ввязываться в любой замысел, в любую затею.

30-й ИЗВОД

Будешь ты знать еще то, что люди свои все несчастья
Сами своею виной на себя навлекают в безумьи
И выбирают свободно каждый свои испытанья.

Одна из самых важных вещей для человека — знать непосредственную причину своих бедствий, дабы, перестав роптать на Провидение, он упрекал бы только себя самого за несчастья, которых сам и виновник. Всегда надменное и слабое невежество, пряча свои собственные ошибки, делает ответственными за их последствия вещи, им совершенно чуждые: так, поранивший сам себя ребенок угрожает голосом и бьет рукой стенку, о которую он толкался. Это наиболее общее из всех заблуждений. Намного сложнее признавать свои ошибки, чем обвинять в них других. Это пагубное обыкновение приписывать Провидению постигающие человечество бедствия обеспечила, как мы видели, самыми сильными доводами скептиков для нападков на промыслительное влияние и подрыва, таким образом, в своих основаниях самого существования Божества. В этом повинны все народы (613), но современные нации, на мой взгляд, являются единственными, кто, бесстрастно и хладнокровно поддерживая определенные, охватившие их воззрения, возвели в систему свое невежество на причине зла, заставив проистекать от божественного Всемогущества и Предвидения непреодолимую фатальность, которая, увле-

кая человека к пороку и несчастью, насильно предает его проклятию; и из-за predetermined следствия божественной воли обрекает его на вечные муки (614).

Таковыми являлись среди Христиан V-го столетия те, кто назывались из-за своей страшной системы Предестинатианами. Правда, их воззрение было осуждено Арльским и Лионским соборами (615), но они утверждали, что церковь впала в противоречие с самой собой, поскольку их суждение на сей счет, точно совпадая с суждением Августина, выступало против Пелагиан. Церковь не могла осудить одну сторону, не осудив другую и не создав, таким образом, причины для ликования противоположного, уже осужденного учения. Конечно, в последнем смысле Предестинатиане были правы, что и доказывали затем с книгой Августина в руках Готескалк (Готшалк — прим. пер.), Байюс (Baïus) и Янсений, воскрешая вместе с этой темой в различные эпохи более или менее сильные церковные смуты.

Настало время пополнить доказательства выдвинутому мной в 7-м Изводе утверждению о том, что свобода человека может устанавливаться только в единой теософической традиции и в одобрении, данном ей всеми мудрецами земли; и какой бы не была доктрина, отделившаяся от нее, она все равно непреодолимо влечет Мироздание к абсолютной фатальности. Я достаточно показал пустоту всех космогонических систем, пусть даже их создатели основывали свои космогонии на одном или двух началах, на духе или на материи; я достаточно обозначил опасность, присутствовавшую в раскрытии тайного догмата божественного Единства, ибо это разоблачение влекло за собой необходимость объяснения происхождения Добра и Зла, что было невозможно; я привел пример Моисея, обнаружив в качестве квинтэссенции этой темы, что те из его приверженцев, кто отбрасывал устную традицию великого теократа, дабы привязаться к одному буквальному смыслу Сефера, впадали в фатализм, поступательно делая самого Бога творцом Зла; я, наконец, подчеркнул, что христианство и ислам, одинаково происходя от Моисеевой доктрины, не могли избежать догмата предопределения: сей догмат, хотя зачастую и отвергаемый ужаснувшимися его последствиями христианскими отцами и мусульманами, все же не производит от этого меньше дел. Открыто проповедующий его Коран, меня освобождает от иных доказательств для мусульман. Но приведем их для христиан.

Ориген, один из самых великих людей ранней церкви, чувствуя, к каким последствиям влекло объяснение происхождения Зла, и видя, как это профанически воспринималось, в соответствии с буквальным переводом Сефера Моисея, попытался все свести к аллегории, напомнив рожденному в теософической традиции христианству о свободе

воли человека (616); но его книги, где он излагал эту традицию в русле доктрины Пифагора и Платона (617), были сожжены, как еретические, по приказу папы Геласия (618). Церковь тогда обратила мало внимания на удар, нанесенный Оригеном, занимаясь исследованием главных догматов воплощения, божественности Иисуса, единственности Слова, единстве его личности и двойственности его естества, но когда, по меткому выражению Плюкке, пламя пожара прошло над всеми воззрениями, и потоки крови смыли их пепел, стало необходимым предоставить новую пищу для своей деятельности. Звавшийся Пелагием английский монах (619), рожденный с пылким и кипучим умом, первым взялся за скользкий вопрос о человеческой свободе и, желая его разрешить, пришел к отрицанию первородного греха. Он говорил: «Человек свободен делать добро или зло: тот, кто намеревается извинять свои пороки слабостью естества, несправедлив, ведь, что же такое грех, в целом? Вещь ли это, которую можно или нельзя избежать? Если его невозможно избежать, то нет никакого зла в его совершении, и тогда он не существует; если его можно избежать, то зло содержится в его совершении, и тогда он существует: само его существование порождается свободой воли и его доказывает» (620). Пелагий продолжал: «Догмат о первородном грехе абсурден и оскорбителен по отношению к Богу; ибо никак несуществующее создание не может быть причастным к скверному поступку; говорить, что Бог его наказывает, как виновное, за это деяние, значит, оскорблять божественное правосудие» (621). Пелагий добавлял: «Итак, человек обладает подлинной силой творить добро и зло, и он свободен в этих двух отношениях. Но свобода делать нечто неизбежно предполагает соединение всех причин и всех условий, необходимых для создания этого нечто; и нет ничего свободного по отношению к результату всякий раз, когда недостает одной из причин или одного из условий, естественно требуемых для достижения этого результата. Значит, чтобы иметь свободу видеть цели, нужно не только развитое зрение, но еще чтобы цели были освещены и помещены на определенном расстоянии» (622).

До сих пор доктрина Пелагия была полностью подобной доктрине Пифагора, изложенной Гиероклом (623), но она затем удалась от нее, как только английский монах, утверждая, что человек появляется со свободой творить добро и зло, беря у естества и соединяя в себе все условия и все причины, естественно необходимые для добра и зла, похитил у человека его самое прекрасное преимущество, а именно — способность к совершенствованию. Пифагор желал, наоборот, чтобы причины и условия предоставлялись лишь тем, кто старались со своей стороны ими овладеть, и кто, трудясь над самими собой в поисках самопознания, достигали их все более и более совершенного обладания.

Какой бы умеренной не представляла доктрина Пелагия, она казалась еще слишком совпадающей со свободной волей, а потому была осуждена церковной властью, заявившей на нескольких соборах, что человек не может ничего сам по себе и без содействия милости. Блаженный Августин, являвшийся душой этих соборов, умоляемый учениками Пелагия дать объяснение этой милости и сказать, почему Господь ее мог даровать одному человеку скорее, чем другому, не заботясь о различии их заслуг, ответил, что люди в массе своей находятся в состоянии гибели, и Бог, не имея никакой нужды в них, но, впрочем, будучи независимым и всемогущим, оказывал милость тому, кому хотел, и тот, кому он этого делать не хотел, не имел права жаловаться; все проистекает только вследствие его воли, которая все предвидела и все предопределила (624). С большей силой, конечно же, нельзя было установить ни неизбежность вещей, ни подвластность людей самой жесткой фатальности, поскольку недостаток милости их лишал не только добродетели в преходящем потоке этой жизни, но и предавал их безнадежно мукам вечного ада. Но Святой Августин, послушный суровому и последовательному духу, прекрасно ощущал, что не мог говорить по-другому, не отрекаясь от догмата о первородном грехе и не сокрушая основания христианства. Все строгие христиане, все те, кто пытались привести христианство к его определяющим началам, мыслили как Блаженный Августин, и хотя церковь, ужаснувшаяся страшными последствиями, извлеченным из канонической доктрины, и попыталась ее смягчить, осудив, как я уже говорил, предестиниан, одоблив гонения, направленные против Готескалка; это, однако, не помешало во время, когда Лютер увел в своей реформе огромную часть христианского мира к догмату предопределения, Байюсу, остававшемуся верным ортодоксии, проповедовать тот же самый догмат. Вскоре Кальвин пролил новые познания на то, что Лютер оставил неразрешенным, и, наконец, Янсений, подкрепив то, что Байюс смог лишь набросать в общих чертах, создал в самой церкви группу заговорщиков, которую все объединенные усилия папы и иезуитов не смогли убедить в заблуждении доктрины Святого Августина, коей янсенисты придерживались с силой, достойной лучшего применения.

Согласно Кальвину, всякий, кто с наибольшей ясностью не раскрывает человеческую душу, все свойства которой поражены грехом, не имеет никакой силы противостоять искушению, увлекающему его ко злу. Свобода, коей он кичится, есть химера; он смешивает свободное с добровольным и мнит, будто выбирает свободно, поскольку его к сему не принуждали, и хочет сделать зло, которое и делает (625). Исходя из доктрины этого реформатора, человек, охваченный порочными страстями, сам по себе может произвести только скверные поступки, и дабы его вывести из этого состояния развращенности и немощи, стало необходи-

мым, чтобы Бог послал на землю своего Сына во искупление и оправдание человека; значит, именно из отсутствия свободы Кальвин выводит свои наиболее сильные доказательства Пришествия Христова. Он говорит: «Ведь если бы человек был свободен, то он бы мог спасти себя сам и не имел бы нужды, чтобы Бог предавал своего собственного Сына на заклятие» (626).

Последний довод кажется неоспоримым. Когда Иезуиты обвинили Кальвина и его приверженцев в том, что они делают Бога создателем Греха, разрушая, таким образом, всякую идею Божества (627), они сами тут же стали опасаться говорить, как сие могло быть иначе. Да они и не сумели бы здесь преуспеть, не сделав для себя невозможной вещи, то есть не дав объяснения происхождения Зла. Сложность этого объяснения, скрытого Моисеем, как я уже говорил, под тройным покровом, никак не ускользала от отцов древней церкви. Они прекрасно чувствовали, что от этого важного момента зависело решение всех других вопросов. Но как и в чем давать само объяснение? Самые просвещенные из них пришли к согласию, что это — бездна естества, куда было невозможно проникнуть (628).

31-й извод

Горе несчастным! В своем ослеплении безумном не видят
Люди, что в их глубине таится желанное счастье.

Источник всех благ есть мудрость, а мудрость начинается с познания самого себя. Без этого познания напрасно притязают на подлинные блага. Но как их достичь? Если вы спросите Платона об этом, он вам ответит, что достичь их можно, только восходя к сущности вещей, иными словами, рассматривая то, что образует человека в себе самом. Платон скажет: «Ремесленник не составляет одну и ту же вещь с инструментом, которым он пользуется; музыкант отличается от лиры, на которой он играет». Вы легко согласитесь с ним, и философ, продолжая свое рассуждение, добавит: «И глаза, которыми музыкант читает музыку, и руки, которыми он держит свою лиру, не являются ли и они инструментами? Если глаза и руки суть инструменты, то можете ли вы отрицать, что все тело целиком не могло быть инструментом, отличным от сущности, которая им пользуется и командует?» Нет, конечно. Вы вполне уразумеваете, что эта сущность, благодаря которой человек поистине человек, есть душа, и к познанию ее вы должны устремиться. Платон продолжит: «Ибо познающий свое тело познает лишь то, что у него, но не его. Познать свое

тело как врач или как скульптор — это искусство; познать свою душу как мудрец — это наука самая великая из всех наук” (629).

От познания самого себя человек переходит к познанию Бога; так, установив сей пример всякого совершенства, он достигает освобождения от бед, которые сам притягивал к себе своим собственным выбором (630). Его освобождение, по Пифагору, зависит от добродетели и истины (631). Добродетель, которую он обретает в очищении, умеряет и направляет его страсти; истина, к которой он приходит в слиянии с Сущим из сущих, рассеивает тьму, навязанную его мышлению; одно и другое, действуя в нем вместе, придают ему божественную форму, в соответствии с тем, как он предрасположен ее воспринять, и приводят к высшему блаженству (632). Но как сложно достигнуть этой желанной цели!

32-й извод

Очень немного меж нами тех, что усилием могут
Сбросить несчастье с себя, ибо их рок ослепляет:
Словно колеса они катятся с гор, за собою
Горестей бремя влача и раздоров, что с ними родятся,
Их управляя судьбой незаметно до самой кончины.

Лисий показывает в этих стихах каковы главные препятствия на пути человеческого счастья. Это страсти; не страсти сами по себе, но ужасные последствия, производимые ими в беспорядочном движении, от которого устраняется рассудок. Именно на это нужно хорошенько обратить внимание, чтобы никогда не впасть в заблуждение стоиков. Пифагор, как я уже говорил, не приказывал своим ученикам уничтожать их страсти, но смягчать их порыв и ими умело управлять. Этот философ сказал: “Страсти даны, чтобы быть помощницами разуму; необходимо, чтобы они являлись его прислугой, а не его хозяйками”. Эту истину признавали, по сообщению Гиерокла (633), платоники и даже перипатетики. Таким образом, Пифагор рассматривал страсти как инструменты, используемые рассудком для возведения интеллектуального строения. Человек, который был бы полностью их лишен, походил бы на инертную обездвиженную массу на жизненном пути; он мог бы на самом деле никак не повреждаться, но в то же время он бы и не обладал своим самым благородным преимуществом, состоящим в совершенствовании. Разум установлен в рассудке, чтобы иметь власть над страстями; он должен ими повелевать абсолютным сувереном, ведя их к цели, которую ему указывает мудрость. Если разум не признает законы, данные ему мышлением, и, будучи высокомерным,

желает сам устанавливать принципы, вместо того, чтобы действовать по предписанным принципам, он впадает в крайность и превращает человека в суеверного или скептика, фанатика или атеиста. Если же он, будучи слабым, признает над собой законы страстей, которыми должен повелевать, то он становится подчиненным ими, впадая в собственную недостаточность, и превращает человека в тупицу или одержимого, одичавшего в пороке или отважного в преступлении. Истинные выводы лишь те, что признает мудрость; ложные выводы должны рассматриваться, как крик безрассудной души, подверженной движениям анархического разума, которого ослепляют и одолевают страсти (634).

Пифагор рассматривал человека в качестве средоточия между умозрительными и осязаемыми вещами, последнего из высших и первого из низших существ, свободного в своем движении либо вверх, либо вниз, посредством своих страстей, приводящих в действие восходящее или нисходящее движение, которым обладает в потенции его воля; порой соединяясь с бессмертными и обращаясь к добродетели, он возвращает присутствующий себе удел; порой вновь погружаясь в смертные начала и нарушая божественные законы, он утрачивает свое достоинство (635). Подобное воззрение, являвшееся воззрением всех предшествовавших Пифагору мудрецов, было и воззрением мудрецов, следовавших за ним, даже тех из христианских теософов, кого религиозные предрассудки отделили от пифагорейской доктрины. Я не буду останавливаться, давая доказательства древности этого воззрения; они находятся повсюду и потому станут излишними. Томас Барнет (Thomas Burnet), тщетно пытаясь найти его происхождение и не имея возможности этого сделать, завершил высказыванием, что было необходимо, чтобы оно спустилось с Небес (636). Конечно можно долго объяснять, почему человек без эрудиции, как Беме, ни у кого не заимствовавший подобного воззрения, смог его выразить столь ясно. Теософ говорит: “Когда живо существование человека, можно сказать: Здесь вся Вечность, проявленная в образе” (637); “Юдоль этого существа есть срединная точка между небом и адом, любовью и ненавистью; всякая вещь, с которой он связывается, становится его свойством...”; “Если он склонен к небесному естеству, он принимает небесный облик, и человеческий облик становится inferнальным, если он склонен к преисподней, ибо каков есть дух, таково и тело. В какой воле дух устремляется, так он и лепит свое тело с подобающим видом и подобающим началом” (638).

Именно на этом встречающемся повсюду, но по-разному выражаемом принципе основывался догмат о переселении душ. Этот разъясняемый в древних мистериях (639) и принятый у всех народов догмат (640) был настолько обезображен тем, что современные люди называли *Метемпсихозом*, что необходимо намного расширить границы наших Изводов, чтобы ему дать надлежащее и внятное толкование. Позднее

я постараюсь изложить свое суждение о сем таинстве, обратившись, как и обещал, к Теургии и другим оккультным наукам, с которыми оно связано.

33-й извод

Отче Зевес всемогущий! Ты один в силах избавить
Род весь людской от несчастья, Демона им показавши,
Что ослепляет их очи...

Лисий откровенно приступает здесь к одной самых больших проблем естества, проблеме, которая во всех смыслах, обеспечила, казалось бы, грозным оружием скептиков и атеистов. Гиерокл о ней ничего не скрывал в своих Комментариях, и вот в каких определениях он ее изложил: «Если Бог может привести всех людей к добродетели и счастью, и когда он этого не хочет, значит, Бог несправедливый и злобный? Если же он хочет их к тому привести, но не может, значит, Бог слабый и бессильный» (641). Задолго до Гиерокла Эпикур, овладев этим аргументом для укрепления своей системы, распространил его, но не придал ему силы. В замысел Эпикура, посредством него, входило доказать выдвинутое же им утверждение о том, что, поскольку Бог совсем не вмешивается в вещи мира сего, то, следовательно, и нет никакого Провидения (642). Лактанций, собираясь ответить на вышесказанное, сообщил все сообразно Эпикуру, снабдив наиболее ученого и наиболее страшного из современных скептиков Бэйля поводом свидетельствовать, что этот ужасный аргумент пока оставался живым, несмотря на все усилия, предпринимавшиеся для его сокрушения.

«Зло существует, — говорит этот неустанный резонер, — человек — злобен и несчастен: все доказывает эту печальную истину. История, собственно говоря, есть лишь сборник преступлений и неудач человеческого рода. И все же временами видны пылающие примеры добродетели и счастья. Значит, присутствует смешение добра и зла морального и физического... Итак, если человек есть произведение одного единственного возвышенно доброго, возвышенно святого, возвышенно сильного начала, то как же он подвержен болезням, холоду, жаре, голоду, жажде, горестям и печалям? Как же он имеет столько дурных склонностей? Как же он совершает столько преступлений? Может ли верховная святость произвести преступное создание? Может ли верховная доброта произвести несчастное создание?» (643) Бэйль, радостный от своей антипровиденциальной декламации, думает восторгаться заранее над всеми

догматиками мира; но пока он переводит дыхание, отметьте, что он принимает смешение добра и зла, и предложите ему продолжить.

«Ориген, — говорит он, — считает, что зло идет от скверного использования свободной воли. И зачем Бог предоставил для человека столь пагубную свободную волю? Ведь всякое разумное создание, которое бы не обладало свободной волей, по словам Оригена, оставалось бы неизменным и бессмертным как Бог. Сколь жалкий довод! И кто как не прославленные души, равные Богу Святые, дабы быть predeterminedенными к добру, лишились того, что называется свободной волей, которая, согласно Святому Августину, есть лишь возможность зла, когда божественная милость не склоняет человека к добру?» (644)

После нескольких выпадов подобного рода, Бэйль завершает, признавая, что способ, при помощи которого зло оказывается под властью верховного существа, бесконечно доброго, бесконечно сильного, бесконечно святого, не только не изъясняем, но и не постижим (645). В данном случае Бэйль прав; я также всегда говорил по ходу своего произведения, что постижимо или нет происхождение зла, однако, оно не могло быть раскрыто. Но вовсе не о происхождении зла здесь идет речь. Бэйль слишком хороший резонер, чтобы не почувствовать, чтобы не увидеть, что аргумент Эпикура и все декламации, которыми его обеспечил последний, накладывались не только на причину зла в себе самом, но и на его следствия, а это совсем иное дело. Эпикур просил, чтобы ему объяснили не происхождение зла, а локальное существование его следствий, иными словами, кто ему откровенно ответит, мог ли и желал ли Бог избавить мир от зла, либо помешать его проникновению в мир, поскольку он его не создавал. Когда чей-нибудь дом охвачен пламенем, найдется ли настолько безрассудный, чтобы беспокоиться о постижении сущности огня и отчего он горит вообще; скорее будут думать, почему огонь в данном случае возгорелся, а также почему, имея возможность его потушить, его не потушили. Бэйль, повторяю, был слишком хорошим логиком, чтобы не замечать этого. Данное различие являлось слишком простым для своего устранения; но, видя, что именно эта простота и скрыла различие даже от учителей христианской церкви, Бэйль обрадовался случаю упрятать его и от своих врагов, чтобы иметь изысканное и подобающее для скептика удовольствие лицеизреть одних и других разбившимися о довод Эпикура: «Бог, — воскликнул он им, — если и хочет избавить от зла, то он этого не может; если он это может, то он этого не хочет; либо он не хочет и не может; либо он хочет и может. Если он это хочет, но не может, значит, он слаб, что не соответствует Богу. Если он это может, но не хочет, значит, он злой, что вовсе ему не пристало. Если он не может и не хочет, значит, он слабый и злой, что никак невозможно. Если же он это может и это хочет, тог-

да кто тот единственный достойный его божества, откуда исходит зло? Или почему он не избавится от зла?» (646)

Лактанций, которому Бэйль был обязан своим аргументом, думал сокрушить софизм Эпикура, сказав, что Бог, имея возможность избавиться от зла, не захотел этого, чтобы дать людям, посредством него, мудрость и добродетель (647). Но философу-скептику не составило бы труда доказать, что этот ответ ничего не стоил и что содержащаяся в нем доктрина являлась чудовищной, поскольку было очевидно, что Бог мог дать мудрость и добродетель без посредства зла; что он их даже давал, исходя из вероисповедания самого Лактанция, и уж точно он в них не должен был отказывать, когда человек впал во зло. Святой Василий здесь не стал удачливее Лактанция. Напрасно он утверждал, что свободная воля, откуда проистекает зло, была установлена самим Богом с намерением, чтобы это Всемогущее Существо любили и почитали свободно. Бэйль, атаковав его своим собственным убеждением, спрашивал: если Бог любим и почитаем насильно в Раю, то где же прославленные души не обладают пагубной привилегией грешить (648)? И тем же самым поразившим Святого Василия ударом, он свалил и Мальбранша, говорившего ту же самую вещь (649). Провал Мальбранша и желание его отомстить тщетно воодушевили на усилия ряд отважных метафизиков. Одних за другими их пронзал Бэйль Эпикуровым оружием, свойства которого они не узнали, и умер в славе, сказав им высочайшую нелепость, какую только можно было сказать на подобную тему: знайте, что возможно Господь Бог, сотворив Мир, поставил перед собой иную цель, нежели делать счастливыми свои создания (650).

Смерть Бэйля не угасила пыла, вызванного его произведениями. Лейбниц, с полным основанием недовольный всем тем, что было сказано, полагал дать лучший ответ философу-скептику, и, возвысившись большой силой своего дарования к первому мгновению, когда Бог принял решение сотворить Мир, он представил Сущего из сущих, избравшего между бесконечностью Миров, целиком доступных его мысли и полностью присутствующих в ней, настоящий Мир, как наиболее соответствующий его свойствам, наиболее его достойный и Самый прекрасный, поскольку это все совершенное Существо могло его для себя наметить (651). Но что же эта за великолепная и достойная избравшего Божества цель, которая не только образует настоящий Мир таковым, каким он есть, но еще и представляет его в сознании, по системе Лейбница, в качестве лучшего из возможных миров? Сего философ не знает. Он говорит: «Мы не можем в это вникнуть, ибо мы слишком ограничены для этого; мы можем только делать выводы, рассуждая о просвещении, дарованном нам Богом, которое его благость, творя огромное число разумных созданий, могла себе предположить, лишь наделив их столькими

познаниями, счастьем и красотой, которые только могла в них вложить Вселенная, не отступая от непреложного порядка, установленного мудростью» (652).

До сих пор система Лейбница поддерживалась и могла даже привести к относительной истине, но ее задача не была выполнена. Исходя из вопроса Эпикура, неоднократно повторенного Бэйлем, нужно было объяснить, каким образом в непреложном порядке, установленном божественной мудростью, в лучшем из миров физическое и моральное зло производит столь удручающие последствия. Вместо того, чтобы остановиться на этих последствиях, отклонив первоначальную причину, непостижимую в его исследованиях, немецкий философ еще и неверно представил, как делали все соперники Бэйля, полагая, будто физическое и моральное зло являлись необходимыми для сохранения этого непреложного порядка и входили в план этого лучшего из миров. Пагубное утверждение, которое должно было мгновенно обрушить его систему. Да и кто осмелится заявлять, что зло необходимо, и особенно необходимо как в том, что лучшее, так и в том, что возможно лучшее?

Значит, каковой бы не была первопричина Зла, я не могу и не хочу ей давать объяснения до тех пор, пока не падет тройной покров, в который Моисей облачил эту грозную мистерию; я скажу, опираясь на доктрину Пифагора и Платона, что следствия зла не являются как неизбежными, так и непреодолимыми, поскольку они не суть неизменные; и я отвечу на столь хваленый довод Эпикура: благодаря тому, что они не являются как неизбежными, так и непреодолимыми, Бог хочет и может от них избавить, и он от них избавляет.

И если отдельные ученики Бэйля, удивленные столь дерзким и столь неожиданным ответом, меня спросят, когда и как Бог совершает подобное великое благодеяние, следов которого они не замечают, я скажу им, что делает он это во времени и путем совершенствования. Время, прибавлю я затем, есть Орудие Провидения; совершенствование — замысел его дела; Естество — предмет его труда; и Добро — его результат. Вы же знаете, с чем согласен и сам Бэйль, что существует смешение зла и добра; и я вам здесь повторяю уже сказанное мной (653); я вам толкую, что все добро проистекает от Провидения; что добро — его удел, оно заменяет в сфере, куда его перенесло Провидение, равноценную совокупность зла, которое Провидение должно обратить в добро; я вам толкую, что добро непрерывно возрастает, а соответствующее ему зло уменьшается в равной пропорции; я вам толкую, наконец, что, удалившись от абсолютного зла и достигнув той точки, где вы находитесь, вы придете по той же самой дороге и теми же самыми путями, то есть благодаря времени и совершенствованию, из точки, где вы находитесь, к абсолютному Добру, являющемуся венцом совершенства. Вот ответ на ваш вопрос о том, когда и как Бог избавляет от

зла. Если вы возражаете, будто ничего во всем этом нет, я вам отвечу, что самым вам не дано делать вывод о слабости вашего зрения и отрицать пути Провидения, вам, ежеминутно составляющим ложные представления об одинаковых предметах по их энергии, вам, для кого так сходятся крайности, что вы не можете различить на одном и том же циферблате движение стрелки, которая проходит циферблат за столетие, и движение другой, которая его проходит менее, чем за секунду, — одна из этих стрелок вам кажется неподвижной, а другой для вас вовсе не существует (654).

Если вы отрицаете утверждаемое мной, то приведите иные доказательства вашего несогласия, нежели ваша слабость, и перестаньте из малого закутка, куда вы поместили Природу, притязать на суждение о безграничности. Если вы испытываете недостаток негативных доказательств, то подождите еще мгновение, и с моей стороны вам будут даны утвердительные доказательства. Если же, возвращаясь назад и желая поддержать лопнувший довод Эпикура, вы думаете его разрешить, говоря, что этот философ не спрашивал о случае, когда Бог мог и хотел избавить от зла, и как он от него избавлял, но почему он от него не избавил; я вам отвечу, что это различие — чистый софизм, ведь «как» имплицитно заключено в «почему», о чем я ответил, утверждая, что Бог, имея возможность и желая избавить от зла, от него избавляет. И если вы припомните уже опровергнутое мной возражение, касающееся способа, которым Бог от него избавляет, и, сделавшись судьей его путей, вы скажете, что он должен от него избавлять не в течение такого длительного и бессмысленного для вас промежутка времени, но в мгновение ока; я вам отвечу, что этот способ стал бы для вас столь же мало значимым, сколь и другой; впрочем, временной промежуток, о котором вы спрашиваете и на который пеняете, каким бы долгим не казался вам, для применяющего его Сущего из сущих — меньше мига и совершенное ничто, по сравнению с Вечностью. И отсюда я не премину воспользоваться случаем, показав вам, что зло, каким бы путем оно не проявлялось в Мире, есть некое заболевание, которое может исцелить только один Господь Бог, также ведающий об одном применимом к нему лекарстве, и это лекарство — время.

Признаюсь, как только вы уделите внимание сказанному мной, вы должны попытаться перейти от познания лекарства к познанию болезни; но напрасно вы будете просить меня объяснения ее природы. Это объяснение вовсе не является обязательным для опровержения довода Эпикура, которое я и хотел сделать. Остальное зависит от вас, я лишь могу повторить вместе с Лисием:

Отче Зевес всемогущий! Ты один в силах избавить
Род весь людской от несчастья, Демона им показавши,
Что ослепляет их очи...

34-й извод

... Все же не должен надежду
Ты покидать на спасенье, ибо божественен корень
Рода людского...

Гиерокл, как я говорил, никак не скрывал проблему, которую содержат эти стихи, и устранил ее, показав, что от свободной воли человека зависит положить предел злу, которое он навлек на себя по собственному выбору. Его умозаключение, слившись с моим, может сводиться к нескольким словам. Единственное лекарство от зла, каковой бы не была его причина, есть время. Провидение, являющееся правительницей Всевышнего, применяет это лекарство, и, путем проистекающего из него совершенствования, все приводит к добру. Но это снадобье действует пропорционально способности больных его принимать. Время, всегда одно и то же и всегда ничто для Божества, однако, сокращается или удлиняется для людей, исходя из их Воли, совпадающей с провиденциальным действием, или отличной от него. Если они имеют лишь стремление к добру, тогда время, их утомляющее, смягчится. Но как? Если они желали всегда только зла, значит, время не окончится? Значит, злу совсем нельзя положить предел? И неужели человеческая воля настолько непреклонна, что ее нельзя обратить к добру? Воля людей, несомненно, свободна; и ее сущность, неизменная, как и Божество, от которого она исходит, не может быть изменена; но нет ничего невозможного Богу. Изменение, которое совершается в ней без всякого искажения ее непреложности, есть чудо Всемогущего. Оно — продолжение его собственной воли, что, осмелюсь сказать, имеет место в совпадении двух движений, одно из которых — побуждение, данное Провидением, указывает человеку добро; другое — его вводит в состояние, способствующее восприятию сего блага.

35-й извод

... и тайны Природа ему открывает.

Лисий выражает этим следующее. Природа, как я уже отмечал, в однородности создающая свою сущность, учит людей видеть за пределом досягаемости их чувств, в аналогии переносит их из одной области в другую и раскрывает их идеи. Совершенствование, проявляющееся в ней путем времени, называется совершенством; ибо чем более совершенна вещь, тем более совершенной она становится. Видя это, человек поражается,

и, если он размышляет, то находит истину откровенно мной выраженную, на которую Лисий только делает аллюзию из-за тайны мистерий, что был вынужден соблюдать.

Именно совершенствование, проявленное в Природе, дает обещанные мной утвердительные доказательства, касаясь способа, при помощи которого Провидение избавляет со временем от зла, поражающего людей. Это — фактические доказательства. Они могут быть опровергнуты лишь по нелепости. Я прекрасно знаю, что были люди, которые, изучая Природу в своих кабинетах и исследуя ее действия только через крайне тонкую призму своих идей, отрицали всякую способность к совершенствованию и считали Вселенную неподвижной, ибо они не видели ее движения; но разве найдется сегодня хотя бы один естествоиспытатель или натуралист, который бы, опираясь на познания Природы, не опроверг бы выводы этих мнимых знатоков и не поставил бы способность к совершенствованию в ряд наиболее строго доказанных истин.

Я не стану приводить мнения древних на тему, где их авторитет будет оспорен; я ограничусь даже, чтобы избежать длинот, малым числом фрагментов из современных ученых. Лейбниц, который должен был меньше всякого другого признавать саму способность к совершенствованию, поскольку он основывал свою систему на существовании лучшего из возможных миров, ее, тем не менее, признавал в Природе, полагая, что все происходящие в ней изменения суть следствие одних из других; что все в ней стремится к своему усовершенствованию и, значит, настоящее уже грубо по отношению к будущему (655). Сильно склонявшийся к атомической системе Бюффон, который должен был весьма враждебно относиться к идее совершенствования, все же не смог помешать себе заметить, что Природа, в общем, стремится больше к жизни, нежели к смерти, и кажется, будто она пытается организовать тела настолько, насколько это ей возможно (656). Школа Канта продвинула систему совершенствования далеко вперед. Шеллинг, наиболее последовательный ученик этого выдающегося человека, наблюдал за развитием Природы силой своей мысли, быть может, превосходившей всякую цель. Он первым осмелился сказать, что Природа есть подобие Божества в зародыше, которое стремится к апофеозу, подготавливая собой существование Бога в царстве Хаоса и царстве Провидения (657). Но тут лишь спекулятивные воззрения. Вот видение, основанное на фактах.

Естествоиспытатели говорят, что, как только взгляд исследователя касается земли, становятся видны поразительные следы катаклизмов, постигших планету в предшествующие времена (658): «Континенты не всегда были тем, чем они являются сегодня, да и воды земного шара распределялись несколько иным образом, нежели теперь. Океан мало-помалу меняет свое русло, подтачивает земли, делит их на части,

затапливает их, осушая их в других местах. Острова не всегда были островами. Перед нынешним расположением морей на земном шаре, континенты населяли живые и растительные существа» (659). Эти наблюдения подтверждают то, о чем на сей счет учили Пифагор и древние мудрецы (660). «Впрочем, — продолжают те же самые естествоиспытатели, — не говорит ли большинство ископаемых костей, которые можно собрать и сравнить с костями различных ныне известных видов животных, о том, что царство жизни изменилось? Нельзя отказываться в это верить» (661). Как Естество непрерывно идет от простого к сложному, так, вероятно, и самые несовершенные животные могли быть созданы прежде появления более развитых семейств на лестнице жизни. Кажется даже, что каждый из классов животных, будто бы показывает некую остановку творческой силы, перерыв, эпоху покоя, в течение которой Природа в тишине готовила начатки жизни, что должна была раскрыться на протяжении столетий. Итак, стало возможным перечислить эпохи живой Природы, эпохи, удаленные в ночи времен, которые должны были предшествовать возникновению человеческого рода. Можно обнаружить времена, когда насекомое, ракушка, гнусная рептилия, никак не считавшиеся за основных во Вселенной, оказывались во главе организованных тел (662). «Конечно, — добавляют естествоиспытатели, — существа более совершенные происходят от менее совершенных, которые должны были совершенствоваться на протяжении поколений. Животные стремятся к человеку; растения тянутся к животному состоянию; и минералы пытаются приблизиться к растительному... Очевидно, создав ряд растений и животных, Природа остановилась на человеке, который в высшем пределе своего развития получил от нее все жизненные свойства, распределявшиеся ей среди низших видов» (663).

Эти идеи являлись идеями Лейбница. Этот выдающийся человек говорил: «Люди смыкаются с животными, животные — с растениями, а последние — с окаменелостями. Неизбежно все природные виды образуют только единую цепь, в которой плотно скреплены все классы, как если бы они были ее звеньями» (664). Некоторые философы разделяли идеи Лейбница (665), но никто их не выразил так, как автор статьи ПРИРОДА в *Новом Словаре Естественной истории*: «Все животные, все растения, — говорит он, — суть лишь видоизменения одного животного, одного изначального растения... Человек есть узел, соединяющий Божество с материей, который связывает небо и землю. Луч мудрости и умозрения, блистающий в человеческих мыслях, отражается на всей Природе. Человек — звено сообщения между всеми существами». «Ряд животных, — добавляет он в другом месте, — представляет собой только длинную деграцию собственного естества человека. Обезьяна, рассматриваемая в своей внешней форме или в своей внутренней организации, кажется лишь выродившим-

ся человеком; и тот же самый признак деградации замечается в переходе обезьян на четыре конечности; таким образом, изначальное сплетение организации очевидно во всем, и ее главные органы, ее главные члены в ней тождественны» (666).

«Кто знает, — восклицает в другом месте тот же самый писатель, — кто знает, может, в вечной ночи времен скипетр мирового господства перейдет из рук Человека в руки другого более совершенного существа и более достойного им обладать? Быть может, к негроидной расе, сегодня вторичной в человеческом роде, имевшей власть над землей прежде, нежели была создана белая раса... Если природа последовательно отдавала господство видам, которые она творила все более и более совершенными, то почему она должна останавливаться на нынешнем дне? Когда-то царь животного мира Негр пал под иго Европейца; склонит ли последний, в свой черед, свою выю перед более сильной и разумной расой, когда придет время Природе вызвать ее существование? Когда остановится творение Природы? Кто положит пределы ее могущества? Это зависит лишь от одного Бога, ведь именно его всемогущая рука ей правит» (667).

Эти поразительные и заслужившие быть известными фрагменты, полные сильных идей, которые покажутся новыми, содержат в себе только малую толику вещей, изучавшихся в древних мистериях, что я, возможно, и покажу позднее.

36-й ИЗВОД

... Если же в них ты проникнешь, то скоро окончить ты сможешь
 То, что тебе предписал я. Так излечив свою душу,
 Будешь вполне ты свободен от этих работ над собою.
 Но воздержися от мяса, оно помешает природе
 При очищеньи твоём. Если же хочешь избавиться
 Душу свою от земного, то руководствуйся свыше
 Данным тебе пониманьем. Пусть оно правит судьбою!

Лисий, говоря всегда от имени Пифагора, обращается к тому из учеников этого теософа, кто достиг последней степени совершенства или автопсии, блаженства своего счастья. Я достаточно сказал по ходу Изводов о том, какой смысл вкладывался в эту последнюю степень, а посему больше не намерен возвращаться к ней. Также я не буду останавливаться на том, что касается символического учения Пифагора, повседневных и диетических законов, установленных для его учеников, воздержания,

которое он им предписывал; я хотел дать им отдельное разъяснение, чтобы ничем не отягощать этот том. Хорошо известно, что все выдающиеся люди прошлого и современности, все ученые, достойные уважения за свои труды и познания, сходились во мнении, что предписания Пифагора нужно рассматривать в качестве символических, то есть образно заключающими в себе смысл, отличный от того, который они представляли буквально (668). Это был позаимствованный Пифагором обычай египетских жрецов (669) скрывать свою доктрину в виде парабол и аллегорий (670). В глазах жрецов Египта Мир являлся большой тайной, мистерии которой, облеченные одинаково загадочным смыслом, не должны были никогда открыто разглашаться (671). Эти жрецы обладали тремя видами письмен и тремя способами выражать и описывать свои мысли. Первый способ писать и говорить был ясным и простым; второй — образным; третий — символическим. В первом случае они пользовались общеизвестными буквами, беря слова в своем собственном смысле; во втором, — они применяли иероглифические письмена, облачая слова скрытым и метафорическим смыслом; и, наконец, в последнем, — они употребляли фразы с двойным смыслом, исторические сюжеты, астрономические или простые аллегории (672). Совершенством жреческого искусства считалось соединить все эти три манеры толкования, заключив в простом и ясном стиле профанический, образный и символический смыслы. Пифагор старался применить к своим предписаниям данную совершенную методу, и часто он ею овладевал; но из всех теософов, обученных в святилищах Фив и Мемфиса, дальше всего продвинул это чудесное искусство, несомненно, Моисей. Первая часть его Сефера, вульгарно называемая *Бытием*, которая должна называться *Берешит* (*Bereshith*) по своему подлинному наименованию, представляет в этом жанре самое восхитительное произведение, самый удивительный взлет силы, который только было возможно воспринять и воплотить человеку. Эта книга, содержащая в себе все знание древних Египтян, еще ждет своего перевода и будет переведена только тогда, когда станет возможным постичь язык, на котором она была первоначально составлена.

37-й ИЗВОД

После того как очистишь душу свою совершенно,
 Станешь ты богом бессмертным, смерть раздавившим стопою.

Вот, по словам Гиерокла в заключении своих комментариев, счастливая цель всех усилий; вот, по Платону, воспламеняющая надежда, поддерживающая пыл всякого, кто сражается на пути добродетели; вот

бесценное сокровище, которое его ожидает (673). Это была великая цель мистерий и, выражаясь по-иному, великое делание посвящения (674). Софокл говорил, что посвященный не только счастлив в течение своей земной жизни, но даже после смерти он может надеяться на вечное блаженство (675). Его очищенная добродетелью душа, как говорит Пиндар, вознесется в счастливые пределы, где царит вечная весна (676). Она грядет, по выражению Сократа, увлекаемая небесным элементом, имеющим огромное сходство с ее естеством, соединиться с бессмертными Богами, дабы разделить с ними их славу и их бессмертие (677). Это обожение являлось, по Пифагору, плодом божественной любви; оно предназначалось тому, кто обретал истину в своих умозрительных качествах, добродетель в своих душевных и чистоту в своих инстинктивных началах. Эта чистота, после освобождения от своей материальной оболочки, блистала и узнавалась в форме светящегося тела, которое душа вырабатывала на протяжении своего заточения в бренном теле. Здесь, завершая свои Изводы, я не упущу случая сказать следующее: Пифагор учил, что душа имеет тело, которое дается ей в работе над своими качествами и в зависимости от ее доброго или скверного естества. Он называл это тело тонкой колесницей души, говоря, что смертное человеческое тело является только его грубой оболочкой. Он добавлял, что, “практиковать добродетель, постигать истину и отстраняться от всякой нечистой вещи необходимо для того, чтобы заботиться о душе и ее светящемся теле” (678). Вот истинная цель предписанных им символических воздержаний, о чем, впрочем, недвусмысленно намекает Лисий в стихах, задававших тему моего предыдущего Извода, где сказано, что, здраво различая вещи, нужно избегать вещей, способных повредить развитию души.

Пифагор верил, что существуют небесные блага, соразмерные с каждой степенью добродетели, а для душ имеются различные иерархии, исходя из светящихся тел, в которые они облечены. Высшее счастье, по Пифагору, принадлежит лишь той из душ, что смогла восстановиться сама в своем внутреннем единстве с умозрением, сущность которой, видоизменив свое естество, стала полностью духовной. Нужно, чтобы она была вознесена к познанию универсальных истин и, растворясь в нем, обрела бы Начало и Конец всех вещей. Тогда, достигнув высшей степени совершенства, увлеченная в эту непреложную юдоль, где эфирный элемент больше неподвластен нисходящему движению порождений, она может слиться в своих познаниях с универсальным Всем, запечатлев во всем своем существе невыразимый свет, которым Сущий из сущих, сам Господь Бог непрерывно наполняет Беспредельность.

КОНЕЦ КНИГИ

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПИФАГОРЕЙСТВО КАК КУЛЬТ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ФРАНЦИИ

Русское издание «Пифагоровых законов и нравственных правил»

Характерно, что в период Великой Французской революции к наследию Пифагора и пифагорейства обращались не только оккультисты и эзотерики, подобные Фабру д'Оливе, Савалету де Ланжу и Дому Пернети, но идеологи новой республики. Ярким примером тому служит Пьер Сильвен Марешаль (1750–1803), публицист и пламенный революционер, активный сторонник внедрения пифагорейства, как основы культа Высшего Разума, в общественно-политическую жизнь Франции. Начиная Марешаль еще в бытность монархии в качестве сочинителя сентиментально-эротических стихов под псевдонимом «пастушок Сильвен». В начале 1788 года Марешаль издал свой «Альманах честных людей» — своеобразный календарь со «святцами», из которых были изъяты все католические святые и заменены именами «честных людей» — Пифагора, Аристотеля, Вольтера, Данте, Декарта, Кампанеллы, Спинозы и пр. (эта книга датирована первым годом царства Разума). В 1790 году Марешаль возглавил демократический еженедельник «Парижские революции» («Revolutions de Paris»). В 1793 на французской сцене успешно прошла постановка его пророчества-фарса «Страшный суд над королями», принеся славу якобинскому театру. Во время Директории Марешаль примкнул к возглавляемому Гракхом Бабёфом движению «Во имя равенства». Являясь убежденным атеистом, Сильвен Марешаль примкнул к основанному в 1797 году революционными неопифагорейцами культу «теофилантропов» — друзей Бога и человечества. В 1798–1799 гг. он опубликовал у парижского издателя Детервиля шеститомный историко-просветительский роман «Путешествия Пифагора в Египет, Халдею, Индию, на Крит, в Спарту, на Сицилию, в Рим, Карфаген, Марсель и в Галлию» (в России издавался анонимно в 1804–1810 гг.). В 1802 году вышло в свет сочинение Марешаля «История России».

Известность Марешалю сделали и его циничные атеистические афоризмы: «Общество безбожников более совершенно, чем всякая другая организация»; «Религия — это слабость, которая чаще всего присоединяется к другим человеческим слабостям»; «Религии отличаются друг от друга только декорациями». Правда, Марешаль полагал, что быть атеистами достойны исключительно добродетельные люди, а таковыми ста-

новятся, лишь насытившись идеями древних — Пифагора и Аристотеля. Провозглашая себя крайним материалистом, ратуя за наступление на земле коммунистического благоденствия, Маршалль, вместе с тем, признавал вечное существование естества, и Бог для него являлся синонимом природы. Именно это и выдавало его изначальное пантеистическое мировоззрение, ранее обретенное в братстве вольных каменщиков. Будучи с 1780 года масоном Великого Востока Франции и членом подпольного законспирированного Ордена баварских иллюминатов, Маршалль желал видеть в новом светском символическом культе Высшего Разума очередное воплощение пифагорейства, чему и посвящал свой огромный роман «Путешествия Пифагора». Отринув всякое традиционное вероисповедание, Маршалль, возможно, и не заметил, как насаждал свою единственную религию природы, которой оставался верен с момента инициации в степень ученика. К счастью, чаяниям Маршалля не суждено было сбыться: получивший абсолютную власть Наполеон спутал все карты палладинов революции, решив строить свою империю на вечных христианских ценностях.

«Пифагоровы законы и нравственные правила» являются подборкой афоризмов, моральных изречений и сентенций из «Путешествий Пифагора» Маршалля, составленной и переведенной на русский язык известным библиографом Василием Сопиковым (1765–1818). Очевидно, что Маршалль под оболочкой мыслей и идей Пифагора проповедовал здесь не столько воззрения Гракха Бабёфа, сколько весьма идеалистическую доктрину французского революционного масонства, к которому сам принадлежал. Этот сборник, изданный Сопиковым в 1808 году в Санкт-Петербурге (тираж был отпечатан в немецкой типографии), сразу стал популярным среди русских вольных каменщиков. Особенно пришелся по духу он русским либералам, сторонникам конституционной монархии и декабристам. В 1815 году в «Опыте российской библиографии» (ч. 3) Сопиков опубликовал свой обновленный перевод «Пифагоровых законов и нравственных правил», несколько отличный от первоиздания. Ниже мы даем текст перевода, увидевшего свет в 1808 году, поскольку он, как нам представляется, не утратил ни практической, ни художественной ценности.

ПИФАГОРОВЫ ЗАКОНЫ И НРАВСТВЕННЫЕ ПРАВИЛА

Зороастр был законодатель персов,
 Ликург — спартанцев,
 Солон — афинян,
 Нума — римлян,
 Пифагор есть законодатель всего человеческого рода.
 По каким знакам должно это узнавать?
 По чудесам ли?
 По таинствам его?
 Или, наконец, по высокому и великому его уму?
 Не нужно высокого ума, не нужно чудес и таинств для обнародования законов разума: довольно для этого одного здравого разума и правого сердца. Одни издают законы для снискания славы: простим им. Иные для приобретения великих сокровищ: пожалеем о них. Законодатель человеков вещает истину единственно по внутреннему убеждению и из любви к ней.
 Сезострис в Фивах торжественно получил великие почести за умерщвление многих тысяч людей.
 Пифагор напротив того претерпел жестокие гонения за то, что ревностно желал образовать и просветить род человеческий. Такова горестная судьба благодетелей человечества!

I

Прежде всего научайся каждую вещь называть собственным ее именем: это самая первая и важнейшая из всех наука.

II

Народы! старайтесь прежде иметь добрые нравы, чем законы: нравы есть самые первые законы.

III

Где нравы без просвещения, или просвещение без нравов, там не возможно долго наслаждаться счастьем и свободой.

IV

Не ищи Божества за пределами этого видимого мира. Не старайся быть благоразумнее древних волхвов: боги их состояли из огня, воздуха, земли и воды.

V

Юноша! приобучи себя к размышлению: оно предохранит тебя от бесполезного многословия.

VI

Человек! не делай другим животным того, чего не хочешь, чтобы они тебе делали.

VII

Сделай начертание твоей жизни, и следуй оному неизменно до последней минуты твоего бытия.

VIII

Прежде старайся исследовать вещи около тебя находящиеся, чем те, которые удалены от твоего зрения.

IX

Пребудь другом истины даже до последней минуты твоей жизни; но страшись быть гонителем за нее подобных себе.

X

Сыщи себе верного друга. Имея его, ты можешь обойтись без богов.

XI

Избери себе друга заблаговременно; ибо жизнь весьма скоротечна.

XII

Избери себе друга; ты не можешь быть счастлив один: счастье есть дело двоих.

XIII

Если не можешь иметь верного друга, будь сам себе другом.

XIV

Воздух и огонь, земля и вода суть необходимые стихии для твоей жизни: верный друг не менее оных для тебя нужен.

XV

Никому, кроме своего друга, ничем не будь обязан.

XVI

Все с особенным вниманием рассматривай, но ничего не изъясняй.

XVII

Более примечай и наблюдай, чем читай: кто читает много, тот читает худо.

XVIII

Повинующийся разуму, повинуется богам.

XIX

Предоставь жрецам исследовать естество богов; ты же занимайся познанием человеческого сердца.

XX

Юноша! Если ты желаешь себе жизни долгожданной, то воздержись себя от пресыщения и всякого излишества.

XXI

Подобно скоротечцу веди жизнь трезвую и целомудренную, чтобы течение твое ты мог совершить со славой, не на позорище Олимпийском, но на позорище жизни.

XXII

Порядок да управляет всеми твоими делами. Последуя ему, ты будешь иметь тайну делать все с желаемым успехом.

XXIII

Юноша! всем сердцем твоим возлюби порядок. Он да будет тебе вместо естественного закона. Им и для него ты существуешь.

XXIV

Порядок да будет твоим божеством! Непрестанно воздавай ему сердечное служение: порядок есть союз всех вещей. Сама Природа через него существует.

XXV

Если тебя спросят: «Что такое молчание?» — отвечай: «Первый камень храма премудрости».

XXVI

Что такое мудрость? Знание порядка. Если желаешь быть мудрым в течение твоей жизни, все поставь на своем месте. Преходящая временная слава не стоит тихого и безмятежного порядка, видимого в ежедневных делах мудрого.

XXVII

Если тебя спросят: «Что такое добродетель?» — отвечай: «Любомудрие, употребленное в действие».

XXVIII

На поле жизни, подобно сеятелю, ходи ровным и постоянным шагом.

XXIX

Любитель молчания! воздержись себя от употребления вина: молчание и вино, говорит Гомер, не могут быть совместны. Молчание хотя подобно бесплодному дереву, но предохраняет от многих погрешностей. Юноша! насаждай и возделывай дерево молчания перед училищем премудрости.

XXX

Юноша! храни молчание перед вещающим старцем.

XXXI

Если ты богат, говорит добродушный Исиод, то убегай тяжбы. Если же беден, то убегай ее еще больше.

XXXII

Считай потерянным тот день, в который ты не наслаждался созерцанием солнца. Солнце есть жизнь, говорит Гомер.

XXXIII

Юные девицы! помните, что лицо тогда бывает прекрасным, когда оно изображает изящную душу.

XXXIV

Юные супруги! да будут все ваши удовольствия растворены благоразумием. Любите друг друга, сохраняя непорочность нравов.

XXXV

Предоставь простому народу советоваться с предсказателями; ты же совещайся только с опытом и с мудрыми старцами.

XXXVI

Юноша! старайся одним разом испить очаровательную чашу удовольствия.

XXXVII

Отец слабый и не видящий пороков своего сына! страшись быть деревом, доставляющим рукоятку секире, которая некогда посечет его.

XXXVIII

Не бери себе в жену дочь человека, обладающего большим состоянием, чем имеет твой отец.

XXXIX

Место твоего рождения да будет тебе отечеством, если с твоим бытием ты видел в нем и добрые нравы. Истинное отечество там, где есть благие нравы.

XL

Мудрая домохозяйка! учись у Природы, произведшей малым иждивением столь превосходные вещи: только она научит тебя искусству домоуправления.

XLI

Не почитай себя свободным до тех пор, пока пропитание твое не будет зависеть от тебя самого.

XLII

Не будь ни у кого невольником, даже и у своего друга.

XLIII

Не будь членом ученого общества: самые мудрые, когда они составляют общество, делаются простолюдинами.

XLIV

Не ищи на небе других богов, кроме звезд.

XLV

Какое бы ни постигло тебя несчастье, удержи себя от слез: храни их для пролития о несчастье других.

XLVI

Не гоняйся за счастьем: оно всегда находится в тебе самом.

XLVII

Никого не приглашай к твоему столу, когда поставлены на нем только обыкновенные яства.

XLVIII

Не полагайся на жену, которая много смеется.

XLIX

Всегда обедай дома: свободным и трезвым можно быть только в своем доме.

L

На верность своей собаки полагайся во всякое время, а на верность своей жены только до первого случая.

LI

Слушая и сохраняя молчание, ты сделаешься мудрым: начало премудрости есть молчание.

LII

Веди жизнь единообразную, если желаешь иметь смерть спокойную.

LIII

Подобно слону, размножай свой род только в независимости.

LIV

Не будь ласкателем ни живых, ни мертвых.

LV

Если тебя спросят: «Что такое смерть?» — Отвечай: «Невежество есть истинная смерть».

LVI

Пробуждаясь утром, спрашивай себя: «Что мне нужно сделать?» Вечером, прежде чем предаться сну: «Что я сделал?»

LVII

Будь добродетелен, если хочешь быть счастливым: надо быть мудрым, чтобы долгое время наслаждаться счастьем.

LVIII

Не бойся смерти: ибо жизнь есть не что иное, как точка неизмеримого круга существ, который всем бытиям назначено многократно пробежать.

LIX

Не имей других пророков, кроме мужей мудрых: ничего не случится, чего бы они не предвидели.

LX

Мудрый тогда только согласится быть богатым, когда богатые сделаются мудрыми.

LXI

Не почитай знания за одно с мудростью.

LXII

Положи предел ревности твоей к наукам: но не ограничивай любви твоей к истине.

LXIII

Одни просят у богов великого богатства; другие знатных и высоких чинов; иные долголетней жизни; некоторые целомудренной жены; иные истины. Но ты ищи премудрости. С нею придут к тебе все сокровища.

LXIV

Благоразумная супруга! Если желаешь, чтобы муж твой свободное время проводил возле тебя, то постарайся, чтобы он ни в каком другом месте не находил столько приятности, удовольствия, скромности и нежности.

LXV

Мудрая мать семейства! не давай времени дочерям твоим предаваться размышлению.

LXVI

Юная супруга! будь подобна благовонному цветку, ожидающему ночи для излияния сладчайших своих благоуханий.

LXVII

Мать семейства! Если одна из твоих дочерей тебя спросит: «Что такое феникс»? — Отвечай: «Женщина праздная и одновременно благоразумная».

LXVIII

Не клянись именем твоих богов: вместо клятвы возложи руку твою на гроб человека добродетельного.

LXIX

Не употребляй лжи даже и для спасения своего друга.

LXX

Уборы и прочие вещи в доме твоём да не будут слишком драгоценны и весьма скудельны: ибо ты не будешь тогда сокрушать себя чрезмерным сетованием, и объят великим гневом, когда случится тебе лишиться их. Суетное тщеславие насыщаться из великолепных и позолоченных сосудов не стоит удовольствия спокойной жизни.

LXXI

Природа, подобно тени, шествует вместе с телами.

LXXII

Делай людям добро во все течение своей жизни. Хвали их только после смерти.

LXXIII

Природа едина, и нет ничего ей равного: мать и дочь сама себе; она есть Божество богов. Рассматривай только Природу, а прочее оставь простолюдинам.

LXXIV

Домовладелец! не бери себе в дом человека, бывшего служителем жреца.

LXXV

Не почитай себя великим человеком, смотря на свою тень, которая бывает при восходе и заходе солнца.

LXXVI

Старайся быть одновременно мудрым и любви достойным: видеть мудрого, любви достойного, есть прекраснейшее зрелище.

LXXVII

В обществе человеческом оставайся только на время, нужное для избрания себе жены и верного друга.

LXXVIII

Воздержись от употребления вина: оно есть молоко, питающее страсти.

LXXIX

Не превозноси шумными и продолжительными похвалами благодеяния и чудеса Природы: мудрый, употребляя дары ее, размышляет о них в безмолвии.

LXXX

Не живи у народа, у которого находится больше жрецов, чем градоначальников; больше законов, чем добрых нравов; больше распутных жен-

щин, чем гражданок; больше храмов, чем училищ; больше темниц, чем гостиниц.

LXXXI

Говори мало, пиши еще менее.

LXXXII

Читай в книге Природы то, что для тебя ясно и вразумительно. Над прочим же много своей головы не ломай: чего в ней не можешь читать, то тебя и не касается.

LXXXIII

Если хочешь пережить самого себя и быть в почтении у потомства, то оставь после себя добродетельное семейство, и хорошую книгу.

LXXXIV

Не будь одним из тех, которые кажутся мудрыми только в своих сочинениях.

LXXXV

Если ты желаешь по смерти своей оставить сочинение, которое было бы для всякого ясно и вразумительно, то не пиши в нем о естестве богов.

LXXXVI

Если желаешь жить долгоденственно и счастливо, вкушай удовольствия умеренно и с благоразумием.

LXXXVII

Не говори о солнечном свете несчастному, лишенному зрения, а о прелестьях независимости непросвещенному народу.

LXXXVIII

Если тебя спросят: «В чем состоит благополучие?» — отвечай: «Быть в согласии с самим собой». Лютня, хорошо настроенная, издает согласные звуки. Душа благоустроенная наслаждается счастьем.

LXXXIX

Благоразумный путешественник! не будь миротворцем между сражающимися змеей и тигром. Только тогда добрые бывают спокойны, когда злые друг друга истребляют.

XC

Не живи у народа, у которого находится более законов, чем добрых нравов.

XCI

Если тебя спросят: «Какая наука более всех требует мудрости и благоразумия?» — отвечай: «Наука врачебная».

XCII

Юноша! помни, что скромность есть прекрасный храм добродетели. Если станешь для нее искать иного жилища, ты оскорбишь ее.

XCIII

Не живи в том городе, где пышность и великолепие народных памятников оскорбляют бедность честных семейств.

XCIV

Если тебя спросят: «Что такое дружба?» — отвечай: «Сочетание двух добродетельных душ».

XCV

Веди жизнь умеренную и трезвую, если желаешь быть независимым.

XCVI

В свободное от своих дел время упражняйся в науках: они в жизни нашей доставляют нам неизъяснимые удовольствия.

XCVII

Смертный! когда несчастье станет стучаться в твои двери, открой их ему с веселым лицом, не дожидаясь, чтобы оно стучалось к тебе в другой раз: сопротивление раздражает его, покорение ему себя делает его безоружным.

XCVIII

Во все течение твоей жизни будь трезвым, ибо весьма тучное тело иссушает душу.

XCIX

Свое тело не делай гробом своей души.

C

Не будь самовластным господином других. Даже своей собаки.

CI

Любовь есть дело святое: не делай ее предметом общих разговоров.

СII

Не презирай народ иудейский за то, что он поклонялся ослу: народы, обоготворяющие человека, благоразумнее ли поступают?

СIII

Не ищи мудрого ни при дворе царей, ни в народных собраниях: ищи его в его доме.

СIV

Смертный! хоть дни жизни твоей и скоротечны, но соблюдая бережливость, ты можешь еще иметь время быть счастливым.

CV

Не делай выговоров своей жене при своих детях.

CVI

Законодатель! не говори народу о его правах, если он еще не знает и не исполняет своих должностей. Говорить ему о его преимуществах, не напоминая прежде о его обязанностях, значит оказывать ему худую услугу.

CVII

Градоправитель! Если желаешь навсегда иметь право наказывать злых, то не принимай от них никаких услуг.

CVIII

Законодатель! не пиши законов народу, не имеющему собственности. Гражданин без собственности не имеет отечества.

CIX

Законодатель или градоправитель! не нужно говорить людям: «Будьте добродетельны», но нужно удалять от них случаи быть порочными.

CX

Законодатель! Запрети пребывание в городе человеку, питающемуся иждивением тех, которых заставляет он смеяться.

CXI

Градоправитель! не пиши строгих законов для истребления роскоши, но посели только презрение в общественном мнении к ветреным и легкомысленным женщинам.

CXII

Законодатель! не запрещай народу верить, что плуг ниспослан с небес: пусть земледелие всегда пребудет для него священным.

CXIII

Законодатель! не пиши законов народу, на воротах которого не видно еще замков, ибо он в них не имеет нужды.

CXIV

Не полагайся на клятвы градоправителей и народа, так же и на обещания женщин.

CXV

Законодатель! не осуждай злых на жестокие казни, но подражай селянину, который привязывает к рогам неистового вола сено для предостережения мимоидущих.

CXVI

Градоправитель! запрети жрецам устрашать народ, женщин и детей изображением подземных мук.

CXVII

Юный градоправитель! страшись падения Фаетонова, если обладает тобой его неблагоразумие. Народы подобны коням солнцевым.

CXVIII

Мудрые градоправители! Желаете ли, чтобы законы ваши были долговечнее меди и мрамора? Прежде их издания прилежно исследуйте человеческие нужды.

CXIX

Не надсмехайся перед народом над предметами, которые он почитает священными: народ достоин сожаления, а не посмеяния.

CXX

Законодатель! не пиши законов для народа, преданного роскоши: роскошь умерщвляет законы.

CXXI

Законодатель! предоставь одним жрецам говорить темно и двусмысленно: ты же говори ясно и вразумительно. Исчезла бы память Нумы, если бы законы его были столь же непонятны, как его гимны.

CXXII

Прежде чем станешь говорить, дай время созреть мысли твоей под твоим языком.

CXXIII

Законодатель! раздели твое уложение на две скрижали: на одной из них изобрази законы правосудия для народа, а на другой правила справедливости для людей отличных и просвещенных.

CXXIV

Законодатель! не пиши законов о торговле: она их не терпит. Подобно океану, носящему корабли ее. Торговля процветает и распространяется одной только доверенностью.

CXXV

Градоправитель! изгони из города всякого человека чрезмерно тучного: он для других служит худым примером.

CXXVI

Законодатель! положи предел страстям гражданина и его собственности. Кто имеет мало, хочет иметь больше; кто имеет много, хочет иметь еще больше.

CXXVII

Народы всех земель! приводите себе на память часто вещаемое мудрым Виантом: «Я не признаю другого народодержавия, ни другого единоначалия, кроме закона, основанного на разуме».

CXXVIII

Мудрый и высоким умом одаренный! старайся, сколько возможно, усовершенствовать род человеческий.

CXXIX

Смертные! Закон есть вещь святая: веряйте исполнение его только чистым рукам.

CXXX

Законодатели! не составляйте законов для народа, но сотворите народ для законов: закон справедливости существовал прежде народа.

CXXXI

Законодатель! не говори народам земным именем богов, ибо ты через это сам себя унизишь. Храни безмолвие или говори своим собственным именем. Свидетельство мудрого есть свидетельство богов.

CXXXII

Законодатели! не расширяйте круга естественных законов. Природа, бессмертным своим перстом начертав оный, сказала человеческому разуму: «Ты не можешь преступить его без наказания».

CXXXIII

Законодатель! постарайся, чтобы уложение твое было написано на немногих листах. Закон есть общенародная книга; народ же не имеет времени много читать.

CXXXIV

Народы! каждый из вас желает особенного законоположения. Однако помните, что законы справедливости, подобно лучам солнечным, суть законы всех земель и всех веков.

CXXXV

Законодатель! удались, если народ заставляет тебя действовать вместе со своими предсказателями.

CXXXVI

Народы! имейте к мудрому хотя бы немного той доверенности, какую вы имеете к своим предсказателям.

CXXXVII

Градоправитель! имей при себе двух человек: одного, который бы всякое утро при твоем пробуждении уведомлял тебя о том добре, которое ты должен сделать в наступающий день; другого, который бы всякий вечер при отходе твоем ко сну напоминал тебе о зле, которое ты сам сделал или допустил других сделать.

CXXXVIII

Законодатель и градоправитель! не показывайся иначе народу, как в личной тебе одежде. В противном случае он сочтет тебя себе подобным.

CXXXIX

Кротонцы! не избирайте градоправителем вашим отца семейства, которому дети его не оказывают должного повиновения.

CXL

Кротонцы! внушите детям вашим, что рабство есть исчадие невестства.

CXL

Мидяне не дерзали смотреть на лицо своего царя. Кротонцы! вы не престанно смотрите на ваших градоправителей.

CXLI

Афиняне учреждают над женщинами надзирателей. Кротонцы! довольно будет для вас, если вы поставите над ними судилище общественного мнения.

CXLI

Кротонцы! не терпите в стенах ваших жреца, изобилующего богатством.

CXLII

Римляне поклонялись богине чисел. Кротонцы! соедините с нею бога порядка.

CXLIII

Кротонцы! не приносите даров богам вашим для умилоствления их, ибо они оскорбляются ими.

CXLVI

Кротонцы! когда уже истощите все средства человеческого благоразумия, тогда имейте прибежище к провидению богов.

CXLVII

Кротонцы! не принуждайте мудрого чаще ходить в молитвенные храмы ваши, ибо он сам в себе носит божество.

CXLVIII

Законодатель! не ходи в молитвенные храмы для испрошения у богов покровительства твоим законам. Если желаешь, чтобы пребывали они нерушимыми и долговечными, постарайся, чтобы они были справедливы.

CXLIX

Кротонцы! Пока город ваш состоит из богатых и бедных граждан, до тех пор вы не можете считать себя свободными: бедный по необходимости бывает невольником богатого.

CL

Кротонцы! Если один из ваших градоначальников сделается неправосудным, то не снимайте с него кожи, следуя Камбизу, но, отрешив его, снимите с него начальническую одежду.

CLI

Кротонцы! да будут первыми вашими божествами солнце и закон: первое распределяет ваши труды, а второй учреждает ваше поведение.

CLII

Ничего не говори, или всегда говори истину народу, даже и самим царям, хотя бы предстояло тебе испытать над собой судьбу Тирезия.

CLIII

Кротонцы! пусть другие народы поклоняются богу Сатурну: но вы учредите богослужение дочери времени— Истине.

CLIV

Да изгладится на веки память о народе, первоначально поставившем над собою властителя!

CLV

Мудрый! Если ты желаешь возвестить людям какую-либо важную истину, облеку ее в одежду общественного мнения. Оно есть высочайший закон всех народов.

CLVI

Законодатель! изгони из города иноплеменных наставников юношества: каждый младенец не имеет ли своего отца и семейства.

CLVII

Народы Италийские! прежде сооружения великолепных храмов богам вашим, постройте себе спокойные дома: люди имеют в домах больше нужды, чем боги.

CLVIII

Мудрый тогда согласится быть законодателем, когда найдет себе отечество. Во всех странах будучи чужим он повсюду видит только народ, но нигде не усматривает человека.

CLIX

Кротонцы! не вкладывайте бича в руку ваших богов: в противном случае вы будете или дети, или невольники.

CLX

Кротонцы! страшитесь прелестей изящных художеств: они питаются одной только роскошью, а роскошь растлевает добрые нравы.

CLXI

Народы Италийские! чтите память мудрого законодателя Ликурга за то, что он изгнал из города употребление золота и серебра — главную причину всех пороков.

CLXII

Кротонцы! не избирайте вашим градоначальником отца, имеющего много детей.

CLXIII

Кротонцы! отмените праздники ваши, продолжающиеся целые дни. Целый день, проведенный в праздности, не может быть благоугодной жертвой как богам, так и отечеству.

CLXIV

Законодатель! постарайся, да не будут в праздности жены, юноши, воины и народ.

CLXV

Народы! чтите память Нумы. Этот законодатель хотел, чтобы каждый гражданин имел свое собственное поле.

CLXVI

Мудрый и высоким умом одаренный! хотя светильник твой изливает ровный и чистый свет, но этого не довольно. Нужно еще, чтобы не исходило от него противного запаха.

CLXVII

Кротонцы! предоставьте женам вашим все упражнения, не требующие ни силы, ни мужества, ни благоразумия.

CLXVIII

Градоначальник! имей прилежный надзор над поведением гражданина, работающего ночью, а день проводящего во сне.

CLXIX

Народы Италийские! не требуйте новых законов: они дорого будут вам стоить. Довольно будет для вас, если исправите скрижали прежних ваших узаконений.

CLXX

Кротонцы! последуйте закону мудрого Солона, запрещавшего плохо говорить об умерших: не должно злословить умерших.

CLXXI

Кротонцы! не просите у богов ваших ни дождя, ни ветра: боги не принимают в этом участия. В Природе все управляется неизменными законами.

CLXXII

Кротонки! знаете ли, что есть нечто превосходнее красавицы? Красота, соединенная со скромностью.

CLXXIII

Правители Кротоны! чтите память Миноцера, древнего царя Персидского, вешавшего, что первое достоинство народного правителя состоит в том, чтобы всегда говорить истину.

CLXXIV

Законодатель! прежде дарования народу свободы, дай ему мудрые законы. Люди не могут еще быть свободными, если они имеют нужду в законах.

CLXXV

Почитай священными числа, вес и меру, как детей изящного равенства. Равенство, величайшее человеческое благо, утверждается на числах. Числа суть боги на Земле.

CLXXVI

Египтяне говорят, что все существа суть дети ночи. Но верь лучше, что ночь есть мать только одних богов.

CLXXVII

Кротонцы! учредите у себя мудрый закон Лидян, который повелевает строго следить за поведением гражданина, живущего в праздности.

CLXXVIII

Не нужно там оружие, где есть мудрые законы.

CLXXIX

Градоправители! запретите жрецам вашим ездить на других животных, кроме ослов. Элевзинские таинства возимы были ослом.

CLXXX

Поскольку нужно, чтобы что-нибудь поражало глаза простого народа, величественное светило дня да будет божеством его. Народ любит богов, которые ходят.

CLXXXI

Кротонцы! желаете ли возвратить себе золотой век? Предсказательный жезл жрецов ваших превратите в простой посох Аркадстских пастухов.

CLXXXII

Кротонцы! не призывайте иноплеменника обитать с вами. Не открывайте врат града вашему всякому пришельцу: благоустроенный город подобен пиршественному столу, изготовленному по числу пирующих.

CLXXXIII

Законодатель! подражай Природе: она равно велика как в подробностях своих, так и в своей совокупности.

CLXXXIV

Кротонцы! воздержитесь от чествования неизвестных богов: солнце и другие божества, видимые на небеси и на земли, да будут предметами нашего поклонения.

CLXXXV

Кротонцы! почитайте за сумасшедшего мечтателя того, кто возвестит вам о себе, что он беседовал с богами.

CLXXXVI

Кротонцы! храните закон Индийцев, повелевающего не терпеть в обществе человека, избличенного во лжи.

CLXXXVII

Не сообщай истину в местах общенародных: народ употребит ее во зло.

CLXXXVIII

Где нет равенства состояний, там не может быть равенства прав.

CLXXXIX

Градоправитель! внуши стихотворцам, чтобы они воспевали деяния и чудеса Природы, но запрети им вещать о богах. Божество не постижимо.

CXC

Мудрый! будучи обязан жить среди простого народа, будь подобен маслу, плавающему поверх воды, но не смешивающемуся с ней.

CXCI

Кротонцы! вместо новых богов, предлагаемых вам, боготворите Правосудие, присовокупив к нему целомудрие и воздержание.

CXCII

Законодатели, градоправители и граждане! почитайте с благоговением Правосудие — первую общественную добродетель, — великое Божество царств и единственное Провидение, сохраняющее счастье народов.

CXCIII

Не исполняющий должностей отца семейства, не может быть ни законодателем, ни градоправителем.

CXCIV

Мудрый! будь прежде законодателем твоего семейства, если желаешь быть законодателем твоего отечества.

СХСV

Прежде законодателей существовали законы. Народы! требуйте этих законов от ваших законодателей.

СХСVI

Народы! чтите благоговейно память мудрых ваших законодателей, ибо мудрый законодатель подобен самим богам.

СХСVII

Обладатель народов! прежде издания твоих законов, советуйся с законами безмолвными или с внутренним народным чувством. Наилучшие законы те, которые составлялись без законодателей и которые не будучи писаными, всегда существуют.

СХСVIII

Более необходима осторожность в выборе законодателя, чем градоправителя. Ибо должности градоправителя ограничиваются только настоящим, законодателю же надлежит свое внимание обращать и на будущее.

СХСIX

Кротонцы! имейте малое число законов: многочисленные законы не могут быть изящны.

СС

Для познания нравов какого ни есть народа старайся прежде изучить его язык.

ССI

Измеряй свои желания, взвешивай свои мысли, исчисляй свои слова.

ССII

Начальник училища любомудрия! запрети вход в него жрецу: жрец всегда есть жрец.

ССIII

Будь повелителем самого себя: царствуя и благоуправляя собой, ты будешь иметь превосходное владычество и самую важную должность.

ССIV

При наименовании отечества восходи мысленно к первоначальному его источнику: отеческий дом есть истинное его происхождение.

ССV

Кротонцы! старайтесь, чтобы богослужение ваше было просто. Массаеты имеют одного только Бога — солнце.

ССVI

Воздержись от убийства животных. Пролитие их крови привело людей к безумию проливать кровь себе подобных.

ССVII

Народы и владыки земные! чтите память Миноса, прежде всех вещавшего: «Законы должны быть выше и самодержца, и народа».

ССVIII

Законодатель! покори народ владычеству разума и добродетели: только в этом состоит истинная его свобода.

ССIX

Не бойся смерти: смерть есть только перемена жилища.

ССX

Кротонцы! почитайте мудрым закон Авдеритян, объявляющий бесчестным расточителя отцовского наследия.

ССXI

Ничему не удивляйся: удивление произвело богов.

ССXII

Не избирай себе другом живущего в несогласии со своей женой.

ССXIII

Если ты не можешь найти себе друга, по крайней мере сыщи себе товарища одного с тобою звания, чтобы вы разговорами своими могли себя взаимно утешать.

ССXIV

Делая добро народу, не помышляй о воздаянии: из всех животных он есть самый неблагодарный.

ССXV

Не посекай древа, давшего тебе убежище во время бури.

ССXV

Правители Кротонские! если жрецы ваши объявят вам о каком-либо новом божестве, то повелите им хранить это в тайне: народ не имеет в нем более нужды.

ССXVI

Народы Итальяские! храните воспоминание об Астрее, законодателе столь справедливом, что назван был отцом правосудия. Но увы! дочь его с ним же вместе скончалась.

ССXVIII

Кротонцы! гробы добродетельных людей да будут вам жертвенниками: но с благодарностью не смешивайте суеверия.

ССXIX

Юноша! каждое твое желание посылай в училище нужды.

ССХХ

Во время зимы не проси убежища у неблагодарного. Прах во гробе мертвого не так холоден, как дом неблагодарного.

ССХХI

Народы всех земель! чтите память мудрого Виаса, часто говорившего: «Я не признаю ни Народовластия, ни Единоначалия, кроме закона, уставленного разумом».

ССХХII

Кротонцы! желаете ли быть мудрыми? старайтесь столь же ревностно делать добро, сколько вы рачительно стараетесь делать зло.

ССХХIII

Кротонцы! запретите принимать на себя высокое и священное наименование законоположника тем законодателям, которые излагают вам только законы местные и временные.

ССХХIV

Кротонцы! не обносите города вашего высокими и твердыми стенами: укрепите его более добрыми законами.

ССХХV

Законодатель! не говори народу: «Расти и размножайся!» Природа уже весьма ясно это ему повелевает. Но говори ему: «Прежде произведения на свет твоих детей, размышляй о средствах сделать их мудрыми и счастливыми».

ССХХVI

Правители народов! непрестанно вспоминайте изречение великого премудрого Гермеса: «Народ всегда охотно повинуется тем, кто делает ему добро».

ССХХVII

Законодатели и градоправители! чтите память превеликого Гермеса и советуйтесь с его книгами: он избрал искусство говорить с народом.

ССХХVIII

Научайся познавать людей: познание людей удобнее и нужнее, чем познание богов.

ССХХIX

Если тебя спросят: «Что такое смерть?» — отвечай: «Истинная смерть — это невежество». Сколько мертвых среди живых!

ССХХХ

Предаваясь размышлению, берегись, чтобы оно не превратилось в помешательство.

ССХХXI

Законодатель! желаешь ли, чтобы законы твои были основанием народного благоденствия? постарайся, чтобы они в точности исполнялись.

ССХХХII

Старайся жизнь свою вести так, чтобы в конце каждого дня ты мог сам себе сказать: «Я жил».

ССХХХIII

Во все течение своей жизни храни воздержание и трезвость: врата храма премудрости имеют тесный вход. Упитанный и тучный не может через них пройти.

ССХХХIV

Народ, любящий свое гражданское бытие! избегай более всего: постановление не имеющего силы, неспособного градоправительства и роскоши при столе. Три этих вредных начала обязательно произведут общее и домашнее неустройство и ускорят общественную и частную гибель.

ССХХХV

Поле свое обрабатывай своими собственными руками. Не оставляй его возделывать твоим невольникам: земледелие требует рук свободного человека.

ССХХХVI

Юноша! вооружись заблаговременно против привычки: сила привычки столь велика, что причает человека терпеливо сносить даже неволю.

ССХХХVII

Законодатель! ты не можешь назваться истинным законотворцем, если в уложении твоём находятся исключения: законы справедливости их не терпят.

ССХХХVIII

Всякий закон, даже и самый лучший, есть иго.

ССХХХIX

Умеренно предавайся таинственной и глубокоумственной метафизике, а напротив, упражняйся больше в исследовании естества.

ССXL

В женщине разум предпочитай красоте, а приятностям давай более преимущества, чем разуму.

ССXLI

Не ходи часто ни в какое общество: пребывай больше в своем семействе и посещай своего друга.

CCXLII

Если тебя спросят «Кто такой нечестивец и безбожник?» — отвечай: «Человек несправедливый и бессовестный и есть совершенный безбожник».

CCXLIII

Кротонцы! учредите богослужение небесному строю (гармонии). В первый день весны каждого года, собравшись вокруг хорошо настроенной лиры, все купно воспойте согласную песнь обновляющейся Природе.

CCXLIV

Научайся заблаговременно ограждать себя щитом любомудрия, ибо это защитительное оружие требует частого употребления.

CCXLV

Пригласи с собою жить твоего друга: утешительно состариться двоим под одной кровлей. Существо уединенное не может истинно наслаждаться жизнью.

CCXLVI

Не бегай за счастьем: оно всегда находится с тобою. Пребывай больше дома.

CCXLVII

Есть народы столь стыдливые, что не могут смотреть на непокрытую истину. Кротонцы! не будьте столь стыдливы: истину полезно видеть наяву. Ложь пусть покрывает себя одеждой. Лицемерие пусть надевает на себя маску. Приличия много сделали вреда истине.

CCXLVIII

Не живи у народа очень образованного, у которого приличия заступают место обязанностей.

CCXLIX

Не будь другом возделывающего с нерадением свою землю: он возне радит также и о поле дружбы.

CCL

Не избирай себе другом зверолова и дочь его да не будет твоею женою.

CCLI

После долгого и напрасного искания друга возьми себе собаку: верная собака есть изображение друга.

CCLII

Звание гражданина можно иметь только там, где есть добрые законы.

CCLIII

Будь лучше невольником, льющим воду на обогранные кровью руки завоевателя, чем самим завоевателем.

CCLIV

Во всяком деле прежде советуйся со своей совестью, а потом со своим другом.

CCLV

Совесть твоя да будет единственным твоим божеством.

CCLVI

Если ты имеешь верного друга, то не нужно ходить тебе в Рим для приношения жертвы богу благих советов.

CCLVII

Градоправитель! возбрани художникам изображать богов в телесном виде.

CCLVIII

Отец семейства! не терпи, чтобы чуждая рука прикасалась к голове твоей жены или твоих дочерей.

CCLIX

Кротонцы! отвергните узкую и короткую одежду: она унижает самые благородные части тела. Мужская одежда да будет величественна, а женская красива и приятна.

CCLX

Возделывай свое поле: боги освобождают тебя от всякого другого богослужения. Земледелие есть первое для человека богопочитание.

CCLXI

Кротонцы! Если вас спросят: «Что есть древнее богов?» — отвечайте: «Страх и надежда».

CCLXII

Кротонцы! Если вам угодно, имейте полубогов, но не имейте полузаконов.

CCLXIII

Спешి делать добро лучше настоящим утром, чем наступающим вечером, ибо жизнь скоротечна, и время летит.

CCLXIV

Если тебя спросят: «Что такое любомудрие?» — отвечай: «Любовь к истине, сообщающая словам мудрого силу Орфеевой лиры».

CCLXV

Законодатель! говори человеку о его правах, а народу о его обязанностях.

CCLXVI

Кротонцы! не принуждайте мудрого приносить жертвы богам; каждый чувствует их особенным и ему свойственным образом. Вы, обагрывая кровью их жертвенники, а он — исследуя естество и участь быть им подобным.

CCLXVII

Говори о богах, но никогда не говори о Боге.

CCLXVIII

Кротонцы! из одного божества не делайте многих богов.

CCLXIX

Душа и тело подают себе взаимную помощь. Нет иного теснейшего союза: два составляют одно. Градоправитель! следи прилежно, чтобы жрецы не расторгали этого соединения.

CCLXX

Законодатель! ты должен быть отголоском разума, а судья отголоском закона.

CCLXXI

Кротонцы! хотя вы все равны, но не верьте, однако, что слабоумный равен мудрому.

CCLXXII

Дракон, первый законодатель Афинский, ленивых осуждал на смерть. Кротонцы! вы осудите их только на работу: они через то лучше будут наказаны.

CCLXXIII

Кротонцы! горе вам, если власть и могущество законов ваших не превышают силы и власти человеческой!

CCLXXIV

Будучи незванным и не приглашенным, не садись за стол даже и своего брата. Исключи из того только стол твоего друга.

CCLXXV

Кротонцы! надгробные ваши надписи да будут кратки и просты.... Прохожий! Почти этот гроб так, как ты желаешь, чтобы некогда почтили твой.

CCLXXVI

Упившись вином, не приступай к святому делу деторождения.

CCLXXVII

Кротонцы! не имейте других богов, кроме меча правосудия.

CCLXXVIII

Граждане! если на всенародных ваших собраниях станут вам проповедовать о равенстве, не говоря о правосудии, то сведите с кафедры проповедника и на уста его наложите перст Гарпократов.

CCLXXIX

Градоправитель! разума твоего не ставь на месте закона.

CCLXXX

Не дерзай мыслить, что бессловесные животные не имеют разума. О если бы они могли говорить!

CCLXXXI

Не рассуждай с детьми, с женщинами и с народом.

CCLXXXII

Оградив себя разумом, предавайся спокойно сну. Рано или поздно разум превозможет всякую силу: преодолеет могущество народа и царей.

CCLXXXIII

Законодатель! если желаешь исправить народные нравы, отнесись о том прежде к женщинам.

CCLXXXIV

«Боги, — говорят жрецы, — скоро раскаялись, что сотворили человека». Мы спокойно им отвечаем: «Человек раскаялся, что сотворил богов».

CCLXXXV

Старайся сохранить приобретенную тобой славу, но если случится, что у тебя ее похитят, то не смущайся и не приходи от того в отчаяние. Счастье состоит не в том, чтобы называться мудрым, а быть им на самом деле.

CCLXXXVI

Кротонцы! не вверяйте правления республики тому, кому жена его и дети не оказывают должного уважения.

CCLXXXVII

Кротонцы! почитайте самих себя: народ, уважающий самого себя, никогда не может быть невольником.

CCLXXXVIII

Имей попечение о теле своем. Если это не добродетель, то, по крайней мере, это первая твоя обязанность.

CCLXXXIX

Девицы Кротонские! известно вам, что птицы вашего пола не воспевают своей любви: не подражайте в том Сапфо, но украшайте себя более скромностью.

CCXC

Законодатель! не пиши законов народу, живущему под мучительским правлением, ибо они там бесполезны,

CCXCI

Кротонцы! Если вы принуждены будете иметь некогда над собою тирана, по крайней мере не допускайте его, чтобы он в то же время был вашим законодателем.

CCXCII

Посещай дом мудрого: будет ли он дома, или нет, ты выйдешь из него лучшим.

CCXCIII

Кротонцы! Если вы не можете быть мудрыми без богов, то имейте их только для того, чтобы сделаться мудрыми.

CCXCIV

Кротонки! любите в жизни только один раз: это закон Природы и совет разума.

CCXCV

Кротонцы! внутренность домов ваших да будет святилищем, куда только один закон может иметь свободный вход.

CCXCVI

Законодатель! Если народ требует от тебя клятвы, говори ему: «Клянись скипетром разума!»

CCXCVII

Сделавшись отцом, не преклоняй колена твоего ни перед кем, даже перед твоим родителем.

CCXCVIII

Кротонцы! позволяйте носить корону только богам, женщинам и детям.

CCXCIX

Не принимай участия в беседах, где хорошо или плохо говорят о богах: ты лучше старайся возделывать свое поле.

CCC

Останься лучше бедным, если для соискания богатства надобно тебе унижаться и осквернить руки твои неправдой.

CCCI

Прежде вступления твоего в союз супружества, должен ты знать, что в Природе все непрестанно изменяется: «женщина сегодняшняя не есть уже женщина вчерашняя».

CCCII

Добродушные земледельцы! по примеру финикийян не имейте других богов, кроме поля вас питающего.

CCCIII

Законодатель! положи предел страстям гражданина и его собственности. Кто имеет мало, хочет иметь больше; кто имеет много, хочет иметь еще больше.

CCCIV

Юная девица! скрывай внутри сердца твоего зародыш любви: берегись, да не скоро он прорастет!

CCCV

Никогда не давай полной воли твоему воображению: оно произведет чудовищ.

CCCVI

Законодатель! поступай с народом точно так, как Природа поступает с людьми: она делает их счастливыми, не изъясняя им того. Никогда не обманывай народ, но и всего ему не объясняй.

CCCVII

Тогда только можешь ты назваться свободным, когда будешь на себе носить одно иго необходимости.

CCCVIII

Не проси ничего у богов: они сами подвержены закону необходимости.

CCCIX

Кротонцы! по примеру Коринфян соорудите храм Необходимости: это богослужение освободит вас от всех других богослужений.

CCCX

Душа твоя да будет подобна луку, находящемуся в руках Необходимости.

CCCXI

Мать семейства! никогда не оставляй своих детей: отсутствие насадки всегда бывает вредно ее яйцам.

СССХII

Старайся прежде быть мудрым. А ученым — когда будешь иметь свободное время.

СССХIII

Не дерзай мыслить, что подобные тебе человеки не могут без тебя обойтись.

СССХIV

Если тебя спросят: «Что должно разуметь под именем доброй питательницы Амалтеи?» — отвечай: «Благоустроенное народовластие. Нет рога избытия без добрых законов».

СССХV

Законодатель! возврати закону отнятое у него верой.

СССХVI

Кротонцы! чтите память Ромула за то, что он простил одного мужа, убившего пьяную свою жену.

СССХVII

«Любитель молчания! воздержи себя от вина: молчание и вино не могут быть совместны», — говорит Гомер.

СССХVIII

Не будь обезьяной никого, даже и самой природы.

СССХIX

Если тебя спросят: «Что такое земля?» — отвечай: «Земля — это звезда, имеющая пятна».

СССХХ

От самой юности своей учись быть мудрым: это упражнение требует целой человеческой жизни.

СССХXI

Одну каплю здравого разума предпочитай целому кладезю учености.

СССХХII

Кротонцы! Если вас спросят «Что должно делать народу, желающему наслаждаться свободой внутри и быть страшным внешним своим неприятелям?» — отвечайте: «Иметь достаточно хлеба, несколько соли и немного законов, как было в древнем Риме во время старшего Брута».

СССХХIII

Приучи душу свою к размышлению: она скоро будет иметь орлиные крылья.

СССХХIV

Да не обладает тобой дух тщеславия быть богатым, ибо это послужило бы к умножению числа бедных. Но последуй лучше естественной склонности быть счастливым: счастье находится для всех состояний.

СССХХV

Не заботься о соискании великого знания: из всех знаний нравственная наука, может быть, есть самая наинужнейшая, но ей не обучаются*.

Текст «Пифагоровых законов и нравственных правил» печатается по изданию: «Пифагорейские Золотые стихи» с комментарием философа Гиерокла». Перевод с древнегреческого И. Петер. М., «Гнозис», 1995.

Литература

Великовский, С. «Поэты французских революций 1789–1848 гг.» М., 1963, «Маршалль Пьер Сильвен».

Лихоткин, Г. А. «Сильвен Марешаль и завещание Екатерины II». Л., изд-во Ленинградского университета, 1974.

Орлик, О. В. «Марешаль Пьер Сильвен» сс. 474–515.

Орлик, О. В. «Очерки по истории движения декабристов». М., 1954.

Орлик, О. В. «Передовая Россия и революционная Франция». М., 1973.

ОТ ПИФАГОРЕЙСКОЙ ЭТЕРИИ К МАСОНСКОЙ ЛОЖЕ

Мы не намерены здесь давать оценку Пифагору как ученому, положившему начало классической математике, современной астрономии с гелиоцентрической теорией и даже квантовой физике. Не будем мы касаться и пифагорейского космологического мировоззрения, слишком рационального для своего времени и зачастую переходящего из пантеизма в мистический атеизм. Обо всем этом имеется обширная литература отечественных и зарубежных исследователей, к которой может без труда обратиться всякий желающий пополнить свои знания о личности великого деятеля античности и его вкладе в сокровищницу мировой науки. Наша цель в общих чертах показать, что абстрактный синкретический культ, основанный две с половиной тысячи лет назад Пифагором, никуда не исчез и до сих пор продолжает существовать как особый вид религиозного поклонения наряду с другими мировыми конфессиями. Этот культ подобен подземной реке, воды которой порой выходят на поверхность, а порой уходят вглубь недр и, кажется, будто они иссякли. Но сколь неожиданно они скрылись в земной толще, столь же неожиданно вырвутся наружу в определенное время и в определенном месте. Антуан Фабр д'Оливе очень заинтересовался пифагорейством во время Великой французской революции, узнав ее чисто пифагорейскую суть, ибо революция была выношена и вскормлена во французских тайных обществах, а затем, придя к власти, открыто установила культ абстрактного Высшего Разума, которому поклонялись в масонских ложах. Другое дело, что, воспользовавшись пифагорейством, французский эзотерик создал свое особое теософское видение мира, имеющее мало сходств с классической доктриной античного философа. Пути Фабра д'Оливе и пифагорейства уже больше не пересекались, но последнее, как и прежде, оказывало и оказывает на жизнь человеческих обществ свое огромное влияние. Итак, проследим магистральные пути развития, эволюции и трансформации пифагорейства, одновременно стараясь прояснить некоторые темные и загадочные моменты из жизни его гениального основоположника.

БИОГРАФИЯ

Наиболее распространенная версия гласит, что Пифагор явился на свет на острове Самос. Эратосфен называет годом его рождения 569 год до нашей эры; Диоген Лаэртский — 606; Ямвлих — 590; и Порфирий — 580.

Отца Пифагора звали Мнесархом, он был ювелиром («чеканщиком колец»; зачастую ювелирным ремеслом в Древней Греции занимались финикийцы). Мать Пифагора Парфенис считалась самой красивой женщиной на острове Самос. Оба родителя будущего великого ученого, по преданию, происходили от сына Зевса Анкея, основавшего на Самосе город. Как пишет Ямвлих, дельфийская Пифия предсказала Мнесарху, что его беременная жена даст миру мальчика, который овладеет им красотой и мудростью. С этого момента Мнесарх стал называть свою жену Пифией (или Пифайдой) вместо Парфенис, а родившегося сына назвал Пифагором (Πυθαγόρας), т. е. «предсказанным Пифией». Другой вариант значения имени Пифагора, исходя из древнегреческих диалектов — возвышенный змей.

Пифагор неоднократно повторял, что является реинкарнацией Эйфалида, сына Гермеса Трисмегиста, героя Троянской войны Эвфорба, чародея Гермотима Клазоменского и делосского рыбака Пирра. Пифагор утверждал, что помнил свои предшествующие существования.

По преданию, Пифагор в возрасте 17 лет принимал участие в 57 Олимпийских играх (прибл. 552 год до нашей эры; правда, Эратосфен полагает, что Пифагор участвовал в 48 играх уже в 588 году) и выиграл все состязания в кулачных боях. Женившись на Феано, Пифагор имел с ней четырех детей: сыновей — Телавга, который, возможно, был наставником Эмпедоклу, и Мнесарха; дочерей — Мийю, вышедшую замуж за Милона Кротонского, и Аригноту.

До сих пор ведутся споры об этнической принадлежности Пифагора. Одни исследователи небеспочвенно считают, что Пифагор происходил из ассимилированного греками автохтонного пеласгического населения острова Самос. Некоторые утверждают, что Пифагор родился вовсе не на Самосе, а в Финикии — в Тире или Сидоне, и его отец Мнесарх был финикийцем, получившим на Самосе гражданство. Другие склонны видеть в предках Пифагора этрусков, египтян и, порой, даже евреев. Есть и такие, кто возводит Пифагора к Хираму Тирскому (прибл. 969–936 гг. до нашей эры), архитектору Иерусалимского Храма, а от него к самому Тубалкаину. Исходя из такого разброса мнений, становится очевидным: Пифагор не являлся чистокровным эллином, а посему снискал славу в эллинизированной Великой Греции, но никак не в Элладе. Древнегреческие мудрецы весьма отрицательно относились к пифагорейской доктрине, а Гераклит в ней видел вообще «худое искусство», своеобразное темное волшебство.

По сведениям немецкого историка Бузольта (Busolt, «Gr. Gesch.», II, 233, 1), Пифагор «процветал» при тиране Поликрате Самосском в 533–532 или в 529–528 гг. и гораздо позднее основал общество в Кротоне, итальянском городе, находившемся в тесных сношениях с Самосом. Неизвестно, сколько времени Пифагор оставался в Кротоне, но несомненно, что умер он в 494 году до нашей эры в Метапонте, куда переселился вследствие враждебного отношения кротонцев к его союзу. После его смерти вражда против пифа-

горейского союза усиливалась во всех демократиях Великой Греции, и в половине V века до нашей эры разразилась катастрофой: в Кротоне многие пифагорейцы были убиты и сожжены в доме, где они собирались; разгром повторился и в других местах. Уцелевшие — например, Филолай, Лисий — бежали в Грецию, куда принесли с собой учение и мистерии своего союза. Мистерии эти, смешивавшиеся иногда с орфическими, дали союзу возможность существовать и тогда, когда он утратил своё прежнее политическое и философское значение. Уже при Писистратидах пифагорейцы принимали живое участие в разработке орфической литературы. К концу V века мы видим возрождение политического влияния пифагорейцев в Великой Греции: Архит, к примеру, достигает большого политического значения в Таренте как стратег и государственный деятель. С IV века пифагорейство приходит в упадок; его учение поглощается платонизмом, и от него остается лишь мистическая секта, вплоть до появления неопифагореизма.

Между тем, главная причина катастрофы пифагорейского союза кроется в неприятии свободолюбивыми греческими гражданами его системы ценностей, основанной на поддержке олигархической формы правления и распространении законспирированных тайных обществ посвященных, способных подменять «внешнюю» власть.

ПОСВЯЩЕНИЯ

Пифагореизм отличался от всех современных ему религиозных культов, целью которых было достижение бессмертия. Если Элевсинские мистерии учили, что бессмертия можно достигнуть простым Божественным откровением, то орфики добавили к этому необходимость выполнения целого ряда религиозных обрядов и запретов. Пифагор же видел путь к бессмертию в философии, когда человек, используя силу разума, в уподоблении Божеству мог достичь высшей степени своего совершенства. Уже здесь проявляется чисто интеллектуальная, секуляризованная и надкультурная сущность пифагореизма, для которого Божественное откровение не имеет значения. Это прекрасно почувствовали вольные каменщики, творя свою абстрактную и символическую религию Природы. Французский эзотерик Рене Генон совершенно точно обнаружил в пифагореизме истоки многих контр-инициатических доктрин современности. Последовательный традиционалист Антуан Фабр д'Оливе намеренно смягчает откровенный антитрадиционализм пифагорейского учения, говоря, что ныне пифагорейский язык чисел полностью утрачен.

Известно, что первое посвящение Пифагор прошел в возрасте 18 лет в 551 году до нашей эры, когда обучался на острове Лесбос у философа Ферекида Сирского. От этого мудреца Пифагор узнал, что души людей бессмертны, а сам человек обладает двумя душами: одной — земной, дру-

гой — божественной. Именно отсюда проистекает пифагорейская теория о переселении душ или так называемая палингенезия (совр. палингенез).

Второе посвящение Пифагор прошел в Сирии и Финикии. Там он повстречал последователей «натуралиста» Мохоса (Мосха?) Сидонского. Иерофанты его посвятили в финикийские мистерии в Тире и Библосе. Затем он возвратился на Самос, где получал наставления от знатока поэзии Гомера Гермодама Самосского.

Пифагор прибыл в Египет приблизительно в 547 году до нашей эры и провел несколько лет в период правления фараона Амасиса в городах Мемфисе и Диосполисе (Фивах Египетских), где находилось святилище Зевса-Аммона. Он изучил древнеегипетский язык в Мемфисе в центре толковников, основанном фараоном Псамметиком I приблизительно в 663 году до нашей эры. Также он получил разносторонние познания в геометрии и астрономии египтян. В Фивах его посвятили в мистерии воскрешения Озириса. Согласно Плутарху, египетские жрецы ему якобы прикрепили на бедра крылатую пластину Атума-Ра (Атум — у древних египтян демиург; не путать с Аммон-Ра), состоящую из золотых лепестков, отчего ему и дали затем прозвище Пифагора-хрисомера, то есть златобедрого.

Некоторые источники добавляют, что он как раб был угнан из Египта в Вавилон персидским царем Камбизом II, завоевавшим Египет в 525 году до нашей эры. Оттуда он, дескать, и был препровожден к халдеям и магам. Хотя последний эпизод, по мнению многих, не совпадает по датам, ибо Пифагор провел в Египте 22 года (прибл. от 547 до 525) и 12 лет в Вавилоне (525–513). И вряд ли он встречался с Зороастром, как того желает Порфирий, ибо персидский пророк проповедовал около 594 года до нашей эры.

Пятое посвящение Пифагор получил в пещере горы Ида на Крите под руководством Эпименида Критского и посвященных куретов Дактиля-мага и Моргеса. Там он, облаченный в руно от черного ягненка, смог проникнуть в грот Иды и узрел престол, на котором был рожден Зевс. Затем Пифагор отправился во Фракию, чтобы повстречаться с орфиками. И последнее шестое посвящение он воспринял от дельфийской жрицы Фемистоклеи или, по другим источникам, Феоклеи.

ПИФАГОРЕЙСКОЕ СООБЩЕСТВО

Пифагорейский союз состоял из следующих частей: этерия (hétairie, братство), синедрион (synédriou, совет) и омакойон (homakoeion, конгрегация, аудитория). Это была одна из первых в мире тайных организаций, близких по форме и содержанию к франк-масонам и розенкрейцерам. Кроме того, сообщество включало в себя четыре инициатические и иерархические степени, которых удостоивались его члены после жесткого и тщательного отбора. В пифагорей-

ский союз принимались женщины и даже чужестранцы, что позволяет говорить о нем как о первой интернациональной структуре (о надкультурности или надконфессиональности союза мы говорили выше). Профаны (*babêloi*) являлись так называемыми «внешними людьми» (*oi êxô*), которым не открывались никакие тайны пифагорейского сообщества. Считается, что понятия «эзотерический» и «экзотерический» впервые были введены в оборот именно Пифагором. Характерно, что пифагорейский союз со своей строгой иерархичностью не имел никакого отношения, как пытаются представить некоторые ученые, к делению индоевропейских обществ на касты и сословные категории. Он представлял из себя, возможно, первое элитарное, но внекастовое объединение античности.

Первая степень в пифагорейском сообществе: кандидаты (постуланты)

Пифагор наблюдал за теми, кого ему хотели представить в качестве возможных кандидатов в пифагорейский союз, исследуя черты их лиц (физиогномику), жестикуляцию, вникая в их отношения с родителями, в их желания, в их способность к общению. Он их принимал или не принимал в степень кандидатов своего союза.

Вторая степень: неофиты

У кандидатов, желавших стать неофитами, период испытания продолжался три года, в течение которых Пифагор проверял их настойчивость и желание учиться. В конце испытательного срока их принимали в указанную степень или отказывали в этом. Неофиты брали на себя обет молчания, клянясь Пифагором, обретшим тетрактис мудрости и исток, содержащий начала вечного естества.

Третья степень: послушники (акусматики)

Акусматиков обучают в течение пяти лет, преподавая им знание в форме устных наставлений (*ákoúsmata*), которые они должны в точности усвоить в своей памяти. Эти пять лет они обязаны молчать, находясь в преддверии пифагорейской тайны. Имущество у акусматиков общее. Постуланты, неофиты и послушники составляли разряд экзотерических (*éξωτερικοί*) степеней пифагорейского сообщества.

Четвертая степень: математики или эзотерики

Достигшие этого уровня обучались Пифагором символическому и аллегорическому знанию, а также тайным предписаниям пифагорей-

ского союза. Согласно Фотию, математики (*μαθηματικοί*) или эзотерики (*έσωτερικοί*) делились на «преподобных» (*σεβαστικοί*), «политиков» и «созерцателей». «Преподобные» или благочестивые занимались религией; «политики» — законотворчеством и юриспруденцией как в своих полисах, так и в пифагорейском сообществе. «Созерцатели» изучали арифметику, музыку, геометрию и астрономию — четыре науки, известные в Средневековье как квадривиум. Ныне некоторые исследователи оспаривают данное разделение, утверждая, что «политиками», управленцами и законотворцами могли являться именно акусматики, а математиками были только благочестивые и «созерцатели». Добавим, что Пифагора почитают за основоположника политической науки. На протяжении всей своей жизни он защищал олигархический порядок финикийско-карфагенского образца с закулисным влиянием на него своего элитарного тайного общества. Одна из главных политических идей Пифагора заключалась в следующем: необходимо заместить демократическое равенство арифметического типа ($x = y$) аристократической пропорциональностью геометрического типа ($A/B=C/D$) и затем распространить эту модель на устройство всего мира (под аристократией здесь нужно понимать вовсе не благородную воинскую касту Спарты и иных греческих государств, а элиту, которую должен был готовить для всех стран и народов пифагорейский союз).

Введение в эзотерическую доктрину Пифагор рассматривал как определенное воспоминание (*Υπομνήματα*), когда пифагорейские ученики должны были вспомнить себя, свои предшествующие существования в бренном теле. Затем он передавал ученикам различные устные наставления, секретные формулы и основы тайноведения (*κεφάλαια*), пробуждая в них интерес к языку аллегорий и символов. Кроме того, ставшие математиками или эзотериками должны были посвятить себя «пифагорейской жизни» (*βίος πυθαγορικός*), соблюдая запрет на потребление в пищу внутренностей животных, яиц и бобов, «почитая богов» исполнением религиозных обрядов без крови и огня, регулярно совершая ритуальные омовения, избегая в своих компаниях мясников и звероловов. Главная цель математика или эзотерика состояла в «познании самого себя» и достигалась, благодаря духовным и физическим упражнениям, сексуальным воздержаниям, самоанализу, углубленным занятиям философией и музыкой. Именно в четвертой эзотерической степени Пифагор открывал перед своими учениками различные оккультные методики, в том числе магические приемы, почерпнутые им в святилищах Мемфиса и Фив. Математики или эзотерики облачались в белые льняные туники, их опознавательным знаком служила пентаграмма, которую Пифагор якобы позаимствовал в Египте или Финикии, а священным символом был тетрактис. Есть предположение, что греческую букву «Г» (латинскую «G») впервые поместил в центр пентаграммы сам Пифагор, создав, таким образом, одну из основных сакральных эмблем франк-масон-

ства (если учесть легендарное происхождение Пифагора от Хирама Тирского, то можно гипотетически заключить: пентаграмма являлась изначальным родовым символом выдающегося ученого древности). Характерно, что посвящение в степень «подмастерья» (второй символический градус Древнего и принятого шотландского устава вольного каменщичество) в общих чертах повторяет сюжет пифагорейской инициации математиков или эзотериков. У четвертой степени пифагорейской этерии и второго градуса франк-масонства даже знак один и тот же — пентаграмма.

ВЛИЯНИЕ ПИФАГОРЕЙСТВА В ИСТОРИИ

Многие современные исследователи сходятся во мнении, что Пифагор создал не только философско-окультурное братство, но самостоятельную религию. Действительно, говоря о пифагореизме, мы имеем дело с удачно сформированным синкретическим культом, возраст которого старше двух основных мировых религий — христианства и ислама. Но, спрашивается, в чем же состоит определение пифагорейства как религии? Ответ на этот вопрос точно и лаконично дал масонский корифей позапрошлого века Альберт Пайк, сказав, что масонство — это религия Природы, это разоблачение мистерий естества. Иными словами, масонство является пифагорейством нашего времени, своеобразной формой так называемой естественной религии, пантеистической по содержанию, некогда проповеданной Пифагором. Вслед за отечественными национал-патриотами мы, конечно, можем охарактеризовать эту религию в качестве нехристианской, антихристианской и даже люциферианской. Хотя она просто иная. Она может принимать различные виды, таиться за всевозможными философско-мистическими учениями, от этого не переставая быть самой собой. Она гласно не раскрывает свое бытие, но, существуя в тени великих мировых религий, она борется с ними за власть и влияние на человеческие души, привлекая к себе людей независимо от их конфессиональной принадлежности и социального статуса. У нее есть свои обряды, свои предметы поклонения, своя догматика, пусть даже она повсюду провозглашает себя адогматичной, свои мистерии, пусть даже они позаимствованы из священных писаний и мифологий других верований. Пифагорейская религия синкретична и элитарна. Не всякий желающий способен стать ее адептом, а тем более достичь в ней высшей иерархии. На протяжении столетий она меняла свои маски, пока, наконец, не обрела своего пристанища во Всемирном ордене вольных каменщиков. Уже «Рукопись Кука» («Manuscript Cooke») от 1410 года, один из старейших документов оперативного масонства, говорит о Гермесе и Пифагоре (Pythagoras) как об основателях братства вольных каменщиков. Ныне крупнейшие мировые масонские объединения, среди которых Великая швейцарская ложа

«Альпина», Великий Восток Италии и Великий Восток Франции, гордятся тем, что являются «творением мысли Пифагора».

ОСНОВА ПИФАГОРЕЙСКОГО КУЛЬТА

У всякой религии, у всякого культа есть свой главный объект поклонения. И такой объект был у пифагорейства, и поныне он является священным палладиумом истинной масонской науки, о котором большинство рядовых масонов, исповедующих традиционные монотеистические религии могут и не подозревать. Дело в том, что пифагорейцы поклонялись движущей и формирующей силе вселенной, разлитой во времени и пространстве монаде, создавшей из хаоса космос (девиз «ORDO AB CHAOS» высшего инициатического 32 градуса Древнего и принятого шотландского устава франк-масонства), монаде, пребывающей единой только в своей множественности. Она, монада, одинаково везде и нигде. Разумеется, здесь речь идет о телесме, изначальной световой субстанции, творящей и пронизывающей весь космос (согласно Цицерону, слово космос впервые употребил именно Пифагор), силе, олицетворяемой у пифагорейцев козлоногим божеством Паном или Фавном. Гермес Трисмегист учил, что отец всего — телесм. Пифагор только развил и эллинизировал доктрину Гермеса Трисмегиста, дополнив ее концепцией астрального тела, «тонкой колесницы души», и идеей паллингенеза (переселения душ). Наиболее точным определением телесма представляется следующее: телесм — это активная сила, единственная и божественная, телесная и духовная, мировой формирующий посредник, вместилище всех потенций и форм, пластическая сила, которую можно назвать воображением Природы. Вот почему для пифагорейского и масонского пантеизма мистерии разных стран и народов являются лишь отпечатком воображения Природы в определенном месте и в определенном времени, иными словами, синкретизм у пифагорейцев и масонов воспринимается как нечто органичное. В телесме все едино, в нем уживаются Гермес и Адонис, Озирис и Ваал, Ормузд и Ариман, ведь все божества и божественные личности суть индивидуализации телесма, а сами мистерии — аллегорический рассказ об умирающей и воскресающей природе. Мораль есть следствие законов естества, но не откровения свыше. В этой связи становится понятнее и возглас, приводимый Плутархом (45–127 н. э.) в своем сочинении «Об упадке оракулов» (гл. 17), сообщивший, что «умер великий Пан», то есть наступает пора упадка естественной пифагорейской религии, место которой займет совсем иная вера (кстати, по одной из легенд, Пан являлся сыном Гермеса и Пенелопы). Одним из первых в Европе, кто обратился к теме древнегреческого божества Пана, был Франсуа Рабле, считающийся идейным предшественником Алистера Кроули.

Итак, пифагорейский культ мы вполне можем назвать прототелемитским, поскольку он предвосхитил собой то, что мы затем встречаем у тамплиеров, розенкрейцеров и, наконец, франк-масонов. С другой стороны, нельзя путать вышеперечисленные оккультные братства с гностиками, ибо пифагореизм и гностицизм во многом отличные друг от друга системы (основные гностические направления исповедовали креационизм, эманационализм и отрицали как таковой пантеизм; можно говорить лишь о пантеистических элементах в гностических доктринах, но не об их пантеистичности). Как бы парадоксально это не звучало, но вся квинтэссенция пифагорейского и масонского учений проявилась в деятельности Ордена восточных тамплиеров Алистера Кроули (сам орден, по мысли Теодора Ройсса должен был стать академией масонских наук). На магическом плане Кроули довел до завершения пифагорейско-герметическую теорию о телесме, возродив дионисийские и оргиастические культы древнего Средиземноморья. Пифагорова воля, пройдя сквозь века, отразилась в Телеме у Алистера Кроули. От «Золотых стихов» к «Книге Закона» — таковым оказался путь пифагорейского синкретического пантеизма. Пифагоров Пан обернулся в Бафомета О.Т.О.

Что же касается «творения мысли Пифагора» — респектабельного регулярного масонства, всегда воспринимавшего Кроули в качестве скверного ребенка, то оно имеет свое символическое и синкретическое божество, которому поклоняется в высших градусах ритуала Королевской Арки. Имя ему — Яхбулон. По одной версии, это слово является одним из божественных имен и переводится с древнееврейского как «Я Есмь Всемогущий в небесах», хотя ни в Библии, ни в Каббале, ни в Талмуде оно не встречается; по другой, более основательной версии — оно составлено из имен трех ближневосточных божеств: Ях (Иегова), Бул (Ваал или Вельзевул) и Он (Озирис). Ханна Уалтон полагает, что Яхбулон впервые было произнесено Альбертом Пайком как «одно из ужасных имен». В любом случае в нем угадывается порожденная пантеизмом синкретическая безличная Триада, противостоящая христианской Святой Троице. Мусульмане видят в Яхбулоне одно из прозвищ Даджала, антихриста в исламе. Поражает совпадение: впавший в люциферианство пантеист Альберт Пайк обрел это имя из имен божеств народов, у которых черпал свои премудрости великий Пифагор, некогда вдохнувший жизнь во Всемирный орден вольных каменщиков. Увы, заключенное в телесме воображение Природы способно производить химеры, особенно тогда, когда телесм становится единственным проводником религиозного и магического действия.

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ПИФАГОРЕЙСКОЙ ЭТЕРИИ В ВЕКАХ

Осветив определенные элементы пифагорейского культа, берущего начало в пантеистическом мировоззрении Восточного Средиземноморья (Египет, Финикия, эллинизированные острова Греческого архипелага), в завершении необходимо показать пифагореизм в своей исторической перспективе, хронологически обозначив наиболее яркие вехи его развития и эволюции. Наша цель состоит в том, чтобы дать схематическое родословие основного течения пифагорейской религиозной мысли, не впадая в перечисление второстепенных пифагорейских сект, которых и в наши дни предостаточно. Итак, исходя из самих пифагорейских источников, прародителем этого культа был легендарный бог Гермес Трисмегист со своей Изумрудной Скрижалю. Его преемниками являлись Орфей и Аглаофем. Последнему наследовал Пифагор. Затем уже сформировавшуюся пифагорейскую этерию возглавляли: Аристей Кротонский (494 г. до н. э.), сын Пифагора Мнесарх, Булагор (380 г. до н. э.), Гартид Кротонский, Арес Луканский, Диодор Аспендосский. Уже в этот ранний период пифагорейство начинает делиться на многочисленные школы и этерии. Процесс дробления пифагорейства не завершился и в наши дни, что неудивительно, ведь Пифагоров культ, имея различные средоточия и полюсы притяжения, никогда не представлял из себя централизованную организацию. Среди школ обычно выделяют:

— древнепифагорейскую, представителями которой являлись: жена Пифагора Феано, Гиппас Метапонтский (525 г. до н. э.), Петрон, Бронтин, Эпихарм Косский (486 г. до н. э.);

— греческую среднепифагорейскую; ее представителями были: Экфант (490 г. до н. э.), Гиппон (480 г. до н. э.), Дамон Музыкант (460 г. до н. э.), Ион Хиосский (450 г. до н. э.), Алкмеон Кротонский (440 г. до н. э.), Поликлет (420 г. до н. э.), Филолай, Архит Тарентский, который встречался с Платоном в 388 и 361 гг. до н. э., Теетет Афинский (395 г. до н. э.), современник Платона Тимей Локрский, Евдоксий Книдский; наиболее известными из них стали Филолай и Архит Тарентский; считается, что ортодоксальное пифагорейство исчезает к 350 г. до н. э.;

— римскую среднепифагорейскую, представителями которой были: Апий Клавдий Кэкус (290 г. до н. э.), Сципион Африканский (210 г. до н. э.), Катон Старший (180 г. до н. э.), Энний (180 г. до н. э.), Сципион Эмилиан (130 г. до н. э.);

— первую греческую неопифагорейскую; ее представителями являлись: Сфендид Локрский, Анаксилай Ларисский;

— римскую неопифагорейскую, представителями которой были: Нигидий Фигул (60 г. до н. э.), Квинт Секстий Отец (40 г. до н. э.), Секстий Сын, Варрон (27 г. до н. э.), Макробий; Нигидий Фигул, будучи энцикло-

педистом в оккультных науках, создает на основе пифагорейской этерии свой инициатический орден;

— вторую греческую неопифагорейскую; ее представителями являлись: Александр Полихистор (80 г. до н. э.), Эвдор Александрийский (около 40 г. до н. э.), создавший трансцендентальный монизм, Аполлоний Тианский (4 г. до н. э. — 97 г. н. э.), Модерат Гадесский (90 г. н. э.), Антоний Диоген (100 г. н. э.), Никомах Герасский (100 г. н. э.), Александр из Абунейтеха;

— неопифагорейско-неоплатоническую, в которую входили: Нумений Апамейский (около 155 г.), Амелий (245 г.), Порфирий (270 г.), Ямвлих (305 г.), Прокл Младший (439 г.), автор комментария к «Тимею» Платона, Гиерокл Александрийский (490 г.), ученик Плутарха Афинского, написавший комментарий к «Золотым стихам Пифагора», Лисия, Эней Газский (500 г.); эта школа практически привела к слиянию неопифагорейства с неоплатонизмом; безусловно, к ней можно отнести и императора Юлиана Отступника (331–362), синкретиста и, пожалуй, первого сторонника широкого религиозного экуменизма.

В Средние века пифагорейство продолжает свое развитие на Арабском Востоке, откуда приходит в Европу. Среди восточного пифагорейства необходимо выделить саванскую школу и ее представителей — Джабира ибн Гебера (780 г.), Аль-Кинди (796–873 гг.), Чистых братьев, тайной мусульманской организации, предшествовавшей европейскому масонству (около 963 г.), ибн Аль-Сиды (умер в 1227 г.) и Шахразури (конец XIII столетия).

Начало пифагорейству в христианской Европе положил орден так называемых «Восточных братьев» (1050–1090 гг.), основанный в Константинополе. К последним принадлежал якобы ересиарх и проповедник Василий, сожженный на костре по повелению византийского императора Алексея I Комнина (1048–1118). Во время Крестовых Походов пифагорейство проникло в Орден тамплиеров. Характерно, что пифагорейцы поклонялись телесму в образе козлоногого бога Пана, сына Гермеса и Пенелопы, а храмовников доминиканская инквизиция уличала в почитании идола Бафомета. После разгрома тамплиеров в начале XIV века, пифагорейство вместе с беглыми рыцарями нашло приют в сообществах оперативных масонов (каменщиков, строивших храмы). Во Франции бывшим тамплиером Жаном де Манвилем, принадлежавшим к внутреннему орденскому кругу и долгое время спасавшимся от преследований в Шотландии, создается так называемый Орден света. Масонская «Рукопись Кука» от 1410 года открыто называет Гермеса Трисмегиста и Пифагора основателями своего братства. Дальнейшую историю распространения и эволюции пифагорейства можно разделить на следующие циклы:

— пифагорейство Эпохи Возрождения: Марсилио Фичино пишет свой трактат «Древняя теология» («Prisca Theologia»), в котором утверждает, будто истинное богопознание пришло от Гермеса Трисмегиста через Орфея, Аглаофема и Пифагора;

— пифагорейство XVI-XVII вв., влияние пифагорейского мировоззрения на Реформацию и рационалистическую философию: книга Иоганна Рейхлина «Восстановленный Пифагор. О кабалистическом искусстве», 1517 г. («Pythagoras redivivus»), мистика природы и герметизм Корнелия Агриппы Неттесгеймского, появление розенкрейцеров, Рене Декарт (1596–1650) и картезианство, «Fama Fraternitatis» и синкретизм Валентина Андреа (1586–1654), Ян Амос Коменский (1592–1671), английский оккультизм Розы и Креста (Джон Ди, Роберт Фладд, Элиас Эшмол), Фрэнсис Бэкон (1561–1626) и его книга «Новая Атлантида», в которой говорится об Ордене Соломонова Храма, «Невидимая философская коллегия» Роберта Бойля (1645 г.) и «Королевское Общество Естественных Наук» (1662 г.).

— пифагорейство XVIII столетия: Шефтсбери (1671–1713) и Толанд (1670–1722); философия деизма Джона Толанда, его книга «Христианство без тайн», а также сочинение «Пантеизм» («Pantheisticon»), в котором речь идет о якобы процветающем в Амстердаме, Париже, Риме, Венеции и Лондоне «Сократовском обществе», где поддерживается культ «трех величайших благ мудреца — Здоровья, Свободы и Истины», и отправляется во славу великих мыслителей особый ритуал — «сократовская литургия» (по слухам, ходившим по Европе и распространявшимся, вероятно, самим английским философом, он, Джон Толанд, являлся реинкарнацией Зороастра, Пифагора, Моисея, Лао-Цзы, Иисуса Назорея и Мерлина Волшебника); учреждение в 1717 году Великой объединенной ложи Англии как материнской ложи для всех Великих лож мира, появление поддельных вопросов, якобы выписанных антикваром Лейландом из рукописи английского короля Генриха VI, в которой говорится, что Пифагор основал «Великую ложу в Кротоне», сделав многих масонами, откуда эта наука пришла во Францию, а затем и в Англию; масонская конституция Андерсона (1722 г.), расцвет масонства в Европе, создание розенкрейцерских степеней, Орден иллюминатов, Вильгельмсбадская масонская конституция (1787 г.), столкновения масонства с католической церковью, роль масонов в Великой Французской революции, культуры «пантеонцев» и «теофилантропов», книга Маршала «Пифагоровы законы и нравственные правила»;

— пифагорейство XIX столетия: распространение Древнего и принятого шотландского ритуала франк-масонства по всему миру, развитие египетских масонских обрядов Мицраим (осн. в 1805 г. братьями Бедарридами) и Мемфис (осн. в 1839 г. Марконисом де Негром); согласно легенде, обряд Мемфис восходит к египетскому жрецу Ормусу (Ормиссусу), якобы обращенному в христианство апостолом Марком, а также к орфическим и дионисийским мистериям; книга аббата Лакурая «Французский Пифагор» (1847 г.); объединение обрядов Мемфис и Мицраим при Гарибальди (1881 г.); деятельность Альберта Пайка (1809–1891) как масонского реформатора, «синкретизация» им Древнего и принятого шотландского об-

ряда франк-масонства и создание своего собственного ритуала «Palladium Novum Reformatum» для масонов высших степеней, основы которого он почерпнул в пифагорейско-палладистском ритуале французского архиепископа Фенелона (конец XVII века), автора «Приключений Телемаха»; создание Е. Блаватской и Г. Олькоттом Теософского общества (1875 г.); учреждение Олимпийского движения масоном Пьером де Кубертэном (1894 г.);

— современное пифагорейство: многомиллионное масонство (регулярное и либеральное) во всех своих разновидностях; основание Карлом Кельнером и Теодором Ройссом Ордена восточных тамплиеров (1902 г.), деятельность Алистера Кроули (1875–1947) во главе О.Т.О. и Телемского аббатства; основание в США в 1864 году Юстусом Ратбоном (Justus Rathbone) неопифагорейского Ордена рыцарей Пифия; выделение розенкрейцерства из масонства в отдельную инициатическую ветвь, ведущую свое начало от Фалеса и Пифагора, создание Древнего мистического ордена Розы и Креста (ДМОПК, AMORC) Гарвеем Спенсером Льюисом (прибл. 1909 г.), другие розенкрейцерские организации, в том числе Орден Храма Розового Креста и Братства Кротона Джеральда Гарднера (1884–1964), а также Пифагорейский орден или Герметический и мистический орден тетрамегистов Франсуа Сотевзя и Эмиля Дантинна (1927 г.); разнообразные философские и эзотерические учения, пантеизм пифагорейской направленности, мистический атеизм, движение New Age (Нью Эйдж) как смесь восточного оккультизма с пифагорейским синкретизмом, теория управляемого хаоса и т. д.

В заключении особо хотелось бы обратить внимание на то, что в период Великой Французской революции ярким примером пифагорейского мировоззренческого выплеска за пороги масонских ателье стал пантеистический культ «теофилантропов», который должен был заменить собой оказавшуюся вне закона Римско-католическую церковь. И. Вороницын в своей «Истории атеизма» пишет о «теофилантропах» следующее: «... В храмах их не было никаких украшений. На стенах написано несколько моральных изречений весьма неглубокого свойства. Простой алтарь, на который возлагаются цветы, колосья или плоды, смотря по сезону. Это — знак признательности творцу за его благодеяния». «Богослужение» совершалось верующими по очереди. Начиналось оно призывом к «отцу природы», затем наступало молчание, во время которого каждый вопрошал свою совесть. Иногда при этом ставились наводящие вопросы, но «исповедывался» каждый все-таки безмолвно. Затем произносились речи на высоко-нравственные темы, пелись гимны, производились обряды «крестин», браков, погребений, воздавались почести людям, облагодетельствовавшим человечество своими учениями или своими деяниями. Отличительная черта рассматриваемой религии — бесконечная — мы сказали бы — бесстыдная! — терпимость ко всем другим религиям и религиозным учениям. Они уважали и чттили их все. Они были далеки от всякой пропаганды, от прозелитизма...» Удиви-

тельно, но в «теофилантропии» можно увидеть крайне секуляризованную и потерявшую религиозное своеобразие форму французского гугенотского протестантизма, затем нашедшую благодатную почву в США и проявившуюся в виде многочисленных благотворительных организаций, несущих на своих плечах Новый Мировой Порядок (Ordo Novum Saeculorum = New Age). Основанная в 1797 году религия «теофилантропов», которая вознамерилась заменить собой католицизм, не просуществовала и десятилетия, быстро превратившись в удел «избранного меньшинства» революционной интеллигенции. Для лишенного своего привычного религиозного уклада французского народа культ «теофилантропов», несмотря на свою мнимую простоту, оставался чуждым и непонятным. В октябре 1801 года Наполеон Бонапарт, окончательно решивший примириться с христианством, ставит жирную точку в неудавшейся истории «теофилантропов» и, отобрав у них храмы, возвращает все церковное имущество законной владелице — Римско-католической церкви. Сколь прав оказался великий Шарль Морис де Талейран (1754–1838), ответивший еще в 1797 году члену Директории Луи Лаверьеру (1754–1824), желавшему видеть «теофилантропию» на месте христианства, фразой: «Если вы хотите основать новую религию, что ж, попробуйте позволить себя распять и на третий день воскресните». Между тем, увлечение пифагорейством у Антуана Фабра д'Оливе возникло именно под влиянием «теофилантропии» и Ауи, одного из ее основоположников.

Из современных весьма многочисленных пифагорейских сообществ, наряду с регулярным масонством, необходимо отметить и Орден рыцарей Пифия (Order of Knights of Pythias), который в русскоязычной литературе почему-то называется Орденом рыцарей пифий, хотя непосредственного отношения к вещуньям Дельфийского храма никак не имеет. Американец Юстус Ратбон, вдохновленный легендой «Дамон и Пифий», изложенной ирландским поэтом Джоном Баннимом, решает создать новый рыцарский орден, что ему и удается в 1864 году. В основе сюжета легенды и орденского предания — история дружбы двух пифагорейцев Дамона и Пифия, живших в Сиракузах в 4 веке до н.э. Пифий был приговорён к смерти за участие в заговоре против тирана Дионисия Сиракузского, но попросил отсрочки для устройства семейных дел, и Дамон согласился остаться заложником, чтобы его казнили вместо друга, если тот не вернётся в срок. Из-за непредвиденных обстоятельств Пифий запоздал, и Дамона уже вели на казнь, когда друг, наконец, возвратился. Дионисий Сиракузский был столь поражён и растроган, что простил Пифия и отпустил обоих. В подобной преданной дружбе рыцари Пифия видят главный идеал своего назначения. По мотивам этой легенды, американским режиссером Керстином Бернхардом был снят в 1962 году приключенческий фильм «Дамон и Пифий». Свою орденскую историю рыцари Пифия делят на три периода: эпоху Пифагора, эпоху Банима и эпоху Ратбона. Среди выдающихся рыца-

рей Пифия должно указать Франклина Рузвельта и Нельсона Рокфеллера (президент США Авраам Линкольн вступил в орден, но не был посвящен в рыцари из-за своей гибели). Позаимствовав свою структуру у франкмасонства, Орден Пифия имеет, подобно древнему пифагорейскому братству, четыре степени посвящения. Он состоит из лож и Великих лож, провозглашая себя благотворительной братской организацией, чуждой сектантскому духу и всем видам расизма. Обязательным условием для рыцарей Пифия есть «вера в Высшую сущность». По данным на 2003 год, Орден Пифия насчитывает 2 000 лож в США и по всему миру, где собираются более 50 000 его членов обоего пола, многие из которых являются также активными масонами различных послушаний. Сродни Ордену Пифия два других парамасонских объединения — Ротари-клуб и Лайонс-клуб.

Исходя из вышеизложенного, необходимо признать, что пифагорейство, приняв разнообразные мировоззренческие и культовые формы, по-прежнему стремится обратить людей в свою естественную мистериальную религию, когда-то уже изжитую человечеством. А посему не следует видеть в масонстве, как это принято, порождение древнего иудаизма, монотеистический дух коего всегда был чужд пифагорейскому пантеизму, пусть даже пароли и священные слова масонских градусов взяты полностью из иврита (в масонерии, в основном, преуспевали еврейские гетеродоксы, сторонники всевозможных мистических сект, но никак не ортодоксы; да и Соломон у вольных каменщиков вовсе не Пророк Божий, а один из посвященных и магов, построивший символический храм естеству)*. Устоявшимся традиционным конфессиям, безусловно, очень сложно сопротивляться гибкому и синкретичному пифагорейству, влияние которого ощущается повсюду — от концепции ноосферы Вернадского и Тейяра де Шардена до магических практик с выходом в астрал. Пифагорейство может представлять рациональным и иррациональным, разоблаченным и таинственным, но оно всегда

* Владимир Ткаченко-Гильдебрандт. Часть третья «Борьба с религией и атеизм в эпоху французской революции» — Гл. 6. «Антирелигиозное движение в период реакции». Здесь речь идет не о разных нерегулярных масонских послушаниях и парамасонских сообществах, которые вполне могут считать себя ортодоксально христианскими, иудейскими и мусульманскими (в их число входят многие мартинистские, мартинезистские, гностические и неотамплиерские группы, тринитарно-христианское Societas Rosicruciana in Anglia (Розенкрейцерское общество в Англии со своими ответвлениями в США, Канаде, Франции и Португалии — SRIA), Бнай-Брит, исмаилиты, бахаисты, суфийские ордена и пр.), а о главном регулярном масонском течении, представленном реформированным Альбертом Пайком Древним и принятым шотландским уставом вольных каменщиков, а также ритуалом Королевской Арки. Все перечисленные выше сообщества являются по отношению к регулярному масонству либо маргинальными, либо схизматическими организациями, и им не признаются, хотя зачастую ничто не препятствует масонам из регулярного послушания состоять еще и в них.

чуждо истинному теистическому порыву, ибо для него всякое религиозное откровение лишь одна из проекций воображения Природы, сотканного телесмом, вселенским формирующим флюидом. По существу являясь одной из мировых религий, пифагорейство скрывает себя под сенью тайных обществ и герметических организаций, ибо не в силах предложить ничего нового своим неопитам, кроме давно пройденного человеческой историей магического психизма адептов, средиземноморского пантеизма и сладкой иллюзии вечного возвращения на круги своя. Но все это уже было.

Литература

- Блаватская Е. П. «Разоблаченная Изида» т. I, II. М., 2007.
 «Золотые стихи пифагорейцев». М., «Гнозис», 1996.
 Вороницын И. История атеизма. М., «Атеист», 1930.
 Алистер Кроули «Книга Закона. Книга Лжей». М., «Алмазное сердце», 2005.
 Нечаев С. Ю. «Масоны и «Великий Восток». М., «Вече», 2007.
 Пайк, Альберт. «Мораль и догма Древнего и принятого шотландского устава вольного каменщичество» т. I, II. М., 2007–2008.
 Робинсон. «Рожденные в Крови. Утраченные секреты масонства». М., «Эт Сетера», 2004.
 Мэнли П. Холл. «Энциклопедическое изложение Масонской, Герметической, Каббалистической и Розенкрейцерской Символической Философии». Новосибирск, 1997.
 Энциклопедия мистических терминов. М., «Астрель», 2001.
 Freyburger-Galland, Marie-Laure, Freyburger, Gérard, Tautil, Jean-Christian. Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne, Les Belles Lettres, 1986.
 Les Présocratiques, édition établie par J.P. Dumont, 1988.
 «Les Vers d'or de Pythagore» par Mario Meunier. Paris, Artisan du Livre, 1925.
 Ligou, Daniel. Dictionnaire de la franc-maçonnerie. Paris 1987.
 Walton, Hannah. Darkness Visible. 1952, reprint 1998 (p. 35 — quoting from Pike, The Holy Triad, 1873).

Электронные источники

Сайт русскоязычной юрисдикции Древнего мистического ордена Розы и Креста (Ордена розенкрейцеров — ДМОПК), см. в меню рубрику «История».

Ресурс ложи «Убежище Пана» Ордена восточных тамплиеров в России (характерно упоминание Алистером Кроули Пифагора в своей гностической мессе).

Encyclopédie Larousse en ligne. 2008. v. Pythagore.

ПРИМЕЧАНИЯ

У истоков франк-масонского пантеизма и символизма

(1) Для самих «Золотых стихов Пифагора» Лисия мы выбрали дореволюционный русский перевод Казначеевой как наиболее подходящий и созвучный переводу этого произведения Фабра д'Оливе на французский язык эвмолпическими стихами (см. «Золотые стихи Пифагора». Пер. Е. П. Казначеевой. «АУМ». № 2. «Синтез мистических учений Запада и Востока». М., 1990, с. 7–12; перепечат. из журн. «Изида» №1, октябрь 1910, с. 5–6). Казначеева чутко воспринимала мелодичность лишнего рифмы древнегреческого стихосложения, а посему ее перевод на русский язык «Золотых стихов Пифагора», несмотря на определенные смысловые шероховатости, в поэтическом плане пока является непревзойденным. Здесь необходимо назвать еще один удачный русский перевод современной исследовательницы Ирины Петер, который более точно передает смысл самих «Золотых стихов Пифагора» Лисия, но уступает переводу Казначеевой по поэтичности (см. «Золотые стихи пифагорейцев». М., «Гнозис», 1996).

(2) «Le Voile d'Isis», organe hebdomadaire du Groupe indépendant d'études ésotériques de Paris, dirigé par Papus, du numéro 15 (25 février 1891) au numéro 30 (9 septembre 1891).

(3) С. Яшин. «Против течения». СПб, 2006, с. 48–49.

(4) Там же, с. 49.

(5) Эфебия (от греч. *ephebos*; *εφεβος* — юноша) — государственная организация в Афинах и Спарте для подготовки свободнорожденных юношей от 18 до 20 лет к военной и гражданской службе. Окончившие эфебию становились полноправными гражданами.

(6) Мэнли П. Холл. «Энциклопедическое изложение Масонской, Герметической, Каббалистической и Розенкрейцерской Символической Философии». Новосибирск, 1997, с. 246.

(7) Карл Густав Юнг писал о Тетраде Пифагора: «... Пифагорейская четверица была природным, естественным фактом, архетипической формой созерцания, но отнюдь не моральной проблемой, а тем более — божественной драмой. Поэтому ее постиг «закат». Она была чисто природным и потому нерелективированным созерцанием духа, еще не вырвавшегося из плена природы. Христианство провело борозду между природой и духом, позволив человеку забегать мыслью не только по ту сторону природы, но и против природы ... Вершиной этого взлета из природных глубин является троическое мышление, парящее в платоновском наднебесном пространстве». В другом месте Юнг отмечал: «Квартирность или квартирион часто имеет структуру 3+1, в которой один из элементов занимает особое положение или обладает несхожей с остальными природой (трех евангелистов символизируют животные, а четвертого — ангел). Именно «четвертый», дополняя трех других, делает их чем-то «Единным», символизирующим универсум. Зачастую в аналитической психологии подчиненная функция (т. е. функция, которая не находится под контролем сознания) оказывается «четвертой», а ее интеграция в сознание является одной из главных задач процесса индивидуализации».

Исходя из Юнга, Тетрада — число божественной полноты (Плиромы), когда нетварная божественная Триада (Троица) объемлет собой Творение, что соответствует Тетраграмматону, невыразимому Имени Божию (тпт). Источник: «Попытки психологического истолкования догмата о Троице». Собрание сочинений. «Ответ Иову». Пер. с нем. М., «Канон», 1995.

(8) Е.П. Блаватская «Разоблаченная Изида» I т. (Перед завесой). М., 2007, с. 8.

(9) Лосев А.Ф. «История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития». Кн. I. М., 1992, с. 252.

(10) Вообще пантеизму XX столетия свойствен эволюционизм. Бог для Тейяра де Шардена — это «точка Омега», высшая точка бытия и эволюции, отсюда обожествление материи, «пресуществование земли» (В. Т. — Г.). Отец Малахия Мартин в своей книге «Иезуиты» (1987) говорит: «Для Тейяра марксизм не представлял никакой трудности. «Христианский Бог Вышних, — писал он, — и марксистский бог прогресса сливаются во Христе». Не удивительно, что Тейяр де Шарден — единственный римско-католический автор, чьи работы были выставлены для публичного обозрения в московском Зале Атеизма вместе с работами Маркса и Ленина (The Jesuits, стр. 290)». Источник: Иеромонах Серафим (Роуз) «Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. Христианское православное ведение» (стр. 362–386). Катехизис. ру.

(11) ЦГАЛИ, ф. 446, оп. I, л. 40, лл. 22 об.-23.

(12) Честертон Г. К. «Вечный человек». М., Политиздат. 1991, с. 49 (перевод И. Л. Трауберг).

Золотые стихи Пифагора

(1) Этот эпитет будет объяснен в ходе рассуждения.

(2) *De Dignit. et Increment. Scient.* L. II, с. 13.

(3) *Ibid.* L. II, с. 1.

(4) *De Dignit. et Increment. Scient.* L. VI, с. 1.

(5) *Plat. Dial. Ion.* Часто оспаривая Платона, Аристотель не осмеливается на это в данном случае. Он соглашается, что стихи не предназначаются одной Поэзии и что даже изложенная в стихах История Геродота будет всегда только историей.

(6) *Dial. Ion.*

(7) *De Dignit. et Increment. Scient.* L. II, с. 13.

(8) Известный множеством своих произведений Леклерк (Leclerc); аббат Баннье (Bannier), Варбуртон (Warburthor) и др.

(9) *De Dignit. et Increment. Scient.* L. II, с. 13. Кур де Жебелен приводит канцлера Бэкона, как одного из первых защитников аллегории (*Gen. alleg.*)

(10) Pausanias, L. III, p. 93.

(11) Acron. *In Epist. Horat.* I, 2. Некоторые авторы говорят, что Пенелопа зачала сына, когда Меркурий, обратившись в козла, насильно лишил ее девственности (*Lucian. Dialog. Deor.* T. I, p. 176.)

(12) Гераклит, между малыми мифологами.

(13) *Geogr.* L. I.

(14) *Antiq. rom.* L. II.

(15) В своей книге, называемой *Περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως*, ch. 17.

(16) В своей книге, называемой *Περὶ θεῶν καὶ κοσμοῦ*, ch. 3. Кур де Жебелен приводит его произведения (*Gen. alleg.*)

(17) Proep. Evang. L. III, с. 1.

(18) Court de Gebelin, *Gen. alleg.* p. 149.

(19) Страбон это утверждает положительно: смотрите Bannier, *Mythol.* II, p. 252.

(20) Bailly, *Essai sur les Fables*, ch. 14. Pausan. L. IX, p. 302.

(21) Поэзия, по-гречески ποισις, происходит от финикийского слова פֶּחֶ (phobe), уста, голос, наречие, рассуждение; и от וִי (ish), высшее существо, изначальное существо, образно Бог. Это последнее слово, распространенное по всем уголкам Европы, оказывается с некоторыми изменениями гласных и дыхания весьма обычным для восточных диалектов; так, например, в этрусском *AES*, *AESar*, в гальском *AES*, в баскском *As* и скандинавском *Ase*; Копты говорят еще *Os*, Господь, и Греки его сохранили в *Аюо*, неизменное Существо, Судьба, и в *аџо*, я поклоняюсь, и в *аџюа*, я почитаю.

Фракия, по-гречески φρακια, происходит от финикийского слова פֶּרֶקֶ, что означает эфирное пространство или, как переводят еврейское слово, ему соответствующее, небесный свод. Это слово предшествовало дорийскому φρακια в букве *e*, *th*, определенном виде артикля, который грамматики восточных языков относили к гемантическим буквам, располагавшимся в начале слов, чтобы изменять в них смысл либо придавать ему пушую торжественность.

Олеп, по-гречески ὄλεπ, происходит от финикийского וְלֶח (wholon) и применяется в большинстве восточных диалектов ко всему тому, что бесконечно, вечно, универсально либо в пространстве, либо во времени. Я должен отметить интересную и мало известную вещь для специалистов по мифологии: именно от слова אב (*ab* или *ap*), соединенного со словом wholon, получается слово ap-wholon, Аполлон, то есть вселенский, бесконечный, вечный Отец. Вот почему изобретение Поэзии приписывают Олену или Аполлону. Этот мифологический персонаж символизировало солнце. Согласно древнему преданию, Олен происходил из Ликии, то есть из страны света, что и выражает греческое слово λυκη.

(22) Страбон справедливо отмечал, что в Греции все технические слова являлись иностранными (Смотрите: Bailly, *Essai sur les Fables*, ch. 14, p. 136.)

(23) Геты, по-гречески Γεταί, согласно Элиусу Спартианусу (Aelius Spartianus) были одним и тем же народом с Готами. Их страна, именуемая Гетией, которая должна была произноситься как Гётия (Ghoetie), происходит от слова Гот, что обозначает Бога в большинстве наречий северной Европы. Имя Даков есть лишь смягчение имени Фракийцев в ином диалекте.

Мезия, по-гречески Μοισια, это по-финикийски интерпретация имени, данного Фракии, которое выражает, как мы уже видели, эфирное пространство, и в нашем случае, состоит из слова פֶּחֶ (aish), что я уже объяснял, перед которым находится буква מ (M), одна из гемантических букв, которая, следуя лучшим ученым грамматикам, служит выражению собственного места, средства, локального проявления вещи.

(24) Смотрите: Court de Gebelin, *Monde primitif*, t. IX, p. 49.

(25) Эта гора, согласно Данвиллю, называлась Ко-Кайон (Ко-Кайон). Этот ученый видел, что ее название соответствовало названию Кавказа, родовому имени, даваемому всем священным горам. Известно, что Кавказ для Персов являлся тем же (здесь, вероятно, имеется в виду гора Эльбрус — прим. пер.), чем гора Меру для Индийцев, чем стала затем гора Парнасс для Греков, то есть центральным культовым местом. Тибетцы также имеют свою священную гору, отличную от горы Индийцев, на которой пребывает еще их Бог-Священник или бессмертный

Человек, подобный таковой же личности у Гетов (*Mem. de l'Acad. des Inscript.* t. XXV, p. 45.)

(26) Bailly, *Essai sur les Fables*, ch. 14. Сопоставьте с Геродотом, L. IV; и Павсанием, L. IX, p. 302, L. X, p. 320.

(27) *Dionysos*, по-гречески Διονυσος, происходит от слова Διος, неправильного генитива от ζευς, Бог живой, и Ноос, дух или разум. Финикийские корни этих слов суть еще פֶּחֶ, וִי, פֶּחֶ (*as*, *ish* или *aish*), Единосущный, а также לֶ (no), движущее начало, движение. Эти два корня, сжатые вместе, образуют слово Ноос, которое обозначает, в собственном смысле, начало бытия, а в образном — разум.

Demeter, по-гречески Δημητηρ, происходит от древнегреческого слова Δημη, земля, соединенного со словом μητηρ, мать. Финикийские корни суть דַּמ (dam) и מוֹת (mot), которые, с одной стороны, выражают единое, все то, что образовано агрегацией сходных частей; с другой — все то, что изменяет форму и производит порождающее движение.

(28) Bailly, *Essai sur les Fables*, chap. 15. Кур де Жебелен выразительно говорит о том, что священная гора Фракии была посвящена Вакху, *Monde prim.* t. IX, p. 49. Вполне известно, что священная гора Греков посвящалась Аполлону.

(29) Theog. v. 500.

(30) Греческое слово φρακια, Фракия, перейдя в ионический диалект φηχ, произвело следующие выражения: φηχσκος, набожный, φηχσκεια, благочестие, φηχσκηνη, я набожно поклоняюсь. Эти лишённые своего истинного смысла слова и используемые иронически, после того, как фракийский культ уступил место дельфийскому, применялись по отношению к суеверным идеям и даже фанатизму. Когда стали рассматривать фракийцев как схиматиков, то появилось слово εθελοφηχσκεια для выражения ереси, обособившегося культа от основного верования и отделенного от ортодоксии.

(31) *OEtolinos* образовано сжатием двух слов, которые, возможно, принадлежат к одному и тому же фракийскому диалекту. *OEtokyros*, по сообщению Геродота, обозначало господнее солнце у Скифов (L. IV, 59). Слово *Helena* обозначало луну у Дорийцев. Именно от последнего слова, лишённого артикля *he*, произошло латинское слово *Luna*.

(32) Court de Gebelin, *Monde primitif*. t. VIII, p. 190. Pausan. L. X. Сопоставьте с Эсхилом *in Choepht.* v. 1036; Еврипидом *in Orest.* v. 1330; Платоном *de Rep.*, L. IV, etc.

(33) Plut. *de Music.* Tzetzes, *Chiliad.* VII, *Hist.* 108.

(34) *Amphion*, по-гречески Αμφιον, происходит от финикийских слов אַמ (am), материнская нация, метрополия, פֶּ (phi), уста, голос, и יוֹן (Jon), Греция. Именно отсюда Греки произвели Ο'μφη, *материнский голос*, то есть правоверный, законный, которым все должно управляться.

Thamyris, по-гречески Θαμυρις, образовано из финикийских слов דַּמֶּ (tham), близнец, אַר (aur), свет, и וִי (ish), существо.

(35) Plut. *de Music.*

(36) Diod. Sicul. L. III, Pausan, *in Beot.* p. 585.

(37) Bibl. *Graec.* p. 4.

(38) Duhalde, t. IV *in-fol.* p. 65. Эти татары не имели никакого представления о Поэзии перед их завоеванием Китая; также они вообразили, будто только в Китае были составлены правила этого знания, а весь остальной мир им подражал.

(39) Один из последователей Канг-Би писал хорошие стихи по-китайски. Он звался Кинг-Лонг. Этот князь написал историческую поэму о завоевании народа Элеут (Eleuth) или *Олот* (Oloth), который, после того, как долгое время был данником Китая, восстал (*Mem. concernant les Chin.* t. I, p. 329).

(40) Начало индийской Кали-Юги датируют 3101 или 3102 годом до нашей эры. Фрере ее установил в своих хронологических исследованиях от 16 января 3102 года за полчас перед зимним солнцестоянием в колуре, котором тогда находилась первая звезда Ариес (Ареса?). Брахманы говорят, что темный и позорный период должен длиться 432 000 лет. *Кали* означает на санскрите все черное, темное, материальное, скверное. Отсюда латинское слово *caligo* и французское слово *галиматья* (*galimatias*), правда, последняя часть этого слова происходит от греческого слова *μῦθος*, рассуждение, которое само ведет свое происхождение от финикийского *myt* (*mot* или *myt*), что означает все движущееся, волнуемое; предложение, слово и т. д.

(41) *Asiat. Research.* t. II, p. 140. Брахманы говорят, что их императорские династии, как понтификальные, так и светские, солнечные и лунные, угасли тысячу лет спустя начала *Кали-Юги*, около 2000 года перед Рождеством Христовым. Это случилось в эпоху, когда Индия распалась на несколько независимых государств и когда в царстве Магадха появился могучий реформатор культа, взявший имя *Буддхи* (*Будды*).

(42) Herod. L. II. Геродот говорит, что в изначальные времена весь Египет являлся одним болотом, за исключением страны Фив; и в эпоху, когда он писал, не видели там никакой земли даже по ту сторону озера Мёрис (Moeris); и, поднимаясь по реке в течение семи дней пути, все представлялось огромным морем. Тот же самый историк сообщает в начале 1-й книги, и это очень примечательно, что Финикийцы водворились на Средиземном море, укрепившись на его берегах, прийдя с Красного моря, чего они не смогли бы сделать, если бы Суэцкий пролив не существовал. Смотрите у Аристотеля на эту тему, *Meteorolog.* L. I, c. 14.

(43) *Asiat. Research.* t. III, p. 321. Выжимки, которые Вилфорд сделал из *Пураны*, называемой, по имени Бога войны, *Скандой*, доказывают, что *Палис*, именуемые Филистимлянами по их стране *Палис-стхан*, ушли из Индии и поначалу осели на берегах Персидского залива, затем они под именем Финикийцев пришли со стороны Йемена на побережье Красного моря, откуда перебрались на Средиземное море, о чем говорит Геродот, в соответствии с персидскими преданиями. Это совпадение представляет огромный интерес для истории.

(44) Niebur, *Descript. de l'Arab.* p. 164. Два сильные племени поделили между собой Аравию в эту эпоху: Эмиариты, владевшие южной частью полуострова или Йеменом, и Корайшиты, занимавшие его северную часть или Хеджаз. Столица Эмиаритов называлась Дхофар; их первые цари, обладая наследственной властью, носили титул *Тобба*. Корайшитам принадлежал священный город Аравии Мекка, где находился античный храм, еще сегодня почитаемый мусульманами.

(45) *Asiat. Research.* t. III, p. 11.

(46) Diod. Sicul. L. II, 12. Strabon, L. XVI. Suidas, art. *Semiramis*.

(47) Phot. *Cod.* 44. Ex Diodor. L. XI. Syncell. p. 61. Joseph. *Contr. Apion.*

(48) Herodot. L. II. Diod. Sicul. L. I, paragraphe 2.

(49) Diodor. Sicul. L. I, paragraphe 2. Delilles-de-Sales, *Hist. des Homm.* Egypte, t. III, p. 178.

(50) Plat. *in Tim. Dial.* Теоромп. *apud Euseb. Praep. Evan.* L. X, c. 10. Diod. Sicul. L. I, *initio*.

(51) Diodor. Sicul. L. I, *initio*.

(52) Paus. *Boeot.* p. 768.

(53) Это имя одинаково египетское и финикийское. Оно состоит из слов *אור* (*aur*), свет, и *רופא* (*rophae*), исцеление, спасение.

(54) Эвридика, по-гречески *Ευρῖδικη*, происходит от финикийских слов *רוה* (*rohe*), видение, ясность, очевидность, и *דח* (*dich*), тот, который показывает или учит: эти два слова предшествовали греческому наречию *ευ*, выражающему все, что в этом роде хорошо, счастливо и совершенно.

(54) Plat. *in Phaedon.* Ibid. *in Panegy.* Aristot. *Rhet.* L. II, c. 24. Isocr. *Paneg. Cicer. de Leg.* L. II. *Plutar. de Isid. Paus. in Phoc. Etc.*

(56) *Theodoret, Therapeut.*

(57) Philo, *de Vita Mosis*, L. I.

(58) Jamblic. *De Vita Pythag.* c. 2 *Apul. Florid.* II. Diog. Laërt. L. VIII.

(59) *Voyage du jeune Anach.* t. I, *Introd.* p. 7.

(60) Meurs. *de Relig. Athen.* L. I, e. 9.

(61) Apollod. L. III, p. 237.

(62) Hygin. *Fabl.* 143.

(63) Pausan. *Arcad.* p. 266, 268, etc.

(64) Strab. L. X. Meurs. *Eleus.* c. 21 и *след.* Paus. *Ath.* c. 28. Fulgent. *Myth.* L. I. Philostr. *in Apollon.* L. II. Athen. L. XI. Procl. *in Tim. Comment.* L. V.

(65) Euseb. *Praep. Evang.* L. XIII, c. 12.

(66) Единство Бога проповедовалось в орфических гимнах, фрагменты которых сохранили Юстин, Татиан, Климент Александрийский (*Orphei Hymn. Edente Eschenbach.* p. 242).

(67) Clem. Alex. *Admon ad Gent.* pag. 48. Ibid. *Strom.* L. V, p. 607.

(68) Apoll. Arg. L. I, v. 496. Clem. Alex. *Strom.* L. IV, p. 475.

(69) Тимофей, приведенный Баннье, *Mythol.* I, p. 104.

(70) Macrobo. *Somm. Scip.* L. I, c. 12.

(71) Eurip. *Hippol.* v. 948.

(72) Plat. *de Leg.* L. VI. *Jambl. de Vita Pythag.*

(73) *Acad. des Insc.* t. V, p. 117.

(74) Procl. *in Tim.* L. V, p. 330. Cicer. *Somm. Scip.* c. 2, 3, 4, 6.

(75) Монтескье и Бюффон, будучи весьма красноречивыми в прозе, являлись большими недругами Поэзии, но это не мешает к ним применить, как говорит Вольтер, слово Монтеня: "Мы не можем этого достигнуть, посему отмстим себя злословием этого".

(76) Horat. *de Arte poet.* Strab. L. X.

(77) Origen. *Contr. Cels.* L. I, p. 12. Dacier, *Vie Pythagore.*

(78) *ἱερός λογος.*

(79) *Θρονισμοί μητροί.*

(80) Fabric. *Bibl. graec.* p. 120, 129.

(81) Apollon. *Argon.* L. I, v. 496.

(82) Plutar. *de Placit. philos.* c. 13. Euseb. *Praep. Evan.* L. XV, c. 30. Stobeus, *Eclog. phys.* 54. Прокл доносит стихи Орфея на эту тему *in Tim.*, L. IV, p. 283. Смотрите *biblioth. graec.* Фабрициуса, p. 132.

- (83) Fabric. *Biblioth. graec.*, p. 4, 22, 26, 30, etc. Voyage d'Anach. ch. 80.
- (84) О греческом слове Κύκλος, которое выражает *круг*, круговой охват вещи (ср. русское куколь — прим. пер.).
- (85) Court de Gebelin, *Gen. alleg.* p. 119.
- (86) Casaubon, *in Athen.* p. 301. Fabric. *Bibl. graec.* L. I, c. 17. Voyage d'Anach. ch. 80. Прокл, цитируемый Куром де Жебеленом.
- (87) Arist. *de Poet.* c. 8, 16, 25 etc.
- (88) Думается, мне нет нужды говорить, что родина Гомера была объектом многих дискуссий как среди древних, так и нынешних ученых. Мое намерение вовсе не ставить эту проблему, исследуя заново вещи, которые сотни раз оспаривались и которые, уверен, достаточно исследовались. Среди всех различных гипотез, порожденных этими дискуссиями, я выбрал ту, которая мне показалась наиболее правдоподобной, которая лучше соответствует известным фактам и которая больше связана с аналитической нитью моих идей. Я советую своим читателям действовать подобным же образом. Это вовсе не означает, что не имеет смысла знать ни места рождения Гомера, ни имен его родителей; просто нужно проникнуться его гением. Те, кто, тем не менее, пожелают удовлетворить свою любознательность на предметы, чуждые моему исследованию, найдут в греческой библиотеке Фабрициуса, в книге Льва Алатия (Leon Alatius) под названием *Родина Гомера (Patria Homeri)*, на чем основываются все системы, которые им будут нравиться. Там они найдут двадцать шесть различных мест, куда и смогут, в зависимости от своего вкуса, поместить колыбель поэта. Семь наиболее знаменитых из этих мест указаны в греческом стихотворении, сообщенном Аулу-Геллем (Aulu-Gelle). Они следующие: Смирна, Родос, Колофон, Саламин, Иос, Аргос и Афины. Десять новых, указанных разными авторами, суть: Пилос, Хио, Кипр, Клазомена, Вавилон, Кумы, Египет, Италия, Крит, Итака, Микены, Фригия, Меония, Лукания, Лидия, Сирия, Фессалия и, наконец, Троя и даже Рим.
- Впрочем, предание, из которого я исходил, говорящее о рождении Гомера неподалеку от Смирны, на берегах реки Мелезы, не только наиболее вероятное, но и наиболее общепринятое; в его пользу свидетельствуют Пиндар, первая анонимная Биография Гомера, жизнь этого поэта, описанная Проклом, а также Цицероном в его Рассуждениях для Архия, Евстафий в своих Прологоменах на Илиаду, Аристотель в *Поэтике* (L. III), Аулу-Гелле, Марциал и Суидас. Известно, что Смирна, желая увековечить славу рождения в ней Гомера, воздвигла в честь этого поэта храм с четырехугольным портиком и долгое время охраняла грот у верховья Мелезы, где современные авторы желали бы, чтобы он написал свои первые сочинения. Посмотрите *Vie d'Homere* par Delille-de-Sales, p. 49, и произведения, которые он цитирует: *Voyage de Chandeler*, t. I, p. 162, и *Voyages pittoresques de Choiseul-Gouffier*, p. 200.
- (89) Herod. L. V, 42. Thucyd. L. I, 12.
- (90) *Marbres de Paros, Epoq.* 28. Herod. L. I, 142, 145, 149. Plat. *de Leg.* L. V. Strab. L. XIV. Pausan. L. VII, 2. Aelian. *Var. Histor.* L. VIII, c. 5. Sainte-Croix, *De l'état des Colon. des anc. Peuples*, p. 65. Bougainville, *Dissert. sur Metro. et les Colon.*, p. 18. Spanheim, *Praest. num.*, p. 580.
- (91) *Bible, chron.* II, ch. 12 и след.
- (92) *Ibid. chron.* II, ch. 32 и 36.
- (93) Pausanias, *passim*.

- (94) Strab. L. XIV. Polyb. L. V. Aulu-Gell. L. VII, c. 3 Meurs. *in Rhod.* L. I, c. 18 и 21. *Hist. univ. des Anglais*, in-8. t. II, p. 493.
- (95) Diod. Sicul. L. I, 2.
- (96) По-финикийски מֶלִיךְ-אֶרְצָא (Melich-oertz), по-гречески Μελικερτης — имя, данное Божеству, которое Фракийцы называли *Геркулесом*, Господином Вселенной: от κερτ или шарр (harr или shar), превосходство, господство, державность; и כל (col) — Все. Отметим, что древнегерманские имена весьма мало отдалились от финикийских: Негг обозначает Господина и alles — Все; таким образом, *Herr-alles*, за вычетом стершейся горловой инфлексии, одно и то же слово, что и *Геркулес*, употреблявшееся Фракийцами и Этрусками. Греки сделали перестановку букв в Ηρακλῆς (*Heracles*), дабы избежать гортанной жесткости, не теряя ее полностью.
- (97) Goguet, *Origine des Lois et des Arts*, t. I, p. 359.
- (98) Смотрите Epiphane, *Haeres.* XXVI, и сопоставьте с Beausobre, *Hist. du Manich.* t. II, p. 328.
- (99) Я следовал традиции наиболее совпадающей с развитием моих идей; и я знал в данном случае, как и во многих других, что мне выбирать. Исторический факт, что Гомер, сочиняя свои поэмы, пользовался жреческими архивами, не вызывает, в целом, сомнений, правда, дополнительные подробности его во многом варьируются, в зависимости от писателей, его сообщающих. Например, можно прочесть в маленьком отрывке, приписываемом Антипатеру Сидонскому и сохранившемся в Греческой антологии, что Гомер, рожденный в Фивах в Египте, черпал свои эпические сюжеты из архивов храма Исиды; с другой стороны, Птолемея Эфестион, приводимый Фотием, намекает, будто греческий поэт получил от мемфисского жреца, звавшегося Фамитесом (Thamites), оригинальные писания вдохновенной девицы, именованной Фанси (Phancy). Страбон, не выделяя никакой подробности, говорит, в целом, ссылаясь на долгие странствования Гомера, что этот поэт повсюду обращался к религиозным летописям и оракулам, сохранившимся в храмах. Диодор Сицилийский свидетельствует порой о том, что Гомер поизмывал многие вещи у сивиллы по имени Манто, дочери Тиресiasа, порой о том, что он присвоил себе стихи дельфийской пифии Дафны. Данные подробности доказывают по сути следующее: как бы там ни было, находясь в Фивах, Мемфисе, Тире, Дельфах или других местах, Гомер черпал там сюжеты своих песнопений, и это не имеет большого значения для темы, меня занимающей, но служит доказательством моим утверждениям — все обретенное им, в действительности, было почерпнуто в святилище. Это и заставило меня избрать Тир скорее, нежели Фивы и Мемфис, ибо Тир являлся первой метрополией Греции.
- Комментарий переводчика относительно Фанси (Phancy) и фэнсис (fancies). Любопытно, что один из протагонистов «готического возрождения» в литературе и автор знаменитой волшебной сказки на французском языке «Ватек» Уильям Бекфорд (1760–1844) очень часто в своих произведениях прибегал к слову фэнсис (fancies), означаящему по-английски фантазию, воображение, химеру и все то, что чарующего образуется в сознании. Однако Уильям Бекфорд использовал это слово не в единственном (fancy), а во множественном числе (fancies), что подразумевало мир, существующий внутри самого себя и постепенно создающийся из своих призраков и мечтаний. Добавим, что слово фэнсис можно перевести еще как внутренний мир и царство*

души или прелесть в ортодоксальной христианской трактовке. Разве это не пантеистический телесм пифагорейцев и не воображение мыслящего океана Солярис польского фантаста Станислава Лема? Здесь возникает четкая аллюзия на древнегреческого бога Пана и Бафомета тамплиеров. Впрочем, и бисексуальность самого английского писателя Уильяма Бекфорда была скорее культового, нежели физиологического характера, что никак неудивительно, поскольку он, по данным современных английских исследователей, являлся франк-масоном и членом многих оккультных парамасонских групп, в том числе гомосексуальной направленности.

Владимир Ткаченко-Гильдебрандт.

(100) Выше я говорил, что имя *Елены* или *Селены* обозначало по-гречески луну. Корень этого слова одинаково кельтский и финикийский. В древнегерманском языке встречается слово *hell*, что значит ясный, светлый, а в еврейском ללל (*hell*), что содержит в себе значение сияния, славы и возвышения. По-немецки также *heilig* — святой, *selig* — счастливый, *seele* — душа и *seelen* — души. И это достойно большего внимания, особенно когда размышляешь о том, что, в соответствии с доктриной древних, луна, *хелене* или *селене* рассматривалась как вместилище душ, как тех, что нисходили с неба, чтобы, посредством рождения, вселиться в тела, так и тех, которые, очистившись огнем жизни, уходят с земли, чтобы подняться в небо. Посмотрите об этой доктрине у Плутарха (*de Facie in orb. Lun.*) и сопоставьте с Бособром (*Histoire du Manich.* t. II, p. 311). Имя *Парис*, по-гречески Παρις, происходит от финикийских слов 𐤐𐤓 или 𐤐𐤓 (par или phar), означающих всякое потомство, распространение, протяженность, и 𐤓 (ish), изначальное Существо.

Имя *Менелай*, по-гречески Μενελαος, происходит от финикийских слов 𐤌𐤍 (men) — все, что определяет, упорядочивает, полагает предел вещи, иными словами, рациональное свойство, разум, мера (по-латински *mens, mensura*) и 𐤍𐤏 (aosh), изначальное действующее Существо, перед которым помещают префикс ל (*l*), чтобы выразить, подобным образом, генитивное отношение; итак, 𐤌𐤍-ל-𐤍𐤏 (*meneh-l-aosh*) — рациональное или регулирующее свойство существа, в общем, и человека, в частности; ибо 𐤍𐤏, 𐤍𐤏, 𐤍, 𐤍𐤏 (*as, aos, ish, aish*) обозначают одинаково огонь, начало, существо и человека. Этимология этих четырех слов, как видим, может пролить свет на фабулу Илиады. Вот еще одно важное замечание. Гомер никогда не использует для обозначения Греков имени *Эллинов*, то есть сияющих или лунных — в его время это было совсем новое слово, связанное с тем, что Греки составили конфедерацию для отражения нападений чужеземцев; и только в Одиссее, будучи уже старым, он употребляет слово *Эллада* для обозначения Греции. Имя, которое Гомер дает своей стране — *Ахайя* (Αχαια), противопоставляя его имени *Троя* (Τροια). Итак, *Ахайя* означает сильное, огненное, духовное; а *Троя* — земное и грубое. Финикийские корни следующие: 𐤒𐤓 (*choi*), улетучивающаяся сила огня; и 𐤒𐤓 (*tro*), сила тяготения земли. Посмотрите на эту тему Кура де Жебелена (*Mond. prim.* t. VI, p. LXIV). Помпоний Сабин в своих комментариях на Энеиду говорит, что имя *Троя* обозначает свинью, и добавляет, что на троянском знамени красовалась расшитая золотом свинья.

Что касается имени *Илион*, являвшемся священным именем Трои, то в нем легко узнать принятое у Греков название материального начала ολη (*ule*), а у Египтян *ylis*. Ямвлих о нем сильно говорит, как о давшем всему рождение принципе,

в своей Книге о Мистериях (параграф 7); таковым же было и мнение Порфирия (Euseb. *Praep. Evang.* L. IX, c. 9 и 11.)

(101) Метродор Лампсакский, цитируемый Татианом (*Adver. Gent.* paragraphe 37), Plat. in *Alcibiad.* II, Крониус, Порфирий, Форнутус, Ямвлих, приводимые Куром де Жебеленом, *Genie alleg.* p. 36, 43; Платон in *Jon. Cicer. de Natur. Deor.* L. II; Strab. L. I; Origen. *Contr. Cels.* Среди современных исследователей нужно считать канцлера Бэкона, Блэкуэлла, Баснажа, Бержье и самого Кура де Жебелена, составившего перечень из двадцати четырех писателей, разделявших это воззрение.

(102) Dionys. Halic. *de Comp. verb.* t. V, c. 16, 26. Quintil. L. X, c. 1. Longin. *de Sublim.* c. 13. AElia. *Var. Hist.* L. VIII, c. 2. Plat. *Alcibiad.* I.

(103) Plat. in *vita Lycurg.*

(104) Allat. *de Patr. Homer.* c. 5. Meurs. in *Pisist.* c. 9 и 12. Plat. in *Hippare.*

(105) Senec. *Epist.* 117.

(106) *Ibidem.* 88.

(107) Dionys. Halic. in *Vita Homer.* Eustath. in *Iliad.* L. I.

(108) Strab. L. XIV, p. 646.

(109) Arist. de Poet. c. 2, cit. Barth. *Voyage d'Anach.* t. VII, c. 80, p. 44.

(110) Слово Эпопея идет от греческого Εποποιος, которое обозначает одинаково поэта и эпическую поэму. Оно происходит от финикийских слов 𐤏𐤕 (apho), страстный порыв, вихрь, увлеченность, воодушевление; и 𐤕𐤏𐤔 (phope), уста, рассуждение. Можно отметить, что латинское слово *versus*, которое применяется также к вращающейся вещи, побуждающей к поэтическому стиху, есть точно переведенное греческое слово Επος, чей корень 𐤕𐤏𐤔 (*aoph*) выражает *вихрь*. Еврейское слово 𐤏𐤕𐤏 (aophon) означает, в прямом смысле, *колесо*.

(111) Посмотрите в сборник Мейбомиуса, Аристид Квинтилиан и *Mem. de l'Acad. des Belles-Lettres*, t. V, p. 152.

(112) Voltaire, *Dict. philos.* art. RIME.

(113) Посмотрите на то, что я сказал выше в примечании на стр. 61.

(114) Фере говорит, что стихи поэта Эвмелуса, запечатленные на арке Кипселид (des Cypselides), являлись также иносказательными. Смотрите его *Dissert. sur l'art de l'Equitation*. Он цитирует Павсания, L. V. p. 419.

(115) Court de Gebelin, *Mond. primit.* t. IX, p. CCXXII. Сопоставьте с Аристотелем. *Poët.* p. 20, 21, 22.

(116) Plat *Dial. Jon.*

(117) Plat, *ut supra.*

(118) AElia. *Var. Hist.* L. XIII, c. 14. Diog. Laert. in *Solon.* L. I, paragraphe 57.

(119) Plat, in *Hipparc.* Pausan. L. VII, c. 26. Cicer. *de Orat.* L. III.

(120) Eustath, in *Iliad.* L. I, p. 145; L. II, p. 263.

(121) Dionys. Halic. *de Comp. verb.* t. V, c. 16 и 24. Quintil. *Instit.* L. X, c. 1.

(122) Athen. L. XV, c. 8. Aristot. *de Poët.* c. 16. AElia. *Var. Hist.* c. 15.

(123) Barthel. *Voyage d'Anachar.* t. VII. ch. 80, p. 46, 52.

(124) Видно, что в слове Стесихора я выделил специальным акцентом согласную — с (-х русск.), что будет, несомненно, заметно, когда эту методу я употреблю и в отношении нескольких сходных слов. Эту привычку я усвоил, чтобы различать, подобным образом, в иностранных словах или словах, происходящих от них, двойную согласную — кх, когда она должна принять гортанную инфлексию,

вместо шипящей, которую мы ей по обыкновению даем. Итак, я произношу — *c* в *Хио*, *хор*, *хорус*, *эхо*, *хлороз*, *хирагр*, *хроника* и т. д.; дабы указать, как необходимо произносить эти слова *Khio*, *khoer*, *chorus*, *ekho*, *khlorose*, *khiragre*, *khronique* с придыхательным звуком — *k* (— *кх* русск.), но не с шипящим — *c* (*-ш* русск.), как в словах *Chypre*, *chaume*, *echore*, *chaire* и т. д. Данное произношение мне кажется необходимым, особенно когда обязаны транскрибировать современными буквами многие иностранные слова, что поначалу даже неизвестно как произносить из-за отсутствия навыка. Впрочем, легкое новшество в орфографии я отношу на усмотрение ученых-грамматиков. Я им отмечу только, что им будет очень сложно без этого акцента или любого другого значка, заменяющего его, знать как должны произноситься с различной инфлексией слова: *Ахайя* и *Ахейский*; *Ахилл* и *ахиллеида*; *Ахерон* и *ахеронтический*; *Бахус* и *ваххический* и т. д. Прим. пер. Во французском языке отсутствует звук — *x* как таковой; обычно его заменяют звуками — *ш* или — *к*; например, *Шипр* (по-французски Кипр) или *эко* (по-французски эхо); таким образом, *Фабр д'Оливе* предлагает по сути ввести звук — *x* (*-кх*) для наиболее точного произношения древнееврейских, древнегреческих и латинских слов.

(125) Vossius, *de Inst. poet.* L. III, c. 15. Aristot. *Rhet.* L. II, 23. Max. Tyr. *Orat.* VIII, p. 202.

(126) Aelian. *Var. Hist.* L. XIII, XIV. Court de Gebelin, *Mond prim.* t. VIII, p. 202.

(127) Plat. *in Theat. de Republ.* L. X. Arist. *de Poët.* c. 4, etc.

(128) Имя Гомеридов, данное поначалу всем ученикам Гомера, было затем распространено на отдельных жителей Хио, считающихся его родственниками (Strab. L. XIV. Isocr. *Hellen. encom.*). Впрочем, я должен здесь сказать, что имя Гомера, *Ὀμηρος*, никогда не являлось греческого происхождения и вовсе не означало, как говорили, *Слепого*. Начальная буква *О* есть не отрицание, а артикль, прибавленный к финикийскому слову *מורה* (*moera*), означавшее в прямом смысле средоточие света, учителя, наставника.

(129) Прозвище Эвмолпидов, данное Иерофантам, наследникам Орфея, происходит от слова *Ἐὐμόλος*, обозначавшего поэтический жанр этого божественного человека. Он значил *свершившийся глас*. Слово проистекает от финикийских корней *מלה* (*mola*), исполненный, и *פיה* (*phoh*), уста, голос, рассуждение. Предшествующее ему наречие *ἔν* выражает все, что благородно, свято, совершенно.

(130) Fabric. *Bibl. Graec.* p. 36, 105, 240, 469 etc. *passim*. Arist. *Probl.* XIX, 28. Meurs. *Bibl. Graec.* c. 1.

(131) Arist. *de Poët.* c. 8.

(132) Porphyre, *in Vita Pythagor.* p. 21. Clem. Alex. L. VI, p. 658. Plat. *de Leg.* L. III. Plutar. *de Music.* p. 1141. Poll. L. IV, c. 9.

(133) Я отношу эпоху Орфея, совпадающую со временем основания египетской колонии в Греции под началом Кекропов, к 1582 году перед Рождеством Христовым, исходя из паросских мраморных дощечек.

(134) Schol. Aristoph. in Nub. v. 295.

(135) Athen. L. II, c. 3.

(136) Смотрите «*Историю французского театра Фонтенеля*». Вот названия первых пьес, представленных в течение XIV-го столетия: *Успение Пресвятой Богородицы*, мистерия на 38 действующих лиц; *Таинство Святой Просфоры*, на 26 действующих лиц; *Таинство Высокопресвященных Святого Петра*

и Святого Павла, на 100 действующих лиц; *Таинство Воплощения, Страсти и Воскресение Господа Нашего Иисуса Христа*, и т. д.

(137) Смотрите *Recherches asiatiques (Asiatic Researches)*, t. III, p. 427-431, 465-467. Смотрите также le Gramm. de Halhed (*Grammar of Bengal Language*). Предисловие, p. V.

(138) Смотрите произведение Холуэла (*Interesting historical Events*), ch. 7.

(139) Aristot. *Probl.* 15, c. 19. Pausan. L. I, c. 7.

(140) Смотрите *Rech. asiat. (Asiatic Researches)*, vol. VI, p. 300-308.

(141) *Рама* на санскрите означает того, кто славен, возвышен, бел, верховен, оказывает покровительство, превосходен. Это слово одного и того же самого смысла в финикийском языке: *רם* (*ram*). Его первоначальный корень, ставший универсальным в гемантической букве *מ* (*m*), есть *ר* (*ra*), который относится к гармоническому движению добра, света и жизни. Имя противника Рамы *Равхан* образуется из корня *ר* (*rawh*), выражающего, наоборот, беспорядочное течение зла и огня, и которое, соединяясь с увеличительным слогом *ח* (*on*), показывает всякого, кто приносит опустошения и разрушения — таково значение этого слова на санскрите.

(142) От слова *רמה* (*rama*) образовалось финикийское *דראמה* (*drama*), посредством соединения с демонстративным артиклем — *ד* (*d'*), то есть вещь, идущая от Рамы: хорошо устроенное действие, прекрасное, великолепное и т. д. Отметим, что греческий глагол *δραμα*, *действовать*, откуда, кстати, плохо выводится слово *Драца*, связан с тем же самым корнем *ר* (*ra*), означаящим гармоническое движение.

(143) Athen. L. II, c. 3. Arist. *de Poët.* c. 3, 4, 5.

(144) *Трагедия*, по-гречески *τραγωδια*, происходит от слов *τραγος*, суровый, строгий, возвышенный, и *ωδη*, песня. *Комедия*, по-гречески *κωμωδια*, происходит от слов *κωμος*, сладострастный, веселый, и *ωδη*, песня. Я не нуждаюсь говорить о том, что этимологи, видевшие в трагедии песню козла, ибо *τραγος* означает козла по-гречески, плохо представляли себе самые простые законы этимологии. *Τραγος* обозначает козла только метафорически из-за крутизны высот, на которые любит взбираться это животное; при подобном подходе упомянутых этимологов латинское *caper* (козел) будет однокоренным с *caput* (голова), а французское *chevre* (коза) с *chef* (начальник, руководитель).

(145) Diog. Laert. L. I, paragraphe 59.

(146) Plutar. *in Solon.*

(147) Arist. *de Mor.* L. III, c. 2. Aelian. *Var. Hist.* L. V, c. 19. Clem. Alex. *Strom.* L. II, c. 14.

(148) Plat. *de Legib.* L. III.

(149) Athen. L. VIII, c. 8.

(150) Plutar. *de Music.*

(151) Horat. *de Art. poet.* v. 279. Vitruv. *in prefac.* L. VII, p. 124.

(152) Смотрите там же Эсхила, *in Prometh.* Act. I, Sc. I, Act. V, Sc. ult.

(153) Смотрите еще Эсхила, *in Eumenid.* Act. V, Sc. 3.

(154) Aristoph. *in Plut.* v. 423. Pausan. L. I, c. 28. *Vita Eschyl. apud Stanley*, p. 702.

(155) Dionys. Chrys. *Orat.* L. II.

(156) Aristoph. in Ran, Philostr. *in Vita Apollon.* L. VI, c. II.

(157) Plutar. *in Cimon.* Athen. L. VIII, c. 8.

(158) Philostr. *in Vita Apollon.* L. VI, c. II.

- (159) Schol. in Vita Sophocl. Suidas, in Σοφοκλ. Plutar. de Profect. Vitae.
- (160) Aristot. de Poët. c. 25.
- (161) Aristoph. in Ran. v. 874 и 1075.
- (162) Philostr. Vita Apoll. L. II, c. 2; L. IV, c. 16; L. VI, c. 11. Vita Eschyl. apud Robort. p. 11.
- (163) Aristoph. in Ran. Aristot. de Poët. c. 25.
- (164) Plat. de Legib. L. II, III.
- (165) Herodot. L. VI, 21. Corsin. Fast. attic. t. III, p. 172. Aristot. de Poët. c. 9.
- (166) Aristot. de Poët. c. 9.
- (167) Сусарион появился за 580 лет до Рождества Христова, а Феспис несколькими годами позже. Последний представил свою трагедию Алкесты в 536 году; осуждение Сократа произошло в 399 году. Таким образом, между первым опытом комедии и смертью этого философа прошел 181 год.
- (168) Aristot. de Poët. c. 3.
- (169) Aristoph. in Pac, Schol. ibid. Epicharm. in Nupt. Feb. apud Athen. L. III, p. 85.
- (170) Plat. in Argum. Aristoph. p. xj. Schol. de Comoed, ibid. p. xij.
- (171) Отсюда эпитет *Эвмолические*, что я даю стихам, составляющим предмет этого произведения.
- (172) Это доказывает, что Рим был едва известен в Греции в эпоху Александра Великого, ибо даже историк Феопомп, обвиняемый всеми критиками в многословии, обмолвился лишь одним словом об этом городе, чтобы объявить, что он был взят Галлами (Pline, L. III, c. 5). С большой проницательностью Бэйль отмечает, что если бы Рим был не столь мало известен в то время, одного этого уже было бы достаточно для темы долгого отступления Феопомпа, которая бы ему очень понравилась (*Dict. crit.* art. Theopompe, rem. E).
- (173) Diogen. Laert. L. I, paragraphe 116. Pline, L. V, c. 29. Suidas, in φερκῶδ.
- (174) Degerando, *Hist. des Systemes de phil.* t. I, p. 128, в сноске.
- (175) Dionys. Halic. de Thucid. Judic.
- (176) Истинным творцом атомической системы, таковой, каковую ее воспринял Лукреций (*de Natura rerum*, L. I), был Носехус, финикийский философ, произведения которого проливали свет на произведения Левкипа (Посидоний, цитируемый Страбоном, L. XVI. Sext. Empiric. *Adv. mathem.* p. 367). Это хорошо разъясненная система не отличается от системы монад, созданной Лейбницем.
- (177) Freret, *Mytholog. ou Religion des Grecs.*
- (178) Вольтер, разделявший это заблуждение, основывался на том, что сводил значение слова Эпос к Рассуждению (*Dictionn. philos.* на слово ΕΡΟΡΕΕ). Но он ошибался. Греческое слово *επος* точно переводилось латинским *versus*. Отсюда глагол *επειν*, идти по следу, вращаться, входить в один и тот же смысл.
- (179) Греки рассматривали латинских авторов и артистов как нищих, обогатившихся их трофеями; греки изучали латинский язык только вынужденно. Они почти никогда не цитировали самых знаменитых писателей, прославивших Рим. Лонгин, видевший высший пример в Моисее, его не ищет вовсе ни у Горация, ни у Вергилия; он даже не произносит их имен. То же самое и другие критики. Плутарх говорит о Цицероне как о государственном деятеле; он сообщает о нем несколько добрых слов, но очень опасается его сравнивать, как оратора, с Де-

- мосфеном. Он извиняет себя малым знанием латинского языка, себя, так долго прожившего в Риме! Писавший только по-гречески император Юлиан приводит лишь греческих авторов и ни одного латинского.
- (180) Смотрите произведение Нодэ под названием *Апология людей, обвиненных в магии*. Число людей очень значительное.
- (181) Allard, *Bibl. du Dauphine*, в конце.
- (182) Duplessis-Mornai, *Mystere d'iniquite*, p. 279.
- (183) Этот романский язык был смешением испорченного латинского, древнегерманского и старогальского. Его так называли, чтобы отличить от чистых латинского и франкского языков. Основными диалектами романского языка являлись язык *Ок* (d'Ос), употреблявшийся на юге Франции, и язык *Уи* (d'Oui), имевший хождение на севере страны. Именно от языка *Уи* происходит французский. Язык *Ок*, господствовавший с развивавшимися его трубадурами, исчез вместе с ними в XIV-ом столетии, растворившись в ряде смутных местных наречий. Смотрите *Troubadour, poesies occitaniques*, a la Dissert. vol. I.
- (184) Fontenelle, *Hist. du Theatre Francaise*.
- (185) Смотрите Sainte-Palaye, *Mem. sur ancienne Cheval.*; Millot, *Hist. des Troubad.* Disc. prelim., либо то, что я сам сказал в *Трубадуры* (произведение Фабра д'Оливе — прим. пер.).
- (186) Надо отметить, что *vau* или *val*, *bau* или *bal*, исходя из диалекта, обозначало танец, бал, безумие, сумашествие. Финикийский корень *wh* (*whal*) выражает все, что приподнято, экзальтировано. С ним связаны французские слова *bal*, *vol*, *fol*.
- (187) Сонеты окситанского происхождения. Слово *son* обозначало песню в старом языке *Ок*, как *song* обозначает ее еще по-английски. Слово *sonnet* применялось к приятной маленькой песне причудливой формы.
- Мадригалы испанского происхождения, что и доказывает их имя. Слово *gala* означает по-испански обходительность, обретенную честь, галантность, пиришествие. Итак, *Мадрид-гала* возвращает к галантной моде Мадрида.
- Сильвы, называемые трубадурами *сирвами* или *сирвентами*, являлись видами настоящих, по обыкновению сатирических поэм. Эти слова происходят от латинского *sylva*, когда, следуя Квинтилиану, пьеса читалась с избытком стихотворных речитативов (L. X, c. 3).
- (188) Смотрите Laborde, *Essai sur la Musique*, t. I, p. 112, t. II, p. 138. С 149 по 232 стр. тома дан каталог всех старинных французских романсеро. Для итальянских можно смотреть Crescembini, de la *Volgar Poësia*.
- (189) Посмотрите вышеуказанное сочинение Лаборда. Считается, что епископ Парижа Вильгельм является автором иероглифических фигур, украшающих портал Собора Парижской Богоматери, что относят к герметическому знанию (*Biblioth. des Phil Chim.* t. IV. Saint-Foix, *Essai sur Paris.*)
- (190) Можно поразиться, заметив, как я даю имя *сирвентов* или *сильвов* тому, что обычно называют поэмами Данте, но, думается, необходимо рассмотреть, что эти поэмы, составленные из стансов в три стиха, соединенных через два, являющиеся в собственном смысле только долгими песнями на серьезную тему, а это соответствует сирвенте. Поэмы Бойардо, Ариосто, Тассо по форме представляют собой лишь длинные романсы. А делает их поэмами именно единство, которое, несмотря на множество эпизодов, их наполняющих, образует главный сюжет.

- (191) Pasquier, *Hist. et Recherch. des Antiq.* L. VII, ch. 12. Henri-Etienne, *Precellence du Lang. Franc.* p. 12. D'Olivet, *Prosod.* art. I, paragraphe 2. Delille-de-Sales, *Hist. de la Trag.* t. I, p. 154, в сноске.
- (192) D'Olivet, *Prosode.* art. V, paragraphe 1.
- (193) *Ibidem.*
- (194) William Jones, *Asiatic Researches*, vol. I.
- (195) *Ibid.*, vol. I, p. 425.
- (196) *Ibid.* vol., p. 430.
- (197) Wilkin's *Notes on the Heetopades*, p. 249. *Halled's Grammar, in the preface.* The same, *Code of the Gentoo-Laws.* Asiat. Research, vol. I, p. 423.
- (198) *Asiat. Research.* vol. I, p. 346, and foll. Сравните с тем же самым произведением, vol. I, p. 430.
- (199) В. Джонс переложил на английский язык один Натак, озаглавленный *Сагонтала* или *Роковое кольцо*, французский перевод которого был осуществлен Брюньером (Brugnières). Paris, 1803, chez Treuttel et Wuertz.
- (200) Смотрите *Asiat. Research.* vol. III, p. 42, 47, 86, 185 etc.
- (201) *Asiat. Research.* vol. I, p. 279, 357, 360.
- (202) *Institut of Hindus-Laws*; W. Jones, *Works*, t. III, p. 51. *Asiat. Research.* vol. II, p. 368.
- (203) *Hist. gener. de Chine*, t. I, p. 19. *Mem. concern. les Chinois*, t. I, p. 9, 104, 160. *Chou-King*, Ch. Yu-Kong, etc Duhalde, t. I, p. 266. *Mem. concern.* etc. t. XIII, p. 190.
- (204) *Ше-Кинг*, который содержит наиболее древнюю поэзию Китайцев, представляет собой только сборник од и песен, сильвов на различную историческую и моральную тематику (*Mem. concern. les Chinois*, t. I, p. 51, t. II, p. 80). Впрочем, Китаичам известна рифма уже четыре тысячи лет (*Ibid.* t. VIII, p. 133-185).
- (205) П. Пареннэн говорит, что манчжурский язык содержит огромное количество слов, которые служат для выражения всего наиболее лаконичной и живописной манерой, на что обычные языки способны только *при помощи* множественных эпитетов или перифразов (Duhalde, in-folio. t. IV, p. 65).
- (206) Выше, стр. 31.
- (207) Смотрите французский перевод *Rech. asiaticq.* t. II, p. 49, notes *a* и *b*.
- (208) Смотрите то, что говорит о Зенде Анкетиль дю Перрон, а также приводимый им пример этого древнего языка. *Zend-Avesta*, t. I.
- (209) Herbelot, *Bibl. orient.* p. 54. *Asiat. Research.* t. II, p. 51.
- (210) Anquetil du Perron, *Zend-Avesta*, t. I.
- (211) *Asiat. Research.* t. II, p. 51.
- (212) *L'abbé Massieu*, *Histoire de la Poesie franc.* p. 82.
- (213) По-арабски ديوان (*Diwan*).
- (214) D'Herbelot. *Bibl. orient.* на слово DIVAN. *Asiat. Research.* t. II, p. 13.
- (215) Нужно отметить, что слово *Diw*, которое является также и персидским, одинаково применялось в Персии к божественной мудрости, прежде, нежели Зороастр изменил значение, установив новую доктрину, которая, заместив *Дивов Изедаму* (*Iseds*), лишила их обладания Неба, представив их как земных Демонов. Смотрите Анкетилиа дю Перрона, *Vendidad-Sade*, p. 133, *Boun-Dehesh.* p. 355. Подобным же образом христианство изменило смысл греческого слова Δαίμων (Демон), сделав его синонимом Дьявола, тогда как изначально оно обозначало божественного Духа и Гения.
- (216) *Asiat. Research.* t. II, p. 13.

- (217) Смотрите Анкетиль дю Перрон, *Zend-Avesta*, t. III, p. 527 и сл. Смотрите также произведение немецкого ученого Валя (Wahl) о положении Персии: *Pragmatische-Geografische und Statische Schilderung...* etc, 1795, t. I, p. 198-204.
- (218) Смотрите некоторые из их песен, сообщенных Лабордом, *Essai sur la Musique*, t. II, p. 398.
- (219) Laborde, *ibid.* t. I, p. 425.
- (220) Далее я познакомлю с одной строфой из *Волюсны*, великолепной скандинавской оды эвмолпического жанра, которую я, быть может, когда-нибудь переведу полностью.
- (221) Долгое время говорили, будто в Библии имеется большое количество рифмованных стихов, что даже Вольтер в своем Философском словаре (искусство Рифмы) связывал по этому поводу следующее: «... прежде, нежели столь беспокоиться, как это принято, является ли еврейский текст Сефера прозаическим или поэтическим, существуют ли в нем рифмованные стихи наподобие арабских или размеренные наподобие греческих, нужно хорошо исследовать и понять сам текст, и тогда обнаружится, что нет ничего менее достоверного его. Язык Моисея утрачен уже более, чем две тысячи четыреста лет, и даже сносно восстановить его еще не было ни усилий, ни постоянства, и я сомневаюсь, будто кто-нибудь точно знает о том, что законодатель Евреев говорил о началах Мироздания, происхождении Земли, а также зарождении и превратностях существ, которые ее населяют. Эти предметы, однако, требуют труда и своего осмысления, и я не могу помешать себе думать, что будет кстати заняться смыслом слов, нежели их распределением по долгим и коротким слогам, по обычным или перекрестным рифмам, что совсем не играет здесь никакой роли».
- (222) Vossius, *de Poematum cantu et viribus rhythmici*, цитированный Руссо, *Dictionnaire de Musique*, art. Rhythme.
- (223) Текст:
 Ουλομενην, η μυρι ακαιος αλγε εθηκε
 Παλλας δ' ιφθιμους ψυχας αιδι ωροιαψεν
 Ηρωων, αντους δ' ελωραα τευχε κυνεσσιν
 Οιωνοισι τε ωασι ' (Διος δ'ετελειτο βουλη)
 Εξου δη ταωρωτα διαστητην ερισαντε
 Ατρειδης τε αναξ ανδρων και διος Α'χιλλευς
 Τις τ'αρ σφωε θεων εριδς ζηνεκκε μαχεσθας.
 Λητους και Διος υιος ' ο γαρ βασιλιη χολωθεις
 Νουσον ανα κρατον ωρσε κακην (ολεκοντο...)
- (224) Текст:
 Arma virumque cano, Trojae qui primus ab oris,
 Italiam, fato profugus, Lavinaque venit
 Littora: multum ille et terris jactatus et alto,
 Vi Superum, saevae memorem Junonis ob iram.
 Multa quoque et bello passus, dum conderet urbem,
 Inferretque Deos Latio: genus unde Latinum,
 Albanique patres, atque altae moenia Romae.
 Musa, mihi causas memora, quo numine Iaesou,
 Quidve dolens Regina Deum, tot volvere casus
 Insignem pietate virum, tot adire labores,
 Impulerit. Tantaene animis coelestibus irae!

(225) Текст:

ΑΝΔΡΑ μος εννεπε μουσα ος μαλα ωλλα
 Πλαγχη, επει προιασ ιερων πκτολιεθρον επερσς...

(226) Текст:

Le Donne, i Cavalieri, l'arme, gl'amori
 Le cortesie, l'audaci imprese Io canto,
 Che furo al tempo, che passaro i Mori
 D'Africa il mare, e in Francia nocquer tanto,
 Seguendo l'ire, e i g i o v e n i l furori
 D'Agramante lor re, che si die vanto
 Di vendicar la morte di Trojano
 Sopra re Carlo imperator Romano.
 Diro d'Orlando in un medesimo tratto
 Cosa non detta in prosa mai, ne in rima,
 Che per amor venne in furore e matto,
 D'uom che si saggio era stimato prima;
 Se da colei, che tal quasi m'ha fatto
 Che'l poco ingengo ad or or mi lima,
 Mene sara pero tanto concesso,
 Che mi basti a finir quanto ho promesso.

(227) Текст:

Canto l'armi pitoso e'l Capitano
 Che'l grand sepulcro libero di Cristo.
 Molto egli opro col senno, e con la mano,
 Molto soffri nel glorioso acquisto:
 E in van l'Inferno a lui s'oppose; e in vano.
 S'armo-d'Asia, e di Libia il popol misto:
 Che il Ciel gli die favore, e sotto ai santi
 Segni ridusse i euoi compagni erranti.
 O Musa, tu che di caduehi allori,
 Non riscondi la fronte in Elicona.
 Ma su nel Ciel infra i beati cori,
 Hai di stelle immortali aurea corona,
 S'intesso fregi al ver, s'adorno in parte
 D'altri diletta, che de'tuoi, le carte.

(228) Почти все итальянские слова оканчиваются на четыре гласные *a, e, i, o* и без аксанов (значков над гласными как во фр. — прим. пер.); очень редко, когда гласные выделялись бы аксанами, как в случае с гласной *u*. Когда же это случается, как в *cita`*, *perche`*, *di`*, *faro`* и т. д., только тогда окончание является мужским. Вот то, что один из их лучших ритмических поэтов, именуемый Толомеи, выдает за гекзаметр:

Questa, per affeto, tenerissima lettera mando
 A te...

Для того, чтобы стихи были бы точными, необходимо, дабы слово *mando* состояло бы из двух долгих слогов и писалось бы *mando`*, а это возможно только при полном искажении смысла слова. Маркетти перевел белыми стихами латинскую поэму Лукреция. Я приведу ее начальные стихи. В них будет ощущаться вялость,

которую я им ставлю в упрек и которая мешает им быть подлинно эвмолпическими стихами, в соответствии со смыслом, что я вкладывал в это слово.

Atma figlia di Giove, inclita mandre
 Del gran germe d'Enea, Venere bella,
 Degli nomini piacere e degli Dei:
 Tu che sotto il volubili e lucenti
 Segni del cielo, il mar profondo e tutta
 D'animai d'ogni specie, orni la terra:
 etc.

(229) Не надо думать, что немой звук — *e*, на который заканчиваются определенные английские слова, представляет собой французское женское окончание, выражаемое той же самой гласной. Этот немой — *e* подлинно немой в английском; он используется обычно лишь для того, чтобы показать более открытый звук ему предшествующей гласной, как в *tale, scene, bone, pure, fire*, хотя произносятся их *tell, scinn, bonn, piour, fair*. Но с ним никогда не считаются ни в стихотворном размере, ни в просодии. Значит, эти два стиха Дридена (Dryden) рифмуются точно:

Now scarce the Trojan fleet, with sails and Oars,
 Had left behind the fair Sicilian Shores...
Aeneis, B. I, v. 50.

Или то же самое у Эдиссона:

Tune evry string and evry tongue,
 Be thou the Muse and subject of our song...
St. Ceciliad's Day, v. 10.

Или у Голдсмита:

How often have I loitered o'er thy green,
 Where humble hapiness endeared each scene.
The Deserted village, v. 7. (230)

Из этой поэзии фрагментов нам достались очень изящные фрагменты, содержащиеся в *Эдде* и в *Волюсне*. Эдда, имя которой означает прародительницу, есть наиболее полный сборник скандинавских преданий. *Волюсна* — это вид сивилиной книги или космогонического оракула, на что и указывает ее имя. Я убежден, что, если бы поэты Севера, датчане, шведы и немцы, чаще бы черпали свои сюжеты в этих самобытных источниках, а не искали бы их в Греции на вершинах Парнасса, то преуспели бы куда лучше. Спустившаяся с Рифейских гор мифология Одина им бы больше соответствовала, чем греческая мифология, к которой их язык, впрочем, никак не может приноровиться. Когда делают луну и женщину (*der mond, das weib*) мужского и среднего рода; когда делают солнце, воздух, время, любовь (*die sonne, die luft, die zeit, die liebe*) женского рода, то должно благоразумно отказаться от аллегорий Парнасса. Это в точности касается пола, усвоенного солнцем и луной, что произошло от раскола, о котором я говорил, объясняя основание Дельфийского храма. Впрочем, скандинавские аллегории, которые я считаю осколком фракийских аллегорий, обеспечив себя сюжетами различного характера от греческих и латинских аллегорий, могли бы изменить поэзию Европы и помешать арабским вымыслам обрести в ней такое господство. Не являясь рифмованными, скандинавские стихи сродни Эвмолпее. Вот строфа из Волюспы:

Ar var allda, tha Imir bygde;
 Vara sandur, ne Soer, ne svaler unn;
 Jord fanst oeva, ne upp himin:
 Gab gynunga, enn gras hverge.
 Пред началом времен был единый Имир;
 Ни морей, ни ветров не имелось тогда;
 Ни земли, ни небес вовсе не было там —
 Только бездна являла безмерность свою.

Посмотрите у Малле (Mallet, *Monuments celtiques*, p. 135) и текст самой поэмы Волюспа в *Исландской Эдде (Edda islandorum)*. Малле, кажется, исходил из ошибочного текста. Что же касается гальской поэзии шотландских Бардов, с которой нас познакомил Макферсон под именем *Оссиана*, то ей нужно еще очень многого, чтобы она достигла достаточной степени аутентичности и могла бы цитироваться в качестве образцов и сопоставляться с Гомером, что, порой, бездумно и делалось. Пусть эта поэзия для большинства и основывается на верной сути, но по форме она очень далека от подлинности. Шотландские Барды, как и окситанские Трубадуры, нуждались в своем восстановлении и часто даже в своем новом изложении, чтобы стать удобоваримыми для чтения. Создавая своего *Оссиана*, Макферсон следовал некоторым древним преданиям, скрив между собой несколько разбросанных фрагментов, но он пользовался очень большими вольностями во всем остальном. Впрочем, это был человек творческого дарования, который сумел бы написать и Эпопею, если бы обладал большей образованностью. Его образовательный изъяс оставил пустоту в его произведении, который всякий раз будет доказывать неподлинность поэмы, когда захотят к ней привлечь внимание. В *Оссиане* нет никакой мифологии, никакой аллегории и никакого культа. Это просто несколько исторических и повествовательных фактов, соединенных в длинные описания; это стиль более напыщенный, нежели образный, более вычурный, нежели оригинальный. Макферсон, пренебрегая всяким видом мифологической и религиозной идеи, даже потешаясь то тут, то там над Камнем Силы Скандинавов, показал, что совсем не ведал, во-первых, о том, что аллегорический гений составляет сущность Поэзии; во-вторых, что Шотландия в очень древнюю эпоху была колыбелью этого гения, толкователями которого являлись Друиды, Барды и Скальды. Он должен был знать, что, будучи весьма религиозными, Каледонцы обладали в глубине своих гор гальским Парнассом, священной горой западных островов; и когда древний культ начал угасать в Галлии, он сохранялся в Альбионе, ставшим святым островом для самих индийцев, чьи Друиды приходили сюда обучаться. Смотрите *Commentaires de Cesar*, IV, 20; *l'Introduction a l'Histoire de Danemarck*, par Mallet; *l'Histoire des Celtes*, par Pellontier; и, наконец, *les Recherches asiatique (Asiat. Research.)*, t. IV, p. 490, 502.

Впрочем, поспешу, чтобы воспользоваться случаем применить эвмолпические стихи к огромному числу сюжетов, привести определенную экспозицию из *Оссиана*, думаю, единственную, которая оказывается в его поэзии, ведь Макферсон для большей оригинальности почти всегда пренебрегает излагать сюжет своих песен. Я не даю текст, поскольку английский перевод, откуда я беру фрагмент, не стоит места. Он касается битвы при Лоре. После некоторого вступления, обращенного к сыну чужестранца, обитающему в Молчаливой пещере, *Оссиан* ему говорит:

Угодно ль слуху твоему сказанье?
 Послушай же рассказ о битве Лорской.
 О битве древней! Звон мечей
 И крик ужасный ратоборцев
 Покрылись долгой тишиной —
 Они угасли с той поры,
 Подобно молнии, упавшей на камень,
 Сверкнувшей, грохнувшей в раскате — и не боле;
 Вновь солнце вышло, озарив вершину,
 Подножье чье зазеленело бурно.

Этот пример служит доказательством тому, что эвмолпические стихи могли легко слагаться дифирамбом.

(231) Трагедия *Сид*, данная Пьером Корнелем в 1626 году, положившая начало величию и особому характеру Французского театра, а равно и знаменитости автора, взята из очень известного испанского романа. Являющийся его героем Сид жил в конце XI-го столетия. В своем лице он воплотил то, что романтические предания рассказывали о странствующих рыцарях и паладинах. Он пользовался великой славой и достиг высокого положения. Смотрите *Monte-Mayor, Diana*, L. II; и *Voltaire, Essai sur les Moeurs*, t. III, stereotype, p. 86.

В течение шестнадцатого столетия Испанцы обладали заметным превосходством над другими народами: по-испански говорили в Париже, Вене, Милане, Турине. Испанские вкусы, манеры думать и писать покорили ум Итальянцев и, начиная от Карла V и до правления Филиппа III, Испания имела значение, коим никогда не пользовались иные народы. Смотрите *Robertson, Introduction a l'Histoire de Charles-Quint*.

Нужно было бы намного превзойти пространство обычной сноски, если бы я желал объяснить как произошло, что Испания утратила свое приобретенное верховенство, и почему ее язык, единственный способный сопротивляться и, быть может, одолевший бы французский, уступил ему во всех видах и угас пред ним. Это одно объяснение потребовало бы очень длинного произведения. Среди писателей, исследовавших причину упадка Испанской монархии, одни пытались найти его в возрастании богатств короны, другие — в слишком большой протяженности испанских колоний, большинство же — в укладе испанского правления и испанском суеверном культе. Они почему-то думали, что одно инквизиционное судилище было способно остановить взлет испанского гения, заглушив развитие просвещенности. Здесь они спугали итоги с их причинами, последствия с принципами. Они не увидели, что уклад правления и культа являются не двигателем, но результатом национального духа, и что богатства и колонии безразличны сами по себе, будучи лишь орудиями, которые хорошо или плохо, в зависимости от своего характера, использует этот дух. Я могу только указать главную причину, помешавшую Испании достичь вершины, до которой Франции уже рукой подать. Это причина — гордыня. Когда вся Европа, покрытая мраком, представляла собой, если можно так выразиться, брожение невежества, завоеванная Арабами Испания восприняла от них начатки знания, которые, стремительно развившись, произвели скороспелый плод, красивый, но сродни тепличному фрукту, с недостатком внутренней силы и изначальной крепости. Это мимолетное создание, внезапно возвысив Испанию над всеми европейскими нациями, внушило ей свою гордыню и избыточное себялюбие, заставив страну прези-

рать все, чем она не являлась, — оно и помешало Испании как-то меняться в своем образе жизни, убеждая ее угождать своим недостаткам; и когда другие народы принесли своевременные плоды, разрушив испанские достижения, то сообщили Испании крайне устоявшееся движение, которое, сделавшись неизбежно ретроградным, должно было ее погубить и погубило.

(232) Текст:

Of man's first disobedience, and the fruit
Of that forbidden tree, whose mortel taste
Brought death into the world, and all our woe,
With loss of Eden, till one greater Man
Restore us and regain the blissful seat,
Sing, hevn'ly Muse, that on the secret top
Of Oreb, or Sinai didst inspire
The Shepherd, who first taught the chosen seed
In the beginning how the heav'ns and erth
Rose out Chaos: or of Sion bill
Deliight thee more, and Siloa's brook that flow'd
Fast by the Oracle of God; I Thence
Invoke thy aid to my advent'rous song
That with no middle flight intends to soar
Above th'Fonian mount, while it pursues
Things unattempted yet in prose or rhyme.

(233) Сравнивая первые стихи Гомера с первыми стихами Клопштока, видно, что греческий текст содержит 29 букв, 18 из которых — гласные, а немецкий — 48 букв, 31 из которых — согласная. Сложно, чтобы в такой несогласованности элементов гармония была той же самой.

(234) Текст:

Sing, unsterbliche Seele, der suendigen menschen erloesung,
Die der Messias auf Erden, in seiner Menschheit, vollendet;
Und durch die er Adams geschlecht zu der liebe der Gottheit,
Leidend, getoedtet, und verherlichet, wieder erhoehet hat.
Also geschan des Ewigen wille. Wergebens erhuh sich
Satan gegen der goettlichen Sohn; umsont stand Juda
Gegen ihn auf: er thats, und wollbrachte die grosse versoening.
Aber, o that, die allein der albarmherzige kennet,
Darf a dunckler ferne sich auch dir nahen die Dichtkunst?
Weiche sie, Geint schoepfer, vor dem ich hier still anbetе,
Fuhre sie mir, als deine nachahmerin, voller entzueckung,
Voll unsterblicher Kraft, in verklarter Schoenheit entgegen,
Rueste mit deinem feuer sie, du, der die tiefen der Gottheit
Schaut, und den menschen aus staube gemacht, zum tempel sich heilig!

(235) Hierol. *Comment. in Aur. Carmin. Proem.*

(236) Fabric. *Bibl. graec.* p. 460. Dacier, *Remarq. sur Comm. d'Hierocles.*

(237) Jamblic. *de Vita Pythag.* c. 30, 33. Plutarch. *de Gen. Socrat.*

(238) Plutarch. *de Repug. stoic.* Diog. Laërt. L. VIII, paragraphe 39. Polyb. L. II. Justin, L. XX, c. 4. Vossius, *de Phil. sect.* c. 6.

(239) Hierocl. *Aur. Carm.* v. 71.

(240) Смотрите Dacier, *Rem. sur Comment. d'Hierocl.*

(241) Plut. *de Gen. Socr.* Aelian. *Var. Hist.* L. II, c. 7.

(242) Bacon, *Novum. Organum. Aph.* 65, 71.

(243) *Asia Res.* t. III, p. 371-374.

(244) *Mem. concern. les Chin.* t. II, p. 26.

(245) *Eulma Esclam. Note du Boun-Dekesh,* p. 344.

(246) Porphyr. *de Antr. Nymph,* p. 126.

(247) $\text{Αυτον δ' ουχ οραα οερι γαρ νεφοσ εσηρικται}$. Смотрите Dacier в его *Remarques sur les Comment. d'Hierocl.*

(248) *Vita Pythagor.* Phot. Cod. 259. Macrobian. *Somn. Scip.* L. I, c. 6, L. II, c. 12. August, *de Civit. Dei,* L. IV, c. 9, 11. Euseb. *Proep. Evang.* L. III, c. 9. Lactant, *de Fals. relig.* L. I, c. 6, 7. Plot. *Ennead.* III, L. II.

(249) Plutar. *de Isid. et Osiris.* p. 377.

(250) Бюрманские (Бирманские) жрецы, которых называют Раханами, но коих родовое имя — Самана, откуда взялось имя Саманеев, данное им древними, несут дух толерантности столь далеко, сколь возможно. Они с одинаковым благоговением посещают пагоды, мечети и церкви; они никогда никого не преследуют по религиозной принадлежности. Брахманы, Мусульмане, Христиане занимают среди них важные должности и никогда у них не притесняются. Они рассматривают всех людей как своих братьев (*Asiat. Research.* t. VI, p. 274-279). Брахманы обладают подобным же воззрением. Читаешь эти замечательные слова в *Бхагавадгите*: «Огромное разнообразие культов, схожих по сути, но различающихся по формам, суть проявления воли верховного Существа. Одни следуют одному культу, другие привязываются к другому; все их поклонники очищаются от прегрешений своим частным культом... Господь есть дар милосердия, Господь есть жертвоприношение, Господь есть огонь алтаря, ведь Бог сам творящий жертвоприношение и Бог будет постигаем тем, кто делает Бога единственной целью своих трудов» (*Lect. IV.*).

(251) Hierocl. *Aur. carm.* v. 1.

(252) Греческое слово Κοσμος выражает иерархическую вещь, упорядоченную в соответствии с установленным и регулярным началом. Его первичный корень есть в финикийском слове אוש (*aosh*) — Первопринцип, *огонь*. Латинское слово *mundus* очень несовершенно передает смысл греческого слова. Оно означает в точности то, что сделано чистым посредством воды. Ему близкий корень есть *unda*, а более удаленный заключен в финикийском слове אוד (*aod*), эманация, испарение, источник. В соответствии с этой этимологией видно, что Греки черпали идею порядка и красоты из огня, а Латиняне из воды.

(253) Diogen. Laërt. L. VIII, paragraphe 25. Plutar. *de Decret philos.* II, c. 6. Sext. Empir. *Adv. Math.* X, paragraphe 249. Stob. *Eccl. phys.* p. 68.

(254) Plutar. *in Numa.*

(255) Jambl. *Vita Pythag.* c. 28, 32, 35.

(256) Εγ, δυο . Это тот же самый символ столь знаменитого у Китайцев Фо-Хи, выраженный цельной линией — 1, и прерывистой линией — 2. Я объясню дальше данный предмет, говоря, когда мне это представится, о Музыке и о том, что древние вкладывали в язык чисел.

(257) *Vita Pythag.* Phot. *Bibl.* Codex 259.

(258) *Vie de Pythag.* par Dacier.

- (259) Hierocl. *Aurea carmin.* v. 1.
 (260) См. стр. 131.
 (261) Тимей Локрский (Timee de Locres), ch. 3. *Edit. de Batteux*, paragraphe 8. Diod. Sicul. L. II, p. 83. Herod. L. II, c. 4. Hyde: *de vet. Pers. Relig.* c. 19. Plat. in *Tim. in Phoed. in Legib.*, etc.
 (262) Bailly, *Hist. de l'Astr. anc.* L. III, paragraphe 10.
 (263) Будучи очень юным Пифагор был отправлен своим отцом Мнесархом в Тир, чтобы там изучать финикийскую доктрину; затем он посетил Египет, Аравию и пришел в Вавилон, где пребывал двенадцать лет. Именно здесь он имел частые обсуждения начал вещей с очень просвещенным магом, которого Порфирий называет Забратосом, Плутарх Заратасом, и Феодорит Зарадасом (Porphyg. *Vita Pythag.*). Плутарх склонен считать, что этот маг одно и то же лицо с Зардуштом или Зороастром, чему полностью не противоречит и хронология (Plutar. *de Procreat anim.* Hyde, *de Relig. vet. Pers.* s. 24, p. 309, c. 31, p. 379).
 (264) *Asiat. research.* t. VI, p. 174.
 (265) Holwell's, *Histor. interest. Events.* ch. IV, paragraphe 5.
 (266) Beausobre, *Hist. du Manich.* T. I, p. 164.
 (267) Macrobian. *Somn. Scip.* L. I, c. 11.
 (268) Boehme: *les six Points.* ch. 2.
 (269) Слово קלל означает по-еврейски, арабски и халдейски все предшествующее, что воспринимается от древних в традиции.
 (270) *Aurea carm.* v. 48.
 (271) Synes. *Hymn.* III, v. 174. *Hymn.* IV, v. 68.
 (272) Beausobre, *Hist. du Manich.* t. I, p. 572.
 (273) Слово Εοη, по-гречески Αἰών, происходит от египетского и финикийско-го *ח (ai), волевого начало, центральная точка развития, и יון (ion), порождающее свойство. Это последнее слово обозначало в ограниченном смысле голубя, являясь символом Венеры. Именно это знаменитое Yoni Индийцев, а также Yn Китайцев, то есть пластическая природа Вселенной. Отсюда имя *Ионии*, данное Греции.
 (274) Herm. Trismeg. c. 11.
 (275) Plutar., цитируемый отцом Пето (Petau). *Notes in Synes*, p. 42.
 (276) Clem. Alex. *Eclog. Theod.* Paragraphe 30.
 (277) *Hist. du Manich.* t. I, p. 572.
 (278) Богов, Героев и Демонов обозначают греческие слова Θεοσ, Ηρωσ, Δαίμων. Все они происходят от начальных Существ, стремящихся к совершенству; начальных господствующих Существ и земных Существований. Слово Θεοσ образовано из слова αἰωσ (aos), Первопринцип, с предшествующей гемантической буквой η (θ, th), которая есть знак совершенства. Слово Ηρωσ составлено из того же слова αἰωσ (aos) с предшествующим словом ηρρ (herr), выражающим того, кто властвует. Слово Δαίμων идет от старого слова Δημ, земля, соединенного со словом ων, существование.
 (279) Καθαρισς, και τελειοτης.
 (280) Lil. Greg: Gyrald: *Pythag. Symb. Interpret.* p. 92.
 (281) *Apud. Phot.* Cod. 249.
 (282) *Dict. Crit.* art. PYTHAGORAS, rem. Q.
 (283) Недавно человек с достаточно сильным строем мысли, но очень мало просвещенный истинным знанием, выпустил книгу, называемую *Ruverabhom*,

в которой нагромоздил все древние и современные софизмы, выступающие против социальной организации, основанной на семейных ценностях, и утверждал, что нужно было изменить инстинкт естества в этом отношении, создав истинное счастье на обломках всех кровных уз, всех привязаностей души и всех родительских обязанностей.

(284) Поскольку я передаю сам смысл, вложенный Моисеем, но не смысл *Септуагинты*, скопированный *Вульгатой*, я привожу здесь подлинный текст, дабы все, кто понимают иврит, увидели бы, что я от него не отхожу.

נתן אלהיך יוהה לך ככר אשר קאדמה על ימין למען ואת-אמך את-אביך
Exode, ch. 20, v. 12.

(285) *Эта родина Адама*, по-еврейски קאדמה (ha-ada-mah), адамическая. Данное слово, которое вульгарно переводят как *Земля*, означает это только метафорически. Его собственный смысл, который очень сложно передать, зависит всегда от смысла, связанного с именем Адама, откуда оно происходит.

Jhoah, по-еврейски יוהה, очень плохо произносимое как *Иегова* из-за превратной пунктуации Массоретов, есть собственное имя Бога. Это образованное Моисеем имя столь же искусным, сколь и возвышенным способом, посредством котракции трех времен глагола הוה (hoeh), быть. Оно в точности обозначает *Будет-есть-был*; тот, кто есть, был и будет. Это весьма хорошо соответствует *Вечному*. Именно Вечности или безграничному времени Зороастра. Это имя по обыкновению связано, что и отражено здесь, со словами אלהיך (AElohi-cha), твои Боги, и должно занимать свое особое место в народе Израиля.

(286) *Memoires concern. les Chinois*, t. IV, p. 7.

(287) *Memoire concern. les Chinois*, ibid.

(288) Немезида, по-гречески Νεμεσις, происходит от финикийских слов: נמ (nam или поет), выражающего всякий приговор, всякий порядок, всякое решение, высказанное устно; и אשיש (aeshish), все, что служит принципом, основанием. Это последнее слово имеет корень שח (as, os или oes), который уже часто упоминался.

(289) *Хиао-Кинг* или Книга сыновнего Почитания.

(290) Конг-Тзее в *Хиао-Кинг*, которая содержит эту доктрину.

(291) Hierocl. *Comment. Aurea carmin.* v. 5.

(292) Hierocles, *ibid.* v. 7.

(293) Porphyg, in *Vita Pythag.* p. 37.

(294) Dacier, *Vie de Pythag.*

(295) Diog. Laërt. L. V, paragraphe 21.

(296) Hierocl. *Aurea carm.* v. 8.

(297) *Evang. de S. Math.* ch. 22.

(298) *Zend-Avesta*, 30-eme ha, p. 164, *ibid.* 34-eme ha, p. 164. *Ibid.* 72-eme ha,

p. 258.

(299) *Vie de Confucius*, p. 139.

(300) Herm. Trismeg. in *Poemand.*

(301) Senec. *de Sen.* VI, 2.

(302) Aul-Gell. L. VI, c. 2.

(303) Plutar. *de repugn. Stoic. de Fato.*

(304) Chalcidius, in *Tim.* not. 295, p. 387.

(305) *Hist. du Manich.* t. II, L. V, ch. 6, p. 250.

(306) *Dict. crit. art.* MANICHEENS, rem. D.

- (307) Ciceron. *Tuscul.* L. I. Clem. Alex. Strom. L. V, p. 501.
- (308) Justin. *Cohort ad Gent.* p. 6 Cirill. *Contra Julian.* Fabric. *Bibl. graec.* t. I, p. 472.
- (309) Plutar. *de Procr. anim.*
- (310) Plat. *Epist.* 2, 7, t. III, p. 312, 313, 341, etc.
- (311) Смотрите блестящий труд Бособра на эту тему — *Histoire du Manicheisme.*
- (312) Когда Зороастр говорит об этой Причине, он дает ей имя *Безграничного времени*, исходя из перевода Анкетиля дю Перрона. Эта причина не кажется еще абсолютной в доктрине этого теософа, ибо в одном из мест *Зенд-Авесты*, где встает вопрос о Верховном Существо, прародителе Ормузда, он называет это Существо погруженным в превосходство и говорит, что Огонь, действующий изначально, есть принцип союза между этим Существом и Ормуздом (36-е *ha du Vendidad Sade*, p. 180. 19-е *fargard*, p. 415). В другой книге, называемой *Шаристха*, обнаруживается, что когда это Верховное Существо образовало материю Вселенной, оно послало свою Волю в форме блистающего света (*Apud Hyde*, с. 22, p. 298).
- (313) *In Tim.* not. 295.
- (314) Смотрите Photius, *Cod.* 251. Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл и Симплиций были того же самого суждения, что и Гиерокл, о чем говорит ученый Фабриций (*Bibl. graec.* t. I, p. 472).
- (315) *Hiad L. ult.* v. 527.
- (316) Cicer. *de Natur. Deor.* L. I, с. 15.
- (317) Cicer. *de Fato*, с. 17.
- (318) *Аксиомы Пифагора, сохранные Стобеем*, Serp. 6.
- (319) Hierocl. *Aur. carm.* v. 10, 11.
- (320) Strab. L. XVI, p. 512. Sext. *Empir. Adv. Mathem.* p. 367.
- (321) *Атом*, по-гречески *ατομος*, образуется из слова *τομος*, *часть*, к которой присоединена отрицательная приставка *α*.
- (322) Huet. *Cens Phil. Cartesian.* с. 8 p. 213. Если хорошо рассмотреть системы Декарта, Лейбница и Ньютона, то станет очевидно, что в последнем анализе они сводятся или к атомам, или к присущим им силам, которые ими движут.
- (323) Cicer. *de Fato*, с. 17.
- (324) August. *Epist.* 56.
- (325) August. *Epist.* 56.
- (326) Cicer. *de Nat. Deor.* L. I, с. 19; *quodest. Acad.* L. IV, с. 13; *de Fato*, с. 9.
- (327) Diog. Laërt. L. X, *paragraphe* 123. Cicer. *de Nat. Deor.* L. I, с. 30.
- (328) Senec. *Epist.* 88. Sext. *Empir. Adv. Math.* L. VII, с. 2. Arist. *Methaphys.* L. III, с. 4.
- (329) Arist. *Physic.* L. VI, с. 9. Смотрите Bayle, *Dict. crit.* art. Zenon, rem. F.
- (330) Cicer. *de Natur. Deor.* L. I, с. 15.
- (331) *Semel jussit, semper parat*, говорит Сенека. Законы предписанные Богом себе самому не могут быть отменены, ибо они продиктованы его собственными совершенствами, и если ему однажды понравился какой-нибудь план, какой-нибудь замысел, то он должен ему нравиться вечно (Senec. *Proef. ad Quodest. nat.*).
- (332) Cicer. *de Fato*, сар. 17.
- (333) Cicer. *ibid.* с. 9.

- (334) *Aul. Gell.* L. VI, с. 2.
- (335) Cicer. *de Nat. Deor.* L. I, с. 9. Plutar. *De repug. Stoic.* Diogeniam apud. Euseb. *Proep. Evang.* L. VI, с. 8.
- (336) Herodot. *Euterp.* *paragraphe* 171. Julian Firmin. *de Error. prof.* p. 45.
- (337) Meurs. *Graec. Feriat.* L. I. Plutar. *in Alcibiad.* Porphyg. *de Abst.* L. II, *paragraphe* 36. Euseb. *Proep. Evang.* L. I, с. 1. Schol. *Apoll.* L. I, v. 917. Pasan. *Corinth.* p. 73.
- (338) Porphyg. *Vita Pythag.* p. 10.
- (339) Доктрина Кришны приводится, главным образом, в *Бхагавадгите*, одной из наиболее замечательных Пуран Брахманов. Учение Зороастра отражено в *Зенд-Авесте* и в *Бун-Дехеш*. Китайцы обладают *Тчун-Цзюэ* Конг-Тзее, историческим памятником, возведенном во славу Провидения. В *Поймандре* и *Асклепиусе* сосредоточены идеи Тота. Книга Синезия о Провидении содержит догматы Мистерий. Наконец, в *Эдде* можно обратиться к *Хавамалу*, возвышенному рассуждению Одина. Суть всех этих произведений одна и та же.
- (340) Это, как я уже говорил в своем 2-ом изводе, должно восприниматься только профаном. Ученый и посвященный легко приводили к Единству это бесконечное множество Богов и знали или пытались постичь происхождение зла, без познания которого божественное Единство необъяснимо.
- (341) Талес, приводимый Платоном, *de Republ.* L. X. Aristot. *Metaph.* L. III Cicer. *Acad. Quodest.* IV, с. 37.
- (342) Анаксимандр, цитируемый Аристотелем. *Phys.* L. I. Sext. *Empir. Pyrr.* III.
- (343) Анаксимен, приведенный Аристотелем. *Metaph.* L. I, с. 3. Plutar. *de Placit. Phil.* I, 3.
- (344) Гераклит, цитируемый Платоном. *Theetet.* Arist. *Metaph.* L. I, с. 6. Sext. *Empir. Adv. Math.* L. VII.
- (345) Degerando, *Hist. des Syst. de Phil.* t. III, p. 283. Arist. *Metaph.* L. I, с. 6. Diog. Laërt. L. IX, с. 19.
- (346) Cicer. *de Nat. Deor.* L. I, с. 9.
- (347) Boet. *de Consol.* L. I, *prosa* 4.
- (348) Plutar. *Adv. Stoic.* p. 1075.
- (349) Cicer. *de Fato*, с. 10. Lucret. L. II, v. 216, 251, 284.
- (350) Cicer. *de Fato*, с. 9, 17. Diogenian, apud Euseb. *Proep. Evan.* L. VI, с. 8.
- (351) Cicer. *de Natur. Deor.* L. III, с. 38, 39.
- (352) *Aul. Gell.* L. VI, с. 1.
- (353) Plutar. *Adv. Stoic.*
- (354) Имя, данное секте Фарисеев, обозначает, в целом, всякого, кто просвещен, озарен, прославлен, знаменит. Оно происходит от корня *אור* (*aur*), свет, определяемый артиклем *פ* (*phe*), выражающим величавость; отсюда *פאר* (*phoer*), ореол, тиара и *פארעמим* (*pharethemim*), люди, знаменитые, возвышенные. Имя, данное секте Садукеев, происходит от слова *שדד* (*shad*), которое, выражая всякое проникновение, распространение, применяется к производящему естеству, в целом, и к женской груди, в частности; ие символ у Египтян обозначает, собственно, Физиков или Естествоиспытателей.
- (355) Подлинное имя Моисеева Пятикнижия есть *ספר* (*Sepher*). Наше название Библии происходит от греческого слова *βιβλος*, которое и стало обозначать перевод Семидесяти толковников.

(356) Joseph, *Antiq.* L. XII, с. 22, L. XIII, с. 9, 23, L. XVII, с. 3 Budd. *Introd ad Phil. hebr.* Basnage, *Histoire des Juifs*, t. I.

(357) Это основывается на большом числе фрагментов, из которых достаточно привести нижеследующие. Из Книги пророка Амоса, глава III, стих 6: "... Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы?" И из Книги пророка Иезекииля, глава XXI, стих 3, 4, 5: "И скажи земле Израилевой: так говорит Господь Бог (Jhoah): вот Я — на тебя, и извлеку меч Мой из ножен его и истреблю у тебя праведного и нечестивого... меч Мой из ножен своих пойдет на всякую плоть от юга до севера. И узнает всякая плоть, что Я, Господь Бог, извлек меч Мой из ножен его, и он уже не возвратится".

(358) Магомет сам говорил, что не владел никакими небесными сокровищами, не ведал о тайнствах и не мог ничего толком сказать о сущности души (*Коран*, гл. 6 и 17); и поскольку он принимал текст буквальный Сефера, он не сумел сделать ничего другого, как возвестить предопределение. «Бог, — сказал он, — держит в своих руках ключи будущего. Ему одному это известно. Народы не могут ни отодвинуть, ни приблизить час своего падения» (*Коран*, гл. 6 и 3).

(359) *Vita Pythag.* Photii, *Bibl. Cod.* 259.

(360) Kircher, *OEdip.* t. I, p. 411. *Edda Island. Fabl.* Macrob. *Saturn.* L. I, с. 20.

(361) Plotin, *Ennead.* III, L. 2. Euseb. *Proep. Evan.* L. III, с. 9. Macrob. *Somn. Scip.* L. II, с. 12. Marc Aurell. L. IV, с. 34.

(362) Пан, по-гречески Παν, обозначает Все, и Фанес происходит от финикийского слова פִּנְ (anesh), Человек, с предшествующим эмфатическим артиклем א (ph). Нужно заметить, что эти два слова восходят к тому же самому корню אן (an), который в образном смысле выражает сферу деятельности, а в прямом — предел существа, его тела, его способности. Отсюда אָנִי (ani), я, и אִיחָא (aniha), сосуд.

(363) *Mem. concern. les chinois*, t. II, p. 174 и сл. *Edda Island.* Beausobre, *Hist. du Manich.* t. II, p. 784. Boehme, *de la triple Vie de l'Homme*, с. IX, paragraphe 35 и сл.

(364) Παντι εν Κοσμω λαμπες τριας ης Μονας αρχη.

(365) Hierocl. *Aurea Carmin.* v. 14.

(366) Hermes, in *Poemandr.*

(367) *Evang. S. Math.* ch. 18.

(368) *Vendidad-Sade*, p. 89.

(369) 34-eme ha, p. 174.

(370) 3-eme fargard, p. 284.

(371) *Jeshths Sades*, p. 151.

(372) Хафиз, цитируемый авторами *Recherches asiatiques*, t. IV, p. 167.

(373) *Арья*, цитировавшийся выше.

(374) *Edda Island. Havamal.*

(375) Diogen. Laërt. in *Proem.* p. 5.

(376) *Poemandr* и *Asclepius*.

(377) Это большой сборник брахманической морали. В нем много черт, повторяемых слово в слово в Сефере Моисея.

(378) Их древность восходит к трем тысячам лет до нашей эры. В них есть упоминание об одном достоверном солнечном затмении за 2155 лет перед Рождеством Христовым.

(379) Senec. *de Sen.* L. VI, с. 2.

(380) Hierocl. *Aur. carmin.* v. 18.

(381) Jamblic. *de Vita Pythag.* Porphyr. *ibid.* и *de Abstin. Vita Pythag., apud Phot. Cod.* 259. Diog. Laërt. in *Pythag.* L. VIII. Hierocl. *Comment. in Aur. Carm. ibid. de Provident.* Philost. in *Vita Apollon.* Plutar. *de Placit. philos. ibid. de Procreat. anim.* Apul. in *Florid.* Macrob. in *Saturn. u Somn. Scipion.* Fabric. *Bibl. graec. in Pythag.* Clem. Alex. *Strom.* Passim. etc.

(382) Hierocl. *Aur. Carm.* v. 14. Phot. *Cod.* 242 и 214.

(383) Diog. Laert. in *Pythag.* *ibid. in Emped.*

(384) Hierocl. Pont. *apud* Diog. Laërt. L. VIII, paragraphe 4.

(385) Максим Тирский написал диссертацию о происхождении Зла, в которой он утверждал, что вещи оракулы, посоветовавшись на эту тему, ответили двумя строками из Гомера:

Вним Богов в несчастьях наших мы; но сами

Своими заблужденьями рождаем их повсюду.

(386) Hierocl. *Aur. Carm.* v. 18.

(387) Plutar. *de Repugn. Stoic.*

(388) In *Gorgi.* и *Phileb.*

(389) Hierocl. *Aur. Carmin.* v. 18.

(390) Hierocl. *Aur. Carmin.* v. 18, 49, 62.

(391) In *Phedon.* in *Hipp.* II. In *Theet. de Rep.* L. IV, etc.

(392) Hyde: *de Relig. vet. Pers.* p. 298.

(393) *Evan. S. Math.* ch. XVII, v. 19.

(394) *Vie de Kong-Tzee (Confucius)*, p. 324.

(395) Meng-Tzee, приводимый Дюальдом (Duhalde), t. II, p. 334.

(396) Krishnen, *Bhagwat-Ghita*, Lect. II.

(397) *Вопросы о Душе (Vierzig Fragen von der Seelen Orstand, Essenz, Wesen und Eigenschaft)*, etc., Amsterdam, 1682), *Вопрос I.*

(398) *Ibid.*

(399) IX *Тексты*, текст 1 и 2.

(400) XL *Вопросы*, вопрос 6.

(401) Plat. in *Theag.*

(402) Clem. Alex. *Strom.* L. IV, p. 506. Beausobre, *Hist. du Manich.* t. II, p. 28.

(403) Это то, что обозначает по-гречески Φιλοσοφος.

(404) В *Тчонг-Йонге* или неизменном Среднем начале, называемом *Книгой великого Знания.*

(405) *Евангелие от Матфея.* гл. VII, стих 6.

(406) *Bhagwat-ghita*, lect. 8, 13.

(407) *Евангелие от Луки*, гл. XIV, стих 26.

(408) 50-eme ha, *Zend-Avesta*, p. 217. 45-eme ha, *ibid.*, p. 197.

(409) *Числа*, гл. 31. *Второзаконие*, гл. 3, 20 и др.

(410) *Исход*, гл. 34.

(411) *Коран I*, гл. 4, 22, 23, 24, 25, 50.

(412) Смотрите заключение последнего Извода.

(413) *Евангелие от Матфея.* гл. V, стих 44.

(414) *Там же*, гл. XI, стихи 20, 21, 22, 24 и 25.

(415) *Там же*, гл. X, стих 34.

- (416) *Евангелие от Матфея*, гл. XII, стих 30.
 (417) Вассон, *Novum Organum*.
 (418) *Novum Organum. Aphor.* 38 и сл.
 (419) Смотрите *la Vie de Kong-Tzee et le Ta-Hio*, приводимая в *Mem. concern. les Chinois*, t. I, p. 432.
 (420) *Mem. concern. les Chin.* t. IV, p. 286.
 (421) *Novum Organum in Proef. u Aph.* I.
 (422) *Ib. Aph.* 11.
 (423) *Ib. Aph.* 13.
 (424) *Ib. Aph.* 14, 15.
 (425) *Ib. Aph.* 38 и сл.
 (426) *Novum Organum in Proef. u Aph.* 73.
 (427) *Ibid. Aph.* 63.
 (428) *Ibid. Aph.* 65.
 (429) *Aurea Carm. v.* 25.
 (430) *Aurea Carm. v.* 27.
 (431) Hermes, in *Asclepio*. Porphyr. *de Antr. Nymph.* p. 106. Origen. *Contr. Cels.* L. VI, p. 298. Hyd. *de Vet. pers. Relig.* p. 16. Jamblic. *de Myst. Egypt.* c. 37.
 (432) *Hist. des Voyag.* t. LII, p. 72. Diod. L. IV, c. 79. Plutar. in *Vita Num.*
 (433) Boulanger, *Antiq. devoil.* L. III, ch. 5, paragraphe 3.
 (434) *Mem. de l'Acad. des Insc. t. I, p. 67.* Tit. Liv. *Decad.* I, L. IX. Aul-Gell. L. VI, c. 9.
 (435) Duhald. t. II, p. 578, t. III, p. 336, 342. Const. d'Orville, t. I, p. 3.
 (436) Philostr. in *Vita Apoll.* L. III, c. 13.
 (437) В моем 12-ом изводе я особо цитировал Диогена Лаэртского.
 (438) Syncell. p. 35.
 (439) Senec. *Quoest. Nat.* L. III, c. 30. Synes. *de Provid.* L. II. *Sub fin.*
 (440) Plat. in *Tim.* Ovid. *Metam.* LV. fab. V. Senec. *Epist.* 35. Macrobr. in *Somn. Scip.* L. II, c. II. *Hist. des Voyages*, t. XII, p. 529. Dupuis, *Orig. des Cultes*, L. V, in-12, p. 474. Bailly, *Hist. de l'Astr. anc.* L. IX, paragraphe 15.
 (441) Cicero, *de Divin.* L. II, c. 97.
 (442) Cicero, *de Natur. Deor.* L. II, 20. *Ibid. de Divin.* L. II, c. 97.
 (443) Plat. in *Tim.*
 (444) *Сурья-Сиддханта (Sourya-Siddhanta)*.
 (445) *Asiat. Research.* t. II, p. 378.
 (446) Biot. *Astr. Phys.* ch. 14, p. 291.
 (447) *Vita Pythag.* Phot. *Bibl. Cod.* 259. Plat. in *Tim.* Macrobr. in *Somn. Scip.* Virg. *AEneid.* L. VI, v. 724. Servius, *Comm. ibid.* Cicero, *de Natur. Deor.* L. I, c. 5, 11, 14, 15. Diog. Laërt. in *Zen.* Batteux, *Causes premieres*, t. II, p. 116. Beausob. *Hist. du Manich.* t. II, L. VI, c. 6, paragraphe 14.
 (448) Stanley, *de Phil. Chald.* p. 1123.
 (449) Kircher, *OEdip.* t. I, p. 172, t. II, p. 200.
 (450) Maimon. *More Nevoch.* I Part. c. 70.
 (451) Salmas. *Ann. Climat.* Proef. p. 32.
 (452) Homer. *Odyss.* K. v. 494. Diodor. Sic. L. V, c. 6. Plin. L. VII, c. 56. Plutar. *de Oracul. Defect.* p. 434.
 (453) Horat. *Sat.* V, L. II, v. 59.

- (454) Hierocl. in *Aurea Carm. v.* 31.
 (455) *Alcibiad.* I, II. *Laches*, etc.
 (456) *In Alcibiad.* I.
 (457) Смотрите Burette, *Mem. de l'Acad. des Belles-Lett.* t. V. Laborde, *Essai sur la Musique*, t. I. Introd. p. 20. Наши художники ничем не лучше рассуждали об изобразительном искусстве, нежели Греки, и, возможно, если бы Аполлон Пифийский и целомудренная Венера не удивили бы еще Европы, исчезнув вместе с шедеврами Полигнота и Ксевксиса, то современные скульпторы сказали бы, что древние грешили и в замысле, и в цветовой гамме.
 (458) Wood. *Essai sur le Genie orig. d'Homer*, p. 220.
 (459) Брайан, цитируемый Десаллем. *Hist. d'Homer*, p. 18.
 (460) Вольфф и Клотц, цитируемые там же. *Ibid.* p. 36, 117.
 (461) Paw, *Recherches sur les Grecs*, t. II, p. 335.
 (462) Это некий Григорий, цитируемый Лео Алаци в его книге *de Patria Homeri*.
 (463) Voltaire, *Dict. philosoph.* art. Еропее.
 (464) *Язычник* — оскорбительное и постыдное прозвище, происходящее от латинского слова *Paganus*, которое обозначает крестьянина, мужлана. Когда христианство целиком восторжествовало над греческим и римским политеизмом, и когда, по повелению императора Феодосия, были разрушены в городах последние храмы, посвященные Богам Народов, в селах находились люди, долгое время еще упорствовавшие в своем старом культе, и прозванные в насмешку *Pagani* вместе со всеми теми, кто им подражал. Это наименование, существовавшее в V-м веке к Грекам и Римлянам, отказавшимся покориться господствующей религии в Империи, является ложным и смехотворным, когда его распространяют на другие времена и другие народы. Не шокируя хронологию и здравый смысл, нельзя сказать о том, что Римляне и Греки веков Цезаря, Александра или Перикла, Персы, Арабы, Египтяне, Индийцы, древние и современные Китайцы были бы *Язычниками*, то есть крестьянами, неподчинившимися законам Феодосия. Они всё, что угодно — политеисты, монотеисты, мифологисты и, быть может, даже идолопоклонники, но никак не *Язычники*.
 (465) *Novum Organum. aph.* 48.
 (466) *De Dign. et Increm. Scienc.* L. III, c. 4.
 (467) *Ut supra.*
 (468) Бэкон. *О Жизни и Смерти.* Sueton in *Tiber.* Paragraphe 66.
 (469) Diog. Laërt. in *Pythag.*
 (470) Hierocl. *Aur. Carm. v.* 33.
 (471) Следуя древним, Бэкон подтверждает, что чувство зависти зловредно, ибо наблюдалось, что, когда прославленные личности после великих триумфов становились мишенью для завистливых глаз, то оказывались больными в течение ни одного дня (*Sylva Sylvarum.* Paragraphe 941).
 (472) Aul.-Gell. L. IV, c. 11.
 (473) *Athen.* L. VII, c. 16. Jambl. *Vita Pythag.* c. 30.
 (474) Jambl. *Ibid.* c. 24.
 (475) Diog. Laërt. L. VIII, paragraphe 9. Clem. Alex. *Poed.* L. II, p. 170.
 (476) Jambl. *Ibid.* c. 21. Porphyre, *Vita Pythag.* p. 37. *Athen.* L. X, p. 418. Aul.-Gell. L. IV, c. 11.
 (477) Diog. Laërt. L. VIII, paragraphe 19.

- (478) Hierocl. *Aur. Carm.* v. 32.
 (479) *Изречения Брахмана Бартхрехари.*
 (480) *Шу-Кинг*, гл. *Йю-Мо.*
 (481) Этот фрагмент находится в *Тчунг-Йонге* или Книге Золотой Середины, очень знаменитом произведении среди Китайцев.
 (482) Porphyg. *Vita Pythag.* p. 27.
 (483) *Установления Ману (Institutes of Menu.* ch. I, v. 5).
 (484) Xenophon, *Mem.* L. IV, p. 796. Plat. in *Alcib.* I. Ibid. in *Charm.* Pausan. L. X. Plin. L. VII, c. 32.
 (485) In *Alcibiad.* I.
 (486) Cicer. *Acad. Quoest.* L. IV, c. 24. Sext Empir. *Hypotyp.* L. I, c. 4, 12.
 (487) Diog. Laërt. L. IV, paragraphe 10. Cicer. *Acad. Quoest.* L. IV, c. 18.
 (488) Desland. *Hist. critiq. de la Philosoph.* t. II, p. 258.
 (489) Euseb. *Proep. Evan.* L. XIV, c. 4.
 (490) Греческое слово происходит от глагола *Καλύπτειν*, скрывать покровом.
 (491) Bayle, *Dict. crit.* Art. Arcesilas.
 (492) Секст Эмпирик, будучи человеком, которому все давалось с трудом, утверждает, что Архесилай являлся только внешним скептиком и что сомнения, предлагавшиеся им своим слушателям, ставили своей целью исследовать, достаточно ли у них дарования, чтобы понять догматы Платона. Когда же находился ученик, показывавший ему силу своего ума, он его посвящал в истинную доктрину Академии (*Pyrrh. hypotyp.* L. I, c. 33).
 (493) Sext. Empir. *Pyrrh. Hypotyp.* L. I, c. 4, 12, 15, L. II, c. 4, etc.
 (494) Θη περ φυλλω γενει, τοιηδε και ανδρων. *Iliad.* L. VI, v. 146.
 (495) Брахманы называют иллюзию, проистекающую от этого покрова, *майей*. Следуя их воззрениям, есть только верховное Существо, существующее подлинно и абсолютно; все остальное — *майя*, то есть проявленное, даже Триада, образуемая Брахмой, Вишну и Рудрой.
 (496) Degerando, *Hist. comp. des Systemes de philos.* t. III, p. 360.
 (497) *Ibid.* t. III, p. 361.
 (498) Зенон, выброшенный бурей в афинский порт Пирей, рассматривал всю свою жизнь этот случай как благодеяние Провидения, позволившее ему заниматься философией, слушаясь гласа оракула, повелевшего ему обрести цвет мертвых, то есть предаться изучению древних и придерживаться этой доктрины.
 (499) Plutarch. in *Catone majore.*
 (500) Plutarch. *Ibid.* Cicer. *de Rep.* L. II. Apud Nonium *voce Calumnia.* Lactant, L. V, c. 14.
 (501) Это было тем, на чем ограничивались древние скептики. Смотрите Секста Эмпирика, *Pyrrh. hypotyp.* I. I, c. 15, L. II, c. 4, 12, etc, цитируемого Дежерандо в своей *Сравнительной истории философских систем* (Degerando. *Hist. comp. des Syst.* t. III, p. 395).
 (502) *Kritik der Reinen Vernunft* (*Критика чистого разума*), s. 6.
 (503) От греческого слова *Κριτικός*, тот, кто способен к суждению.
 (504) Среди прочих я обязан упомянуть о *Сравнительной истории философских систем* Дежерандо и Философских фрагментах (*Melanges de Phil.*) Анциллона из Берлина. Эти два писателя, как бы о них не говорили, прекрасно проанализировали логическую часть кантианства и вникли, особенно пер-

- вый, в рациональную часть, столь глубоко, сколь было возможно людям, которые пишут о философских системах со стороны и не становятся их приверженцами.
 (505) *Критика чистого разума*: здесь и там, в нескольких местах.
 (506) Это выдержка из Веданты, метафизического трактата, приписываемого Виасе, и прокомментированного Санкаррой.
 (507) Justin, *Cohort. ad Gent.* p. 6. Cyrill. *Contr. Julian.*
 (508) Plutar. *De Procr. anim.* Chalcid. in *Tim.* p. 293.
 (509) Plat. in *Tim.* Ibid. in *Theet.* Ibid. *de Rep.* L. IV. Сопоставьте с Проклом (Proclus, *Comment. in Tim.* L. I), Марком Аврелием (L. IV, L. IX, L. XII) и Бособром (*Hist. du Manich.* t. II, p. 175, etc.).
 (510) Идея происхождения как кватернера из единства, так и декады из кватернера, буквально выражена в следующих стихах Пифагора, сохраненных Прокломом:
 Προεῖσιν ο θεῖος ἀριθμὸς
 Μοῦναος ἐκ κευθμῶνος ἀκρητατοῦ, ἐς τ' ἀν ἰκρητας
 Τετραδ' ἐοῖ ζῶσσην, ἢ διη τεκε μητερα παντων.
 (511) Близкий корень этого слова есть *find*, откуда и происходит *finden*, находить; его дальний корень есть *hand*, рука, центр осязания, откуда берется *finger*, палец, тот, что ошупывает; первоначальный корень этого слова — *ἤκ* или *ἤ* (*ad* или *id*), рука по-финикийски. Этот последний корень, назализируясь в конце и произносясь с придыханием в начале, производит *hand*, руку; *fang*, добычу, и *find*, открытие. Слог *emp*, который предшествует корню, выражает движение, разворачивающееся снизу вверх; *lich* указывает на то, что невыражаемо идентичностью, и *keit* — то, что субстанцифицируется.
 (512) Корень этого слова есть *stand*, установленная вещь, состояние; его дальний корень — *stat*, то, что постоянно. Его первоначальный корень — *ἔσθ* (*shdad*), крепкая рука, сила, постоянство. Начальный слог *ver* выражает движение, стремящееся вдаль, которое переносит из места, где оно есть, в место, где его нет.
 (513) Близкий и дальний корни этого слова исчезли из современного немецкого языка, где теперь существуют только их производные. Его первоначальный корень содержится в латинском слове *opt*, откуда идет *opto*, я выбираю, и *optime*, очень хорошо. Этот корень связан с финикийским *ḥw* (*whoph*), всякая вещь, которая превосходит любую другую вещь. Корень назализируется в немецком слове, изменяясь в нем из *ph* в *ft*. Именно от него происходит саксонское, английское, бельгийское и датское *up*, выражающее движение всего, что стремится ввысь. Отсюда немецкое слово *luft*, воздух, и английское слово *aloft* — все, что возвышено. Предлог *ver*, получая окончание *n*, встает перед *unft*, как он это постоянно делает в своем аналоге *fern* — все, что удалено. Почему и говорят *fernglass* — подзорная труба, из которой далеко видно.
 (514) Degerando, *Hist. des Systemes de Philos.* t. II, p. 193.
 (515) *Krit. der Rein. Vernunft.* S. 24.
 (516) В восточных языках *ῥ* (*rou*) указывает визуальный луч, и *ῥ* (*rad*; русское *ряд* — прим. пер.) — всякое движение, которое определяется прямой линией. Этот корень, сопровождаемый горловой инфлексией, производит *recht* — в немецком, *right* — в английском и саксонском. Латиняне от него получили *rectum* — правое, правильное. Мы имеем *rature* (фр. зачеркивание) и *rateau* (фр. грабли). Тевтонцы, придав всему правому образный смысл, произвели из того же самого корня *rath*, совет, и *richter*, судья.

- (517) In Tim., цитируемом Бособром, *Hist. du Manich.* t. II, p. 174.
- (518) Слово мышление, по-латински *intelligentia*, образуется из двух слов — *inter eligere* или *elicere*, выбирать, привлекать внутрь себя симпатией. Этимология слова в точности выражает применение свойства.
- (519) *Kritik der Reinen Vernunft*, S. 662, 731. Degerando, *Hist. des Systemes*, t. II, p. 230.
- (520) *Kritik der Reinen Vernunft*, S. 306, 518, 627, etc.
- (521) *Ibid.* S. 135, 157, 399, etc.
- (522) *Kritik der praktischen Vernunft* (*Критика практического разума*), S. 5, 22, 219, 233, etc.
- (523) *Characteristics*, London, 1737.
- (524) *Systeme de Philos, morale*, t. I, ch. 4.
- (525) *Inquiry into the human mind, on the principle of commun sense.*
- (526) *An Appeal to commun sense*, etc. Edimburg, 1765.
- (527) *Мысли*, параграф 21.
- (528) По-гречески то *πνευμαιον* — все, что властвует и правит, а также все, что умозрительно.
- (529) По-гречески *φυσικον* — все, что принадлежит к порожденному естеству, а также все, что физическое и осязаемое.
- (530) По-гречески то *λογικον* — то, что принадлежит к разумному естеству, то, что логично, вещь, которая делает, что другая вещь есть. Посмотрите у Платона в *Тимее* и сопоставьте с Бособром (*Hist. du Manich.* t. II, p. 174).
- (531) *Plutar. de Facie in Orb. lun.* p. 943.
- (532) Первый вид добродетелей назывался *ανθρωπινη*, человеческий, и второй — *προσηκη και θεια*, героический и божественный. Нужно обратить внимание на эти эпитеты, которые соотносятся с тремя главными свойствами Человека. *Aristot. ad Nico.* L. VII, c. 1. *Plato, in Theoetet.* Gallian, *in Cognit. et Curat. morb. anim.* L. I, c. 3, 6. *Theod. Marcil. in Aurea Carmin.*
- (533) *In Somn. Scip.* c. 8.
- (534) *Aristot. de Coelo et Mundo*, L. I. Philo, *de Mund. opific.*
- (535) *Pausan. in Corinth.* p. 72. *Tzetz. in Schol.*
- (536) *Suidas*, in *Елоп.* Нарпогр. *ibid.*
- (537) *Clem. Alex.* L. V. p. 582.
- (538) *Psellus, ad Oracl. Zoroastr.*
- (539) *Meurs. Eleus.* c. 12. *Dion Chrysost. Orat.* XII.
- (540) *Sophocl. apud Plutar. de audiend. Poet. Schol. Aristoph. de Pace.*
- (541) *Porphyr. Vita Pythag.* p. 5.
- (542) De *γνωσις*, *ученый*.
- (543) *Epiph. L. I. Plucquet, Dictionn. des Heresies*, t. II, p. 72.
- (544) *Diod. Sicul. L. I. Herodot. L. II.*
- (545) *Aristot. Polit.* L. II. *Strab. L. VIII.*
- (546) Посмотрите Книгу пророка Даниила и сопоставьте с Куром де Жебеле-ном, *Monde primitif*, t. VIII, p. 9.
- (547) *Zend-Avesta*, 14-eme *ha*, p. 127.
- (548) *Pomp. Mela*, L. III, c. 2. *Cesar*, L. VI, c. 14. *Pelloutier, Hist. des Celtes*, L. IV, ch. 1, *paragraphe* 27, 30.

- (549) Первая *Шастра* называлась *Джатимала*; я не знаю названия другой и цитирую по Генри Лорду (Henry Lord): *Discovery of the Banian Religion*, in *Church. Collect.* vol. VI.
- (550) *Asiat. Research.* том VI, p. 254.
- (551) *Memoir. concern. les Chin.* t. II, p. 174 и сл.
- (552) *Vie de Kong-Tzee*, p. 237 и сл.
- (553) Смотрите 12-й Извод.
- (554) *Porphyr. Vita Pythag.*
- (555) *Plat. ut supra.*
- (556) *Synes. de Protident.* c. 5.
- (557) *Beausobre. Hist. du Manich.* t. II, p. 33.
- (558) *Tatian. Orat. contr. Groec.* p. 152.
- (559) *Plat., in Gorgia*; *ibid. in Phaed.* *ibid. de Rep.* L. VII. *August. de Civit. Dei.* L. III, c. 1, L. X, c. 29.
- (560) *Diog. Laert. L. X, paragraphe* 123. *Ciceron, de Nat. Deor.* L. I, c. 30.
- (561) *Cicer. ibid.* c. 8 и сл.
- (562) *Cicer. ut supra.*
- (563) *Diogen. Laert. L. X, paragraphe* 123.
- (564) *Dict. critiq. art. Epicure*, rem. T.
- (565) *Mem. concern. les Chin.* t. I, p. 102, 138.
- (566) *Asiat. Research.* vol. VI, p. 215. Посмотрите пураны, озаглавленные *Бхагват-Ведам* и *Бхагват-Гума*, и сопоставьте с *Recherches asiaticq.* t. V, p. 350 и сл., а также с произведением Холуэлла (*Interest. Hist. Events*), ch. 4, *paragraphe* 5, etc.
- (567) Цицерон, цитируемый блаженным Августином. *Contr. Pelag.* L. IV. *Pindar. Olymp.* II, v. 122.
- (568) *Meurs. Eleus.* c. 11. *Dion. Chrysost. Orat.* 12.
- (569) *Boun-Dehesh*, p. 347.
- (570) *Vendidad-Sade*, 30-eme *ha*.
- (571) *Homil. Clement.* XIX, *paragraphe* 4, p. 744.
- (572) *Ibid.* цитировано Бособром, *Hist. du Manich.* t. I, p. 38.
- (573) Прежде всего, необходимо восстановить язык Моисея, утраченный, как я уже говорил, более двадцати четырех веков назад; нужно его восстановить без помощи греческого и латыни, которые увлекают его в иллюзорные версии; нужно подняться к его подлинному источнику, обретя его истинные корни, — это огромный предпринятый мной и уже заверченный труд.
- (574) *Fortun. apud August. Disput. Contr. Faust.* L. XXI, c. ult.
- (575) Ориген, цитируемый Бособром, *Hist. du Manich.* t. II, L. V, ch. 6.
- (576) Бособр, *там же*, t. II, p. 346.
- (577) *Hierocl. Aur. Carmin.* v. 49, 50.
- (578) *Plat. in II. Alcibiad.*
- (579) *Vendidad-Sade*, 68-eme *ha*, p. 242.
- (580) *Zend-Avesta, Jeshts-Sades*, p. 113.
- (581) *Hermes, in Asclepio.* c. 9.
- (582) *Origen. Contr. Cels.* L. I, p. 19.
- (583) *Synes. de Insomn.* p. 134 и сл. *Niceph. Greg. Schol. in Synes.* p. 360 и сл.

- (584) Смотрите Нодэ, *Апология великих людей, обвиненных в магии* (Naude, *Apolog. des grands Hommes accusés de Magie*).
- (585) Corn. Cels. *de Re medic.* L. I. *Proef.*
- (586) Hierocl. *Aur. Carm.* v. 48, 49, *ibid.* v. 46.
- (587) Plat. *in Gorgia, in Phoeid.* *Ibid. de Rep.* L. VII. August. *de Civit. Dei*, L. III, c. I, L. X. c. 29.
- (588) *Acad. des Inscript.* t. XXXI, p. 319.
- (589) Procl. *in Tim.* L. V, p. 330. Cicero. *Somn. Scip.* c. 2, 3, 4, 6. Hierocl. *In Aur. Carm.* v. 70.
- (590) *Веда*, цитируемая В. Джонсом (*Asiat. Resear.* t. IV, p. 173).
- (591) Первая *Пурана*, называемая *Матсья* (*Matsya*).
- (592) *Бушанда-Рамаян*.
- (593) *Установления Ману* (*Institut. of Menou*, ch. I, v. 1).
- (594) *Сканда-Пурана*.
- (595) *Экхаммеша*.
- (596) *Аврора или утренняя заря в восхождении* (*Morgens rote im Aufgang: durch Jacob Boehmen zu Amsterdam*, 1682), ch. 14, paragraphe 41.
- (597) Брахма, Вишну и Рудра.
- (598) Юпитер, Нептун и Плутон.
- (599) В *Тао-те-кинге* Лао-Тзее, произведении, пользующимся большим доверием среди сторонников этого теософа, находим, что абсолютное и универсальное Существо, о котором идет речь, но которое нельзя ни назвать, ни определить, является тройственным. «Первое, — говорит Лао-Тзее, — породило второе; и двое произвели третье; и трое сотворили все вещи. То, которое замечает дух, но глаз не может видеть, именуется *У*, абсолютное единство, срединная точка; то, которое слышит сердце, но ухо не может услышать, именуется *Hi*, универсальное Существование; то, которое чувствует душа, но чего рука не может коснуться, именуется *Ouei*, индивидуальное Существование. Не старайся вникнуть в глубины этой Триады — ее непостижимость происходит от ее Единства». “Это Единство, — добавляет Лао-Тзее в другом месте, — именуется *Тао*, Истина; *Тао* есть Жизнь; *Тао* в себе самом свой установленный порядок и свой образец. Оно столь возвышено, что его нельзя достичь, столь глубоко, что нельзя измерить его глубину; оно столь велико, что заключает в себе Вселенную; когда смотрят вверх, то не видят совсем его начала; когда исследуют в его же созданиях, то не находят вовсе его предела».
- (600) Один из трех главных догматов Фоз — существование Бога в трех лицах, образом которого является человек. Вся его доктрина сводится к приведению, посредством медитации и подавления страстей, человеческого тернера к своему совершенству. Этот тернер образуется, исходя из Фоз, из *Ki*, *Tsing* и *Chen*, то есть из Материального, Душевного и Духовного начал. Слив этот тернер, нужно, чтобы получилась лишь Единица. Тогда его продолжительность не сможет иметь вовсе пределов и его свойства будут нерушимыми. Смотрите Дюальда (*Duhalde*, t. III, *in-fol.* p. 50).
- (601) Это поразительно, особенно у Бэйля.
- (602) Herod. *in Clio*, paragraphe 131. Strab. L. XV. Boem. *Mores Gentium*.
- (603) Pelloutier, *Hist. des Celtes*, t. V, c. 3.
- (604) Tacit. *de Morib. Germ.* c. 9. Lactant. *Proem.* p. 5.
- (605) August. *de Civit. Dei*, L. IV, c. 31. Clem. Alex. L. I, p. 304. *Strom.*

- (606) Plutar. *in Vita Num.* *ibid. in Mar.* Pelloutier, *Hist. des Celt.* L. IV, c. 1. Lucan. *Phars.* L. III, v. 412. Clem. Alex. *Cohort. ad Gent.* p. 57.
- (607) Euseb. *Proep. Evang.* L. XIII, c. 12. Henric. Steph. *Poes. philosoph.* p. 78.
- (608) Porphyg. *Sent.* № 10, p. 221. Stanl. *in Pythag.* p. 775.
- (609) Stanley, *de Phil. chald.* p. 1123. Beausob. *Hist. du Manich.* t. II, L. IX, c. 1, paragraphe 10.
- (610) Τριϋμεϋισος, то есть трижды величайший.
- (611) Говорят, что эта знаменитая Изумрудная скрижаль была найдена в Хевронской долине в гробнице в руках самого усопшего Тота. Кригсманн подтверждает, что эта скрижаль должна была читаться по-финикийски, но не по-гречески, и сообщает о небольшом отличии ее от обычных версий таблицы Гермеса Трисмегиста. Смотрите *Tabula Smaragdina*, цитируемая Фабрицием. *Bibl. Graec.* p. 68.
- (612) Hermes, *in Asclepio.* c. 9. Jambl. *de Myst. Egypt.* c. 30. Maimon. *Mor. Nevoch.* Part. II, c. 10. Origen. *Contr. Cels.* L. I, Beausob. *Hist. du Manich.* t. II, p. 49.
- (613) Гомер, цитируемый Максимом Тирским. Pline, L. II, c. 7. Bible (Библия), psalm. (Псалтирь) 73, 93. Job (Иов), c. 23. Nabacuc (Аввакум), c. 1. Malach. (Малахия), c. 3. Balzac, *Socrate chretien* (*Христианский Сократ*), p. 237.
- (614) Plucquet, *Dict. des Heres.* art. PREDESTINATIENS.
- (615) Noris. *Hist. pelag.* L. II, c. 15.
- (616) Origen. *Comment. in Psalm.* p. 38, 39.
- (617) S. Leon, *Epist. Decret.* 11. Niceph. L. XVII, c. 27.
- (618) Conc. Rom. *Gelas.* t. III.
- (619) *Dict. des Heres.* art. PELAGIENS.
- (620) Plucquet, *см. выше*, t. II, p. 454.
- (621) Pelag. *apud S. August. de Nat. et Grat.* L. III, c. 9.
- (622) Pelag. *apud S. August. de Grat. Christ.* c. 4.
- (623) *Comment. in Aur. Carm.* v. 62.
- (624) S. August. *de Grat. Christ.*, цитированный Плюкке (Plucquet), *Dict. des Heres.* art. PELAGIENS.
- (625) Calvin, *Institut.* L. II, c. 1, 2.
- (626) *Ibid.* L. II.
- (627) Maimbourg, *Hist. du Calvinisme*, L. I, p. 73.
- (628) Origen. *Contr. Cels.* L. IV, p. 207.
- (629) Plat. *in Alcibiad.* II.
- (630) Hierocl. *Aur. Carm.* v. 56.
- (631) *Ibid. in Proem.*
- (632) *Ibid.*
- (633) *Ut supra*, v. 10, 11.
- (634) *Ut supra*, v. 22, 24.
- (635) *Ut supra*, v. 54, 55.
- (634) Burnet, *Archoeolog.* L. I, c. 14.
- (637) *De triple Vie de l'Homme*, ch. VI, paragraphe 53.
- (638) *Ibid.* ch. VI, paragraphe 56.
- (639) Procl. *in Tim.* L. V, p. 330. Plethon. *Schol. ad Oracl. magic. Zoroast.*
- (640) Marsh. *Chron. Can.* p. 258. Beausob. *Hist. du Manich.* t. II, p. 495. Huet, *Origenian.* L. II, q. 6.

- (641) *Aur. Carm.* v. 62-67.
 (642) Lactant. *de ira Dei*, c. 13, p. 548.
 (643) *Dict. crit.* art. MANICHEENS, rem. D.
 (644) *Ibid.* art. MARCIONITES, rem. E, G.
 (645) *Ibid.* art. PAULICIENS, rem. E.
 (646) Bayle, *Dict. crit.* art. PAULICIENS, rem. E.
 (647) *De ira Dei*, c. 13, p. 548.
 (648) Basilius, t. I. *In Homil. quod Deus non sit auctor mali*, p. 369. Bayle, *Dict. crit.* art. MARCIONITES, rem. E, G.
 (649) *Моральный трактат.*
 (650) *Ответ на два возражения господина Бэйля (Reponse a deux object. de M. Baile*, par Delaplace, in-12, 1707).
 (651) *Essai de Theodicee*, part. III, № 405 и сл.
 (652) *Essai de Theodicee*, part. III, № 405 и сл.
 (653) См. выше 25-й Извод.
 (654) *Mem. de l'Acad. de Scienc.* ann. 1765, p. 439.
 (655) Цитируемый Дежерандо, *Hist. des Systemes*, t. II, p. 100.
 (656) *Hist. des animaux*, in-4, p. 37.
 (657) *System des transcendental Idealismus. Zeit.-Schrift fuer die speculative Physick.*
 (658) Buffon, *Theorie de la Terre. Linne, de Telluris habitab. Increment.* Burnet, *Archoeolog.*, etc.
 (659) *Nouv. Dict. d'Hist. nat.* art. QUADRUPEDE.
 (660) Ovid. *Metamorph.* L. XV.
 (661) *Nouv. Dict. d'Hist. nat.* art. QUADRUPEDE.
 (662) *Ibid.* art. ANIMAL.
 (663) *Nouv. Dict.* art. NATURE.
 (664) Письмо Германну.
 (665) Charles Bonnet, *Contempl. de la Nat.* p. 16. Lecat, *Traite du Mouvement masculaire*, p. 54, art. III. Robinet, *de la Natur.* t. IV, p. 17, etc, etc.
 (666) *Nouv. Dict.* art. QUADRUPEDE.
 (667) *Nouv. Dict.* art. ANIMAL.
 (668) Cicer. *de Finib.* L. V, c. 5. Aul-Gell. L. XX, c. 5. Clem. Alex. *Strom.* L. V. Hierocl. *Aur. Carm.* v. 68. Lil Gregor. Gyrald. *Pythag. Symbol. Interpret.* Dacier, *Vie du Pythag.* Barthelemi, *Voyage du jeune Anach.* t. VI, ch. 75, etc, etc.
 (669) Jambl. *Vita Pythag.* c. 29, 34, 35.
 (670) Porphyre. *apud Euseb. Proep. Evang.* L. III, c. 7. *Ibid. de Abstinent.* L. IV, p. 308. Jambl. *de Myst. Egypt.* c. 37.
 (671) Clem. Alex. *Stromat.* L. V, p. 556.
 (672) Herod. L. II, paragraphe 36. Clem. Alex. *ut supra.* Dacier, *Vie du Pythag.*
 (673) Hierocl. *Aur. Carm.* v. 70.
 (674) Procl. *in Tim.* L. V, p. 330.
 (675) Apud Plutar. *de Audiend. Poetis.*
 (676) Pind. *Olymp.* II. Apud Plutar. *Consol. ad Apoll.*
 (677) Plat. *in Phaedon.*
 (678) Hierocl. *Aur. Carmin.* v. 68.

СОДЕРЖАНИЕ

Владимир Ткаченко-Гильдебранд У ИСТОКОВ ФРАНК-МАСОНСКОГО ПАНТЕИЗМА И СИМВОЛИЗМА	5
Фабр д'Оливе и преодоление пифагорейского пантеизма.	7
Антуан Фабр д'Оливе ЗОЛОТЫЕ СТИХИ ПИФАГОРА	19
Рассуждение о сущности и форме поэзии.....	21
Золотые стихи Пифагорейцев.....	81
Извод золотых стихов: объяснения и изложения	84
ПРИЛОЖЕНИЯ	185
Пифагорейство как культ революционной Франции. Русское издание «Пифагоровых законов и нравственных правил»	187
От пифагорейской этерии к масонской ложе.....	218
Примечания	235