

ЛУИ-КЛОД  
ДЕ СЕН-МАРТЕН

# Крокодил

или

Война между добром и злом,  
случившаяся в царствование  
Людовика XV



# Луи Клод де Сен-Мартен Крокодил или война между добром и злом, случившаяся в царствование Людовика XV

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=64368131](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=64368131)*

*Крокодил или война между добром и злом, случившаяся в царствование Людовика XV. Этико-магическая поэма в 102-х песнях. / Луи-Клод де Сен-Мартен : Книгократия; Москва; 2019  
ISBN 978-5-6041822-4-6*

## **Аннотация**

Парадоксально сочетающая в себе черты приключенческого любовного романа, философской сатиры, метафизического трактата и историософской антиутопии, художественная поэма Луи-Клода де Сен-Мартена (1743–1803) переносит читателя в фантазмагорию вневременной войны между силами добра и зла, события которой разворачиваются во французской столице в конце царствования Людовика XV. Перевод сопровождается примечаниями и статьёй, посвящённой учению «неузнанного философа».

# Содержание

Жизнь и учение Луи-Клода де Сен-Мартена: путь к «Крокодилу»	7
1. Биография и личность Сен-Мартена	7
2. Религиозно-философская система «амбуазского теософа»	95
3. Особенности поэмы Сен-Мартена и её дурная слава	142
Литература	163
Конец ознакомительного фрагмента.	187

**Луи-Клод де Сен-Мартен  
Крокодил или война  
между добром и  
злом, случившаяся в  
царствование Людовика  
XV. Эпико-магическая  
поэма в 102-х песнях**



# Эпико-магическая поэма в 102 – х песнях



© ООО «Книгократия», 2019

© Матвей Фиалко, перевод, комментарии, вступительная статья, 2019

# Жизнь и учение Луи-Клода де Сен-Мартена: путь к «Крокодилу»

## Фиалко М. М

*Помер – преї.*

*Unbekannt.*

*– Кто был сей?*

*– Му – зы – кант.*

*Марина Цветаева. Крысолов.*

## 1. Биография и личность Сен-Мартена

Луи Клод де Сен-Мартен родился 18 января 1743 г. в самом сердце Франции, древнем и живописном городе Амбуаз (здесь была написана «Джоконда» и похоронен её автор) на реке Луаре, в состоятельной дворянской семье адвоката Клода-Франсуа де Сен-Мартена (1717–1793) и Луизы Турнье (?-1746). Отец Сен-Мартена был мэром Амбуаза в 1754–1756 гг. и позднее, в 1769–1776 гг., благодаря покровительству герцога амбуазского Этьенна-Франсуа де Шуазёля (1719–1785), могущественного министра при дворе короля Людовика XV, вновь исполнял функции городского го-

ловы. Клод-Франсуа Сен-Мартен был внуком Жана де Сен-Мартена (1628-?), командира бригады королевской охраны (*premier brigadier des Gardes du corps du Roi*) [Girard 1976]. Традиции государственной службы в семье были сильны, и отец хотел, чтобы его младший сын Луи-Клод (старший брат Сен-Мартена скончался в восьмилетнем возрасте в 1750 г. [MP. № 454<sup>1</sup>], в том же году родился его сводный брат от второго брака отца с Марией-Анной Трезен) продолжил семейное дело. Этим надеждам, несмотря на все усилия отца, не суждено было сбыться:

«Я потомок в четвёртом поколении военного, сложившего в гвардии, первого известного основателя

---

<sup>1</sup> Здесь и далее сокращения *MP* с последующей цифрой отсылают к дневнику Сен-Мартена «Мой портрет», который насчитывал 1137 главок в авторской публикации. Он был опубликован посмертно в трёх разных изданиях на французском (в 1833 г. вышел «тематический» немецкий перевод В. А. Шикеданца, куда вошли 507 афоризмов [Saint-Martin 1833: 9-201]), два из которых неполные. Частично «Мой портрет» представлен в первом томе «Посмертных работ» Сен-Мартена, вышедшем под редакцией его племянника Николая Турнье в 1807 г. [Saint-Martin 1807 I: 1-139], и в сборнике трудов Сен-Мартена и Ангелуса Силезиуса, изданном в 1834 г. под редакцией критика и публициста Карла Августа Фарнгагена фон Энзе (1785–1858) [Saint-Martin 1834]. Целиком «Мой портрет» был опубликован только в 1961 г. виднейшим знатоком жизни и творчества Сен-Мартена Робером Амаду (1924–2006) [Saint-Martin 1961]. Таким образом, ряд приведённых афоризмов и заметок Сен-Мартена в оригинале может при желании быть найден читателем в изданиях 1807 г. и 1834 г. без необходимости обращаться к менее доступной книге 1961 г. под редакцией Амаду. Небольшое число афоризмов из «Моего портрета» в английском переводе включил Уэйт в приложение к своей биографии Сен-Мартена [Waite 1901: 358–375] (нумерация Уэйта, как и Шикеданца, не совпадает с оригинальной).

рода. С рождения его отпрыска и вплоть и до меня мы были единственными сыновьями в семье. Вероятно, эти четыре поколения на мне закончатся» [MP. № 343].

Сен-Мартен никогда не был близок с отцом и почти ничего не говорит о своей матери, смерть которой прошла для сына почти незамеченной, что ему позднее ставили в упрёк друзья [MP. № 74]. Вторая жена отца, ставшая мачехой Сен-Мартена, удостоивается очень тёплых слов:

«Быть может, ей я обязан всем своим счастьем, она дала мне первые начатки того нежного, внимательного и богобоязненного воспитания, которое снискало мне любовь и Бога и людей» [MP № 111].

Более того, мачеха была Сен-Мартену ближе, чем его отец, в присутствии которого эти двое, наедине друг другу душевно открытые, чувствовали себя неуютно [MP. № 111]:

«Мысль моя, всегда вольная, когда мачеха была рядом, была бы таковой неизменно, если бы мы были с ней только вдвоём, но был и тот, от кого мы вынуждены были скрываться, так, будто бы сделали что-то нехорошее»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Интерпретация Джованной Саммерфилд этих невинных слов Сен-Мартена в качестве свидетельства того, что в его «странном восхищении» мачехой была примесь сексуальности (*odd admiration, not of an asexual character*) [Summerfield 2008: 100], остаётся целиком и полностью на совести этой исследовательницы. По признанию не чуждого обескураживающей откровенности Сен-Мартена: «в детстве я был очень невинен», и «если бы те, кто за мной присматривали, повели меня тем путём, каким я бы хотел, тем, каким должны были бы, эта добродетель

В юношеском возрасте, во время учёбы в коллеже Пон-лёвуа, Сен-Мартен, рано обнаруживший любовь к чтению, знакомится с трудом протестантского теолога Жака Абади (1654–1727) «Искусство самопознания» (1692). Богословский труд Абади ставил целью найти первоначало людских грехов и несчастий, которым оказывается самолюбие (*amour propre*), искажение «законной» для человека любви к самому себе (*amour de soi*), должной управляться разумом:

«По природе мы любим сами себя: вот истина, данная в чувствах. Мы способны пользоваться разумом: вот истина фактическая» [Abadie 1710: 51].

Любовь к Богу для Абади оказывается не чужда любви человека к самому себе:

«Глубоко заблуждаются в отношении этого предмета те, кто полагают, что это оскорбление Бога – любить его каким-либо иным образом, кроме как ради его собственной любви, и что нет в сердце порыва неравнодушного к собственной выгоде, который бы не был преступен» [Abadie 1710: 62].

Любовь к самому себе, позднее ставшая извращённым самолюбием, то есть эгоистической любовью, лишённой идеи Бога, для Абади имеет божественную природу:

«Любовь, которую испытываем мы сами к себе <... > есть изначально склонность абсолютно божественная.

---

меня бы никогда не покинула. Одному Богу известно, какие плоды тогда могли бы быть обретены для дела, к которому я был призван!» [MP. № 346].

Любим мы себя лишь потому, что возлюбил нас Бог» [Abadie 1710: 87].

Книгу Абади, доказывавшую, что Бог есть не застывший символ, «истукан», обязывающий людей слепо и рабски себе поклоняться, а источник их собственной любви к самим себе, юный Сен-Мартен читал с упоением, и она знаменовала переломный этап в его душевном развитии. По словам Сен-Мартена, этой книге он обязан «своим отречением от предметов мирских» (*mon détachement des choses de ce monde*) [MP. № 418]. Идея «отречения от мира» действительно занимала в труде Абади важное место:

«Если мудрец должен быть самодостаточен, то разве нет у нас оснований эту же мысль применить к человеку, уже смерти не ведающему? Последний ведь может обнаружить своё истинное положение, то есть происхождение от Бога и возвращение к Нему, лишь будучи твёрдо убеждён, что предметы мира сего, ему мешающие познать своё начало и конец, весьма далеки от того, чтобы удовлетворять его нужды. Утверждение это не должно понимать так, что при этом исключается Бог, ибо мы без Него – ничто, но так, что исключается мир, без которого мы воистину существуем, и мы счастливы» [Abadie 1710: 129–130].

Жак Абади стал одним из четырёх людей, работы которых оказали на Сен-Мартена, по его собственному признанию, наибольшее влияние [MP № 418]. Кроме Абади «духовными отцами» Сен-Мартена были видный представитель шко-

лы естественного права Жан-Жак Бурламаки (1694–1778), учитель Сен-Мартена и основатель собственной эзотерической школы Мартинес де Паскуалли (?-1774), а также немецкий мистик Якоб Бёме (1575–1624). Лично Сен-Мартену довелось узнать только Паскуалли. Работам Бурламаки Сен-Мартен был обязан интересом к «естественным основаниям разума и людского правосудия» [МР № 418]. По настоянию отца Сен-Мартен получит юридическое образование и даже начнёт государственную службу, но его интерес к праву носил чисто умозрительный характер.

Завершив обучение на юридическом факультете Парижского университета и став лицензиатом права, в октябре 1762 г. Сен-Мартен начинает службу адвокатом в суде города Тура, разбиравшем гражданские и уголовные дела второй степени значимости. На службе он пробыл полгода, чуть не сведя предварительно счёты с жизнью.

«В то время, когда речь шла о том, чтобы меня сделать сотрудником городской управы, я был так поражён тем, как противоположна эта работа всему строю моей души (*mon genre d'esprit*), что от отчаяния дважды покушался на самоубийство. Быть может, удержало меня малодушие, но, без сомнения, в гораздо большей мере высшая длань, которая слишком хранила меня, чтобы позволить мне пойти этим ошибочным путём. Она, вероятно, желала, чтобы я кое-чему послужил в её планах. Итак, через шесть месяцев я изыскал способ уйти от этой страшной тоски. Никогда

не забуду, что в течение полугода, пока я состоял в городской управе, сколько я ни присутствовал при судебных прениях, разборах дел, выступлениях сторон, вердикте председательствующего судьи, ни одного раза я не мог взять в толк, кто же выигрывает дело, а кто проигрывает. Исключением был тот день, когда меня приняли на службу – тогда заранее состряпали незначительный иск с заблаговременно известным результатом. Не думаю, что возможно такое – позволить сделать человеку шаг глупее того, который совершил я, начав эту службу. Богу ведомо, что рыдал так, что шляпу наполнил слезами в день этого проклятого принятия на работу, когда отец мой – а я-то и не знал – был в судебном трибунале. Если б я его увидел, то вообще бы дара речи лишился» [MP № 207].

За эти полгода Сен-Мартену-старшему так и не удалось уговорить сына, начисто лишённого карьерных амбиций, написать своему покровителю герцогу Шуазёлю письмо с просьбой о продвижении по службе. Луи-Клод, сохраняя равнодушие, признал, что это легко может дать ход его успешной чиновничьей карьере, которая завершится уходом на пенсию, добавив ошарашенному отцу:

«Я просто хотел бы приняться за чтение романа с его конца и службу свою начать с того, чтобы её покинуть» [MP. № 277].

Именно желание не огорчать отца и стало причиной того, что сын всё же позволил тому обратиться к Шуазёлю, но с

просьбой уже о военной должности. 26 июля 1765 г. Сен-Мартен получает звание младшего лейтенанта в конно-гренадерском полку Фуа, расквартированном в военном гарнизоне Бордо. В решении Шуазёля Сен-Мартен видел «длань Провидения»:

«Знаменитый министр, герцог де Шуазель, сам того не ведая, стал орудием моего счастья, когда я желал начать военную службу, не по склонности своей, а дабы скрыть от дорогого мне лица свою склонность к познанию. Шуазель поместил меня в единственный полк, где я мог обрести предназначенное мне сокровище» [MP № 82].

В этом полку уже несколько лет действовал масонский кружок последователей учения Мартинеса де Паскуалли – его жена была племянницей отставного майора, служившего в этом полку [Parus 1895: 24–25]. После прибытия младшего лейтенанта в полк, члены кружка подполковник Грэнвилль и капитан гренадёров Шамполеон заметили своего нового сослуживца, и, оценив его наклонности и познания, через некоторое время вывели Сен-Мартена на Паскуалли, очень высоко им ценимого, хотя и без ложной скромности:

«Всю жизнь благодарю Бога, что дозволил Он мне хотя бы немного причаститься познаниям этого необыкновенного мужа, который был для меня единственным живым человеком из тех, кого я знал

лично, которого я бы поставил выше самого себя<sup>3</sup>» [МР № 167].

Сен-Мартен выбрал военную службу, так как она была «государственной» (имея в виду отца) и в мирное время предоставляла ему досуг для самообразования, к тому же, начав военную карьеру, он продолжал семейную традицию. Оказалось, что именно здесь Сен-Мартен обретёт те знания, к которым стремился, в чём также видел перст судьбы:

«Я должен был обрести божественную науку в грязи военной службы» [МР. № 869].

Он оставался офицером менее шести лет, подав в отставку в феврале 1771 г., и никакого честолюбия не проявлял и на этом поприще:

«Никогда не стремился занять первые места. Часто говорил себе на протяжении недолгих лет своей [военной] службы, что больше хотел бы быть солдатом, нежели офицером» [МР. № 279].

Карьеру военного Сен-Мартен выбирал не по душевной склонности. Представить себе, что автором афоризма «ненавижу войну, боготворю смерть» [МР. № 952] был человек с военным прошлым, сложно, но это действительно так. Отставному офицеру принадлежат слова:

---

<sup>3</sup> Букв. «которого я бы не обошёл» (*dont je n'aye pas fait le tour*). Обратим внимание, что Сен-Мартен ведёт речь только о своих современниках (ср. его слова о Бёме, приведённые ниже). Здесь и далее цитаты даны в орфографии конца XVIII-го в.

«Никогда не чувствовал в себе сил убить человека – долг чести или тот, что стал бы передо мной в боевых условиях в силу моей военной службы, я бы выполнил, только принудив себя и подавляя свою любовь к ближним. В то же время нередко чувствовал и то, что огромных усилий мне бы не стоило себя дать убить, я бы только очень хотел перед этим упросить исполнителя своего убийства его совершить, не будучи в гневе. Он бы и так забрал и мою жизнь, но вот одним грехом у него было б меньше» [МР № 893].

К счастью для Сен-Мартена, в войне он никогда не участвовал – Семилетняя война закончилась за два года до его поступления в полк, а боевые действия, к тому же морские, связанные с противостоянием Англии и Франции во время Войны за независимость США, начались только через восемь лет после его отставки. Сен-Мартен сам признавал, что если выбирать, то из всех «гражданских состояний» ему симпатичнее всего были те, что не причиняли зла другим людям, то есть жизнь врача или епископа. Епископа, а не сельского священника, так как «епископ свободнее священника в своих наставлениях» [МР. № 70]. Хотя Сен-Мартен был офицером несколько лет (не считая полугода работы в городской управе), позднее он полагал, что за этот срок отдал отчизне очень немало:

«Я очень мало времени оставался на службе отечеству, но пожертвовал для него больше, чем

те, кто ему служили всю жизнь. Я пожертвовал собственным временем, своей юностью и здоровьем, которое требовало полного покоя, и самой страстной склонностью [своей, к духовному труду]. Единственным плодом, мною обрётённым взамен всего этого, было то, что я не сокрушил горем своего отца, который бы меня осудил и никогда бы не смог понять. Но какие же награды взамен я получил в этом рабстве!» [MP. № 1053].

Сложно назвать военным человеком по натуре Сен-Мартена, который был раним и впечатлителен [MP. № 15] (страшная история о сослуживцах, попавших под трибунал и подвергнутых пыткам за провинность, надолго лишила его покоя [MP. № 567]) и имел слабое здоровье, что постоянно подчёркивал [MP. № 19, 42, 44] и чем едва ли не гордился, проводя параллель между своей «ясной головой» и «слабыми внутренностями» [MP. № 583]: «Тело мне дали только начерно» (*On ne m'a donné de corps qu'en projet*) [MP. № 5]. Это «хвастовство» понятно только в контексте «астральной теории» презрения к материи, всё более увлекавшей Сен-Мартена к концу жизни, как и подобное признание:

«Слабость тела моего, а особенно нервов была такова, что хотя я на скрипке прилично играл как любитель, пальцы никогда не могли вибрировать достаточно сильно, чтобы доиграть до конца каденцию» [MP № 69].

Занятен вопрос, можно ли найти отголоски государствен-

ной (то есть юридической и военной) службы Сен-Мартена в его работах. Реминисценцией его юридической карьеры может считаться афоризм:

«Не у слушателей, присутствующих на процессе, официально назначенные защитники получают жалованье за те дела, которые ведут. Нет, уже за пределами процесса, когда он окончен. Такова моя история, таково и моё смирение – в этом презренном мире платы не получить» [MP № 1099].

К военной карьере Сен-Мартена имеет отношение его излюбленное слово *ligne* [MP. № 562, 595 etc.], обозначающее, в частности, шеренгу военного построения. Говоря о единомышленниках, стоящих бок о бок (*des hommes vraiment dans la ligne*) [Фиалко 2018а: 190], он имеет в виду тех, кто сражается за истину плечом к плечу, до конца сохраняя строй.

Полное равнодушие к карьерным достижениям было свойственно Сен-Мартену и на его эзотерической стезе. Мартинес де Паскуалли был творцом не только самобытного философского учения, ставшего основой доктрины Сен-Мартена, но и сложной системы градусов и инициаций, практиковавшихся в его Ордене избранных масонов-коэнов [Parus 1895: 213–283], которая вызывала у Сен-Мартена непонимание. Получивший весной 1772 г. личное посвящение во все «тайны» от своего учителя, никогда в жизни ни до, ни после наставником он себя не чувствовал:

«Мне кажется, что я мог бы учиться, но не учить, мог

бы быть учеником, а не учителем. Но за исключением моего первого учителя господина П. (*Паскуалли – М. Ф.*) и второго, Я. Б. (*Якоба Бёме – М. Ф.*), который мёртв вот уже 150 лет, и не видел я на Земле людей, желавших быть учителями и не пребывающих при этом в положении учеников» [MP № 73].

Некоторое время Сен-Мартену всё-таки приходится быть учителем. Будучи одним из ближайших к Мартинесу де Паскуалли людей, после его загадочной смерти на Карибах в 1774 г. [Parus 1895: 62–64] он становится видной фигурой в Ордене избранных масонов-коэнов и перебирается в Лион, где де Паскуалли ещё в 1767 г. основал мартинесистскую масонскую ложу [Parus 1895: 152–154]. Судьба организации, основанной Паскуалли, будет незавидной. После смерти Паскуалли Орден избранных масонов-коэнов возглавил Канье де Лестер (1725–1778), а следующий глава Себастьян де лас Казас осенью 1780 г. распустил его, присоединив к Ордену Филалет (греч. «любитель истины»), основанному маркизом де Савалетт де Лянжем (1745–1797) в рамках масонской ложи «Объединённые друзья» (*les Amis réunis*) [Rijnberk 1982: 87]. В Лионе продолжает действовать крупное ответвление Ордена избранных масонов-коэнов во главе со вторым «главным» учеником де Паскуалли, Жаном-Батистом Виллермозом (1730–1824), на основе мартинизма создавшим масонскую систему Исправленного шотландского обряда.

В этом городе, с перерывами на отъезды по личным и семейным делам, а также путешествия, Сен-Мартен остаётся в течение пятнадцати следующих лет. В Лионе за несколько месяцев, на рубеже 1773–1774 гг., написана его первая книга, «О заблуждениях и истине», опубликованная в 1775 г. там же. Она писалась в стеснённых материальных условиях, прямо на кухне у очага, так как остальные комнаты дома, где жил Сен-Мартен, не отапливались, и однажды, когда кастрюля с горячим супом опрокинулась, ему сильно обожгло ногу [MP. № 165]. Прочитав тридцать страниц рукописи, Виллермоз, соратник Сен-Мартена по руководству лионскими мартинезистами, убедил того в необходимости продолжить работу и довести её до публикации [MP. № 165]. Творчество стало для него «вторым рождением»:

«Моя духовная личность (*mon homme spirituel*) узнала, что начать жизнь свою сможет лишь тогда, когда станет *взрослой девочкой*, то есть будет в состоянии рожать»<sup>4</sup> (курсив Сен-Мартена – М. Ф.) [MP. № 224].

Книга приносит Сен-Мартену не только славу, но и репутацию «тёмного» писателя: эпитет «пониманию не поддающаяся» (*inintelligible*) будет сопровождать книгу «О заблуждениях и истине» и до и после смерти её автора. Че-

---

<sup>4</sup> Ср. у Пришвина: «Так поговорил с женщинами по душам.– С вами легко, – сказали они, – будто вы женщина.– Конечно, – ответил я, – ведь я тоже рожаю. Мысли тоже рождаются, как живые дети, и их тоже долго вынашивают, прежде чем выпустить в свет» [Пришвин 1984: 88].

рез семь лет второй его труд, «Естественная картина отношений, которые существуют между Богом, людьми и Вселенной» (1782), написанный у покровителей в Париже и в Люксембурге, выйдет также в Лионе [Gence 1824: 18]5. Уже в первой работе появляется знаменитый псевдоним Сен-Мартена «неузнанный философ»<sup>56</sup>.

<sup>5</sup> Выходные данные обоих трудов Сен-Мартена указывают в качестве места издания шотландский Эдинбург, хотя в действительности они вышли в Лионе. Такого рода предосторожности в дореволюционной Франции не были излишни для любых религиозно-философских трудов, кроме католических, «свыше» одобренных.

<sup>6</sup> Привычный перевод «неизвестный [философ]» (*le philosophe inconnu*) [Лотман 1997: 48] не стоит считать окончательным, нам приемлемым видится: «неузнанный» (ср. польск.: *filosof nieznaný*) или «непонятый». Дело не только в том, что *connaître* может значить: «понимать, узнавать» (вспомним название труда Абади, посвящённого самопознанию), но и в неоднократно повторяемом самим Сен-Мартеном утверждении, что он людьми и их миром не понят: «Лишь два опорных пункта было у меня на этом свете: рай и прах – в наделах же, располагающихся между ними двумя, я жить не сумел. Вот почему я был так мало понят (*jay été si peu connu*) подавляющим числом людей, а те, кто ко мне приближались, и хвалили меня и бранили от всего сердца» [MP. № 14]. «По натуре я так слаб, что мне нужно для продвижения вперёд, чтобы меня постоянно подталкивали. Почти никогда я не встречал людей, которые бы, наоборот, хотели меня оттолкнуть, сделав так, чтобы я отступил назад. Одному Богу известно: если бы такие люди смогли меня узнать (*avoient pu me connaître*), они бы на колени встали, чтобы молить меня продолжать то, что я делаю» [MP. № 63]. Примеры можно продолжать. Семантическое поле *inconnu* не исключает значение «безвестности», «неизвестности», иногда Сен-Мартену не чуждое: «для глаз обыкновенных должен я быть словно бы неизвестным (*inconnu*), словно бы незаметным ни благодаря успехам своим, ни благодаря провалам» [MP. № 966] (ср. [MP № 656], ниже). В пределе перевод «неизвестный философ» в русском языке содержит своеобразные и интересные коннотации неподдельной «анонимности».

Сотрудничество с Виллермозом или даже пребывание в лоне Ордена Паскуалли не означало сочувственного отношения Сен-Мартена к «внешнему пути» познания вообще, поэтому говорить о его «разочаровании» в масонстве не приходится – никогда не было и «очарования». В письме барону Кирхбергеру в июле 1792 г. он заметит:

«Не скрою от вас, что шёл когда-то этой дорогой, богатой и показной, той самой, благодаря которой открылись врата моего пути в жизни <...> Но всё равно всегда я в себе чувствовал могучую склонность к пути тайному и внутреннему (*la voie intime et secrète*), а этот внешний, наоборот, мне привлекательным не казался даже в пору самой ранней юности. В двадцать три года для меня уже на нём тайн не оставили, так что среди вещей, иных людей так сильно манящих, орудий, формул и приготовлений всякого рода, которым мы предавались, много раз доводилось мне говорить своему наставнику: "Как же это, учитель. *всё это*

---

Ср.: «Не только левее левых, но и подлиннее подлинных. Чтобы кровь была настоящей, безымянной» [Шаламов 2013: 352]. Духу сен-мартенова псевдонима, скорее, ближе эпитафия, выбитая на могиле Сковороды, сохранившаяся до сих пор: «Мир ловил меня, но не поймал» (ср.: *Le monde a tenté de me connoître, mais il n'y est pas réussi*). То, что русский глагол «знать» восходит к и.-е. корню \*gen-с неотделимым от «знать» знач. «рождать(ся)» [Трубачёв 1959: 154–157], через посредство лат. [g]nosco [Фасмер 1986 II: 100–101] давшему из лат. co+[g]nosco фр. *connaître* — аргумент «декоративный» в пользу перевода «неузнанный философ», но занимательный. Ср. с «неузнанный» нем. *unbekannt*, причастие от глагола *kennen*, также восходящего через гот. *kann* (1, 3 л. *praes.*; инф.; *kunnan*) к и.-е. \*geno/(e)no.

необходимо, чтобы молиться Богу?". Доказательством того, что всё это – лишь замещение [молитвы], был его ответ нам: "Так или иначе, нужно довольствоваться тем, что имеешь"» (курсив наш – М. Ф.) [Saint-Martin 1862: 15].

Судя по этому признанию, Сен-Мартен «порвал связи с масонством» [Лотман 1997: 462] задолго до краткого периода сотрудничества с Виллермозом. Недаром в «Крокодиле» эзотерического карьерного продвижения показательно удастаивается, притом по своей воле и на свою беду, только злонамеренный «египтянин», а идеальное духовное братство в представлении Сен-Мартена, чуждое оккультным посвящениям Общество Независимых, носит второе название Общества Одиночек. Такое равнодушие к «внешней» стороне дела объясняет, почему Сен-Мартен не хотел учреждать или организационно оформлять даже своё собственное учение, а термин «мартинизм», впервые употреблённый им самим [MP. № 226], использовал с изрядной долей иронии как сторонний наблюдатель. Его учение, чуждое «внешнему пути», в отличие от комплексных оккультных институций, созданных много позже его смерти и называвших себя «мартинистскими» [Педенко 2018: 73–74], в «зримых» формах принципиально не нуждалось. Более чем прав был Жанс, когда замечал, что «Сен-Мартен ни в малейшей мере не стремился плодить новых последователей своего собственного учения (*faire des prosélytes*), он желал [иметь] только друзей, которые

были бы учениками, да и не его книг, а учениками самих себя» [Gence 1824: 14]. «Мы здесь (в земном мире – М. Ф.) только для того, чтобы делать выбор», заметит он в 1797 г., добавив, что целью объединений людских должен быть совместный поиск истины, а не амбиции их руководителей [MP. № 732]. В написанной незадолго до смерти последней заметке «Моего портрета», он снова скажет:

«Единство заключено не столько в объединениях [людских], сколько в нашем индивидуальном сочленении (*jonction*) с Богом. Только тогда, когда оно достигнуто, сами собой мы обнаруживаем: мы братья друг для друга» [MP. № 1137].

Отец Сен-Мартена не мог сочувственно отнестись к писательской карьере сына, не говоря уже о пути «свободного мыслителя». «Не будучи в силах загасить мою склонность к глубоким духовным вопросам (*les objets profonds*)», он пытался «образумить» сына. Когда Сен-Мартену было около тридцати лет, отец дал ему прочесть одну из проповедей иезуита, известного ортодоксальными католическими взглядами, Луи Бурдалу (1632–1704), доказывающую, что в догматах *веры* рассуждениям не место. После ознакомления с этим трудом Сен-Мартен сказал отцу:

«С помощью рассуждений отец Бурдалу захотел доказать, что не нужно рассуждать». Отец мой сохранил молчание и более к делу [моего перевоспитания] не возвращался» (курсив наш – М. Ф.) [MP. № 162].

Примечательным было путешествие Сен-Мартена в Лондон в январе 1787 г., где он пробыл полгода и общался, среди прочего, с первым русским мартинистом князем А.Б. Голицыным (1732–1792), своим учеником [Лонгинов 1867: 159–160], и послом России в Великобритании в 1784–1806 гг. графом С. Р. Воронцовым (1744–1832) [МР. № 216], важными фигурами в числе тех «русских», с которыми он поддерживал тесную связь [Лотман 1997: 462–468]. Именно в контексте этого путешествия впервые упоминается, притом отстранённо самим Сен-Мартеном термин «мартинисты» и в связи с Россией, где «Екатерина посчитала нужным сочинить две комедии против мартинистов<sup>7</sup>, которые у неё возбудили подозрения (*dont elle avoit pris ombrage*). Комедии только увеличили число последователей этого духовного течения (*secte*)<sup>8</sup>» [МР. № 226]. По словам Сен-Мартена, митро-

---

<sup>7</sup> Перу Екатерины Великой принадлежат три поставленные к тому времени комедии – «Обольщённый», «Обманщик» и «Шаман сибирский» [Екатерина 1901: 2474–19]. Первые две, высмеивающие мартинистов, были написаны в 1785 г. и поставлены на сцене друг за другом в январе-феврале 1786 г. [Лонгинов 1867: 255–257], а «Шаман» написан был летом 1786 г., а поставлен в сентябре того же года. Если предположить, что речь во время этой беседы в начале 1787 г. шла именно о двух комедиях, то это скорее «Обольщённый» и «Обманщик», а не недавно поставленный «Шаман сибирский», полный аллюзий на масонскую систему градусов и посвящений. Об антимартинизме этих комедий см.: [Кондаков 2012: 275–277].

<sup>8</sup> Фр. *secte*, имеющее значение не только религиозной секты, но и отдельного движения или объединения последователей, требует крайне осторожного употребления в переводе, учитывая зловещие коннотации её русского аналога, немало обязанные трудам по «сектоведению» А.Л. Дворкина. Если речь не идёт об

полит Московский Платон (1737–1812) изложил Екатерине содержание работы «О заблуждениях и истине». Насколько было возможно, Платон успокоил императрицу и представил труд в самом выгодном свете (*il lui en rendit le compte le plus avantageux et le plus tranquilisant*). Впрочем, несмотря на уговоры своих русских друзей, Сен-Мартен не планирует посещать Россию, по крайней мере, «пока жива эта императрица», а что до последующего времени, то: «я близок к тому возрасту, когда подобные поездки уже без основательных раздумий не совершаются – чем человек старше, тем меньше временем он распоряжается сам» [MP № 226]. Екатерина скончалась в ноябре 1796 г., а в последние годы дальних поездок Сен-Мартен не предпринимал, оценивая тягу к перемене мест вообще невысоко [MP. № 676]. Иногда всплывающее в «окультурных» трудах утверждение о том, что Сен-Мартен побывал в России – не более, чем красивая легенда (его лучшая часть, книги, были и так в России хорошо известны). Посещение Лондона Сен-Мартеном примечательно и потому, что там он познакомился с переводами на английский язык работ Якоба Бёме, выполненными английским теологом-мистиком Уильямом Ло (1686–1761)<sup>9</sup>, соб-

---

узко религиозическом понятии, едва ли *secte* всегда должно становиться «сектой» (ср.: [Педенко 2018: 70–71]).

<sup>9</sup> Прочсть о личном знакомстве Сен-Мартена с давно покойным тогда Ло можно не только у Уэйта [Waite 1901: 28; Waite 1922: 68]. Маттер, повествуя о «крепкой дружбе» Сен-Мартена и Ло, даже добавляет зачем-то, что Уильям Ло в душе «взлелеял нежную привязанность к своему благородному гостю» [Matter 1862:

ственные труды которого ему пока неизвестны [Saint-Martin 1862: 181]. Бёме, книги которого сам Сен-Мартен переведёт на французский, станет важной фигурой в его жизни. Вообще у себя на родине он был гораздо меньше известен, чем за её пределами, и обязан был ещё прижизненной славой двум странам. Уже в 1782 г. появится перевод его первой книги, «О заблуждениях и истине», на немецкий язык, осуществлённый поэтом и писателем Маттиасом Клаудиусом (1740–1815) [Saint-Martin 1782b], а вскоре – и второй [Saint-Martin 1783–1785]. Переводы его трудов получают большое влияние в Германии через посредство псевдомартинистского «Магикона» [Kleuker 1784] теолога Иоганна-Фридриха Клёйкера (1749–1827) [Faivre 1976]. «Магикон», говоривший о реально существовавшем «обществе неизвестных философов», будет вскоре переведён на русский язык [Полонская 1975: 523], став одной из «масонских книг» [Пыпин 1916: 241–243]. Работы Сен-Мартена привлекают внимание Франца фон Баадера (1765–1841), теолога, близкого романтизму и известного неприятием кантовской философии и сочувствием мистико-иррациональному пути богопознания [Benz 1968: 106–115]. Перу Баадера, оказавшего значитель-

---

132]. Забавная легенда о встрече Сен-Мартена с мёртвым Ло, которому перевалило за сотню лет, вызывала бы только смех, если бы не переключалась даже в современные серьёзные работы. В содержательной статье Артура МакКаллы о Сен-Мартене, включённой в знаменитый 1200-страничный всеобъемлющий «Словарь гнозиса и западного эзотеризма», мы читаем о встрече его героя с Ло в Лондоне [McCalla 2006: 1025]

ное влияние на своего младшего современника Шеллинга (1775–1854), принадлежат «Толкования на все сочинения Сен-Мартена» [Baader 1860], он даже пытался наладить переписку, но, как сообщает в письме Клёйкеру, почтовый адрес Сен-Мартена смог достать только незадолго до его смерти, и письмо осталось неотправленным [Benz 1968: 107]. Россия и Германия станут двумя странами, которые будут долгое время в первую очередь ассоциироваться с «мартинизмом», хотя как раз в них его «основатель» по иронии судьбы физически и не был. Не только к книге 1797 г. применимы слова Сен-Мартена: «Кажется, что работа эта более доступна уразумению иностранцев, чем французов» [MP. № 750].

Путешествие в Лондон плавно перерастает в итальянский вояж, где Сен-Мартена сопровождает кроме Алексея Голицына масон пиетистской закваски, ученик Виллермоза Карл Фридрих Тиман (1743–1802) [MP № 384]. Тиман, к тому времени уже получивший от императрицы Екатерины звание майора русской армии и назначенный воспитателем её внебрачного сына от Григория Орлова, Алексея Григорьевича, графа Бобринского (1762–1813), впоследствии будет более известен как адъютант князя Н.В. Репнина (1734–1801) [Лотман 1997: 466–467]. Удостоенный основателем современной эзотериологии Антуаном Февром отдельной содержательной биографии [Faivre 2018], Тиман был близко знаком с Сен-Мартеном, от которого удостоился определения:

«человек, полный заслуг, познаний и качеств самых выдающихся» [MP. № 65]. Ко времени как раз перед римским вояжем относится известное письмо Сен-Мартена Иоганну-Христиану Эрману (1749–1827), врачу и масону, который позднее стал родоначальником теории жидомасонского заговора<sup>10</sup>, впервые воспроизведённое в журнале Папюса «Инисиасьон» в 1903 г. но с ошибкой в годе (2 июля 1781 г., вместо: 1787 г.). О предстоящем путешествии в Рим в сопровождении «друга Тимана» [Saint-Martin 1903: 60] Сен-Мартен сообщает в конце письма, в пяти параграфах вкратце излагающего его собственные религиозно-философские

---

<sup>10</sup> Речь идёт о работе Эрмана: «Иудейство в масонстве: Предостережение всем немецким масонским ломам» (1816) [Ehrman 1816]. Бытующее представление о том, что основополагающим произведением для теории жидомасонского заговора были «Записки, должные послужить истории якобинства» (1797–1803) иезуита Огюстена Баррюэля (1741–1820), требует некоторого уточнения. Для Баррюэля Французская революция есть совокупный итог трёх «заговоров», которые роковым образом наложились друг на друга к концу века- *масонско-иллюминатского*, направленного на свержение общественного строя, *антимонархического* (Руссо и Монтескьё), а также *антирелигиозного* (Вольтер). Участие иудеев в этих «заговорах», для Баррюэля, едва ли не ограничивается отсылкой к трудам отца «еврейского Просвещения» Моисея Мендельсона (1729–1786) и упоминанием еврейского происхождения одного из известных ему «иллюминатов» [Bartuel 1799 III: 611, 291, 412]. В 1806 г., уже после выхода этой книги, сам Баррюэль якобы получил письмо от восторженного читателя его труда, недоумевающего, почему же автор упустил из виду ключевую роль иудеев в масонстве (по одной из версий, письмо «итальянского солдата Джованни-Баттисты Симонини» написал сам Баррюэль) [Taguieff 2008: 328–329; Taguieff 2013]. Вероятно, именно работа Эрмана – первый «систематический» труд, пусть и небольшой, написанный в русле этой «теории», долгое время с расизмом не имевшей ничего общего в силу исключительно конфессионального определения границ «иудейства».

воззрения в полемике с тезисами Эрмана. Сен-Мартен настаивает на том, что Бог не ответственен за грехопадение человека, введшее в мир зло и телесность. Он отвергает как манихейство (для него зло и материя *не* совечны добру), так и арианизм, подчёркивая неподвластную разуму идею богочеловечества Христа и уделяя место идее посмертного воздаяния человеку за совершённое зло [Saint-Martin 1903: 56–60].

Рассказ Жанса о том, что Сен-Мартен по возвращении из своих путешествий в Страсбург успел незадолго до Революции удостоиться королевской почётной награды – креста Святого Людовика, вручаемой по выслуге лет за успешную военную службу, не более чем легенда, хотя источник её ясен. По словам самого Сен-Мартена, такое награждение было очень легко устроить, пока «министром без портфеля», занимавшим специально созданную для него должность управляющего военными делами (*directeur de la guerre*), был Александр де Сен-Морис-Монбарей (1732–1796), с 1778 г. и до своей отставки в 1780 г. бывший государственным секретарём по военным делам [MP. № 153]. Сен-Мартен так и не сумел воспользоваться «благорасположением» к себе жены, дочери и сестры Монбарей – между тем, в 1779 г., во время подготовки к свадьбе его дочери Марии-Франсуазы (1761–1838) с князем Нассау и Саарбрюккена Генрихом (1768–1797) в семье министра одно время даже думали сделать «своего» философа воспитателем юного жениха [MP.

№ 252]. Когда Сен-Мартен первый раз обратился к Монбарю, министр отказал в награде, сославшись на то, что потенциальный её обладатель уже много лет не служит в армии, и «я на том и успокоился» [MP. № 153]. Когда же уже после отставки Монбаря философ снова заикнулся об ордене, то «тот стал говорить со мной уже совсем по-другому» [MP. № 153]. Резюмировал своё отношение ко всей эпопее с награждением Сен-Мартен следующим образом:

«Будучи человеком, я иногда жалел об этой мелочи, я-то знаю, что когда есть у тебя в руках такая безделушка, она ничего не значит, а вот, когда ты её лишён, она кажется целым миром (то же касается и всех вещей на этом свете). Когда я на дело смотрел здраво, то об ордене и думать и не думал. А когда судил справедливо, я бы сам себя упрекнул, что принял награду, которую не заслужил» [MP. № 153].

Ещё одну попытку достать для Сен-Мартена крест Святого Людовика сделала в конце 1780-х гг. герцогиня Бурбонская, вознамерившаяся назначить его своим оруженосцем (*escuyer*), но тогдашний министр по военным делам граф де Пуйсегюр (1727–1807) уже «славно навёл с этим порядком» (*у mit bonne ordre*) [MP. № 153], философу с военным прошлым отказав. Ложные сведения о получении награды переключались из труда Жанса в другие биографии мыслителя: мы читаем о кавалере ордена Святого Людовика Сен-Мартене, в частности, у Каро [Caro 1852: 39] и Уэйта [Waite

1901: 449].

Осенью 1788 г. после возвращения из череды путешествий Сен-Мартен переезжает в Страсбург и начинает знакомство с трудами Бёме, переводы которых авторства Ло он ранее читал [Matter 1862: 159–160]. Двумя самыми важными фигурами в жизни Сен-Мартена в страсбургский период становятся эльзасский писатель-мистик и масон, ученик Виллермоза Фредерик-Рудольф Зальцман (1749–1821) [Keller 1984; Нефёдов 2015: 154–156] и живо увлекавшаяся мистицизмом Шарлотта Бёклин (урождённая Рёдер, 1743–1820), жена принадлежавшего к знатному эльзасскому роду Бёклин фон Бёклинсау дипломата, естествоиспытателя и композитора Франца-Августа Бёклина (1745–1820). Пребывание в Страсбурге, который Сен-Мартен называл своим раем [MP. № 282], и изучение трудов Бёме – самый счастливый период его жизни, который будет продолжаться чуть менее трёх лет. Рядом с Сен-Мартеном была женщина, удостоившаяся исключительно тёплых слов, Шарлотта Бёклин:

«Есть у меня на свете подруга, каких нет. Я знаю, что только с ней душа моя может как она того хочет раскрыться и заняться великими предметами, которые меня занимают. Только её я знаю – ту, которая может занять такое место, какое я хочу, чтобы мне быть полезной» [MP № 103].

В дневнике Сен-Мартена, когда он пишет о своих отношениях с Бёклин, проскальзывают совсем непривычные, на

первый взгляд, нотки:

«Уже три года там (в Страсбурге – М. Ф.) я каждый день виделся со своей близкой подругой (*amie intime*), уже давно мы вынашивали мысль начать совместную жизнь, не имея возможности её воплотить в жизнь. Наконец, мы свой замысел осуществляем» [МР. № 187].

Биограф Сен-Мартена Маттер, задающийся вопросом: «Как же такие выражения [в его устах] означить и объяснить? Это что же, должно быть, страничка, вырванная из sentimentalного романа прошлого (XVIII-го – М. Ф.) века?» [Matter 1862: 163], тут же отмечает такое «опасное сравнение», так как «не могло быть иного чувства между ним и Шарлоттой Бёклин кроме любви чисто платонической» [Matter 1862: 163–164]. Это мнение Маттера кажется оправданным и подтверждаемым словами самого Сен-Мартена, который, говоря о двух людях, в обществе которых он был «любим Богом», замечает, что их обоих (одним из них была женщина – «моя Б.», то есть Бёклин) «любить мог лишь также непорочно (*purement*) как я люблю Бога» [МР. № 7].

Сен-Мартен, переживший ряд романтических увлечений, похоже, намеренно так никогда и не переступил известную грань. Рассуждения об «очаге чувственной страсти» (*foyer d'affection*), который сжигает женщину изнутри и привлекает наивных мужчин, не подозревающих о таящейся там бездне, были для Сен-Мартена доказательством того, что отношения полов должны строиться на основаниях более высо-

ких, чем чувственные. Приводя в качестве «положительно-го» примера свою платоническую связь с Шарлоттой Бёклин, здесь же Сен-Мартен вспоминает о некоей даме, общение с которой он прекратил, дабы не дать себе быть поглощённым (*se laisser dévorer*). Резюмирует эти рассуждения он афористически, возвращаясь к образу жаркого очага (*foyer*): «Будем же начеку, сторонясь открытого огня (*tenous-nous en garde contre les fournaises*)» [MP. № 265]. Себя он считал бесконечно далёким от отношений с женщинами вообще:

«Слышу в глубине души своей голос, мне говорящий, что происхожу я из некоего края (*духовной обители, ответственной за характер человека – М. Ф.*), где женщин нет и в помине. Вот, без сомнения, причина того, что все попытки меня поженить, над мною произведённые, окончились неудачей. Это не мешает мне, с тех пор, как обрёл я глубокие познания по поводу женщины, её уважать и любить больше, чем в пылкую пору своей молодости, хотя и знаю я также, что природа (*matière*) её ещё более вырождена и страшна, чем мужская» [MP № 468].

Говоря о своей «неловкости в присутствии женщин» (*bêtise auprès des femmes*), Сен-Мартен вспоминает, как в 20-летнем возрасте, после работы в городской управе, но ещё до начала военной службы, он сильно увлёкся одной девушкой, жившей неподалёку от Амбуаза. Вначале он решил просто написать о своих чувствах, а записку положить в конверте в шкатулку в её гардеробной, но потом, подумав, стал по-

немногу дополнять послание и однажды спокойно сообщил, где оставил признание, однако «таким путём я ничего не добился». Перед отъездом в полк он решил посетить её ещё раз и объяснить лично, но был принят так, что от любви «излечился» мгновенно [МР. № 119]. Несколькими годами ранее подруга его тётки недвусмысленно положила на него глаз, привлечённая его юностью. Однажды он отнёс ей тёткино приглашение на обед, и состоялся такой диалог:

«— Готова поспорить, написали приглашение на обед именно вы.

— А как вы узнали? Вы же ни строчки мной написанной не видели.

— О скорее не глаза мне подсказали! Сердце!».

Однако эта история также не имела продолжения: «Этот вздор так меня отвратил, что я больше ни разу не переступил порог её дома». Посещая тётку, подруга зло смотрела на него, а когда спустя двадцать лет они вдвоём случайно оказались в соседних ложах в театре и вдруг увидели друг друга, старая знакомая узнала Сен-Мартена и «отшатнулась, будто увидала самого дьявола» [МР. № 142].

Чувственную сторону отношений Сен-Мартен всегда ставил ниже «душевного взаимопонимания»:

«Если б в юности я был бы достаточно волен, чтобы последовать по пути любовному, женщины бы увидели, что с помощью прямодушия они бы сделали владычицами души моей. Женщина,

дружелюбно расположенная ко мне, которая бы поняла, как бы [бережно] я распорядился её искренностью, обеспечила бы себе безусловную власть надо мной, моим уважением и чувствами к ней. Те женщины, кого я заполучил бы лишь на том основании, что ими овладел (*droit de conquête*), были бы мне совсем не так дороги» [MP № 1129].

Сам процесс ухаживания за женщиной он ставил крайне невысоко, сравнивая мужчин, послушно увивающих за дамами, вальяжно принимающими это как должное, с наложницами, ублажающими в гареме турецкого султана [MP. № 312].

Образ Сен-Мартена как сурового «борца со страстями» будет искажённым, именно потому что, по его мнению, лучшим противоядием против них, и единственным, которого они заслуживали, было равнодушное презрение:

«Вспоминаю, как одна добродетельная дама навсегда отстранила от себя некоего горячего мужчину, всего-навсего *так* протянув ему одну руку для поцелуя, после того как другую он страстно исцеловал, что, казалось, она ничего не заметила и не сделала ни малейшего усилия, чтобы ему помешать» (курсив наш – М. Ф.) [MP. № 1128].

Возвышение над «астральными» страстями – мотив, который занимает важное место и в «Крокодиле», в «назидательном рассказе одного незнакомца». Не стоит также представлять себе Сен-Мартена аскетом и ханжой, боявшимся

всякого намёка на чувственность, у него встречаются смелые, колоритные и вольные образы. Он вспоминал, что в одном «очень давнишнем» произведении оставил пассаж об умственном рукоблудии (*l'onanisme de l'esprit*) как символе бесплодной и навязчивой мысли. Тиман, который побоялся нескромной формулировки, уговорил автора её убрать:

«Но сейчас мне на ум пришла другая, ещё более дерзкая – нам нужно самих себя заставить быть духом изнасилованными, чтобы [своему главному] делу быть полезными и стать плодовитыми» [MP. № 816].

Образы беременности и рождения как духовной работы немаловажны для Сен-Мартена, кроме пары уже процитированных вспомним и такой:

«Иногда казалось мне, что я бременин душой своей, а родить смогу только выйдя за границы мира сего. Вот что мне такую охоту придавало перейти из этого света в тот» [MP № 859].

В 1790 г. выходит начатый в Лондоне, а завершённый в Страсбурге труд «Человек желания», написанный при поддержке Тимана [MP. № 165]. Эта книга, стала, пожалуй, самой «признанной» из его работ [Moore 2006: 95], и первой, в которой заметно влияние Бёме. Сен-Мартен переведёт на французский язык ряд трудов Бёме, которого он очень высоко ценил – «человека, чистить подошвы башмаков которого я недостоин», «моего дражайшего (*cherissime*) Бёме» [MP. № 266, 334]. При жизни Сен-Мартена выйдет пере-

вод «Авроры» (1800) и «Трёх начал божественной сущности» (1802), а уже после его смерти – «Сорока вопросов о душе», «Шести теософских моментов» и «Пансофического таинства» (1807) и «Тройственной жизни человека» (1809) [Gence 1824: 25–27]. В Страсбурге будет написана книга «Новый человек», изданная через два года в Париже. Работа, в которой заметно влияние шведского мистика Эммануила Сведенборга (1688–1772), была обязана, как и многие труды Сен-Мартена, активной поддержке со стороны – «побуждал» автора к её написанию внучатый племянник Сведенборга, барон Гёран-Ульрик Сильфверхельм (1762–1819) [MP. № 165]. Излюбленная мысль Сведенборга о прямом соответствии Богу частей человеческого тела [Swedenborg 1771: 49], подпитывавшая сен-мартеновский образ человека как «всеобщего шифра и живой картины» божества [Saint-Martin 1782a I: 73], стала основой книги, построенной на представлении о человеке как «краеугольном камне храма», божественном слове [Saint-Martin 1792b: 270]. Сведенборга Сен-Мартен ценил ниже чем Бёме, полагая, что в его работах больше «астрального» [MP № 376], «в нём больше от науки душ, чем от науки духов», потому он и понятен большему числу людей, тогда как Бёме подходит лишь тем, кто вполне духовно «воссоздан» [MP. № 789].

В Страсбурге Сен-Мартен и встретил революционные события на своей родине. Спешно вернуться в Амбуаз в июне 1791 г. его заставляет страшная весть – болезнь отца, пе-

ренёсшего апоплексический удар и оставшегося парализованным [MP № 187], а позднее потерявшего рассудок [MP. № 312, 351]. Сен-Мартен покидает Париж, на две недели возвращаясь в Страсбург во время бегства Людовика в Варенн (20–21 июня 1791) [MP. № 187], но следующие два года его жизни после тяжёлого расставания с Шарлоттой будут связаны с Амбуазом, где умирал отец. Страсбургский «рай» останется в прошлом<sup>11</sup>. В борьбе Провидения и земных обстоятельств, даже навязанных таким близким человеком, как отец, игравший в судьбе сына, как тот считал, роковую роль [MP. № 187], прошла вся жизнь Сен-Мартена, вкладывавшего в изречение: «Я просто цитадель, вновь и вновь осаждаемая, которую неотступно желали взять измором» [MP. № 967] именно этот смысл. Отсюда его сравнение

---

<sup>11</sup> Сен-Мартен, говоря о трёх городах, являющихся его раем, адом и чистилищем, прямо называет только рай – Страсбург [MP. № 282]. Определение остальных двух – любопытная задача, в которой специалисты не сходятся. Сен-Мартена, испытавшего шок от очередного переезда в Амбуаз летом 1792 г. из-за обострения болезни отца, спасает только «могущественная помощь моего друга Бёме» и письма «дражайшей Б. (Бёклин – М. Ф.)». Он близок к безумию и признаётся, что «там узнал ледяной ад отчаяния» [MP. № 304]. Основываясь на этом отрывке, Маттер «адом» Сен-Мартена называет его родной город Амбуаз [Matter 1862: 167]. Лотман считает «адом» Лион, где Сен-Мартен, ещё близкий масонству, «до разрыва с Виллермозом», провёл много лет [Лотман 1997: 507]. В том, что под «чистилищем» Сен-Мартена имеется в виду Париж, и Маттер и Лотман солидарны. Хотя треугольник «Лион – Страсбург – Париж» и хорошо вписывается в «культурную карту» французских путешествий Карамзина [Лотман 1997: 507], нам мнение Маттера, иногда некритически воспроизводимое [Summerfield 2008: 120], в данном случае кажется предпочтительнее.

своего земного пути с осторожным шагом канатоходца [MP № 546].

В начале 1790-х гг. Сен-Мартен подолгу живёт в особняке на улице предместья святого Гонория, дом 66 (*Faubourg Saint-Honoré*) в Париже и замке Пти-Бур (*Petit-Bourg*) в Эври, в 26 км от Парижа, на левом берегу Сены. И особняк и дворец принадлежат его покровительнице, принцессе королевской крови, дочери Луи-Филиппа Грузного (1725–1785), герцога Орлеанского, Луизе-Батильде (1750–1822), герцогине Орлеанской, также известной благодаря браку с Луи-Жозефом Конде, герцогом Бурбонским (1756–1830) как герцогиня Бурбонская [Mahul 1822: 255–259]. Эта женщина драматической судьбы и глубоких страстей, после несчастливой замужества и рождения сына, будущего герцога Энгиенского Луи-Антуана (1772–1804), стала в 1787 г. владелицей Елисейского дворца, приобретённого у последнего французского короля, и прославилась как покровительница бесчисленного множества «оккультистов» самого различного толка, от месмеристов и иллюминистов до мистиков и прорицателей [Solans 2018]. Она играла видную роль в масонстве, будучи главой всех французских масонских лож адопции (*loges d'adoption*), в отличие от обычных лож принимавших как мужчин, так и женщин. Луиза-Батильда стала также поклонницей учения Сен-Мартена, который был о ней очень высокого мнения (как, впрочем, и любом ученике, отдающем всю свою душу наставнику в отличие от учителя, уделяющего то-

му только её часть): «герцогиня Б. (Бурбонская – М. Ф.) стояла больше всех поднаторевших в науках людей, которые её окружали» [MP. № 296]. Книга Сен-Мартена «Се человек» была скрытым посланием его покровительнице [Gence 1824: 21]. Говоря о «лжепророках», «обычных людях, которые, похоже, провозглашают покорение царства [мира] сего таким простым и очевидным, что, кажется, его осуществить можно <...> простым обретением знаний и независимо от принесения в жертву всего нашего существа и трудов его “в поте лица”» [Saint-Martin 1792a: 106–107], он предупреждал свою одарённую, но увлекающуюся «ученицу». Нужно отдать ему должное, вопреки репутации весьма «тёмного» автора, Сен-Мартен был далёк от увлечения «оккультными тайнами». Он упоминает об одном своём знакомом, с которым очень осторожно обсуждал любые «оккультные» темы в силу его крайней впечатлительности по этой части:

«В продолжение моего путешествия по Италии один человек из моего круга так его напичкал разными таинственностями (*bourré de mysticités*) и общениями со Святой Девой, что свернул ему мозги набекрень, и пришлось его изолировать [в лечебнице]. Общественное мнение не преминуло мне приписать это повреждение рассудка, точно так же как меня она спутала с Месмером, Калиостро и всеми теми шарлатанами, которые ей стали известны. Ведь для досужей публики всё, выходящее за пределы её “узеньких тропок” [разумения], окрашено

Поразительно, но и герцогиня Бурбонская и её брат, герцог Шартрский Луи-Филипп (1747–1793), отказавшись от эмиграции, стали последовательными сторонниками Революции, лишившей их состояния и титула. Луи-Филипп принял имя Филипп Эгалитэ (*Égalité* фр. «равенство»), а в январе 1793 г. даже голосовал за смертную казнь короля, своего двоюродного брата (!), будучи депутатом Национального Конвента. В ноябре того же года сам Филипп Эгалитэ был гильотинирован, проведя полгода в заключении после того, как его сын Луи-Филипп (1773–1850), находясь на фронте, в апреле 1793 г. совершил государственную измену. Герцогиня Бурбонская, принявшая имя Батильды Верите (*Vérité*, «[гражданки] Истины»), вместе с братом была весной 1793 г. заключена под стражу, но пережила якобинскую диктатуру, в апреле 1795 г. получив свободу. После переворота 18-го фрюктидора 5-го года (4 сентября 1797 г.), направленного на ослабление роялистов в Директории, Батильда как член королевской семьи отправилась в изгнание в Испанию, где издала исповедальную книгу, посвящённую её пониманию «внутреннего христианства» [d'Orleans 1812], которую Сен-Мартен мог бы оценить. Много лет тщетно добивавшаяся права вернуться во Францию от Наполеона, по чьему приказу во рву Венсенского замка в 1804 г. был казнён её единственный сын, Луиза-Батильда только в 1814 г. смогла вновь поселиться в Париже. После возвращения Бурбонов

на французский трон, она отказалась формально возобновлять брак с герцогом Бурбонским, поддерживая романтическую связь с провожавшим её в испанское изгнание жандармом, которого пережила на несколько лет. От нового короля Людовика XVIII, который помнил о революционном прошлом бывшей герцогини Бурбонской, она так и не получила назад Елисейский дворец, отдав последние годы жизни благотворительности. Архив Луизы-Батильды – мемуары и частная переписка – после её смерти был уничтожен во избежание скандала по приказу принца королевской крови Луи-Филиппа, будущего «короля французов» в 1830–1848 гг., её племянника.

11 января 1793 г. в два часа дня «на втором месяце 76-го года его жизни» умирает отец Сен-Мартена [MP. № 351]. Сын документирует всё, вплоть до последнего его взгляда и жеста. Отца, которого Сен-Мартен называл «творцом своих ясных дней», он по-своему любил, хотя и был очень далёк от него – отец в отличие от сына любил жизнь и умел ею наслаждаться. Сен-Мартен даже считал помутнение отцовского рассудка в конце жизни расплатой за земные удовольствия. Сын хотел, но уже не мог вернуть его к божественным предметам, от которых тот себя всегда защищал земными благами (*dont il s'étoit toujours ombragé*)<sup>12</sup> [MP. № 351]. Сен-Мартен чувствует, что проживёт меньше отца. Через 10

---

<sup>12</sup> Букв. «оттенял», то есть защищался от божественного света тенью земных благ.

дней после его кончины, 21-го января, будет прилюдно обезглавлен «гражданин Гуго Капет», последний французский король до Революции Людовик XVI. Сен-Мартен высоко ценил достойное поведение монарха во время суда [MP № 751]. 1793-й год принёс ему ещё одну печальную весть, осенью (по его сведениям, в сентябре или октябре) скончался капитан Грэнвилль, который почти тридцать лет назад ввёл его в круг мартинесистов [MP. № 439].

Следующий, 1794-й год, стал, вероятно, самым опасным в жизни Сен-Мартена. В феврале 1794 г. был национализирован особняк на улице предместья святого Гонория, что сильно огорчило его, к тому же не «принеся облегчения» судьбе Луизы-Батильды [MP № 447, 473]. Сен-Мартен не любил Париж, сравнивая его с выгребной ямой (*cloaque*) [MP. № 1014], и считал предпочтительным жить не в нём, а вблизи города:

«В Париже не нужно жить, если не хочешь оказаться "под ним". Только те, кто живут рядом с Парижем, могут над ним возвыситься. Впрочем, возвыситься над всем миром можно где угодно (*partout on peut être au-dessus de tout*)» [MP. № 739].

Тем не менее, он благодарил судьбу за время, проведённое в парижском особняке, который был ему дороже загородного замка Пти-Бур:

«Особняк был для меня прекрасен сверх меры, а дворцы всегда внушают мне ужас» [MP № 447].

Для него дворцы являются «не только укором бедняцкой нищете, не только напрасно расходуют огромные площади, которые могли бы использоваться более полезно, но даже способности и дарования наши они используют ложно. Развивать наши таланты в области архитектуры, как и во всех иных искусствах, необходимо только для того, чтобы стремиться к почитанию Бога, а не человека» [МР. № 424]. В июне 1797 г., уже после выхода Батильды на свободу, Сен-Мартен совершает «прощальный» пятидневный визит в Пти-Бур:

«Наслаждался сладостными воспоминаниями, прогуливаясь в чарующем парке, где когда-то приходили мне чудесные мысли и глубоко в душе рождались чувства, которые я никогда не забуду» [МР. № 759].

До наших дней замок Пти-Бур не сохранился. Он был подожжён отступавшими из Парижа военными частями нацистской Германии в августе 1944 г., а впоследствии, как не подлежащий реконструкции, снесён.

Согласно декрету Конвента от 26–27 жерминаля второго года республики (15–16 апреля 1794 г.), дворяне и иностранцы высылаются из Парижа, и Сен-Мартен уезжает в Амбуаз. Как это ни поразительно, дворянин по происхождению, он даже одобряет такие меры:

«По правде говоря, если среди людей знатных и встречаются люди уважаемые, честные и справедливые,

всё-таки нужно согласиться, что само по себе дворянство – это гангрена, живущая только за счёт пожирания того, что она окружает. Та или иная её часть, из людей состоящая, никакой роли не играет – как же нанести по дереву удар топором так, чтобы ни ветви его ни внутренность не повредить, когда оно будет падать?» [МР. № 449].

Неприятие Сен-Мартеном знати как класса, в чём-то сближавшее его с Руссо, доходило до почти физиологического отвращения:

«Крестьяне моются реже людей из высшего света, а я утверждаю, что они всё-таки не такие грязные» [МР № 515].

Стремление «выбиться в люди», то есть стать дворянином, он презирал и в самом конце жизни заметил, вспомнив название известной комедии Мольера:

«Лучше уж быть дворянином в мещанстве, чем мещанином во дворянстве» [МР № 1077].

Переписка с иностранцами с марта 1793 г. перлюстрировалась Наблюдательным комитетом (*Comité de surveillance*), и вскоре Сен-Мартена вызвали туда на допрос по поводу сношений на «странные» темы с швейцарским бароном, бернским магистратом Николаем-Антоном Кирхбергером (1739–1799). Эта переписка [Saint-Martin 1862], продолжавшаяся с мая 1792 г. по ноябрь 1797 г. была небезопасной – наёмники в гвардии Людовика XVI, отдававшей

за него жизнь во время осады Тюильри 10 августа 1792 г., были швейцарцами, что у новых властей, и так бдительных в отношении иностранцев, могло вызвать ещё больше подозрений. У Сен-Мартена получилось оправдаться, хотя переписку с Бёклин он на время прекратил, чтобы её не компрометировать [Saint-Martin 1862: 91–92], но едва ли страх был причиной просьбы, высказанной в октябре 1793 г. Кирхбергеру:

«Прошу вас также при указании адреса в письмах ко мне слово "господин" (*monsieur*) убрать и заменить на "гражданин" (*citoyen*). Таково нынешнее обозначение всех, кто составляет французскую нацию, и я ревностно желаю ему соответствовать (*je suis jaloux de m'y conformer*)» [Saint-Martin 1862: 103].

На настойчивые предложения покинуть Францию на время, знакомым, готовым его приютить [MP. № 272, 288], как и ранее Сен-Мартен отвечает отказом, дорожа тем, что может наблюдать события вблизи:

«Великая картина нашей дивной революции меня притягивает к себе. Здесь мне удобнее созерцать её с позиции философа» (20 ноября 1793 г.) [Saint-Martin 1862: 108].

В мае 1794 г., через месяц после возвращения в Амбуаз, Сен-Мартен назначается своим округом ответственным за перепись книжного собрания в городе, организованного столичными властями для составления национального ката-

лога книг. Эта работа ему по душе, потому что не тяготит ни душу, ни тело, тем более, в «делах» он ничего не смыслит [МР. № 455].

По иронии судьбы или же, как полагал Сен-Мартен, по воле Провидения, отъезд из Парижа ещё весной если и не спас ему жизнь, то не лишил свободы. Вообще то, что сын мэра Амбуаза, близко знакомый со множеством могущественных дворян королевской крови, к тому же состоявший в постоянной переписке с «швейцарцами», остался жив, можно считать если не чудом, то удачным сложением обстоятельств. Реальная угроза ареста Сен-Мартена была непосредственно связана с его близостью Батильде Орлеанской, но причины интереса к её «оккультному» кругу знакомых нужно искать в политической обстановке, сложившейся летом 1794 г. в высших эшелонах власти. К этому времени огромное влияние Максимилиана Робеспьера (1758–1794), ведущей фигуры во всесильном Комитете общественного спасения, непримиримого в поиске всё новых и новых «врагов народа» (*ennemis du peuple*), начинает вызывать опасение даже его соратников. Повод для того, чтобы подобраться к Робеспьеру, который был поборником введения пришедшегося не по душе «радикальным атеистам» «культа Верховного Существа», вскоре нашёлся.

В эти годы в Париже получила известность бывшая монахиня Катрин Тео (1716–1794) [Lenotre 1926; Garrett 1975: 77–96]. Она зарабатывала на жизнь прорицаниями, а с

1792 г. стала провозглашать приход царства Божьего и появление «Мессии» из среды «богоизбранного» французского народа, а себя объявила богородицей (*Mère de Dieu*). В первые годы революции огромную популярность с подобными же «миллениаристскими» пророчествами получила также бывшая монахиня Сюзанна Лябрусс (1747–1821) [Vulliaud 1988], которая предсказала Французскую революцию, а позднее признала Робеспьера новым «Мессией». Её судьба могла бы сложиться печально в годы якобинской диктатуры или после Термидора, но истовая католичка Лябрусс в 1792 г. отправилась в Рим проповедовать революционные идеалы [Bourgoin 1907], что вскоре закончилось для неё бессрочным заключением в Мавзолею Адриана. Она была освобождена наполеоновскими войсками в феврале 1798 г. и вернулась в Париж, когда Робеспьера уже не было в живых. Вплоть до ареста весной 1793 г. Батильда Орлеанская покровительствовала Катрин Тео, как и ранее Сюзанне Лябрусс, до её отъезда. 13 февраля 1792 г. в Елисейском дворце у Батильды на прощальный вечер собирается весь «оккультный» круг, чтобы благословить Сюзанну на поездку. Среди приглашённых гостей семь «конституционных» епископов (после Революции они уже не назначались Папой Римским, а избирались выборщиками), в числе которых епископ Дордони, родного края самой Лябрусс, Пьер Понтар (1749–1832), бывший католический священник, поддержавший гражданские реформы церкви [Burnes 2014: 88–90]. Понтар был од-

ним из самых ярких сторонников Сюзанны Лябрасс [Crédot 1893: 510–523], выпустившим в 1797 г. собрание её трудов [Labrousse 1797]. Гораздо более сдержан другой гость этого вечера, Сен-Мартен, который не решается высказать сомнения в истинности «бого-духовенных» пророчеств Сюзанны, так и не найдя способа выразить важную для себя мысль:

«Даже не духом испытываются духи, а чем-то большим, чем он, так же, как и металлы – чем-то более сильным, чем они сами» [МР. № 34].

К духовным изысканиям самого Понтара он относился сдержанно и даже снисходительно [МР. № 324]. Летом следующего года в замке Пти-Бур, уже после ареста Батильды, Сен-Мартен станет свидетелем пророчеств и «богоматери» Тео, также его не особо впечатливших:

«Имел возможность лицезреть в Пти-Буре старую деву по имени К. (*Katrin* – М. Ф.), которая мне была интересна своими добродетелями и сильной харизмой, хотя речи об уме там и не было. С помощью собственного учения она меня ни в малейшей мере ни уверила ни в своей миссии, ни в новом Благовестии, ни в царстве [Божием, пока] не наступившем, ни в ничтожности прошлого, ни в бессмертии, ни во всех иных вещах, которые ученики её принимали с огромным воодушевлением. Эта новая ветвь духовного общения (*commerce spirituel*) мне сама себя явила, притом, что я и не искал её, как и все остальные, мне известные, дав мне возможность вновь приложить к

делу своё призвание – в той его части, которая касается, в первую очередь, моей роли обозревателя» [МР. № 426].

В числе тех, кто сочувственно внимал пророчествам Катрин Тео, был не только пользовавшийся доверием Робеспьера Кристоф-Антуан Жерль (1736–1801), сблизившийся с якобинцами и увлечённый оккультизмом бывший настоятель католического монастыря, но и члены семьи плотника Мориса Дюпле, в доме которого равнодушный к роскоши Робеспьер жил до самой смерти [Манфред 1983: 316, 344]. Катрин Тео и Жерль ещё в мае 1794 г. были арестованы Комитетом общественной безопасности, главным органом якобинского террора. В апогей расправ, вскоре после реорганизации революционного трибунала, «упростившего» преследование «врагов народа», один из главных соратников Робеспьера, глава этого зловещего комитета Алексис Вадье (1736–1828), который вскоре сам предаст Робеспьера, 27-го прериала II-го года (15 июня 1794 г.) обвиняет Тео и Жерля в «религиозном» заговоре против революции [Манфред 1983: 190, 344]. Робеспьер понял, что таковым же можно будет считать и культ Верховного Существа, пышно отмеченный по его инициативе в Париже за неделю до доклада Вадье. У Робеспьера чудом получилось отстоять обвиняемых и официально не дать процессу дальнейшего хода, что впрочем, ему самому не помогло. Термидорианский переворот в конце июля положит конец власти и жизни «диктатора», в душе

которого в июне произошёл какой-то роковой перелом, и он от борьбы за власть отказался, мысленно обращаясь уже не к современникам, а к потомкам [Манфред 1983: 350–355]. На основе показаний Жерля к началу июля составляют список постоянных гостей замка Пти-Бур. Сен-Мартена, ордер на арест которого был выписан за неделю до свержения Робеспьера, 20 июля 1794 г., спасает то, что его уже нет в Париже, а после Термидора «дело птибургского кружка» сходит на нет. Катрин Тео умерла в тюрьме несколько месяцев спустя, а Жерль, вышедший на свободу по амнистии в октябре 1795 г., даже успел сделать журналистскую и министерскую карьеру при новой власти.

Об этих событиях Сен-Мартен узнал от своего друга, члена сведенборгианского кружка «Авиньонские иллюминаты» Гомбо дю Виньона (?-1822) [Grégoire 1828: 196–197], ещё одного подопечного Батильды. Он был арестован ещё в мае вместе с Жерлем в числе последователей Тео и вышел на свободу после июльских событий:

«Снова имел прекрасную возможность поблагодарить неистощимое Провидение, непрестанно со мной обращающееся как с избалованным ребёнком. Задержали множество людей, связанных или имеющих отношение к одной общей нашей знакомой (*Батильде Орлеанской – М. Ф.*), намеревались арестовать и многих других из этого списка. Хотя я больше, чем кто-либо ещё, отметил в этом "кружке" в силу целого ряда причин, меня настолько потеряли из виду, что и речи

обо мне не было. Если бы я находился в Париже, без сомнения, не избежал бы этой участи. Декрет 27-го жерминаля о знати и сберёг меня. Вот и поглядите, какие же мы умные, когда [на судьбу] ропщем. Потом узнал, что имелся ордер на мой арест, выписанный на моё имя, но стало об этом мне известно только месяц спустя» [МР. № 464].

По словам Сен-Мартена, ещё не зная о грозящей ему опасности, за день до того, как пришла весть о перевороте, молясь, он был готов к тому, чтобы быть «арестованным, расстрелянным, утопленным», уверенный, в божьей помощи:

«Когда на следующий день я узнал новость [о перевороте], то просто был поражён, дивясь и восхищаясь любовью божьей ко мне. Ведь я видел, что Он благосклонно воспринял совершённую мной жертву, да даже если не брать её в расчёт, Он хорошо знал, что она для меня ничего не стоит» [МР № 542].

Излишне говорить, что Сен-Мартен даже из-за религиозного «культа Верховного Существа», введённого Робеспьером, не был его поклонником, в отличие от, например, Карамзина [Лотман 1997: 117–122, 517, 572–574]:

«”Так Ты не желаешь, чтобы Тебе хвалы воздавали”, – часто повторял я, обращаясь к Богу в своих молитвах, пока продолжалось жуткое правление, пережитое Францией под неусыпным единовластным

надзором<sup>13</sup>(*ferule tyrannique*) Робеспьера» [MP. № 465].

После падения Робеспьера участие Сен-Мартена в гражданской жизни Франции становится более заметным. По свидетельству Жанса [Gence 1824: 10], в 1794 г. (если это так, то, вероятно, осенью или зимой) Сен-Мартен даже вступает в Национальную гвардию и участвует в охране крепости Тампль, где последние месяцы в заключении доживает несчастный сын Марии-Антуанетты, после казни Людовика XVI ставший «Людовиком XVII» (1785–1795). Три года назад, в 1791 г., Сен-Мартен оказался в списке вероятных кандидатов на роль воспитателя для малолетнего наследника престола, что заставило его вспомнить собственное пророчество, данное мачехе в юности:

«Вы ещё услышите, как обо мне говорят. Не могу сказать, в какой сфере» [MP № 164].

Однако, уже встретившись с вымыслом Жанса касательно награждения крестом Святого Людовика, будем опираться в первую очередь, на слова Сен-Мартена, который упоминает только своё участие, как раз в августе-сентябре 1794 г., в охране заключённых амбуазского замка [MP. № 490], что делает возможным предположение об очередном недоразумении.

Декрет Национального конвента от 9-го брюмера III-го го-

---

<sup>13</sup> Букв. «под тиранической ферулой». Ферула (лат. *ferula*, «прутик») – деревянная, реже металлическая линейка, которой били по рукам отвлекшегося или провинившегося ученика в школе.

да (30 октября 1794 г.) создаёт прообраз Высшей нормальной школы (*École normale supérieure*):

«В Париже будет учреждена Нормальная школа, куда будут призваны из всех частей Республики определённые граждане, уже наделённые знаниями в полезных науках, дабы под руководством наиболее искусных педагогов во всех родах знаний обучиться искусству преподавания» [Textes officiels 1992: 50].

Сен-Мартен как представитель Амбуаза в январе следующего, 1795 г., становится слушателем в Эколь Нормаль. Обучение в нарочито светской школе немолодой человек с уже сформированным религиозным мировоззрением считал сознательным испытанием:

«Я буду подобен металлу в плавильном горне, и быть может, выйду оттуда ещё более сильным и твёрдо убеждённым, чем раньше, в тех положениях, которыми насыщено всё моё существо» [MP № 524].

Так и случилось: 27-го февраля произошёл диспут его с преподавателем курса нравственных и политических наук, бывшим министром юстиции (с октября 1792 г. по январь 1793 г.) и министром внутренних дел (с января по август 1793 г.), Домиником Жозефом Гара (1749–1832). Сен-Мартен отстаивал мысль о несводимости познаний, в том числе нравственных, а также слов, к ощущениям, одновременно пытаясь осветить собственное, зачастую парадоксальное, отношение к решению ряда философских проблем и «непри-

надлежность» философским школам того времени. Фактически это была дискуссия студента с преподавателем, к тому же, по словам Сен-Мартена, Гара аудитория принимала лучше, а смех вызывали исключительно его слова. Он мысленно ставит точку в этой истории с Эколь Нормаль:

«Думаю, что роль моя там, в общем, исчерпана» [MP № 528].

Возражения Сен-Мартена против тезисов Гара выйдут в сборнике диспутов Эколь Нормаль в 1801 г. [Saint-Martin 1801]. Сама Эколь Нормаль, закрытая в 1796 г., возродится в обновлённом виде в 1808 г., уже после смерти Сен-Мартена.

«Краткое содержание обмена мнениями, имевшего место в Эколь Нормаль 9-го вентоза между одним из учеников и профессором по поводу человеческого разума» было приложено к знаменитой работе Сен-Мартена: «Письмо одному другу или Политические, философские и религиозные соображения по поводу Французской революции» (1795)<sup>14</sup>. Читатель, надеющийся обнаружить в 100-страничном «Письме» политический памфлет или хотя бы исторический об-

---

<sup>14</sup> Выходные данные книги, «3-й год республики» (сентябрь 1794–сентябрь 1795 г.), говорят о публикации в 1795 г., однако, возможно, она вышла в начале следующего года. Кирхбергер в январе 1796 г. упоминает «ваш последний труд о французской революции» [Saint-Martin 1862: 248]. У Маттера [Matter 1862: 453] и в ряде современных трудов [Bates 2000: 651; Moore 2006: 73] 1796 г. стал указываться в качестве даты выхода «Письма», хотя ничто не мешает опираться на выходные данные (1795 г. издания). Каро им верен [Caro 1852: 91], а у Бэйтса приведены обе даты [Bates 2000: 645, 651].

зор революционных свершений, будет разочарован. Они там не упоминаются, а мысли Сен-Мартена по поводу конкретных судьбоносных изменений в жизни его страны теряются в массиве историсофских и социологических рассуждений. «Письмо», самую яркую «публицистическую» работу Сен-Мартена, нужно анализировать в контексте всей его философии во избежание скоропалительных выводов, помня при этом о чрезвычайно интересной и богатой символике самого слова «революция»<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Мы коснёмся любопытной истории слова «революция» [Одесский, Фельдман 2012: 180–189], потому что французский язык сохранил весь его спектр значения, и слово это у Сен-Мартена несёт различные смыслы. Лат. *revolutio* восходит к глаголу *revolvere* (букв.: «валяю сызнава»), учитывая родство «валять» в исконном значении «катать» с лат. *volvo* [Фасмер 1986 I: 268, 271] – «качу назад, разворачиваю, раскрываю». *Revolutio* имело естественнонаучное применение и обозначало самые различные циклические природные изменения, круговерти: от астрономических («круговращение» небесных тел у Коперника) до геологических (труд Кювье о трансформациях поверхности земного шара рассуждал о *les révolutions de la surface du globe*). Позднее, в значении «превратность» слово обрело и применение историческое. Именно в этом смысле его использует Крокодил, когда в 35-й песне говорит о превратностях или переворотах (*révolutions*), которые заставил испытать императорский Рим, и «незнакомец», когда говорит о переворотах (*révolutions*) в царствах из-за обращений астральных сфер (песнь 88-я). Тартарская женщина упоминает о перевороте, устроенном её родом, а «незнакомец» рассуждает о переворотах, предсказанных астрономическим (для Сен-Мартена это то же самое, что и астрологическим) путём (песнь 89-я). Семантическая цепочка фр. *révolution* имела вид: *круговращение* > *превращение/превратность* > *переворот политический* > *возврат нацией исконных прав*. «Перемена» во время Французской революции стала обозначать возвращение нацией суверенитета, отнятого у неё королевской властью и двумя её опорами – дворянством и духовенством. Любопытную параллель, пусть и очень отдалённую, к *revolutio*

Горячая поддержка и оправдание Сен-Мартеном Французской революции обязана не освобождению людей или условий в политическом смысле, что для него вообще не играло роли – в некотором роде даже правители народов находятся в том же положении, что и подданные [Saint-Martin 1795: 68–71]. Вообще, к «свободной воле», божественным разумом не управляемой, он относился крайне отрицательно [MP. № 116], сравнивая её с лестницей, имеющей смысл только, когда она служит зданию, к которому должна пристраиваться, а не наоборот [MP. № 311], что заставляет вспомнить работу Абади. Для Сен-Мартена, наследующего Паскуалли, человеческий род как целое должен пройти путь от жизни *в божестве*, блаженном пребывании в забытом ныне и раю, через *отделение* от божества и жизнь в материальном мире, полную трудностей и невзгод, к *возвращению* к Богу после неизбежного конца земных времён, Апокалипсиса. Единственным мерилom этого пути для него является божественное Провидение. Высоко оценивая Руссо, называя его божьим посланником (*envoyé*) и пророком чувственного порядка вещей (*prophète de l'ordre sensible*), Сен-Мартен

---

являет арабское *daulatun* (масдар от глагола *dala* – «он круговращался») с широким спектром значений («перемена, поворот счастья, превратность, преодоление, победа, господство, владычество, государство, династия») [Гиргас 1881: 264]. Именно в значении «государство» оно вошло с озвученной *te marbutah* в тюркские языки (ср.: азерб. *dovlst*, тур. *devlet*, узб. *davlat*). Персидский сохранил всю гамму значений *daula(t)*, группирующуюся вокруг семантического ядра со значением «круговращения».

не может согласиться с его идеализацией «первобытности». Для автора «Письма» и «дикость» есть состояние уже не райское, а просто наиболее «невинное» земное, но сути человека всё равно чуждое [SaintMartin 1795: 32–34]. Сен-Мартен выделяет три этапа развития человеческого общества, которые могут, впрочем, пересекаться и заимствовать черты друг друга – естественное, гражданское (правовое) и политическое. С определённой долей утрирования эти три этапа можно поставить в соответствие марксистским первобытно-общинной, рабовладельческой и феодальной формациям соответственно. Однако их эволюция, по Сен-Мартену, не является путём от «худшего» к «лучшему» в силу испорченности грехопадшего человека, и каждый тип общества закономерно приходит к забвению своих истинных целей и основ. Первобытное разрушает природу, так как лишено мудрости и добродетели, гражданское разрушает справедливость, так как стремится нарушать законы, а политическое разрушает власть, ею злоупотребляя [Saint-Martin 1795: 50]. Исток зла, согласно Сен-Мартену, находится не в обществе, а в человеке, то есть в забвении им своей единственной цели – богочитания. Человек, по его мнению, может стать «суверенным», независимым и полноправным, благодаря не политическому устройству государства, а возвращению к своей изначальной задаче и сознательному подчинению воле Провидения. Это достижимо только в самом совершенном для Сен-Мартена строе – теократии [Saint-Martin 1795: 59–60,

«Произнесём же громогласно то, что, быть может, никогда из уст людских и не слышали: когда же независимы люди в полном смысле этого слова, том единственном, что и делает их почтения достойными? Тогда, когда они отдались труду, нацеленному на исполнение декретов Провидения, когда позволение они получают от Его деяний, когда поднялись на уровень власти, их самих превосходящей и более не привязывающей к царству воли их собственной, но уже к царству воли Его – той, что твёрже и прозорливее их соизволений» [SaintMartin 1795: 62–63].

Сен-Мартен далёк от того, чтобы вслед за рядом консервативных интеллектуалов своего времени (Жозефом де Местром, Казоттом или Лафатером) считать революцию просто кровавым сатанински-преступным деянием, обернувшимся небесной карой и только потому и полезным [Chaquin 1974: 213–214]. Французская революция, в качестве «сжатой картины Последнего суда»<sup>16</sup> [Saint-Martin 1795: 12] ценна для Сен-Мартена тем, что, разрушив «политический» порядок вещей, она освободила людей от власти земных властителей, дав пример объединения их на основе «свободы, равенства и братства» в единую, пусть пока и национальную, семью. Обретая общечеловеческое измерение, она может «называться революцией рода людского» [Saint-

---

<sup>16</sup> Перевод: «полотна с зарисовкой Последнего суда» (*image abrégée du jugement dernier*) предпочтительнее.

Martin 1795: 17]. Этого дара нужно оказаться достойным, чтобы использовать его по назначению, отсюда и образ Революции как деяния свыше, взывающего о помощи людей:

«Величавое шествие нашей царственной революции и оглушительные события, её провозглашающие каждый миг, только людям неискренним или лишённым разума не позволяют видеть в ней огненными буквами написанное исполнение категоричного декрета Провидения. Можно даже сказать, что работа Его уже почти выполнена, а вот с нашей стороны дело не исполнено до конца» [Saint-Martin 1795: 73–74].

Для Сен-Мартена революция, свидетелем которой он стал, имела богооткровенный характер, поэтому для него в истории было всего две религиозных «в прямом смысле слова» войны, то есть борьба иудеев за свою веру, закончившаяся их рассеянием, и Французская революция [Saint-Martin 1795: 18].

Сен-Мартен использует образ здания, где кроме подземной части есть цокольный и первый этаж, последний из которых над землёй уже возвышается. Земные властители, церковные, также как и светские, людей загнали в подземелье:

«Французы же, благодаря своей революции, закономерно из этого подземелья вышли и поднялись на цокольный этаж, но до тех пор, пока они до первого этажа не поднимутся, дело своё они сполна не упрочат. Я полагаю, что на этот-то этаж Провидение и планирует

их привести, дабы предохранить не только от мрака подземелья, где вообще ничего не видно, но и от узких перегородок (*bornes*) цокольного этажа. Там ты видишь только то, что находится рядом с твоим домом, тогда как на более высоком этаже видно гораздо больше, да и за врагом следить удобнее» [Saint-Martin 1795: 74].

Сен-Мартен не мог и не должен был обойти проблему революционного насилия, тех «ужасов», о которых он был слышан и жертвой которых сам только чудом не стал. В первой своей работе, «О заблуждениях и истине», по поводу «легитимности» восстания против законно действующей власти Сен-Мартен высказывается категорично:

«Безусловно осуждаю мятеж, даже в том случае, когда несправедливость главы государства и правительства достигла предела, когда ни первый, ни второе ни сохранили никаких следов той власти, что их власть установила (*то есть, когда стали «безбожно несправедливы» – М. Ф.*). Каким бы незаконным, каким бы мятежным ни было подобное правительство, я уже показал, что это не подданный установил законы правления и его главных лиц, а значит и не их ему ниспровергать» [Saint-Martin 1775: 297].

В работе, вышедшей через два года после «Письма», втором отдельном труде Сен-Мартена на социальные темы, «Прояснение касательно объединения людей в общество» (1797), он повторит свой тезис из «Ошибок и истины»:

«Вот почему, пристальнейшим образом оценивая

людские формы политической власти, повсеместно установленные на Земле, я очень далёк от того, чтобы желать их ниспровержения человеком, ибо мы никогда не знаем о той скрытой руке, что может действовать, таясь за видимыми. Да даже если бы они были несправедливыми, совсем не человеку в одиночку надлежит их ниспровергать, если не хочет он себя подвергнуть роковой судьбе тех, кто служит только наказанием народов, умея лишь самих себя заливать кровью [собственных жертв]» [Saint-Martin 1797:67].

Недоумения не должно возникнуть. Сен-Мартен сознательно *отвергает* насилие, но историософски *оправдывает* результаты, быть может, и достигнутые с его помощью. Игривый упрёк в том, что Сен-Мартен радуется итогу хирургической операции, но боится замарать себя кровью, бьёт мимо цели, так как для него творцом такой операции является не человек, свой собственный общественный организм не создававший, а божественное Провидение.

«Рука Его, подобно руке искусного хирурга, удалила инородное тело, и мы переносим все неизбежные последствия одной болезненной операции и боль, связанную с тем, что рану лечат. Но мы должны терпеливо и храбро её терпеть – каждый приступ боли нас делает только всё ближе к здоровью» [Saint-Martin 1795: 74].

Хотя во время военной службы Сен-Мартен не участвовал в боевых действиях, он время от времени жил в Париже

в «неспокойные» годы, с 1792 г. вплоть до отъезда весной 1794 г., и вблизи видел вооружённую толпу. Во время кровавого штурма армией парижской коммуны дворца Тюильри, где находился король с семьёй, 10 августа 1792 г., Сен-Мартен находился в Париже, остановившись в особняке Батильды улице Фобург Сен-Оноре, и должен был выйти по делам, на одну встречу:

«Все люди в доме рыдали и едва не бросались к моим ногам, чтобы мне не дать выйти».

«Заботливая рука Провидения» же:

«...сделала так, что я вышел из дома за четверть часа до начала громкой стрельбы, такой сильной, что потрясла весь дом и сильно напугала тех, кто был там. Эта же рука сделала так, что я прошёл по бульвару. Ветер был северный и уносил вдаль шум канонады, так что я его вообще и не слышал».

По словам Сен-Мартена, он не раз и до этого оказывался близко к вооружённой толпе повстанцев, но «я был спокоен, и ничего со мной не приключилось» [MP № 298].

В труде 1797 г. Сен-Мартен если не переосмысляет, то уточняет свой взгляд на Французскую революцию как деяние не только божественное, но и людское:

«Да, в ней я, как и прежде, вижу руку Провидения. Но если говорить о подоплёке событий, я так же, как и ранее, вижу там и руку людскую, в том, что касается внешнего хода произошедшего, проявлений

ожесточённой и буйной ярости, которые обесчестили это великое событие» [Saint-Martin 1797: 61].

Народ в «Прояснении» Сен-Мартен сравнивает с остроконечным прутом, служащим для того, чтобы погонять скот (*aiguillon*), «который пастух использует по своему желанию для того, чтобы животных вести туда, куда захочет. Одним и тем же прутом он быка ведёт на пастбище, на работу или на убой мяснику» [SaintMartin 1779: 61]. Насилие у Сен-Мартена лишено ореола святости, но Провидение может использовать и его в своих целях – совсем не будучи при этом чем-то обязанным творцам «беззакония».

В последние годы жизни Сен-Мартен публикует не только «Крокодила», но и две крупные философские работы: «О духе вещей» (1800) и «Министерство человека-духа» (1802). Один ёмкий образ из первого из этих трудов поможет понять то значение, которое Сен-Мартен придавал революционным событиям. Продолжая развитую ещё в «Письме» аналогию между судьбой иудаизма и течением Французской революции, он рассуждает о различии «иудейского» и «французского» пути – удивительно сходных [Поляков 2009: 156–157]. Если «иудейский» путь – это «молитва без отечества», то есть объединение людей только на *религиозных* началах, то «французский» – «отечество без молитвы», то есть связь людей на началах исключительно *гражданских*, внерелигиозных, Революцией низверженных. Они сущностно неразрывны, ибо в равной мере ведут к мысли о том, что священным

для человека может и должно быть его небесное, а не земное и, если угодно, «родовое» отечество. Никакого третьего пути кроме религиозного и гражданского<sup>17</sup> для него не существует. Глубинное сближение двух этих «путей», важное для позднего Сен-Мартена, обретёт художественную форму в «Крокодиле», где религиозно-философский союз Ле Жанье и Елеазара, «французского» ученика и «иудейского» учителя, соседствует с любовной линией Урдека, соратника Ле Жанье, и Рахили, дочери Елеазара. Конечно, личную нотку придавала этому объединению близость французского аристократа Сен-Мартена своему учителю, иудею по происхождению Паскуалли.

«Всё же можно полагать, что высшая премудрость, предлагая нам в лице иудеев молитву без отечества, а в лице французов отечество без молитвы, желает показать нам и на одном и на другом примере, что священное должно быть Земле чуждо. Если иудаизм и христианство – единственные религии, которые на деле нам являют этот высший закон для Вселенной, уча нас, что царство человека-духа – не от мира сего, то они кажется, взаимосвязаны в цели своей, так же как были они и в своём происхождении. Они больше

---

<sup>17</sup> Мысль о единстве родовом как критерии объединения людей он бы с отвержением отверг, вероятно, посчитав её низведением человека до уровня животных, которых спаривают для получения «правильного», чистокровного потомства. Пройдёт много времени после его смерти, прежде чем благодаря варваризации в XX в. слово «раса» станет не узко-антропологическим, а полноценным политикокультурным термином.

не предлагают оку вдумчивому какую-то ничтожную и бесстрастную роль, ведь даже в рабстве своём и в тех унижениях, что эти религии претерпевают, они ведут нас, каждая со своей стороны, к знанию о нашем настоящем отечестве и чувственно просвещают нас по поводу нашего истинного предназначения» [Saint-Martin 1800 II: 254–255].

Хотя Сен-Мартен лишился в результате Революции 6000 ливров<sup>18</sup> ренты (вероятно, годовой) с капитала, за это Провидение он даже благодарил:

«Я бы и не знал, что делать с таким состоянием. Либо же это позволило мне от людей не зависеть, но от земного мира притом не освободило» [MP № 913].

Пристально следя за развитием революционных событий, он ценил возможность принимать в них «не кровавое» участие:

«Поддерживало мои силы убеждение, что раз наша революция имеет великую цель и движима великой силой, то должно почитать себя счастливецом всякий раз, когда ясно видишь, что в силу того или иного обстоятельства ты – часть этого грандиозного движения. Особенно, когда участие ты

---

<sup>18</sup> Значительная сумма. Стандартное дневное жалование рабочего или ремесленника в 1785 г. – один ливр. Столько стоил один килограмм сливочного масла, килограмм говядины стоил почти 2/3 ливра (13 су), литр красного вина – 3 су [de Riedmatten 1944: 13]. Бюджет месмеровского Общества гармонии составлял 400 тысяч ливров [Lanska 2007: 307].

в деле принимаешь так, что людей не судишь и не убиваешь» [MP. № 462].

Впрочем, преувеличивать степень прямого участия его в революционных событиях не стоит. Обретшая популярность благодаря «Истории французской революции» Луи Блана (1811–1882) красивая легенда, гласящая, что Сен-Мартен был автором революционного лозунга: «Свобода, равенство, братство» [Blanc 1848: 103], который якобы восходит к его «всеобщему треугольнику» [Saint-Martin 1775: 134–137]<sup>19</sup>, едва ли должна снова и снова некритически воспроизводиться. Робер Амаду в специальном исследовании на этот счёт не нашёл никаких её подтверждений [Amadou 1974], хотя сам лозунг и может быть связан с апокалиптическими, «миллениаристскими» ожиданиями предреволюционного времени [Rihouët-Coroze 1979: 59].

Сен-Мартен до конца жизни сохранил это трепетное отношение к Французской революции и отсутствие ностальгического пиетета к «старому порядку». Правда, 29 июля 1797 г., будучи приглашённым на празднество в честь турецкого посла, устроенное на Елисейских полях, сравнивая вычурные и дорогие платья жён представителей новой власти

---

<sup>19</sup> Это утверждение сомнительно ещё и по той причине, что в мартинесистской нумерологии троичность – качественная характеристика «временного» творения, тогда как четверичность – «божественная» числовая модель, в которой заложено единство (см. ниже), поэтому скорее уж «апокалиптический» лозунг (если такие фантазии вообще допустимы) тогда должен был бы быть «четверичным».

со скромными нарядами более зрелых дам «старого порядка», предпочтение он отдавал вторым и не удержался от меланхолических замечаний:

«Я почувствовал, что республиканцы, а тем более, такие "свежеиспечённые", как мы, могли бы и ограничиться добродетелями военными и внушающими страх, а вот соваться в устройство празднеств, душой которых должна быть изысканность, стиль и цивилизованность, им не стоило. Они в этих вещах ничего не смыслят. Так что праздник совсем не удался, мне показалось, что он был подобен какому-то невразумительному сборищу (*cohue insignifiante*)» [MP. № 794].

Впрочем, надо иметь в виду, что утром того дня, продлив свой паспорт, Сен-Мартен стал свидетелем казни четырёх убийц на Гревской площади [MP. № 793], что едва ли могло его настроить на благодушный лад. К материальным лишениям, порождённым революцией, Сен-Мартен относился с иронией. Рассказывая о своей слабости к сладкому и нужде в свечах, чтобы читать и писать, но не портить глаза, он заметит, вероятно, осенью 1794 г.:

«Революция сделала так, что нету у нас ни сахара, ни освещения хоть какого-то. Пора уж по опыту уразуметь – на свете этом царствует не наша воля» [MP. № 506].

«Угасание революции» после Термидора [Фридлянд, Слущкий 1931: 124] не могло вызвать у Сен-Мартена от-

торжения, потому что не «стихия» разрушения прошлого и даже не политические завоевания, а формирование единой гражданской нации было для него самым ценным итогом этих событий. Сен-Мартен застал не только власть Директории, но и восхождение Наполеона, о котором был очень высокого мнения. В битве при Маренго (14 июня 1800 г.) «дивный Бонапарт так приумножил свою славу и славу всей Европы, что я его рассматриваю в качестве временного орудия Провидения для нашей нации. Это событие меня всё больше и больше укрепляет в тех мыслях касательно нашей революции, которые я опубликовал шесть лет тому назад» [МР. № 1000]. Через полгода происходит неудачное покушение на Наполеона (24 декабря 1800 г.), на улице Сен-Никэз взрывается «адский механизм» (*machine infernale*) – бочка, наполненная порохом, другими горючими веществами и гвоздями. По словам Сен-Мартена, карета Наполеона промчалась по улице на несколько секунд раньше времени, на которое рассчитывали заговорщики, так как кучер был нетрезв и вёл её быстрее, чем обычно, что спасло будущему императору жизнь.

«Не могу перед Бонапартом не благоговеть, как в силу выказанных им талантов, так и благодаря тому, что его явно оберегает Провидение. Нельзя отрицать, что великие судьбоносные события связаны с этим примечательным человеком» [МР. № 1019].

Когда в 1801 г. вышла поэма Сен-Мартена «Амбуазское

кладбище», он похлопотал о том, чтобы один экземпляр книги вручили от его имени лично Наполеону, но так и не узнал, была ли она адресатом прочитана [MP. № 1030]. Вероятно, доживи Сен-Мартен до коронации Наполеона (2 декабря 1804 г.), она вызвала бы его восхищение. Гадать о том, что бы он сказал о последующей кровопролитной общеевропейской войне, «усмирительном» походе в Россию, поражении Франции и реставрации Бурбонов, занятие неблагоприятное.

В последние пятнадцать лет жизни Сен-Мартен создаёт хронику своей души и бесценный памятник времени – «Мой портрет». Этот дневник, состоящий из 1137 кратких пронумерованных, а иногда и озаглавленных заметок<sup>20</sup>, частично был издан в 1807 г., а в 1961 г. – полностью. Существовал и другой, более ранний дневник Сен-Мартена конца 1760-начала 1770-хх гг., известный под названием «Красная книга», полностью изданный в 1984 г. Амаду с подзаголовком «Записная книжка одного юного коэна» [Saint-Martin 1984]. «Красная книга», включавшая 800 пронумерованных кратких афоризмов, больше, чем «Мой портрет» уделявшая внимание собственно нумерологии и подчас заключающая наставления автора самому себя – ранняя, но цельная и самостоятельная работа, которая, по выражению Сен-Мартена,

---

<sup>20</sup> Полное издание Амаду насчитывает 1137 главок, но в одном месте счёт в рукописи сбивается, а несколько главок пропущены, или текст вычеркнут автором, так что число их примерно на десяток меньше.

«рассеяна по всем моим позднейшим трудам» [MP. № 139]. Читая на склоне лет «Красную книгу», её автор находит подтверждение сказанному там [MP. № 139, 159]. Ряд афоризмов из «Красной книги» мог бы занять почётное место в «Портрете»: «Разум – это очки души» (№ 49), «Это для людей немалое счастье, что Бог не смог сотворить мир вечным, как он сам» (№ 56), «Человек – это билет, которым Бог играет в лотерею»<sup>21</sup> (№ 81), «Не знаю ничего прекраснее природы – за исключением того, кто её сотворил» (№ 427) [Saint-Martin 1984: 141–142, 156] *etc.* Несколько афоризмов из «Красной книги» повторяются в «Моём портрете», к примеру, № 85 в [MP. № 137], приведённом ниже (см.: прим. 29). Кроме «Красной книги» существует и так называемая «Моя зелёная книга», дневник Сен-Мартена из 1000 заметок, завершённый в Лондоне на исходе зимы в 1787 г. и полностью опубликованный Амаду на 200 лет позднее [Saint-Martin 1987]. Под названием «Мысли, извлечённые из одной рукописи Сен-Мартена» 208 афоризмов из «Зелёной книги» были опубликованы в первом томе его «Посмертно вышедших трудов» [Saint-Martin 1807 I: 219–328]. «Зелёная книга», написанная позже «Красной», выделяется своей «проповеднической» интонацией. «Мой портрет» несравненно более исповедален.

---

<sup>21</sup> То есть, если билет выигрывает, и человек оправдывает надежды, то выигрыш получит сам Бог (ср. афоризм о полезности, а не рабской службе Богу [MP. № 911], приведённый ниже).

В последний год жизни Сен-Мартен всё меньше выходит из дома. Он печален, но его печаль «светла»: «она придаёт мне и внешне и внутренне только цвет розы, [цвет самой жизни]»<sup>22</sup>(*me rend intérieurement et extérieurement tout couleur de rose*) [MP. № 1105]. Этот год щедр на новых знакомых, среди которых был Жан-Батист Жанс (1755–1840) [MP. № 1136], архивист и биограф, автор «Биографической заметки» о нём [Gence 1824]. 27 января 1803 г. Сен-Мартен обедает с известным писателем Рене де Шатобрианом (1768–1848), который на него производит очень приятное впечатление:

«Я бы немало приобрёл, с ним познакомившись раньше. Единственный литератор и одновременно порядочный человек, с кем нахожусь в одном обществе с тех пор, как родился» [MP № 1095].

Большим горем для Сен-Мартена стал уход из жизни в феврале 1803 г. известного критика и журналиста Жан-Франсуа де Лагарпа (1739–1803), республиканца до Революции, во время её обратившегося в христианство:

«Кончина этого знаменитого человека – потеря и для религии, ведь он – пугало для тех, кто её недооценивает. Думаю, что мы бы с ним, в конце концов, поняли друг друга, если бы увиделись» [MP. № 1098].

---

<sup>22</sup> О трудно переводимом на русский французском образе розового, цвета розы, как символе полноценной стихии жизни (*la vie en rose*) см.: [Николаева 2012: 81–89].

Свой шестидесятый, последний день рождения, Сен-Мартен встречает радостно:

«Он открыл мне новый мир. Духовные надежды мои день от дня только крепнут. Слава Богу, я стремительно движусь к великим наслаждениям, мне сулённым уже давно. Они должны увенчать те радости, с которыми на этом свете неотступно было связано моё бытие» [MP № 1092].

Летом 1803 г. он последний раз посещает родной Амбуаз и Орлеан. Во время поездки он чувствует, что умрёт от той же болезни, что и отец:

«Но я об этом не печалюсь и не жалуясь. Жизнь моя, и плотская и духовная, была слишком опекаема Провидением, чтобы испытывал я нему к нему что-либо, кроме благодарности. Я прошу Провидение только о том, чтобы помогло оно мне быть к смерти готовым» [MP № 1132].

По рассказу Жанса, за день до смерти Сен-Мартен, желавший побеседовать «с глубоким знатоком математики для обсуждения науки о числах, скрытый смысл которых его непрестанно занимал» [Gence 1824: 15], обсудил этот вопрос, через посредство Жанса, с астрономом и путешественником, контр-адмиралом Полем-Эдуардом де Росселем (1765–1829), автором ряда трудов по навигации. Закончив беседу, он сказал:

«Чувствую, что уйду. Провидение меня призывает

– я готов. Семена, которые я постарался посеять, дадут плоды. Завтра я еду в сельскую местность, во владения одного своего друга. Благодарю небеса, что они не отказали мне в последней услуге, о которой я просил» [Gence 1824: 15].

Смерти Сен-Мартен не боялся, так как рассматривал её в качестве освобождения от уз «астрального мира», ставших «тюрьмой» человека после грехопадения:

«Надежда на смерть – это утешение моей жизни, потому я хотел бы, чтобы никогда не говорили люди: “иная жизнь”. Ведь жизнь есть только одна (*то есть та единственная настоящая, которая и начинается с физической смертью* – М. Ф.)» [MP № 109].

Похоже, он верил в подобие реинкарнации для душ, привязавшихся к земной жизни (безмерное туловище Крокодила в его поэме станет местом их посмертного воплощения):

«Так печально бы было это для человека – пройти через все жизненные невзгоды, и вновь быть обречённым начинать всё сначала. Вот участь тех, кто думает, что они на Земле на своём месте. Ведь кто силён духом настолько, чтобы этой грязи коснуться и не замараться? Вот вся суть моего учения» [MP № 160].

Он даже шутил, что не верит в духов, *возвращающихся* в земной мир (фр. *revenans*, то есть призраков), ибо для него не существует даже *уходящих* (*s'en allans*). Ведь «вопреки на-

шей земной смерти, души<sup>23</sup> наши в действительности никуда и не уходят – то, к чему они страстно привязаны (*leur affection*) полностью определяет их местоположение» [MP. № 553]. Признание Сен-Мартена в том, что он смерть «боготворит» (*j'adore la mort*) [MP. № 952] показательно:

«Главное желание, которое у меня было в земной обители – это больше на ней не находиться, столь ясно я чувствовал, сколь же чуждым был человек в этом презренном (*bas*) мире, сколь он здесь не на своём месте» [MP. № 990].

Смерть для Сен-Мартена – это не антоним, а синоним бессмертия, освобождения от власти времени. Образ вечности его преследовал неотступно как тень:

«Стремительней, чем когда-либо, настигает меня теперь моя вечность (*Mon éternité me talonne aujourd'hui plus que jamais*)»<sup>24</sup> [MP. № 741].

В последние годы жизни он повторял своё четверостишие:

«Ну, что душа моя, ты знаешь, почему устала?  
Всё потому, что сил моих лишь только – мало.  
Но если утолю я жажду в океане вечном,

---

<sup>23</sup> Букв: «духи наши». Сен-Мартен был не очень далёк от кардековского деления души и духа [Фиалко 2018а: 81]. Для него душа находится «ниже» духа, будучи более телесной, «астральной» и близкой земной индивидуальности (ср. пассажи [MP. № 376, 789] касательно учения Сведенборга).

<sup>24</sup> Предпочтительнее более вольный перевод: «Моя вечность сегодня в ударе – уже наступает мне на пятки».

Без устали трудясь, всегда буду беспечным» [MP № 1056].

Впрочем, он никогда не относился сочувственно к самоубийству, проводя различие между умением себя убить (*sçavoir se faire tuer*) и умереть (*sçavoir mourir*). Если в первом помощник – эмоции и чувства, то во втором – мудрость и истина. Если первому людей наушает смещение с верной позиции (*transposition*) их душевных способностей, то второму – «естественный порядок» этих внутренних свойств [MP. № 253]. Столь же чужд был Сен-Мартен и эстетизации смерти, вспоминая о том, кто «безумно ли или умудрённо» желал смерти, но только при условии, что сам останется в живых: «Приятна сама смерть, а не то, как именно она приходит» (*La mort est douce, mais non son mode*) [MP. № 511].

Сен-Мартен был ценителем красот природы, но особенно любил деревеньку Ольнэ в пригороде Парижа Шатнэ-Малябри<sup>25</sup>. Её пейзаж «мне казался приятным настолько, насколько в моём нынешнем положении таковыми могут казаться вещи на этом свете» [MP № 1106]. В последний день своей жизни Сен-Мартен гостил в Ольнэ в загородном доме друга – масона «исправленного шотландского обряда», адвоката и журналиста, мэра Гренобля, позднее получившего графский титул, члена наполеоновского «охранительного

---

<sup>25</sup> Не стоит путать деревню Ольнэ (*Aulnay*) в юго-западном пригороде Парижа Шатнэ-Малябри (*Châtenay-Malabry*) с коммуной Ольнэсу-Буа (*Aulnay-sous-Bois*), северо-восточным пригородом Парижа.

сената» в 1799–1814 гг., Жана-Жака Ленуа-Ляроша (1749–1825). В доме его Сен-Мартен и умер скоропостижно вечером того же дня. Он был уже при смерти, когда Ленуа-Лярош вечером зашёл в спальню проверить, что с гостем всё в порядке:

«Бедный Сен-Мартен! Приехал проведать нас в Ольнэ. Прибыл в три часа [дня]. Пошёл спать в десять, чувствуя себя вполне неплохо. А в одиннадцать его уже не было в живых» [Amadou 1960: 304].

Спешно вызванный врач, записавший обстоятельства кончины Сен-Мартена со слов Ленуа-Ляроша, в свидетельстве о смерти в качестве непосредственной её причины указал тромбоэмболию лёгочной артерии (*épanchement dans la poitrine*). Амаду на основе анализа свидетельства говорит об апоплексическом ударе, ишемическом инсульте (*ictus*), то есть разрыве сосуда не в лёгких, а в мозгу [Amadou 1960: 292–293]. Хотя Жанс и указывает, что Сен-Мартен умер 13 октября [Gense 1824: 15] (эта дата стала с тех пор общепринятой), видимо, всё произошло вечером 14 октября 1803 г. [Amadou 1960: 290, 302–303].

Можно сказать, что Сен-Мартена был верен себе и после кончины – смерть его прошла для большинства современников не более заметно, чем жизнь. В воскресном номере консервативного «Журналь де Деба» за 6 ноября 1803 г. можно найти в разделе новостей небольшую заметку [Journal de Débats 1803: 3], сообщающую:

«Господин Сен-Мартен, основавший в немецкой земле одно религиозное движение, известное, известную под названием "Мартинисты", недавно скончался в Ольнэ, вблизи Парижа, в доме сенатора Ленуа-Ляроша. Определённую известность он приобрёл своими странными взглядами, привязанностью к мечтаниям иллюминатов и не поддающейся пониманию книгой "О заблуждениях и истине"».

Читатель на основании изложенного сможет сам судить, что из этого «некролога» и насколько является правдой.

Слава никогда не была целью его:

«Я захотел делать добро, но не делать шума, потому что почуял: шум добра не делает, а добро – шума» [МР. № 740].

Это было связано не со «скромностью», а с презрением к миру:

«Хочешь продвинуться немного по пути премудрости и истины, человеке? Тогда на эту стезю вступай, только весь мир в каком-то роде раздавив ногтем как клопа» [МР № 651].

То, что был на свете много лишён, его не беспокоило:

«Всю жизнь судьба только и делала, что скоблила меня как репку, опасаясь, как бы не обрёл я в предметах мира сего опору – они на самом деле не более, чем шелуха» [МР № 143].

Это очищение для него было плодом действия божественного Провидения:

«В божьих руках я был как дичь перед лицом охотника. То он заставлял меня кидаться в одну сторону, то в другую. По бокам от пути моего он ставил или препятствия, дабы не дать мне свалиться, или же ямы, чтобы не дать мне свернуть с прямого пути, по которому желал он, чтобы я шёл, и в конце которого хотел меня поймать» [MP № 68].

Во время путешествия в Англию в 1787 г. Сен-Мартен увидел старого прорицателя по имени Бест, читавшего незнакомым людям строчки из Библии. Увидев Сен-Мартена, он сказал: «*He threw the world behind him*», а затем процитировал по-латыни: «воззови ко Мне – и Я отвечу тебе, покажу тебе великое и недоступное, чего ты не знаешь» (Иер. 33:3). Людей Сен-Мартен вообще не жаловал, сравнивая их с балованными детьми [MP. № 719], которые всё время возятся со своими куклами, имея в виду их заботы о «бренном» теле [MP. № 317]:

«Что вижу я каждый день на этом свете? Людей, которые хотят, чтобы с ними обращались как со взрослыми и кого нужно вести за ручку как детей? [MP № 841].

Они вызывали у него подчас физическое отвращение:

«Немного приблизившись к людям, вы вскоре заметите, что почти все они – просто соответствующее

количество кусков сала, говорящих, передвигающихся, ходячих и т. д.» [MP. № 686]26.

Времяпровождение большинства окружающих он сравнивал со смертью, даже горько шутя, что они заняты тем, что зарабатывают себе не на жизнь, а на смерть [MP. № 335]. Печалиться надо, по его словам, больше не о мёртвых, а о живых [MP № 826]. Яркость, сочность жизни, обилие впечатлений и удовольствий Сен-Мартен, в отличие от отца, не ценил:

«Несчастные люди! Все отдаются только художеству... И так во всех сферах» [MP. № 132].

Вспомнив, что на смертном одре известная актриса своего времени Адриенна Лекуврёр (1692–1730) сказала плачущим друзьям, что в свете оставляет только людей при смерти (*elle ne laissait au monde que des mourans*)<sup>26</sup><sup>27</sup>, он замечает:

«Я бы мог на сей счёт сказать чуть больше, чем она. Все люди на Земле в продолжение жизни своей мне являют исключительно образ собственного погребения – как в сфере нравственной, так и по плоти. Тело их выходит из материнского лона только для

---

<sup>26</sup> Фр. *lard* обозначает свиное сало (лярд), жир.

<sup>27</sup> Уникальное свидетельство Сен-Мартена о предсмертных словах Лекуврёр, кажется, не подтверждается другими источниками. Для Сен-Мартена слова эти были намёком на *beaumont* как «врата в погибель». Как бы то ни было, в письмах трагическая актриса, восхищавшая современников, повторяет, что мнение близких людей и голос сердца для неё несравненно важнее мнения «высшего света» [Lecouvreur 1892: 138, 143, 216].

того, чтобы каждый день двигаться по направлению к предназначенному им кладбищу» [MP № 696].

Чуждость большинству окружающих его людей иногда обретала в словах Сен-Мартена зловещие черты грядущей местности:

«В земном мире до сих пор я был подобен псу, угодившему на игру в кегли<sup>28</sup>. Но надеюсь я, что близится время, когда подобием игры в кегли, на месте которых будут эти псы, буду уже я. Вот тогда-то веселье псиное закончится, и одному Господу известно, как же славно я их посбиваю» [MP № 876].

В последние годы Сен-Мартен особенно полюбил театр [Gence 1824: 14], хотя, как и раньше, остро чувствовал фальшь в игре [MP. № 1011]. Любимыми видами его отдыха, кроме чтения (он высоко ценил Руссо [MP. № 516], а из художественных произведений Жанс отмечает его неравнодушие к Рабле [Gence 1824: 12]), были пешие прогулки, беседы о высоких материях с людьми, близкими по духу, а также музыка. Она была для Сен-Мартена совсем не досужим увлечением – рассуждения о сути музыкальных интервалов сразу же заняли важное место в его философии [Saint-Martin 1775: 507–517]. Несмотря на вышеприведённое признание в слабости пальцев для полноценной скрипичной иг-

---

<sup>28</sup> Французский фразеологизм *comme un chien au milieu d'un jeu de quilles*, отсылающий к образу пса, который опрокинет все кегли на поле, близок по значению и к: «незванный гость» и к: «как слон в посудной лавке».

ры, Сен-Мартен не расставался до конца жизни со скрипкой, которая была указана в посмертной описи вещей, проведённой по последнему адресу его проживания – улице Сен-Флорентин, дом 5 в Париже (дом сохранился до наших дней) [Amadou 1969: 176]. В письме от 19 августа 1795 г. Сен-Мартен, поздравляя барона Кирхбергера с тем, что рядом находится дочь, которая успокаивает его душу игрой на фортепиано, замечает:

«Если случит нам судьба когда-нибудь увидеться, я, быть может, осмелюсь даже ей предложить свой скрипичный аккомпанемент. В юности я со скрипкой всё-таки был связан, и хоть сейчас во мне осталось от прежних лет сноровки мало, иногда я ввязываюсь в это дело по случаю. А какой же случай меня бы воодушевил больше, чем возможность восстановить ваше доброе здравие?» [Saint-Martin 1862: 223].

Он не жалел, что не имел семьи, считая брак просто подтверждением, укоренением телесной, астральной привязанности к миру, которая и так реализовалась в рождении человека и коварно ждёт, чтобы тот её продлил:

«Никогда не жалел о том, что женился. Более того, иногда говорил себе, что я впереди тех, кто в браке состоял, потому что они только женаты, а я уже немного разведён – женат я был уже в силу того, что родился»<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Образы брака у Сен-Мартена нередко отсылают к мистическому «духовному браку» с божеством [Фиалко 2018а: 165]: «Все мы вдовы, и задача наша – выйти замуж снова» [MP. № 117], «Плачь же, плачь, человек, пока девственен

По словам Сен-Мартена, трое – «одна девушка, которую я называю своим ангелом», Дьявол и он сам – хотели, чтобы он женился, но было и четвёртое лицо, этого не желавшее – «благой Бог», который, «непрестанно руша планы людские», «пришёл на помощь моим слабостям, меня от меня же самого и предохранив» (*en me preservant lui-même de moi*) [MP. № 27]. Заметив позднее, что высшие силы «оберегали от брака» его, у кого «не было бы сил выдержать ни того, что в браке приносит удовольствие, ни того, что вызывает отвращение», Сен-Мартен ещё раз вспомнил о «той, что я зову своей Любовью». Эта «добродетельная и умная персона», несмотря ни на что, очень хотела супружества, желая таким путём добиться «семейной независимости». Однако в силу красноречивого молчания Сен-Мартена «кажется, всё осталось как и раньше» [MP. № 807].

При этом нельзя назвать Сен-Мартена противником брака – семейный союз он оценивал очень высоко, подходя к нему с «консервативных» христианских позиций:

«Нет, и не вздыхайте о том, что, как говаривают

---

ты и мужа не сыщешь, но мужей тцись таких не искать, с кем ты девой пребудешь» (курсив Сен-Мартена – М. Ф) [MP. № 137]. В конечном счёте, для него этот духовный брак является браком Бога с самим собой, возвращением божества к самому себе в человеке: «Блаженны те, кто смогут прийти к тому в конце концов, чтобы дать в себе же Богу сочетаться браком с самим собою. Брак этот нерасторжим! К тому же постоянно порождает он детей с приданым и наследством подходящими» [MP. № 755].

люди, нерасторжимы брачные узы. Плачьте о том, что вы-то [смысла и цены] этих [слов] не понимаете. <... > Мужчина – ум и дух жены, а жена – душа мужа. Всё становится единым целым в общем главе (*Boge – M. Ф.*). Там соединяется жена с чистым духом, а муж находит чистую душу. Вот настоящий брак. <.> Блаженство брака [заключается] в том, чтобы умела жена чувствовать первенство (*prééminence*) мужа, а муж бы обладал *господствующей (dominante)* силой (*курсив Сен-Мартена – М. Ф.*). Они станут парой в единой плоти. И то, что было сказано о низшем порядке [бытия] – грандиозное указание на то, что должно было это случиться и в порядке высшем. Это указание может помочь нам раскрыть глаза на изначальный образ нашего существования (*notre maniere d'etre originelle*)» [Saint-Martin 1807: 210–212].

При анализе отношения Сен-Мартена к браку необходимо помнить не только о его отрицательном отношении к плотской, «страстной» любви, но и господствующем в то время взгляде на любовное влечение как не повод для брака (понятого как социальный договор, а не «союз двух сердец»), а скорее, как раз наоборот, помеху для него. Иначе сложно будет понять дико звучащий сейчас, но тогда вполне житейски верный афоризм: «Очень мудрым нужно быть, чтобы полюбить женщину, на которой женат. Очень безрассудным, чтобы жениться на той, которую любишь» [Saint-Martin 1807: 215].

Выросший в состоятельной семье и всю жизнь посещавший зажиточные дома своих покровителей, он мог обходиться и скромной пищей:

«Хотя и провёл я всю жизнь за богатыми столами, отменно обедаю один, ломтём хлеба с куском сыра» [МР. № 212].

Сен-Мартен даже приводит колоритный афоризм одного знакомого: «Все мы свою могилу вырываем зубами» [МР. № 1061], имея в виду, что неумеренное потребление пищи, к тому же вредной, для здоровья имеет тяжёлые последствия. Он был очень неравнодушен к молоку, которому придавал целительные свойства.

«Настоящим снадобьем телесным для меня было молоко, с его помощью я много раз в жизни излечивался от жара, тогда как прежде, чем понял я свою природу, без всякого толка позволял себя пользоваться врачам, меня совершенно не исцелявшим» [МР № 31].

С молоком связана трогательная история, приведённая в «Моём портрете», которую, по словам её главного героя, он никогда не забудет. Однажды, гостя в компании близких друзей в окрестностях Тура, Сен-Мартен совершил с ними приятную конную прогулку. Тогда юная мадемуазель де ля Мардель, ему симпатичная, предложила заехать на близлежащий крестьянский двор захватить молока.

«И хотя я молоко люблю страшно, я отказался его взять, соврал, сказал, что не люблю молока, ну совсем,

потому как заметил, что у меня в кармане нет ни одного соля<sup>30</sup>. Я ведь думал, что платить полагается мне» [MP № 184].

Сен-Мартен, подводя итоги своей жизни, подчёркивает, что его миссия отлична от «священнической»:

«Задача моя на этом свете состояла в том, чтобы дух и ум человека привести путём естественным к вещам сверхъестественным, ему принадлежащим по праву, представление о которых он полностью утерял – в силу упадка ли своей природы (*degradation*) или из-за ложных поучений своих учителей. Задача эта новая, сопряжённая со множеством препятствий, и настолько медленная, что только после моей смерти она принесёт прекрасные плоды. Но она столь обширна и столь определённая, что я благодарю Провидение за то, что оно на меня её возложило. До сих пор я не знаю никого, кто бы её исполнял, ибо те, кто поучали и поучают, её осуществляя, требуют подчинения или же повествуют о чудесах<sup>31</sup>» [MP. № 1135].

Он полагал, отсылая к известным словам Иисуса (Ин

---

<sup>30</sup> Соль (м.р.) или су – монета небольшого достоинства, бытовавшая во Франции Старого порядка. В су было двенадцать денье, а сам он составлял одну двадцатую часть ливра. Литр молока стоил пару су (пару солей), [de Riedmatten 1944: 13], одну десятую ливра, после Революции почти приравненного к франку (один франк стал равным одному ливру и трём денье – соотношение 1 к 1 + 1/80).

<sup>31</sup> О «чудесах» повествуют священники. Сен-Мартен крайне отрицательно относился к показному, явному пути религиозного убеждения, предпочитая апелляцию к разуму, а не «чудесным исцелениям» [MP. № 339].

14:12), что смысл воплощения Христа в земном мире был в том, чтобы дать человеку продвинуться дальше по духовно-духу пути, превзойдя в качестве ученика своего учителя, на что сам претендовал:

«Осмелюсь сказать, что в своей собственной области, то есть развитии способностей разума [людского], я пошёл дальше, чем Христос, потому как [в земной мир] Христос явился, скорее, чтобы спасти, чем чтобы наставить. Хотя и являлся он коренным источником всех знаний, которые можем мы принять и выразить, всё же *в то время* сам источник он не открыл, только позже<sup>32</sup>» (курсив наш – М. Ф.) [MP № 1123].

Хотя Христос был для Сен-Мартена «очень драгоценен» [MP. № 612], обрядовой стороне христианства (и, в частности, католицизма) он не придавал значения:

«Когда видишь, как люди, отмечающие религиозные праздники по церквям, тратят своё время и расходуют все заложенные в них возможности на беспомощные показательные обряды, таким путём замедляя движение вперёд человеческого духа, который изнывает в ожидании пищи содержательной, горечь охватывает всё сердце. Так и хочется применить сюда евангельский отрывок: "слепой ведёт слепого, и оба упадут в яму" (Мф 15:14 – М. Ф.)» [MP. № 731].

---

<sup>32</sup> То есть сам Христос позднее открыл истины о человеческом разуме, в том числе через Сен-Мартена.

*Ср.:* «Есть бесчисленное множество людей, которые, не имея распятия и лика [божьего], не могут молиться. Не ведают, что единственное [Его] изображение, которое дозволено и полезно нам созерцать, это мы сами, сами будучи – и более никто – образом божьим. Не более знания у них есть о том, что не перед глазами, а в сердце должно бы нам иметь Распятие, что там же полагалось бы быть и Тому, кто распят, дабы возможно было оттуда изгнать распинающего» [MP № 694]:.

«Истинное христианство» Сен-Мартен не смешивал с его «наличными» формами. Восхищаясь главной книгой Шатобриана «Гений христианства» (1802), с которой он познакомился уже весной 1802 г., Сен-Мартен замечает, что автор ошибся в заглавии: в труде, восхваляющем историческую форму этой религии<sup>33</sup>, «о католицизме он говорит, а не о христианстве» [MP. № 1045]. На католическую церковь как не только опору, но и источник светской власти он возлагал ответственность за революционные события [Saint-Martin 1795: 13–14], утверждая, что «христианская эпоха в духе и истине начинается только с уничтожением священнической власти» [MP. № 707]. Впрочем, от воинственного антиклерикализма и антикатолицизма Сен-Мартен был далёк:

«В своего "Крокодила" я включил [пассаж о том], что

---

<sup>33</sup> Книга Шатобриана была эстетическим манифестом романтического интеллектуала, чуждого бесстрастию классицистской поэтики и ностальгирующего по даруемым христианской религией ярким «трогательным» чувствам, в гораздо большей мере, чем апологетическим трактатом [Симонова 2012].

богословие стало папословием (*то есть славословием Папе римскому – М. Ф.*), а его замиряющая тиара (*головной убор Папы – М. Ф.*) стала венцом разорения, занятым исключительно опустошением всего мира. Мне посоветовали это место убрать (*если такой совет был дан в антиклерикальную революционную эпоху, то вызван был не страхом перед церковной «цензурой», а, наоборот, соображениями «конфессиональными» – М. Ф.*) – я уступил с удовольствием» [МР № 757].

Клерикализм и «божественные истины» он разделял, хотя и признавался:

«Горем моим во времена Французской революции было видеть, что многие люди, после того, как выкинули вон виноградаря, верили, что вылить вслед за ним надо и вино<sup>34</sup>» [МР № 653].

Рассказывая, как однажды сильно расчувствовался, присутствуя на обновлении крещальных обетов детей во время их первого причастия, он замечает:

«В общем, если церковь рассматривать с точки зрения её функций, она полезна и прекрасна. Ей никогда не стоило бы выходить за эти рамки» [МР № 1114].

Сен-Мартен, по свидетельству людей его знавших, като-

---

<sup>34</sup> Виноградарь – католические священники. Вино, возделываемое «дурным» виноградарем – религиозные «истины». «Винодельческие» образы восходят к новозаветному тексту: Мф 15: 28–41; Лк 20: 9–16.

личные обряды соблюдал [Caro 1852: 71–72] – быть может, вспоминая афоризм своего учителя о необходимости довольствоваться малым. Ему, ценившему «живое» религиозное чувство, «горящее» в душе, идея твёрдой, лишённой сомнений веры в церковные догматы была чужда:

«Один человек в разговоре со мною о религиозных материях озвучивал хорошо известные слова о том, что нужно держаться веры угольщика<sup>35</sup>. Смеясь, я ответил ему, что дело хорошее веру угольщика иметь лишь потому, что так у нас есть способ поскорее обрести веру уголька (мною подразумевалось: зажжённого)» [MP № 1042].

Сен-Мартен полагал, что религиозный обряд, лишённый помощи свыше и «живой» связи с верховным началом, «мёртв» и лишён всякого значения:

«Люди, как обычные, так и облечённые знаниями, вам иногда говорят: "Молитесь". Но как же это они хотят, чтобы я молился, если молитва сама не приходит, дабы направить меня и научить? Это как если б кто-

---

<sup>35</sup> Французская фразеологическая единица *la foi du charbonnier* восходит к старинной легенде о простом угольщике, которого ради смеха решил соблазнить Дьявол, спросив у него [Bellengen 1656: 251–252]:– Ты во что веришь?– В то, чему церковь учит.– А церковь чему учит?– Во что я верю, тому и учит.– А ты во что веришь? – и т. д. и т. п. Намучавшись целый час, так ничего и не добившись, Дьявол плюнул и ушёл восвояси, а угольщик, только благодаря своей незамысловатости, по легенде, попал в Рай. «Вера угольщика» стала символом «твёрдой веры», чуждой «дьявольским» ухищрениям и сомнениям, которой суждено одержать победу.

нибудь сказал трубе: "Играй". Она бы ответила: "Как же вы хотите, чтобы я играла, если никто не подойдёт и в меня не дунет?"» [MP № 573].

Рабское «служение Богу» он ценил невысоко:

«Часто слышу досужие речи людские о том, чтобы Богу служить (*servir Dieu*), но почти не слышу разговоров о том, чтобы Богу послужить, [оказаться полезным] (*servir à Dieu*), ведь очень мало людей, знающих, что же это за труд» [MP № 911].

Ещё более отвратительна ему была абстрактная вера в «высший разум» или «высшее начало», которое сотворило мир, но более с человеком уже не имеет связи – популярная тогда идея, балансировавшая между атеистическим материализмом и «церковностью»: «на язычника я злюсь не так, как на деиста» [MP. № 631]. От насмешек над аскетизмом и религиозностью, бытовавших среди аристократии, он был далёк:

«Люди в свете думают, что святым быть нельзя, не будучи дураком. Они не знают, что как раз наоборот, единственный настоящий способ не быть дураком – это быть святым» [MP № 980].

Он сожалел, что общество не знает середины между показным святошеством (*le cagotisme*) и безбожием (*l'impiété*):

«Вот почему так мало людей, да можно сказать, почти никто, меня не уразумел (*compris*)» [MP. № 1121].

К священнослужителям он, напротив, относился со снисходительным юмором:

«Находясь в Риме в 1787 г., я видел, как Папа Римский в церкви Святого Петра служил торжественный рождественский молебен. Для этой церемонии Папа напяливает на себя бесчисленное множество священнических и иных одеяний, так что задыхается от жары, и пот выступает на лице крупными каплями. Известно, что для него, как и для стольких других, священный сан – это ремесло (*metier*), дающее средства к существованию. Я не мог удержаться, чтобы майору Тиману, который был рядом, не процитировать этот отрывок из книги Бытия: "В поте лица твоего будешь есть хлеб"» (*Быт. 3:19, в оригинале дан латинский текст из Вульгаты – М. Ф.*) [MP № 596].

Юмор, отдававший горькой иронией, был присущ его отношению к людям вообще:

«Не раз я говорил сам себе, что человек – существо, без зонтика пересекающее грозные пределы этой природы, в которых постоянно бывают бури. Ещё я говорил с весёлостью, мне довольно привычной, что по [испорченной] причёске оно и заметно» [MP № 634].

Себя несчастным Сен-Мартен, если не считать его печали об участи людской, не считал:

«Маркиза де ля Круа<sup>36</sup> говорила мне пророческим

---

<sup>36</sup> Покровительница Сен-Мартена [Décote 1984: 320]. Урождённая Фелисите-

тоном, что никогда я не буду счастлив. Она меня очень плохо знала. Я только таким и был всю жизнь – счастливым» [MP № 774].

---

Женевьев-Элизабет де Жарант (1718–1799), дочь маркиза де Сенаса, Жозефа де Жаранта, и племянница Луи-Франсуа-Александра (1746–1810), епископа Орлеанского, а позднее конституционного епископа епархии Луаре, стала благодаря браку с испанским грандом, генерал-лейтенантом на испанской службе маркизом де ля Круа (ум. 1768), маркизой де ля Круа. Воспоминания о ней оставил барон Гляйхен (1733–1807) [Gleichen 1868: 166–178], а в Британском музее хранится её портрет кисти Кармонтеля (1717–1806), написанный около 1770 г. (шифр 1904,0614.4) [Stein; Royalton-Kirsh 2005: 132, 224]. Частично свою вторую работу, «Естественную картину», Сен-Мартен напишет, когда будет гостить у маркизы де ля Круа в Париже [MP. № 165].

## 2. Религиозно-философская система «амбуазского теософа»

Обращаясь к учению Сен-Мартена, необходимо иметь в виду ряд немаловажных моментов, игнорирование которых начисто закроет дорогу к постижению его доктрины. Хотя, как читатель заметит при чтении «Крокодила», его автор был человеком весьма начитанным, он оценивал книги вообще, и свои в частности, очень невысоко. В стенограмме дискуссии 1795 г. с Гара можно прочесть обескураживающее признание Сен-Мартена в ответ на обвинение в заимствовании философских положений Хатчесона, ему неизвестного:

«Чуть получше я знаю работы Руссо, хотя, в общем-то, я уже давно книгами пренебрегаю» (*quoiqu'en général j'aye negligee les livres depuis long-tems*) [Saint-Martin 1801: 104–105].

Специфика его доктрины состояла в разыскании истин не книжных, а «душевных», то есть заложенных в каждой людской душе. Не были кокетством слова Сен-Мартена:

«Все мною написанные книги имели единственную цель – побудить читателя отставить все книги, не исключая и моих собственных» [МР. № 45].

Дело не в том, что ему было нечего сообщить читателю: «это правда – на всём свете не нашлось бы достаточно бума-

ги, чтобы я смог записать всё, что имею сказать» [MP. № 96]. Сен-Мартен рано понял, что количество книг не определяет качество – всходы плодов обратно пропорциональны посевам [MP. № 436]. Он считал, что «книги – это окна в храм истины, но не врата», и неслучайно Христос книг не писал [MP. № 440], ибо «дела действеннее книг» [MP. № 334]. «Писать, думать, говорить должны мы в человеке, не на бумаге» [MP. № 262].

Книги, являющиеся «только свидетельством нашего невежества» [MP. № 40], Сен-Мартен презирал, и не только чужие, но и свои собственные:

«На мой взгляд, они должны были служить не более чем подручным средством (*accessoire*), и я был вынужден их писать и одновременно как бы совсем и не писать, столь выше книг творчество людское. Потому я весьма далёк от того, чтобы свои книги считать чем-либо значащим. К тому же могу сказать, что основные положения моих книг столь просты и неизощрённы (*creuses*), что должны от большинства читателей ускользнуть» [MP № 577].

В конце жизни Сен-Мартен заметил:

«Труд писательский не должен и не мог быть для меня более, чем мнимой подменой труда настоящего, которой он и стал. Моя душа уже успела почуять явные, пусть и запоздавшие приметы *настоящего*, к которому я был призван, единственного, который по моему счёту и мог иметь какой-то вес и значение для божественной

работы. Всякий иной труд кроме этого – плод моей лени и небрежного отношения к своему подлинному ремеслу» (курсив наш – М. Ф.) [МР. № 909].

Тогда как другие авторы на написании своих книг сконцентрированы, «книги я пишу только так, как совершают люди омовение. Вот почему они так небрежны и для глаз людских так мало привлекательны» [МР. № 1086].

В последние годы, размышляя о том, насколько мала цена всего, что он успел оставить в этом мире на бумаге, Сен-Мартен повторял своё собственное двустишие [МР. № 513]:

«Наполнилась сума чуток – тем, что оставил на бумажке.

Но быть царём лишь краткий срок – деньгам бумажным нет побрякки».

Учёных, пишущих книги, Сен-Мартен сравнивал с попугаями, твердящими одно и то же, или птичками, чирикающими повторяющиеся песни, взлетая на пару мгновений и вновь усаживаясь на привычную жёрдочку в клетке [МР. № 545]. Только в этом контексте сознательного пренебрежения книжными, «мёртвыми» знаниями, почти революционного отвержения их Сен-Мартеном, можно понять «книжную казнь» в 38-й песне его поэмы [Delon 1989: 123], также как и видение профессора красноречия в 16-й, «зловещее для книгохранилищ»:

«Библиотеки суть для духа людского то же самое, что и аптеки для его тела. И одни и другие – свидетельства его болезней. Иногда служат они для облегчения страданий, гораздо чаще – их увеличению, что приводит к смерти, редко и первые и вторые болезни исцеляют и никогда человека не делают для них неуязвимыми. Лишь в себе самом он может найти и здравие своё и бессмертие. Всеми этими снадобьями должен он пользоваться предусмотрительно, да и с большой осторожностью и очень выборочно, никогда не забывая того, что если иногда и бывают они ему полезны, ни единого мига нет в его жизни, когда бы он без них не мог обойтись» [Saint-Martin 1807 I: 304–305].

«Мёртвые книги мешают нам познать книгу жизни», заметит он, сделав исключение для одного автора:

«Бёме, мой Бёме, ты единственный, кого я здесь не подразумеваю. Только ты нас приводишь к этой книге жизни. И всё же очень нужно, чтобы к ней можно было прийти и без тебя» [MP № 40].

Книги Сен-Мартен «отбросил» ещё в юности [MP. № 522].

Он был склонен даже противопоставлять чувственную науку познания мира, любящую говорить, истинной мудрости, хранящей молчание:

«Учёные на этом свете только и делают что говорят, да и то о вещах ложных. Мудрецы же не говорят ни слова, и, отражая [саму] мудрость, непрестанно творят

живую истину (*opèrent sans cesse le vif et le vrai*)» [MP. № 805].

Не только книги, но и всякое вслух произнесённое слово Сен-Мартен оценивал невысоко:

«Моя дражайшая Б. (*Шарлотта Бёклин – М. Ф.*), однажды читала кое-какие мои записи. В числе их я поместил и следующую<sup>37</sup>: "Слово, которое держишь при себе, только обретает силу, ничто так человеку не придаёт силу как молчание". Она взяла перо и своей рукой приписала: "da capo" (*ит. «с головы, от начала», музыкальный термин: [повторять] «с начала», то есть «повторять это место снова и снова» – М. Ф.*)» [MP. № 112].

Часто речи он сознательно предпочитал молчание:

«Тысячу раз упрекали меня в том, что я не говорю, но говорить мне хотелось, только когда я мог высказать всё, а высказать всё хотелось мне только тем, кто был решительно настроен всё бросить ради истины» [MP. № 295].

Напряжённая диалектика молчания и речи занимала видное место в философии Сен-Мартена. Для него есть лишь два пути найти истину: или же о ней хранить «полное молчание» (путь «пифагорейский») или же говорить уже только о ней [MP. № 453].

---

<sup>37</sup> Речь идёт об афоризме под номером 381 из «Красной книги» Сен-Мартена [Saint-Martin 1984: 155].

Образ «школы молчания» в Аталанте, которая могла научить слушателей «живым началам и истинам», из 71-й песни «Крокодила» показателен. Молчание у Сен-Мартена могло, не теряя в своей ценности, обретать карнавальные черты, не чуждые сюжету его поэмы. Среди своих «весёлых» произведений кроме «Крокодила» Сен-Мартен упоминает «одну оперу, где я постарался, чтобы глухие не были бы в обиде больше, чем слышащие, потому как заключена она в тишине, за которой следует вздох, и далее они вновь следуют друг за другом, повторяясь» [MP. № 112]. Эти скорее трагикомические, чем комические образы, чуждые «постмодернистскому» издевательству над читателем, немаловажны для понимания характера Сен-Мартена и специфики его учения:

«Лишён я, так сказать, несчастья земного, и всё же я самый несчастный человек на свете. Нету у меня, так сказать, радости земной, и всё же я самый счастливый человек на свете. Здравия желаю тому, кто это правильно поймёт» [MP. № 878]<sup>38</sup>.

Если Сен-Мартен столь презрительно отзывался даже о собственных книгах, не говоря уже о чужих, то, любопытно

---

<sup>38</sup> Ср.: «Должно, чтобы одновременно мог я быть счастлив и везде и нигде, и наоборот» [MP № 652]. Чуть прояснить смысл подобных слов может самый первый афоризм «Моего портрета»: «В жизни я был весел, но весёлость эта была только вторичной чертой моего характера. Настоящей же “краской” моей была печаль и грусть *из-за того, как же безмерно зло* (Барух 2:18), и из-за глубокого желания, чтобы человек возродился» (курсив и ссылка на книгу Баруха принадлежит Сен-Мартену – М. Ф.) [MP. № 1].

узнать, как же другие отзывались о его работах? Быть может, самоуничтожение Сен-Мартена было обычным кокетством?

Нет, эта настороженность была взаимной – книги Сен-Мартена, начиная с самой первой, не встретили сочувственного отношения у большинства крупных интеллектуалов его времени, как до Революции, так и после [Bates 2000: 635–636]. Вольтер (1694–1778), крупнейшая фигура французского Просвещения, уже при жизни обретший культовый статус, на склоне лет, за пару лет до смерти ознакомился с первым трудом Сен-Мартена, опубликованным в 1775 г. Отзыв известного острым языком Вольтера, данный в письме Д’Аламберу от 22 октября 1776 г., был уничтожающим:

«Ваш старый приятель мне расхвалил одну книгу под названием: "О заблуждениях и истине". На беду свою я её заказал... Не думаю, что когда-либо из-под печатного станка выходило в свет что-то более невразумительное, туманное, дикое и ограниченное (*de plus absurde, de plus obscur, de plus fou et de plus sot*). Как же это подобная работа могла вашему свояку так хорошо "зайти"? Вы мне об этом и скажете»<sup>39</sup>[Voltaire 1817 XII 2: 1311].

Сен-Мартен начинает свой первый труд рассуждениями о противоборстве «злого» и «доброго», обречённого на конечную победу, начала, которое «наказывает людей только

---

<sup>39</sup> Английский перевод этого пассажа из письма Вольтера, использованный Бэйтсом [Bates 2000: 635–636], на который опирается и современный историк мартинизма [Педенко 2018: 70], неточен.

из любви», телесности как «темнице» и «обители всех зол», плоде грехопадения, а также лживости всех чувств перед лицом этого высшего начала [Saint-Martin 1775: 3-44]. Разве стоит удивляться подобной оценке тривиальных библейских проповедей из уст старого сатирика, чуждого монашеству, «великого проказника» [Вяземский 1862: 58] Вольтера? Однако это объяснило бы только последний эпитет из тех, которыми Вольтер удостоил работу Сен-Мартена. Причины столь резкой отповеди и отчуждения были гораздо глубже, и суждения Вольтера высказаны не «по неразумию» и даже не в силу всего лишь разных философских взглядов или мировоззренческих позиций.

Даже если современный читатель прочтёт, что человек «пошёл неверной дорогой, уйдя от четырёх к девяти, а вернуться на неё сможет, только пойдя от девяти к четырём» [Saint-Martin 1775: 38], он придёт в недоумение. Когда он узнает, что лунное исчисление является девятичным, а солнечное – четверичным, и «точно заключить в квадрат и первое и второе никогда не получится» [Saint-Martin 1775: 396–397], у него возникнут глубокие сомнения во вменяемости автора. Не каждый даже сейчас, желая разобраться в том, что читает, а не просто получить очередную оккультную «дозу», сможет остаться спокойным, встретив красочное описание жизни человека до грехопадения:

«Он был вооружён *копьем* из четырёх *металлов*, так славно слитых, что с тех пор, как существует

мироздание, их не смогли друг от друга отделить. Копьё это могло жечь сущим огнём и было так остро, что пронзить могло всё, и так деятельно, что било всегда в *два места одновременно* <...>. Край, где должен был этот человек вести борьбу, покрыт был лесом из *семи* деревьев, у каждого из которых было по *шестнадцать* корней и по *четыреста девяносто ветвей*» (курсив Сен-Мартена – М. Ф.) [Saint-Martin 1775: 35].

Автор известнейшего биографического справочника, вышедшего спустя несколько десятилетий после смерти Сен-Мартена, изложив этот отрывок, «позволяющий судить обо всех его работах», заметит:

«Вот какими загадками скрыто, или, вернее, какими нелепыми заблуждениями<sup>40</sup> заявляет о себе одно учение, которое и ныне имеет последователей. В XIII-м веке из-за него бы набросали поленьев на костры, [чтобы сжечь на них тех, кто в эту "ересь" верит], а в XVIII-м оно осталось настолько незамеченным, что самое верное и заслуженное звание, какое основатель его мог бы получить – это "неизвестный философ", то, которым он наделил себя сам» [Michaud 1843: 365].

Ещё при жизни некоторые Сен-Мартена считали помешанным, к чему он сам относился философски:

«В свете люди со мной обращаются как с безумцем. Не стану с ними спорить на сей счёт – охотно. Только мне бы хотелось, что они уверились, что если есть

---

<sup>40</sup> Фр. *aberration* также имеет значение: «душевное расстройство».

сумасшедшие, которых надо держать на привязи (*des fous à lier*), то быть может, есть и такие, которых надо от неё избавить (*des fous à délier*). Этим людям совсем не мешало бы, по крайней мере, определить, в какую из этих категорий меня надо поместить, дабы не произошло ошибки» [МР № 977].

Если бы дело было только в Вольтере! Даже Жансу «таинственные» рассуждения о четвёрке и девятке уже из второй работы Сен-Мартена, отсылающие к «загадочной части учения Паскуалли», кажутся чуждыми основной идее труда и побочными в магистральной линии авторских рассуждений (*étrangers ou moins liés au discours*) [Gence 1824: 20]. Его, впрочем, не стоит судить строго. Архивист по образованию, добросовестно дающий в «Биографической заметке» опись всех трудов Сен-Мартена, Жанс не мог да и не должен был вникать во все перипетии их мудрёного содержания. Нумерология занимала огромное место в учении Сен-Мартена, от первой работы до посмертно опубликованного трактата «О числах» [Saint-Martin 1861], и была заветной темой «неузнанного философа» до самого конца жизни. Между тем, последний разговор его, по свидетельству самого Жанса [Gence 1824: 15], как мы помним, был именно о символике чисел. Спустя тридцать лет после Жанса, автор крупного философского исследования о мистицизме Сен-Мартена заметит, что герой его труда «не смог сохранить равновесие», впад в «идолопоклонство деталям»: «Опьянение символами

овладевает мыслью его и заставляет дрожать на зыбкой почве таинственной аналогии». Первый труд Сен-Мартена, по словам Каро, был «полон этими ребяческими предположения, которые подчас даже хороший вкус оскорбляют и разум в негодование приводят» [Caro 1852: 230]. Впрочем, разве мы имеем право ставить этим исследователям в укор такого рода оценки, если ключевая для понимания нумерологии Сен-Мартена работа его учителя была опубликована полностью только в 1899 г.?

Если сейчас читатель решится вникнуть в нумерологию Паскуалли и Сен-Мартена, которая кому-то может показаться незамысловатой арифметикой, кому-то – словесной эквилибристикой, а кому-то – бредом одержимого, он сэкономит массу своего времени. В противном случае, пытаясь осмыслить наследие Сен-Мартена и даже такой «нескучный» труд как поэму «Крокодил», он рискует заработать себе только головную боль.

Основания нумерологии де Паскуалли даны в его главном труде, опубликованном много позже его смерти, «Трактате о воссоединении [с Богом живых] существ» [Pasqually 1899]. Началом и концом, причиной и целью, истоком и устьем всего мироздания является для Паскуалли единый Бог, божественное единство, к которому отсылает единица, она же десятка (здесь и далее в двузначных числах определяется сумма двух чисел для оценки всего числа:  $10=1+0=1$ ). При желании легко увидеть, что десятка заключена в чет-

вёрке ( $4=1+2+3+4=10=1$ ), числе, особо почитаемом Паскуалли, «закрывающем и завершающем четыре божественных силы Творца, заключённых в совечной десятке» [Pasqually 1899: 121]. Если четвёрка, заключающая в себе единство, единицу, есть число божественное, то девятка, наоборот, число демоническое. Прибавление к любому числу девятки не меняет его «количество» ( $16[1+6=7]+9=25=2+5=7$ ;  $19[1+9=10=1]+9=28=2+8=10=1$  и т. д.). Более того, возведение девятки в квадрат не меняет её ( $9 \times 9 = 81 = 8 + 1 = 9$ ). Для Паскуалли *каждое число* есть определённая ипостась Бога, а вся история «эманации», истечения (*émanation*) существ из «божественного лона» (*sein de la divinité*) записана в числовом ряде от 1 до 10. Итак, если единство обозначено единицей, то разделение, отделение от Бога – двойкой, числом «старших [духов]» (*majeurs*), отделивших себя от Бога и изменивших ему ещё до сотворения мира. Тройка, отсылавшая к трём алхимическим началам, у Мартинеса имела особенный статус: Паскуалли говорил о трёх началах всякого творения (*les trois principes de toute création*), восходящих к замыслу Отца (1), воле Сына (2) и осуществлённому слову (то есть делу) Духа Святого (3), которые были основой для телесной, видимой формы всех земных существей [Pasqually 1899: 60–61, 83–87]. Троиственность есть для Паскуалли и Сен-Мартена закон всякого творения, то есть проявления Бога вовне. «Любое, какое бы то ни было произведение, троично», скажет Сен-Мартен в первой работе [Saint-Martin 1775: 408]

– «всякое начало проявляется лишь через тройку», повторит он в последней [Saint-Martin 1861: 76]<sup>41</sup>. Числом сотворённого человека, «младшего [духа]» (*mineur*), числом скрытых (как 10 в 4) единых начал мироздания была четвёрка. Демоническим числом была связанная с грехопадением пятёрка, образующаяся прибавлением двойки (смятения) к тройке (числу творения и проявления). Шестёрка была связана с материей и творением собственно материального мира (весь ряд 3, 6, 9 будет проникнут этой «тварностью», достигающей апогея в девятке). Семёрка, сумма четырёх (божественного числа) и трёх (числа творения), может считаться символом сотворённого божественного начала, то есть духа или сознающего ума (*esprit*). Она отсылает к божественному единству, образуя самовоспроизведением четвёрку ( $7 \times 7 = 49 = 4 + 9 = 13 = 4$ ), в то же время и сама четвёрка отсылает к семёрке ( $4 \times 4 = 16 = 1 + 6 = 7$ ). Обоим этим формулам для четвёрки и семёрки, «взаимным родством так крепко друг к другу привязанных», Сен-Мартен придавал огромное значение:

---

<sup>41</sup> Абсолютизация «троичности» и попытка не следовать мысли и словам самого Сен-Мартена, а «внешне» применять эту модель к его жизни и взглядам, крайне опасна и может завести очень далеко. У современной исследовательницы мы прочтём, что в жизни Сен-Мартена всего было три: три города (об этом он сообщает сам), три главных учителя (Мартинес, Сведенборг и Бёме) и три главных женщины (герцогиня Бурбонская, Шарлотта Бёклин и... мачеха) [Summerfield 2008: 120]. Сведенборга Сен-Мартен никогда не ставил очень высоко (см. выше), выделяя четырёх, а не трёх наставников, а о злосчастной мачехе см. прим. 2.

«Здесь можно видеть два момента. Первый – то, что без духа мы ни на что не способны (*именно семёркой даруется четверичное единство – М. Ф.*). Второй – то, сколь же мы духу дороги (*оно само к семёрке приводит – М. Ф.*)» [Saint-Martin 1861: 49].

Итак, «единство проявляется через четвёрку, четвёрка проявляется через семёрку» [Saint-Martin 1861: 83]. В контексте этой нерушимой связи можно понять утверждение, что четыре есть центр семи [Saint-Martin 1782a I: 151]. В свою очередь, только понимание того значения, которое Сен-Мартен придавал семёрке и четвёрке, позволит понять загадочные пассажи в песнях 14-й, 15-й и 69-й о переходе от *1734 (1743)* к *1473* как пути, на котором восстановится «полноправие» человека. Четвёрка должна занять место *перед* семью и тремя, троичность мироздания (3) и человеческий дух (7) должны уступить место божественному единству (4)<sup>42</sup> – это и есть нумерологический подтекст «ис-

---

<sup>42</sup> Очень жаль, что даже Симона Риуе-Короз в самом полном из имеющихся анализов «Крокодила» уделила мало внимания нумерологии. Указав, что 7 в этой «перемене цифр» помещается между 4 и 3 в случае *1473*, тогда как для *1734-3* между 7 и 4, она, вкратце упомянув только о символикe 4 и 3, ограничилась отсылкой к трактату Сен-Мартена «О числах», «дабы извлечь весь смысл, заключённый в этом шифрованном языке»: «Мы должны довольствоваться здесь тем, что даём такое начальное указание на то, как нужно читать эту интригующую загадку» [Rihouët-Coroze 1979: 47]. Нумерологически «Крокодил» так и не был должным образом прочитан. Фабьена Мур в добросовестных обзорах поэмы [Moore 2006; Moore 2009: 192–206] этот трактат Сен-Мартена даже не упоминает. Между тем, без систематического введения в учение о числах, развитое Пас-

правления знаков» (песнь 89-я). Семёрка же должна стать посредником божественного (1) единства (4) и троичности мироздания (3). Семёрку можно даже рассматривать исходя из её происхождения как второе *наряду с* божественным, но *сотворённое* начало, которое ценно только в контексте *первого*, именно поэтому в музыке септаккорд из четырёх

---

квалли, многие детали «Крокодила», далеко не только загадка 1473, никогда не смогут стать читателю понятны. Показательно внимание к подобным числовым деталям поэмы в блестящем обзоре «Крокодила» Станисласа де Гуайта [Guaita 1920: 408–428], пусть и интерпретирующем сюжет поэмы на языке европейского эзотеризма конца XIX в., но конгениальном «антиокультурному» замыслу её автора. Больше или меньше пренебрежение мартинесистской нумерологией – беда почти всех исследований сен-мартеновского наследия. Мечислава Секреца (1918–2007) в пионерской работе о «неузнанном философе» вообще игнорирует эту тему. Она даже утверждает, что Сен-Мартен, создавший учение, принадлежавшее философии его времени, с её помощью и смог преодолеть влияние вневременных мистических «чудаществ» Мартинеса де Паскуалли, который, по её словам, «почти не коснулся» темы возрождения тварного мира в его первоизданной природе! [Secreca 1968: 41, 83]. Речь идёт о человеке, которого Сен-Мартен считал своим учителем, встречу с которым считал своей настоящей датой рождения (песнь 69-я «Крокодила»), о создателе учения о воссоединении с Богом всего сотворённого. Николь Жак-Левефр (в девичестве Шакен – под этой фамилией в начале 1970-х гг. вышел ряд её статей о Сен-Мартене, в том числе написанных в соавторстве с Анни Бек и содержащих критический обзор труда Секреца) в своей книге уделяет определённое внимание мартинесистской нумерологии [Jacques-Lefèvre 2006: 122–130]. Она справедливо замечает, что числа в его учении играли ключевую роль медиаторов земного и божественного миров [Jacques-Lefèvre 2006: 129]. Так или иначе, с нумерологией придётся иметь дело каждому исследователю сен-мартинизма, который захочет понять, что же пишет его герой. Осмелимся даже сравнить учение о числах с ключом, без которого замок философии Сен-Мартена открыть невозможно, а замком можно любоваться или ужасаться только издалека.

звучков, расположенных по терциям, диссонансен и неустойчив [Saint-Martin 1775: 515]. Этого нельзя сказать про восьмёрку, символ октавы, насчитывающей восемь ступеней, и дважды «младшего духа» (4+4), то есть Богочеловека, Христа, «нового Адама». Это число «Того, кто есть единственная опора, надежда и сила человека, то есть того истинно существующего материального существа, которое обладает двумя именами и четырьмя числами, поскольку Он одновременно деятелен и разумен, а деяние его простирается на четыре мира<sup>43</sup>» (курсив Сен-Мартена – М. Ф.) [Saint-Martin 1775: 256]. Очень занимал Сен-Мартена переход от семёрки к восьмёрке. Семёрка, как мы помним, содержит единство ( $7 \times 7 = 49 = 4 + 9 = 13 = 4 = 1$ ). Только оно, в семёрке как в символе духа (7) заложенное, и способно дать желанную восьмёрку, «истинное», богочеловеческое начало ( $7 + 1 = 8$ ). Однако прибавленное не к семи, а к самому в духе заложенному единству, то есть 49 ( $7 \times 7 = 49 = 4 + 9 = 13 = 4 = 1$ ), оно даст 50

---

<sup>43</sup> Троичность, по Сен-Мартену – универсальный закон божественного начала, проявляющегося вовне, тогда как четверичность – этого начала самого по себе, поэтому божественных миров именно четыре. Он даже утверждает, что идея четырёх стихий (огонь, воздух, земля, вода) – как раз плод врождённого религиозного стремления человека к совершенству, то есть четверичности [Saint-Martin 1775: 136, 145]. В первой работе Сен-Мартен выделяет три начала (огонь, воду и землю), соответствующие трём царствам (животному, растительному и минеральному) [Saint-Martin 1775: 56–59], воздух делая посредником между огнём и двумя началами [Saint-Martin 1775: 138–142], наделяя его в качестве «колесницы жизни стихий» [Saint-Martin 1775: 139] эзотерическими чертами медиата [Фиалко 2018a: 51–52].

( $49+1=50$ ), то есть «грехопадшую» пятёрку. Это крепко-накрепко связывает два числа, 8 и 5, которые должны, в конце концов, прийти к этой единице, то есть быть «снятыми» божественным единством:

«Восьмёрка и пятёрка идут бок о бок, и завершают путь тем, что встречаются в одной точке, воистину – одно, дабы одержать победу, другое, чтобы быть упразднённым. В этом "великом делании"<sup>44</sup> в конце концов, восьмёрка становится пятёркой, а пятёрка – восьмёркой» [Saint-Martin 1861: 29]<sup>45</sup>.

Это «дикое» равенство у Сен-Мартена уразуметь сложно, но необходимо. Другими словами, божественное единство, заложенное в духе ( $7 > 49 > 1$ ), создаёт у него и восьмёрку ( $7+1=8$ ), число богочеловеческое, и пятёрку, число грехопадшее ( $49+1=50$ ) – *то самое* единство, которое свернёт всё в себя в конце земных времён, объединив и «уравняв» оба числа в себе.

Наконец, девятка – число ложного (5) «младшего духа» (4), то есть Антихриста ( $5+4$ ). Почему же не 6, раз уж это число материи? Кроме числовых соображений, приведённых выше, играло роль и то, что 6 сводится к 9 ( $6 \times 6 = 36 = 3 + 6 = 9$ ), как и сама 9 ( $9 \times 9 = 81 = 8 + 1 = 9$ ), и даже первая в троичном ря-

---

<sup>44</sup> Алхимический термин [Фиалко 2018а: 66–75], которому Сен-Мартен придаёт «богооткровенный» характер.

<sup>45</sup> Эту же мысль о равенстве восьмёрки и пятёрки Сен-Мартен повторит в письме барону Кирхбергеру от 7 июня 1796 г. [Saint-Martin 1862: 243].

ду 3 ( $3 \times 3 = 9$ ). Даже сумма девяток будет девятью ( $18 = 1 + 8 = 9$ ). «Чёртова власть» девятки будет преодолена десяткой, то есть божественным единством ( $10 = 1$ ), и круг замкнётся. Начало мартинистской нумерологии было положено Паскуали:

«Прибавление четырёх чисел, заключённых в кватернёре (*четвёрке* – М. Ф.) даёт 10, вот таким вот образом:  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ . Благодаря различным сочетаниям этих чисел, ты поймёшь, откуда и как появились все вещи. Единство принадлежит Творцу, двойка отдана смятению, в котором пребывают злые духи и люди, присоединяющиеся к их разумению. Число 3 являет три духовных сущности, образующих все формы [сущего] <...>. Число 4 являет тебе младшего [духа], его происхождение и его силу. Прибавь 2 к 3, и ты получишь число 5, которым пользуются демоны, чтобы противодействовать непорочному действию божественному <.> Прибавь число 2 к 4, ты получишь 6, число божественных мыслей, осуществивших всеобщее временное творение. Число 3, прибавленное к 4, даст тебе число 7, образующее силу действия старшего духа, которая двоична, то есть через тройку она действует на [природные] формы, а через четвёрку – на душу младшего [духа]. Соедини единство с тройкой и прибавь плод их соединения с четвёркой, и ты получишь число 8 – число двойной духовной власти, доверенное первому младшему [духу], чтобы

он проявил славу и справедливость Вечного Бога к грехопадшим духам. Прибавь число 4 к 5, и ты получишь число, разделяющее смешанные сущности и духовные божественные <...> С помощью этого именно сочетания человек низводит свою духовную божественную силу, её обращая в духовную, но демоническую» [Pasqually 1899: 323–325].

Обращаясь к поиску источников нумерологии Паскуалли, нельзя не вспомнить каббалистическое учение о десяти сфирот [Шолем 2004: 112–115] учитывая специфически десятичный её характер [McIntosh 2011: 25]. Тем не менее, тезис о каббалистических истоках доктрины Паскуалли, развитый рядом исследователей, очень уязвим, так как христорология играет в ней центральную роль [Rijnberk 1982: 14, 49–50]. Речь может идти лишь об оригинальном переосмыслении каббалистического учения в христианском ключе, сохранившем только представление о десяти стержневых эманационных ступенях в самораскрытии божества. Учение Сен-Мартена о праязыке «истинных смыслов», отражённое в песне 70-й поэмы, близко экстатической мистике Авраама Абулафии, основанной на медитации над буквами еврейского алфавита [Шолем 2004: 178–203], однако дело скорее во внутреннем родстве. Паскуалли был воцерковлённым католиком, крестил сына и крайне болезненно относился к обвинениям в лицемерном исповедании христианства [Rijnberk 1982: 14, 16].

Нумерологию де Паскуалли полностью заимствует Сен-Мартен, который работал над развитием доктрины своего учителя до конца дней. Образ книги из *десяти страниц*, в которой заложена вся история мироздания, из первой работы Сен-Мартена [Saint-Martin 1775: 255–257], в этом контексте наполняется особым содержанием. Становится понятно, почему, к примеру, на третьей странице книги говорится об «основании тел, всех плодах и творениях всякого рода, там находится число нематериальных существ, мыслью не одарённых» [Saint-Martin 1775: 255–256]. Четвёртая страница повествует «обо всём, что деятельно, о происхождении всех языков, временных или вечных, о религии и почтении божества у людей, там находится число нематериальных существ, одарённых мыслью», а пятая – «об идолопоклонстве и разложении» [Saint-Martin 1775: 256]. Чуть понятней тогда становятся и образы «райского сада» [Saint-Martin 1775: 534] – семь деревьев, имеющих по шестнадцать корней, отсылают к семеричности духа, принадлежности человека как сотворённого божественного начала ( $16=1+6=7$ ), а четыреста девяносто древесных ветвей – к сотворившему человека божественному единству ( $490=4+9+0=13=4=1$ ). Если помнить, что четвёрка для Сен-Мартена есть символ божества и добра, а девятка – материи и зла, вмешавшихся в жизнь человека после грехопадения, тогда яснее становится, почему же человек «пошёл неверной дорогой, уйдя от четырёх к девяти, а вернуться на неё сможет, только пойдя от девяти»

ти к четырём» [Saint-Martin 1775: 38]. Тело и чувственность есть для Сен-Мартена безусловное зло, они «мертвы», не будучи одушевлены живой «разумной и деятельной причиной» (*cause active et intelligente*), движущим началом [Saint-Martin 1775: 198–221]. Символом телесности и чувственности является девятка, а символом божества – четвёрка. Четвёрка скорее отсылает к единству божества, чем им прямо является, отсюда мысль Сен-Мартена о том, что 4 – есть посредник между божественным единством (1) и Вселенной, без Бога не существующей (0): 1-4-0 [Saint-Martin 1782a II: 137]. Телесность связана с окружностью, протяжённостью и вогнутой линией, а божественное начало, дух – с квадратом с *четырьмя* сторонами, и линией прямой:

«Число 4 – это число движения, число прямой линии, то есть число всего, что не телесно и не чувственно. Число 9 – это число протяжённости и округлой линии, всегда пространство создающей, то есть оно есть число и тел и всех их частей» [Saint-Martin 1775: 392].

Квадрат и круг, четвёрка и девятка, согласно Сен-Мартену, несовместимы, и обречённый на провал поиск «квадратуры круга» есть тому свидетельство. Если бы не грехопадение, никогда бы человек «не пришёл к мысли, что он в силах изменить природу существ и сделать так, чтобы девять стало равно четырём или четыре – девяти» [Saint-Martin 1775: 394]. На этой нумерологической основе и будет стро-

иться вся философия Сен-Мартена, исходящая из противоположности, вечной вражды зла и тела (9) с одной стороны и добра и духовного божественного единства (4) с другой. Эта борьба Добра и Зла и станет в художественном переосмыслении, насыщенном идеалистическим пафосом борьбы за освобождение наук из земного рабства, сюжетом «Крокодила». Только благодаря пониманию мартинесистской нумерологии могут обрести смысл многие «случайные» детали поэмы. Если вспомнить, что пятёрка была символом грехопавшего человека, лишившегося райского сада ради земной обители, станет ясно, почему символ вселенского тела, Крокодил, перед смертью взмывает вверх на пятьдесят шагов (песнь 99-я). В обители мага-иерофанта в песне 74-й к «дьявольской» пятёрке сводится не только подвал, фонарь и стол пятиугольной формы, но и четырнадцать кресел и даже четырнадцать ( $14=1+4=5$ ) обезьян, иерофанта пожирающих. Пыль, затмившая свет в помещении Академии, стала причиной темноты, которая продолжалась двадцать пять с половиной минут ( $25.5=2+5+5=12=3$ ), именно потому интересы учёных ограничиваются сотворённым, земным миром, а символом творения была тройка (песнь 44-я). В свете этой нумерологии могут стать чуть яснее даже биографические пассажи Сен-Мартена. Только крайне оригинальные (дабы не употреблять эпитеты вольтеровские) взаимоотношения, связывавшие пятёрку и восьмёрку, позволят понять следующий пассаж о смерти его отца:

«В год перед смертью его у меня было живое предчувствие по поводу цифры 58 – времени, когда, мне казалось, должен он умереть. Я не понимал тогда смысла 58-и и мысленно относил эту цифру к своему 58-му дню рождения. Но это осуществилось иным путём. В день, когда отца не стало, восемь дней оставалось до моего пятидесятилетия. Так что восьмёрка и пятёрка должны были сыграть свою роль в этом событии, и есть для меня скрытые в двух цифрах соображения утешительные. Соображения эти имеют отношение к истинам, развитым в другом месте<sup>46</sup> касательно восьмёрки и пятёрки, которые суть одно. Смерть моего отца должна была попасть одновременно и на мой субботний временный год и на год субботний духовный<sup>47</sup>. До пятидесяти лет человек пребывает в Египте<sup>48</sup> – там был и я, как и другие. Восьмёрка – освободитель мой, как и всех других людей. Должен присовокупить ещё одно соображение о том, сколько дней длилась болезнь моего отца – без малого 78 дней. Эта шестёрка ( $7+8=15=6$  – *М. Ф.*) соответствовала материальному распаду, ибо царство её во времени, [а

---

<sup>46</sup> Видимо, отсылка к пассажиру из трактата «О числах» и, быть может, переписке с Кирхбергером (см. выше).

<sup>47</sup> Речь идёт о шестёрке как символе материального мира (пятьдесят первый год для Сен-Мартена был равен шестёрке, то есть был «субботним», так как  $51=5+1=6$ ).

<sup>48</sup> То есть в подобии ветхозаветного «египетского рабства», даже ещё не ставшим на путь материального искупления, шестёрки, для прихода к духу, семье.

не в вечности]» [МР. № 351].

Сен-Мартен отдавал себе отчёт в том, что мистическое, восходящее к платонизму и орфизму, его современникам более известное из библейских поучений, представление о теле как «враге души», может не найти понимания у абсолютного большинства из них:

«Подобные мысли я предлагаю не человеку ослеплённому, легкомысленному, лишённому порыва (*sansdesir*), ведь провожатые его – одни глаза, а вещи он судит исходя из того, каковы они сейчас, а не из того, чем были (*до грехопадения* – М. Ф.) [Saint-Martin 1775: 25].

Уже здесь появляется в зачатке деление людей на две группы, важное для зрелого Сен-Мартена: тех, кто к «высшим» истинам равнодушен, будучи увлечён потоком сущего (*hommes du torrent*), и тех, кому свойственен порыв к божеству, «людей порыва» (*hommes du desir*). Позднее, уже в 1790-х гг. это представление обретёт для Сен-Мартена новый, «астральный» язык описания [Фиалко 2018а: 170–174]. «Злое» и земное – это астральное, а благое и духовное, для него – божественное. Та, говоря словами классика, «между Землёй и Небом война», которая мучила Сен-Мартена всю жизнь, обрела «звёздное» измерение благодаря мистическим трудам первой половины XVIII в. [Фиалко 2018а: 160–169]:

«Свет природный мне казался врагом света высшего

по той причине, что если Луна – на севере, то Солнце на юге» [MP № 280].

С другой стороны, Сен-Мартен отдавал себе отчёт, что произведения его написаны сложным языком, но настаивал, что это не делает их недоступными людскому разумению, повторяя своё двестише к чуть переименованным хрестоматийным строчкам:

«Да, не побеждены вы!  
Но одолеть нельзя вас разве?  
Не понят я, и что ж,  
Неужто не поймут меня однажды?»<sup>49</sup> [MP № 892].

По этому же поводу он шутил:

«Бывает, я говорю: писатели почти всегда дарят нам только позолоченную шелуху (*de la crotte dorée*), а я дарю золото в шелухе (*de l'or crotté*), [которую ещё надо отчистить]» [MP. № 1009].

«Потаённость» он очень ценил, замечая, что настоящий мудрец «в такой же мере заботится о том, чтобы скрыть то, что имеет, в какой остальные люди о том, чтобы показать то, чего не имеют» [MP. № 507].

Парадокс в учении Сен-Мартена, который ещё при жизни

---

<sup>49</sup> Первые две строчки – немного изменённые слова Родриго из второго действия корнелевского «Сида» (v. 418), в художественном переводе М.И. Лозинского звучащие: «Я вышел биться с тем, кто побеждал всегда / Но сила сыщется, когда душа тверда» [Корнель 1970: 111].

обрёл репутацию крайне «тёмного» автора, состоит в том, что оно в определённом смысле крайне «просто», будучи построено на мартинесистской идее неминуемого возвращения всего сотворённого мира в сотворившее его божественное лоно:

«Та же божественная способность, которая породила всё, всё и призовет снова к своей основе, и, точно так же как всякий вид [формы] обрёл закон [своего бытия], так же он растворится и воссоединится в своё первоначальное место проистечения (*émanation*)» [Pasqually 1899: 150].

Тогда исчезнет из сущности человека и материя «как плотно из воображения художника» [Pasqually 1899: 115]. Осуществить это возвращение сознательно и по свободной воле дано только высшим из творений, потомкам грехопадшего «младшего духа», людям, одарённым в отличие от животных разумом и речью<sup>50</sup>, ибо человек «во Вселенной есть

---

<sup>50</sup> Мысль о принципиальном отличии человека от животных, разума и речи лишённых, высказана уже в первой работе Сен-Мартена [Saint-Martin 1775: 51–54] и занимает важное место в «Крокодиле». В «Моём портрете» он приводит свой диалог с астрономом Жаном-Сильвеном Байи (1736–1793), членом Королевской комиссии, разоблачившей учение Месмера [Фиалко 2017a]. Тогда увлекавшийся магнетизмом, он доказывал Байи, что месмерическая сила лечит даже неразумных лошадей, на что получил обескураживающий ответ: «А вы что знаете разве, думают лошади или нет?» Сен-Мартен, который полагал, что этот вопрос вообще не достоин обсуждения, был сдержан: «Вместо того чтобы скромно воспользоваться преимуществом, им мне подаренным таким предположением, ошарашенный, я ответил ему: “Вы весьма осведомлены для своего возраста”. Его гильотинировали на Марсовой площади» [MP. № 122]. При этом Сен-Мартен

знак божества и его посланник», отмеченный его «четвертной печаткой» [Saint-Martin 1782a II: 136]. Для Сен-Мартена, развившего доктрину Паскуали в цельное учение, имевшее выход к натурфилософским, историософским и социологическим вопросам, человек есть средоточие всей природы, так как он является «универсальным шифром» сотворившего её божества [Фиалко 2018a: 148–150]. Человек, в рамках этого учения, будучи частью четвёртой стороны божественного квадрата, есть стержневое начало в природе, способное к её созерцанию. Первая сторона квадрата являет Бога как «вещь в себе», вторая – Бога как активное и деятельное начало мироздания, а третья «обозначает все, какие бы то ни было, произведённые итоги (*résultats*): как те, которые видимы и чувственны, так и те, которые вещественности лишены и пребывают вне времени» [Saint-Martin 1775: 443]. Под четвёртой же «должно понимать единственно различные начала (*principes*), действующие во временной сфере: как те, что разумными способностями пользуются, так и те, которые ограничены способностями чувственными и телесными (то есть и человека и животных – *М. Ф.*)» [Saint-Martin 1775: 446]. Человек, единственный, объединяет чувственное и разумное начало, будучи существом природным и божественным одновременно. Важно отметить, что для Сен-Мар-

---

активно выступал против насилия и издевательств над животными, считая это оскорблением сотворившего их Бога [*MP. № 1067*]. Они, по его мнению, лишены разума, но действуют в силу врождённых, им данных божеством, начал.

тена они бесконечны чужды друг другу и ни в коем случае не «слиты» в нём воедино: «каждый, кто возжелает их не смешивать, будет твёрдо уверен, что нашёл решение всех проблем» [Saint-Martin 1775: 49]. Обрёл телесный облик человек только после грехопадения, как он подчёркивал в письме Эрману [Saint-Martin 1903: 58], ныне «являясь некой смесью (*assemblage*) двух природ, диаметрально противоположных» [Saint-Martin 1775: 50]. Человек, наделённый началом божественным, стоял для Сен-Мартена неизмеримо выше всей природы:

«Иногда достоинство человека так остро мне давало себя почувствовать, что я взирал на него как на того, кто обязан вечно сохранять статус неузнанный (*incognito*) во Вселенной. В столь малой мере достойна была вся она на него взирать» [MP. № 656].

Уже пользуясь языком «астральной теории», оформившейся в поздних работах Сен-Мартена, «незнакомец» в «Крокодиле», *alter ego* автора поэмы, назовёт целью человека в земном мире преодоление начала природного, астрального и приобщению к божественному (песнь 89-я).

Основания учения Сен-Мартена чисто религиозные и, придя к ним довольно рано, этому теологическому (вернее, теоантро-поцентрическому) посылу он до конца жизни не изменял:

«Когда было мне восемнадцать лет, случилось так, что среди всех философских путанностей, какие мне

выказывали книги, я сказал: “Существует Бог, у меня есть душа, чтобы быть мудрым больше мне ничего и не надо”. На этом фундаменте и было возведено всё моё здание» [MP № 28].

Повторив эти положения годы спустя, он добавит, вспоминая:

«Я не понял тогда всего смысла этого великого уразумения. Вот живое основание (*germe*) всего моего духовного пути. Сильнее, чем когда-либо я чувствую – желает Бог быть моим учителем, моей опорой, моим другом, и всем, что у меня есть за душой» [MP № 522].

Бог был «страстью» Сен-Мартена [MP. № 901], будучи человеку предельно открыт:

«Не знаю ничего более открытого, более общительного, даже, осмелюсь сказать, более говорливого (*jaseur*), чем Бог» [MP № 865].

Отставной капитан бретонского полка по имени Делянд, успешно «вылеченный» от хронической диареи учеником Месмера, гренобльским врачом Жаном-Франсуа Николя (1743–1816) [Nicolas 1784: 46–52] и «уверовавший» в магнетизм, как-то окрестил Сен-Мартена «спиритуалистом» (*spiritualiste*)<sup>51</sup>, «поборником духа», а не «натуралистом»,

---

<sup>51</sup> Любопытное свидетельство о бытовании в конце XVIII-го века слова, введение которого в философский язык приписывается создателю собственно философской доктрины «спиритуализма» Виктору Кузену (1792–1867) [Ndaye-Mufike 2001: 48]. Уже во второй половине XIX в. и первой четверти XX в. спи-

сторонником незыблемых законов природных, как самого себя. По этому поводу сам Сен-Мартен заметил:

«Хотя он и человек весьма приятный, да и отважный, но не знает, что мне зваться спиритуалистом недостаточно. Если бы он знал меня, то этим бы далеко не ограничился, а назвал бы дивинистом (*букв.: «божественни-ком», «сторонником Бога» – М. Ф.*). Вот моё настоящее имя» [MP № 576].

Несмотря на это ёмкое самоопределение, однозначная исчерпывающая дефиниция доктрины Сен-Мартена, заключающая её в узкие рамки крупных философских установок, едва ли пришлась бы по душе ему самому, гордому тем, что смог остаться «неузнанным»:

«Великое преступление в глазах людей быть картиной без рамок, так сильно привыкли они видеть рамки, не заключающие картин» [MP № 1130].

Философии своего времени, понятой в деистически-материалистическом и сенсуалистическом духе, он был чужд, как и теориям «естественного» происхождения религии. «От нечего делать, обозлѐнный на философов», он пишет первый труд:

«Я был возмущѐн, прочитав у Буланже<sup>52</sup>, что

---

ритуализм и возникший в его рамках кардековский спиритизм (иногда неверно отождествляемые) станут влиятельными «мистико-эзотерическими» течениями комплексной природы в европейской культуре.

<sup>52</sup> Профессиональному инженеру-строителю, много времени отдавшему

религии возникли исключительно в атмосфере страха перед природными бедствиями» [МР. № 165].

Сен-Мартен даже полагал, что его изоблачение «ложных» наук, отдаляющихся от своего божественного источника, которой много места уделено в «Крокодиле», важнее активной деятельности:

«Не столько, чтобы действовать, сколько для того, чтобы объяснить тех, кто объясняет (*expliquer les explicateurs*), явился я на сей свет» [МР № 802].

В этом ключе очищения знания, «отметания» ложных идей, стоит понимать афоризм:

«Осознал я, что дело это для человека весьма

---

самообразованию, в конце жизни ставшему автором ряда статей для «Энциклопедии», Николя Антуану Буланже (1722–1759) принадлежит ряд философских трудов, касающихся происхождения религии, хотя «Разоблачённое христианство» (1766) и приписывается барону Гольбаху (см. прим. 22 к песне 41-й). Здесь Сен-Мартен подразумевает его работу, опубликованную, как и остальные труды, посмертно: «Древность, раскрытая благодаря своим обычаям» (1766), где Буланже доказывает, что религиозные обряды многих народов в древности, нередко связанные с водой, обязаны своим происхождением крупнейшей природной катастрофе – Великому потопу, будучи памятью о Потопе (*mémoire du Déluge*), плодом суеверного страха перед тем, что мир снова разрушится. По Буланже, «память о Потопе» – это не только циклические праздники «обновления» мира, как Новый год, но и монашеские и аскетические практики, «воспоминания о бедствиях предков» [Boulangier 1766 III: 353–363]. Фактически, теория Буланже возродилась в XX в. благодаря работам Иммануила Великовского (1895–1979), который рассматривал события ветхозаветной истории как память о природных катастрофах, вернее, плод их вытеснения из неё (что стало названием его книги «Человечество в амнезии», переведённой на русский язык).

полезное и даже очень достойное – побыть в продолжение своего пребывания в этом презренном мире малость на Земле выметателем (*un peu balayeur de la terre*)<sup>53</sup>» [MP. № 66].

Вопреки признанию в «пренебрежении» книгами, являвшийся человеком энциклопедически образованным, Сен-Мартен ни в коей мере не был философски «всеяден», сознательно не встраиваясь ни в одну стройную и понятную «идеологию» своего времени. Речь не только о материализме, хотя работы Гольбаха и Ламетри были ему хорошо известны, и критика их, также как и сенсуализма Кондильяка, занимает в «Крокодиле» видное место. Игнорирование мартинесистских истоков учения Сен-Мартена и желание встроить его в историю философии второй половины XVIII-го века [Secreca 1968: 41–55], вызывает справедливые возражения [Весque, Chaquin 1972: 181–182], даже если говорить о, казалось бы, близком ему рационализме, настаивавшем на примате рассудка над чувственностью и ощущениями и врождённости абстрактных идей в разуме. Если самым ярким представителем рационализма в XVII в. во Франции был Рене Декарт (1596–1650), то в следующем веке это место занял Николя Мальбранш (1638–1715). Представитель окказионализма, провозглашавшего божественную волю един-

---

<sup>53</sup> Отметим для точности, что в рукописи «Моего портрета» [Saint-Martin 1961: 73]: *un peu balayur (sic!) de la terre*. Вероятно, описка вместо *balayeur*, имени деятеля от глагола *balayer* – выметать.

ственным связующим звеном духа и материи, Мальбранш развил учение Декарта в философию, согласно которой Бог которой не только прямо творит идеи в людском разуме, но и дарует человеку способность все окружающие вещи видеть в самом себе [Мальбранш 1999: 272–287]. Однако к этой мысли, казалось бы, близкой теологическому пафосу Сен-Мартена, тот не испытывал пиетета, отдавая предпочтение «мягкому свету» (*douce lumière*) своих размышлений, а не «слепящему факелу» мальбраншевых: по его мнению «мы видим» не *всё в Боге*, а «*Бога во всём*» [Saint-Martin 1802: 402] (курсив наш – М. Ф.). Именно поэтому утверждение, что Сен-Мартен безоговорочно принимал философский рационализм XVIII-го в. [Secreca 1968: 42], неверно – в его учении Бог является не инструментом, а целью познания, а разум может и должен познавать сотворённый мир лишь по той причине, что так «можно взойти к всеобщности» [Saint-Martin 1802: 409]. Из письма Сен-Мартена Гара мы с удивлением узнаём, что «спиритуалисты», к которым он себя причислял, «ни в коей мере не считают, вслед за Декартом, что идеи в нас врождённые» и «ни в коей мере не думают, вслед за Мальбраншем, что сам Бог создаёт в нас все идеи». Они полагают, что идеи «врождёнными являются не в нас, а *рядом с нами*» (курсив наш – М. Ф.) [Saint-Martin 1801: 86]. Сен-Мартен опирается на очень «несовременное» и совсем «нефилософское», нашедшее художественное выражение в его поэме, христианское представление о борьбе в людях

«злых» и «добрых» духов, заставляющее вспомнить новозаветную мысль о том, что их нужно испытывать (1Ин 4: 1–6). Духовные сущности в мире «Крокодила» обладают самостоятельным существованием «рядом с нами», а зло можно подхватить извне как инфекцию – неслучайно психические заболевания он считает во многих случаях плодом одержимости Дьяволом [MP. № 392]. Роль религиозных, особенно новозаветных истоков его философского учения сложно переоценить. Рассуждая в конце жизни о причине своей непонятости женщинами, он имел все основания признаться в том, что его «сердце было рождено в подчинении царству евангельскому» (*né sujet du royaume evangelique*) [MP. № 935]. Сен-Мартен был критиком религии, но не библейских текстов.

Естественно встающий вопрос о связи учения Сен-Мартена не только с доктриной его учителя, Паскуалли, но и с рядом «эзотерических» религиозно-философских течений его времени, в свою очередь требующих разграничения [Педенко 2018], немаловажен, но заставляет коснуться тех подчас сложно определимых духовных направлений, которые оказываются связаны с его именем. Нередко вспоминаемая в этой связи «теософия» [Лонгинов 1867: 50] (Теософское общество Е.П. Блаватской и иные, более поздние коннотации этого термина, нас сейчас не касаются), скорее важна была для его учителя, Якоба Бёме, автора, среди прочих, книги «Теософские вопросы» [Vohme 1730]. Сам Сен-Мартен,

похоже, никогда не именовал себя гордо «теософом», а понятие «теософия» употреблял только для так называемого «теософского сложения» в своей нумерологии (суммы чисел от 1 до числа N, с помощью которой из четвёрки получается десятка) [Saint-Martin 1861: 44–45]. Почётное греческое именование, которое прослеживается уже у неоплатоников III–IV в. Порфирия и Ямвлиха [Faivre 2000: 3], Сен-Мартен «оставлял» за своим учителем Бёме, вероятно, считая нескромным самому носить имя «теософа» (греч. «богомудрого»), хотя, как и герой поэмы Елезар, принадлежал к традиции мистического преклонения перед божественной «премудростью» [Caro 1852: 97-120, 287–307].

Нередко учение Сен-Мартена определяется в контексте «иллюминизма» [Caro 1852: 1, 9-28]. Сам этот термин многим обязан названиям двух влиятельных во второй половине XVIII в. обществ. Первым были баварские «Иллюминаты» (*Illuminated*), группа анти-иезуитской и анархической направленности, защищавшая идеи Просвещения, функционировавшая в 1776–1785 гг. в Ингольштадте и в других немецких городах, двумя главными фигурами в которой были Адам Вейсгаупт (1748–1830) и Иоахим-Христоф Боде (1730–1793) [Neugebauer-Wolk. 2006]. Вторым были «Авиньонские озарённые» (*Illuminés d'Avignon*), движение явно оккультной направленности, активно действовавшее в период 1778–1793 гг. во Франции, Германии и Польше, ведущую роль в развитии которого играли Антуан-Жозеф Пернети

(1716–1796) и Тадеуш Грабянка (1740–1807) [Snoek 2006a]. Слово «иллюминизм» (от лат. *illumino* – «освещаю, озаряю»), заставляет вспомнить понятие «Просвещения» (фр. *Lumières*, нем. *Aufklärung*). Эта связь не исчерпывается одинаковым корнем (лат. *lumen* – «свет») и восходит к идее света просвещающих и разъясняющих знаний (*Aufklärung*; фр. *Lumières* также имеет значение «свет знания»). Постепенно этот термин вышел за пределы двух групп «иллюминистов»<sup>54</sup> и, обрстая новым мистическим и эзотерическим материалом, обрёл значение некоего иррационального, даже скорее, чем обязательно явно «оккультного» противовеса всему рационально-логическому массиву европейского Просвещения [Bergé 2006: 600]. В этом смысле «иллюминизм» примыкает к теистически-антикантианскому философскому направлению Гамана (1730–1788), Гердера (1744–1803) и Якоби (1743–1819), предтечи не только романтизма, но и философии жизни, которое душевное иррациональное «чувство» ставило выше холодного «рассудка». *Enfant terrible* этого движения был основатель физиогномики Лафатер (1741–1801).

Понятый достаточно широко, «иллюминизм» уже не исчерпывается конкретными оккультными организациями, хо-

---

<sup>54</sup> На наш взгляд, отделяя баварских «иллюминатов» Вейсгаупта от иных групп внутри широко понятого «иллюминизма» [Педенко 2018: 66–67], для вторых целесообразнее использовать термин «иллюминисты», а не «иллюминаты» (если речь не идёт о пейоративном употреблении этого слова, к примеру Баррюэлем, а об академическом, пусть и внешнем для этой традиции, термине).

тя Орден Паскуалли, как правило, включают в его рамки, представляя сумму и целого ряда учений, развитых оди-ночками, в чём-то объединённых идеей «озарённости бо-жественным светом», важнейшей мистической универсали-ей, служащей для описания божественного присутствия. Ча-стью этого движения считают Сен-Мартена, что он, вероят-но, одобрил бы, повторив в очередной раз в поздней работе «О духе вещей», что если все законы природы взаимоподоб-ны, то «дух человеческий, озарённый истинным своим све-том (*éclairé de sa vraie lumière*), во всех них зрит знак всеоб-щего единства» [SaintMartin 1800 I: 78]. Классический для мистицизма образ озаряющего человеческого разум света бо-жества нашёл выражение во множестве трудов и более ран-него времени, которые рассматривают как предшественни-ков «иллюминистов» [Caro 1852: 100–101]. В число их мож-но включить не только Бёме, для которого «постичь Боже-ственное существо» способен «только дух, когда он просве-щён и возжжён Богом» [Бёме 1914: 25], но и мистика и фи-лософа раннего времени, Валентина Вайгеля (1533–1588):

«Итак, пребывал я в смущении и недоумении и великой печали, и воззвал я из глубины сердца моего к Богу, и взмолился: о Боже Истины! Исповедуюсь тебе в скорби моей, сколь бедственно ходим мы во тьме! Как слепые, боремся и состязаемся мы во мраке, поражая лучших своих друзей, как врагов... Просвети меня светом Твоим, о Господи! Дабы спасся я и другие люди из сей пустыни тьмы! – Когда я так взывал и молился ко

Господу, осенила меня благодать свыше, и явлено было мне некое око, возрадовавшее меня и просветившее сердце моё. И смог я видеть и рассуждать обо всём стократ яснее и светлее, чем все учителя со всеми их книгами во всём мире могли бы научить меня» [Вайгель 2015: 20–21].

Одной из важнейших фигур среди «иллюминистов» был Карл фон Эккартсгаузен (1750–1803), автор множества мистических трудов, переведённых на русский язык ещё при его жизни и получивших высокую оценку русских «мартинистов». Огромную роль в его учении играла идея «очищения внутреннего ока» для принятия «высшего света»:

«Сие внутреннее чувствилище у большей части людей заперто, и потому чувственный человек судит о метафизическом мире как слепой о цветах, и как глухой о звуке. <...> И так, для принятия оного должно необходимо быть так организовану духовному чувствилищу, духовному внутреннему органу, способному к приятию сего света, но у большей части людей оно заключено под корой чувственности <.> Верующий, возходя к откровению, на каждой ступени получает вышний свет познания <.> И так вера основывается на немощи нашей и на ясном свете откровения, который, сообщаясь нам, должен соразмеряться с нашею способностью, дабы постепенно доставить нам видимость вещей вышних» [Эккартсгаузен 1804: 11–12, 77].

В работах Эккартсгаузена наличествует немало образов, близких Сен-Мартену. Лишённое «наружных различий», «составляющее невидимую церковь» «Внутреннее общество мудрых», «Общество светоносных» [Эккартсгаузен 1804: 25–50] напоминает Общество Независимых из поэмы Сен-Мартена [Guaita 1920: 425–426], в свою очередь имеющее много общих черт с Братством Христиана Розенкрейца из манифестов Иоганна Валентина Андреэ (1586–1654), основателя классического розенкрейцерства [Фиалко 2018б]. Внутреннее родство мистической направленности «иллюминистов» отягощалось удивительным взаимопроникновением организационных структур, которые могли не просто иметь к оккультизму мало отношения, но и быть ему откровенно враждебны. Адам Вейсгаупт, глава общества Иллюминатов, давшего название всему направлению, потратил много сил на борьбу с «религиозно-оккультными» тенденциями в своей организации. Само это общество создавалось для защиты от клерикальной иезуитской «пропаганды»<sup>55</sup> и ставило целью воспитание на основе прогрессивных идеалов Просвещения «новых», просвещённых светом нецерковных знаний людей, с помощью ряда последовательных, восходивших к платонико-пифагорейским инициациям, «посвящений» адептов в религию разума и свободы. При этом один

---

<sup>55</sup> Слово «пропаганда» восходит к названию католического Сообщества по распространению веры (*Congregatio de propaganda fide*) [Фасмер 1987 III: 376], созданного с миссионерскими целями.

из видных иллюминатов Адольф Фрайхер Книгге (1752–1796) был не только масоном в рамках устава Строгого послушания барона фон Хунда, усилиями ученика Паскуалли Виллермоза позднее ставшего Исправленным шотландским уставом, но и поклонником истолкованного рационально герметизма [Neugebauer-Wolk 2006: 594]. Он даже переманивал в орден Вейсгаупта людей из розенкрейцерского Ордена золотого и розового креста. Вейсга-упт, которому жаловались на Книгге, пытался бороться с его «оккультно-мистической» деятельностью, чуждой изначально светскому духу Ордена иллюминатов, и даже написал на этот счёт две работы, вторая из которых носила говорящее название: «Поучение для всех членов [Ордена], склонившихся к теософским мечтаниям» [Weishaupt 1787]. В 1784 г. Книгге был из Ордена иллюминатов Вейсгауптом исключён, но организации оставалось существовать недолго.

Синтетическая природа «иллюминизма» ярко проявилась во втором объединении, «Авиньонских озарённых». В биографии Мартинеса де Паскуалли авторства Папюса мы найдём утверждение, что это общество в числе прочих «прямо исходило от мартинизма» [Papus 1895: 151]. Если учесть, что для Папюса мартинизм – это некое единое учение и Мартинеса де Паскуалли и Сен-Мартена, с поправкой на более мягкую формулировку более поздних исследователей, для которых «Авиньонские озарённые» были одним из «непрямых ответвлений» ордена Мартинеса [Rijnberk 1982: 122], эти

слова Папюса можно признать верными. Однако в то же время у «Авиньонских озарённых» огромное внимание уделялось алхимическим и медиумически-профетическим практикам общения со «святым словом». Когда член этой группы желал пообщаться со «святым словом», то оставлял свой вопрос на бумаге, а ответ на него получал позднее написанным на том же листке. Человеком, который писал эти ответы, был мистик, алхимик, каббалист и последователь Сведенборга Иоганн Даниэль Мюллер (1716 – после 1786), известный под псевдонимом «Илия-художник» [Snoek 2006a: 597]. Более того, «верховный понтифик» в «Авиньонских озарённых» Пернети не только был поклонником работ Сведенборга, но и переводил их на французский [Snoek 2006b: 941–942]. Таким образом, однозначное определение этого оккультного общества, как и многих иных, представляет значительные сложности в силу той синтетичности самого феномена «иллюминизма», что была заложена автором этого слова, введшим его в оборот [Onnerfors 2015: 173–174]. Забавно, но похоже, что отцом термина «иллюминизм» является аббат Баррюэль, который отдельный раздел своих «Записок», вышедших ещё при жизни Сен-Мартена, посвящает «заговору иллюминатов». Всех «иллюминатов» Баррюэль делит на «иллюминатов-атеистов» (*illuminés de l'athéisme*) и «иллюминатов-теософов» (*illuminés de la théosophie*), считая частью второй группы «мартинистов»: «в наши дни мартинисты и разные иные отдельные направления (*sectes*) также притязают на

принадлежность к иллюминизму» [Barguel 1799: 12].

В вопросе определения границ уже самого мартинизма, дабы отличить учения Сен-Мартена и Паскуалли в историографии, эзотерической и эзотериологической, можно выделить три основных подхода, которые мы назовём критическим, некритическим и гиперкритическим. Некритический подход, нашедший яркое выражение у главы Ордена мартинистов, крупнейшего французского оккультиста конца XIX в. Папюса (1865–1916), под мартинизмом понимает как доктрину Паскуалли, так и Сен-Мартена. Для Папюса Мартинес де Паскуалли был основателем мартинизма [Parus 1895: 6, 16]. Критический подход, начало которому положил один из творцов современного термина «эзотеризм» [Фиалко 2018а: 13], исследователь гностицизма Жак Маттер (1791–1864) в биографии Сен-Мартена [Matter 1862: 71], отделяет *мартинесизм* (учение последователей Паскуалли) от *мартинизма* (учения последователей Сен-Мартена). Уже Каро полагал, что Сен-Мартену основание «секты Мартинистов» приписывается только по недоразумению и отделял от «теургической» линии Паскуалли мистическую линию его ученика [Caro 1852: 26–27].

Маттер с полным основанием замечает, что Сен-Мартен лично «никакое течение вообще не основал» (*n'a point du tout fondé de secte*), да и работы его не стали причиной появления «мартинистов»:

«Должно ли приписать влиянию этой работы

(первого труда Сен-Мартена – М. Ф.) основание школы мартинистов, имевшей последователей, если и не многочисленных, то довольно ярких в Германии и северных краях (Российской империи – М. Ф.)? Я так не думаю» [Matter 1862: 71].

Утверждение, что Сен-Мартен основывал какие-либо частные «ложи», не говоря уже об организации, также сомнительно [Matter 1862: 71]. В работе 1899 г., посвящённой разграничению мартинизма и мартинесизма и их связи с масонством и виллермозизмом, Папюс разделяет мартинесизм, виллермозизм, мартинизм Сен-Мартена и мартинизм «современный» [Parus 1899: 2], в котором он играл видную роль. Основываясь не на «внешних» работах Сен-Мартена, а документах Ордена и его переписке с Виллермозом, Папюс пытается показать, что многие выводы Маттера основаны на незнании «ключей, которые даются на сей счёт иллюминизмом» [Parus 1899: 19]. Папюс утверждал, что Сен-Мартен, приобщённый тому, что было свыше сообщено ему «неведомым посредником» (*agent inconnu*), стал далее передавать «высшее» знание путём личного посвящения:

«Если на Виллермозе, в первую очередь, лежала обязанность по объединению мартинистских "частей" воедино и активной деятельности во Франции, то Клод де Сен-Мартен получил задание организовать посвящение индивидуальное и деятельность вести как можно более широкую, [только Францией не ограничиваясь]. В силу этого он был допущен

к изучению наставлений "неведомого посредника" в полном объёме, и в нашем распоряжении в архивах Ордена есть много бумаг, переписанных с комментариями рукой самого Сен-Мартена» [Parus 1899: 20].

Заметив, что всё это «будет прояснено, когда потребуется» и попутно сообщив, что Сен-Мартен «активно занимался практическим герметизмом и немного алхимией» в лионской алхимической лаборатории [Parus 1899: 20], Папюс решает всё же ограничиться цитатами из «открытых источников», переписки с Кирхбергером, которая эти «сведения» не особенно подтверждает. Сен-Мартен признаёт, что «шёл по внешнему пути», но на наш взгляд, достаточно вчитаться в «Мой портрет», чтобы понять, насколько же его автор был далёк от одержимости «оккультизмом» вообще и личными «посвящениями» в частности.

Гиперкритический подход, развитый выдающимся исследователем наследия Сен-Мартена Робером Амаду (1924–2006) [Amadou 1975: 25], определяет учение Сен-Мартена в качестве *сен-мартинизма*, а мартинесизмом называет доктрину его учителя Паскуалли<sup>56</sup>. Это самый строгий подход,

---

<sup>56</sup> Термин «сен-мартинизм» бытовал задолго до Амаду и был им не придуман, а введён в научный оборот. Переводчик русской литературы на французский, редактор *Journal de Saint-Petersbourg* Ипполит Оже (1796–1881), так вспоминал о совместной жизни в начале 1817 г. в Париже с будущим декабристом Михаилом Луниным (1787–1845) у баронессы Лидии Роже (урождённой Вассаль, 1782–1861): «Всё меня ведёт к мысли, что связан он (Михаил – М. Ф.) был с тайны»

оправданный при сравнении трудов обоих авторов. Вопрос о специфике исследования имеет прямое отношение к использованию определений. Хотя термин «мартинизм» (как и «сен-мартинизм») «внешний», ничто не мешает при анализе только наследия Сен-Мартена пользоваться им, оставляя за скобками тех, кто стал «по недоразумению» именоваться мартинистами. В числе их были русские «мартинисты», которые, хотя и отдавали должное работам Сен-Мартена [Лонгинов 1867: 179], были членами розенкрейцерского «истинно-масонского» Ордена золотого и розового креста [Кондаков 2012: 14, 106]<sup>57</sup>. Папюс отстаивал противоположный взгляд, споря с Маттером (если не с самим Сен-Мартеном):

«Очень занятно видеть, как некоторые критики, которых мы воздержимся точнее обозначить, пытаются нас заставить поверить в то, что никогда Сен-Мартен не основывал никакого ордена. Вот уж и правда, надо читателей считать людьми очень

---

ми обществами, которые начинали всюду возникать. <...> Когда мы были вместе, мысли его были заняты только магнетизмом. <...> Госпожа Роже очень этим забавлялась и так как сама стала последовательницей Фабра д'Оливе, у нас были совместные обсуждения мистицизма, сведенборгианства и сен-мартинизма, в которых мы ни йоты не понимали» [Auger 1891: 122–123].

<sup>57</sup> История «мартинизма» в России – богатая материалом и интересная тема, имеющая «выход» на масонские и розенкрейцерские сюжеты, освещённая в замечательных работах Ю.Е. Кондакова [Кондаков 2011, 2012]. В данном очерке мы намеренно ограничились собственно учением Сен-Мартена, а не «мартинистов».

неосведомлёнными, чтобы отважились они такую глупость по простоте душевной повторять вслед за критиками. Ведь это орден Сен-Мартена, проникнув в Россию в царствование Екатерины Великой, стал таким популярным, что при дворе играли пьесу, целиком посвящённую мартинизму, который пытались осмеять»<sup>58</sup> [Papus 1899: 21].

Сам Сен-Мартен, чуждый «мартинизму», оказывается в тени как своего учителя де Паскуалли, основавшего собственную организацию и дававшего личное посвящение, так и своих последователей Папюса и Шабосо, создавших в конце XIX в. влиятельный Орден мартинистов, и даже своего соратника, второго главного ученика Паскуалли, Виллермоза, отца Исправленного шотландского устава, столь неравнодушного к масонству [MP. № 106, 204]. Такого рода «неузнанный» и «неизвестный» статус, отвечающий псевдониму Сен-Мартена, соответствовал и его самоопределению:

«Моё особое духовное течение (*secte*) – это Провидение, обращённые мною люди – это я сам, а

---

<sup>58</sup> О пьесе (вернее, двух пьесах) см. выше, прим. 7. История французского «мартинизма», институционально оформленного во второй половине 1880-х гг. усилиями Папюса и Огустена Шабосо (1868–1946) в качестве важного компонента синтетической оккультной доктрины, впитавшей розенкрейцерские, каббалистические и теософские идеи [Roggemans 2009: 14–31] – отдельная тема, к наследию Сен-Мартена прямого отношения не имеющая. Более того, в определённом смысле создателем «итогового» вида мартинизма стал сам Папюс [Lagosz 2014], наряду с Леви ставший одним из творцов современного привычного образа «эзотеризма».

религия моя – правда<sup>59</sup>. Давно уже такова самая суть всех моих идей и чувств, всего моего учения» [МР. № 488].

---

<sup>59</sup> О переводе фр. *justice* как «правды» см. прим. 4 к песне 12-й поэмы, о «секте» см. прим. 8 выше.

### 3. Особенности поэмы Сен-Мартена и её дурная слава

На каком основании в заглавии этого небольшого введения утверждается, что «Крокодил» можно рассматривать в качестве вершины жизни и творчества Сен-Мартена? Почему вообще из десятка важных философских работ Сен-Мартена, не переведенных на русский язык, был выбран именно «Крокодил», далеко не самая известная его работа?

Причина этого выбора в уникальности позднего «Крокодила», вышедшего ещё за четыре года до ухода из жизни Сен-Мартена под названием его «посмертного труда». Основополагающие работы Сен-Мартена – это или *молитва* или *проповедь*. «Крокодил» примечателен не только своей «необычностью», подчёркиваемой и знатоками наследия Сен-Мартена, и даже людьми, знавшими его лично, но и тем, что учение «неизвестного философа» здесь нашло художественное выражение, а сам он, выступающий в остальных работах как бы от своего лица, здесь становится ещё и «неизвестным автором». В поэме осуществилось желание Сен-Мартена максимально оживить свои работы [Saint-Martin 1807 II: 120–121]. Именно поэтому посмертно опубликованный «Мой портрет», имеющий характер *исповеди*, а не *проповеди*, что несравненно дороже [Гачев 1997: 254–257, 451], на наш взгляд, ценнее всех работ Сен-Мартена (вклю-

чая «Крокодила») вместе взятых.

Сен-Мартен отмечает точный день окончания своей поэмы, за три дня до штурма дворца Тюильри:

«В понедельник, 7 августа 1792 г. в час дня, я закончил "Крокодила" в небольшом кабинете в своих птибурских апартаментах, выходящем окнами на Сену. Это произошло в ту же неделю, когда Французская революция сделала огромный шаг вперёд, 10-го числа крупное столкновение произошло в Париже, куда я приехал 8-го. В Пти-Бур я возвратился 16-го. "Крокодил" с тех пор получил множество добавлений, но суть поэмы осталась той же, что и в то время, когда она был завершена» [MP № 669].

Примечательно, что сдержанный обычно в отношении своих «трактатов» Сен-Мартен, похоже, ждал много от «Крокодила» и даже упоминал людей среди своих знакомых, на кого поэма с первых песней произвела ошеломляющее впечатление [MP. № 541]. Этим надеждам не суждено было оправдаться, и книга не получила признания. По выражению Фабьены Мур, поэма «кое-кого удивила (*raised a few eyebrows*), но всё же не смогла ни внимания, ни похвалы снискать» [Moore 2006: 80]. Сен-Мартен жалел об этом и был уверен, что при должной редакции она может стать шедевром, впрочем, отдавая себе отчёт, что книга останется непонятой, если читатель не сможет понять её философских оснований:

«"Крокодил", выйдя в свет, не стал сильным потрясением, потому что основоположения, на которых он покоится, так далеки от принятых представлений, что его и не поняли... "Крокодил", и правда, полон небрежностей, он чувствует в себе невероятное желание своего автора от них избавиться. Но даже при этом несомненно – если "Крокодила" ещё раз подчистить, он мог бы стать жемчужиной, так много необычайного, сладостного и колкого обещала и *могла дать* основа книги. Всё это будет прибережено для второго издания, если оно вообще когда-нибудь состоится, в чём я сомневаюсь» (курсив наш – М. Ф.) [МР. № 960].

Второе издание поэмы, о котором мечтал Сен-Мартен, так и не осуществилось при его жизни, и надежды на то, что она будет оценена по достоинству, не оправдались. Более того, репутация поэмы со временем становилась только хуже. Жанс в «Биографической заметке» о Сен-Мартене «Крокодила» определяет так:

«Гротесковая поэма, одна из самых необычных, выдерживающая сравнение даже с Рабле<sup>60</sup>, которая сталкивает добро и зло, и под личиной феерии скрывает наставления и критику, откровенная правдивость которых могла бы оскорбить определённые научные и литературные круги» [Gence 1824: 12–13].

---

<sup>60</sup> Букв.: «одна из самых странных, даже после [выхода книг] Рабле» (*des plus bizarres, même après Rabelais*).

Ещё более категоричную оценку поэме даёт профессор (с 1824 г., а в 1837–1872 гг. декан) факультета французской литературы в университете города Безансон Жан-Батист Перенне (1800–1873) в статье о Сен-Мартене, помещённой в его дополнениях к биографическому справочника Франсуа де Феллера (1735–1802):

«Это произведение самое тёмное, какое только рождало на свет божий мутное воображение его автора, поэтическим талантам которого оно не делает никакой чести» [Pérennès 1834: 218].

Приводя расшифровку имён, которые носят герои «Крокодила», являющихся, как он верно замечает, «ключом ко всей поэме», Перенне добавляет, как бы забивая гвоздь в крышку гроба этой книги: «но это её не делает ни менее скучной, ни более доступной уразумению» [Pérennès 1834: 218]. Слова Жанса о «романе загадочном и тёмном» (*énigmatique et obscur*) [Gence 1824: 13], повторит почти через тридцать лет Каро: «тёмная гротесковая поэма» [Caro 1852: 92].

Большую роль в укреплении репутации «Крокодила» как произведения и сложного и претенциозно-посредственного, сыграл виднейший французский литературный критик Шарль Огюстен де Сент-Бёв (1804–1869), касающийся Сен-Мартена и его поэмы в своём цикле «Непринуждённые беседы в понедельник» (1851–1862)<sup>61</sup>. Вспоминая о заметке Сен-

<sup>61</sup> Название этого цикла литературно-критических и биографических заметок

Мартена с указанием дня, когда был закончен «Крокодил» [MP. № 669], он замечает:

«Жаль, что эта дата, им точно и с удовлетворением отмеченная, лишена привязки к труду, более достойному упоминания. Одним из самых примечательных заблуждений Сен-Мартена была его уверенность, что "Крокодил", отделанный чуть тщательнее и с большим вниманием к деталям – как он говорит, "ещё раз подчищенный" – мог бы стать жемчужиной. У Сен-Мартена, видимо, была некая комическая "жилка", тонкое чувство юмора в досужих беседах, и он постоянно возвращается к этой теме, чтобы "Крокодила" сделать понятным. Но, когда перо уже у него в руках, веселье это испаряется куда-то и уступает место шуткам по большей части тяжеловесным и наиболее дурновкусным. Смех вообще не особо мистикам к лицу, сложно себе представить жизнерадостного Фенелона<sup>62</sup> в весёлом расположении духа. Сен-Мартен никаких очков не заработал, обратившись к жанру, в котором подвизался его земляк Рабле» [Sainte-Beuve 1854: 210].

Полагать, что непринятый литературным сообществом,

---

Сент-Бёва уместнее, опираясь на значение *causerie* как непринуждённой болтовни, переводить не: «Беседы по понедельникам» [Трескунов 1970: 31], а: «Разговоры в понедельник о том о сём», а лучше просто как: «Понедельничные турысы».

<sup>62</sup> Франсуа Фенелон (1651–1715) – французский писатель и богослов, видный сторонник аскетической мистической доктрины мадам Гюйон (1648–1717).

«Крокодил» всё-таки обрёл культовую репутацию в среде «эзотерической», также не стоит. В конце XIX в. Гуайта, давший блестящий очерк поэмы, задастся вопросом:

«Какой любитель оккультизма – не исключаем мы и тех, кто Сен-Мартену интеллектуально наследовал – взял на себя труд поразмышлять над "Крокодилом" <...>? Вслух эту тему не обсуждая, многие почитатели великого мистика (*Сен-Мартена – М. Ф.*) согласны между собой – они воздерживаются от того, чтобы даже критиковать эту "ошибку учителя" (вот привычный ярлык для поэмы)» [Guaita 1920: 406].

На наш взгляд, не менее прав Гуайта и когда даёт этому произведению высокую оценку:

«Ну что же, мы свидетельствуем здесь – и не уличит нас во лжи ни один [мартинистский] посвящённый, получивший настоящие наставления – что "Крокодил" – это удивительная бурлесковая эпопея, в которой раскрывается Великая тайна, бёмевская *Mysterium Magnum (Великая тайна – М. Ф.)*» [Guaita 1920: 406].

Насколько справедливы эти оценки, читатель сможет судить сам. Что касается поэтических достоинств поэмы, нужно сказать, что ещё при жизни Сен-Мартена стихи его далеко не всегда хвалили. Он передаёт слова одного богослова (пояснив: «только от таких людей подобных соображений и можно ждать»), сказанные по поводу стихотворных «Стан-

сов о происхождении и предназначении человека»:

«Если бы тому, кто сие написал, было восемнадцать лет, то можно было бы сказать – работа удалась на славу» [МР. № 677].

Сам Сен-Мартен оценивал свои стихи невысоко [МР. № 689], к тому же они отнимали у него много сил [МР. № 77]. «Крокодил», построенный на чередовании прозы и стихов, произведение для него уникальное. Впрочем, были проекты и других беллетристических произведений, которые так и не были им осуществлены. История из криминальных сводок города Тура (молодого солдата, снимавшего жильё у пожилой пары и представившегося их сыном, они убивают после того, как берут у него крупную сумму в долг) внушила ему сюжет для драмы. Она должна была заканчиваться моралью – отец понимает, что убил своего настоящего сына. Сен-Мартен думает о её написании, но: «я уже не в том возрасте, чтобы осуществлять подобные предприятия, живая линия [судьбы моей] слишком крепко держит меня в своих руках» [МР. № 346]. Примечательная особенность «Крокодила», чередование прозы и стихов (прозиметрум), которым написана, к примеру, «Новая жизнь» Данте, была обусловлена спецификой самой «поэмы», в которой элементы философского трактата сочетаются с любовно-приключенческим романом, не чуждым визионерству. Сен-Мартен мечтал об идеальном совмещении «стройно-логического» (*de la méthode*) и «страстно-увлечённого» (*de l'enthousiasme*). Первого ком-

понента в его трудах хватало, а вот со вторым он побаивался переборщить, хотя лучшим аргументом против «мёртвых» сенсуалистических и материалистических систем считал «живые» примеры, способные нелюбимым Сен-Мартеном философам «поддать жару» (*réchauffer*): «Отправляться искать жизнь нужно к самой жизни» [Saint-Martin 1807 II: 120–121]. Таким образом, философские монологи мадам Арев, обращённые к членам Общества Независимых, поучения Елеазара Ле Жанье и «назидательный рассказ одного незнакомца» для автора поэмы были так же ценны, как и оттеняющие их «занимательные» сатирические отрывки из «речи учёного оратора». Поэма дала Сен-Мартену возможность проявить себя как писателя в собственно художественных её эпизодах. Колоритны повествования Урдека о посещении «адских» глубин Крокодила и городе Аталанта, законсервированном в чреве Крокодила и ставшем подобием «Атлантиды», и рассказ с мыса Горн. Любовная линия Урдека и Рахили даже не невинна, а буквально стерильна – мы ничего не знаем о внешности героев, вступающих в конце поэмы в брак. Однако, как раз этот сюжет Сен-Мартеном, видимо, и не мыслился «живым», будучи, также как и его платоническая связь с Бёклин, образцом «правильных» отношений, заключённых на небесах, то есть идеального брака. Любые подробности этой связи, вероятно, показались бы автору «Крокодила» излишними, если не «грязными».

Главный образ и, наверное, главный герой поэмы обязан

своим происхождением Египту. Конечно, египтологии в современном понимании в конце XVIII в. быть не могло, но некоторые сведения, которых было достаточно для формирования этого «астрального» образа безмерного одушевлённого тела Вселенной, Сен-Мартен мог получить из античных источников. Сет, противник воскресающего бога Осириса, египетское божество мрака и песчаной бури, был греками отождествлён с Тифоном, гигантом, олицетворявшим в греческой мифологии разрушительные, огненные хтонические силы, сыном Геи, богини земли, и Тартара, олицетворения глубочайшей бездны, находящейся ниже царства Аида. Гесиод опишет рождение Тифона так (Теогония. 820–828):

«После того как Титанов прогнал уже с неба  
Кронион, / Младшего между детьми, Тифоея, Земля-  
великанша / На свет родила, отдавшись объятиям  
Тартара страстным. / Силою были и жаждой деяний  
исполнены руки / Мощного бога, не знал он усталости  
ног; над плечами / Сотня голов поднималась ужасного  
змея-дракона. / В воздухе тёмные жала мелькали. Глаза  
под бровями / Пламенем ярким горели на главах  
змеиных огромных» [Гесиод 2001: 45].

Сведения о почитании египтянами Тифона-Сета в образе крокодила даёт Плутарх (I–II вв. н. э.): «из домашних животных Тифону посвящают самое грубое – осла, а из диких – самых необузданных – крокодила и гиппопотама» (*Plut. Isis.* 75) [Плутарх 2006: 59]. Он сообщает даже сведения, касаю-

щиеся связи крокодила со звёздным культом, для позднего Сен-Мартена немаловажные (*Plut. Isis. 75*):

«Так же и крокодил пользуется почётом, не лишённым убедительного основания, – ведь его называют подобием бога потому, что только у него одного нет языка, а божественное слово не нуждается в звуке <...>. И говорят, что из обитателей воды только у него одного глаза прикрывает нежная и прозрачная плёнка, спускающаяся со лба, так что он видит, будучи невидимым, а это свойство присуще Первому богу. И где самка крокодила откладывает яйца, там она отмечает предел разлива Нила. Ибо откладывать в воде они не могут, далеко от воды – боятся, но так точно предугадывают будущее, что принося и обогревая яйца, они пользуются подъёмом реки и сохраняют их сухими и неподмоченными. Они кладут шестьдесят яиц, столько же дней высиживают их, и столько же лет живут самые долголетние крокодилы, а это число – первое для тех, кто занимается небесными светилами» [Плутарх 2006: 84].

Сведения о почитании крокодила египтянами содержатся ещё у Геродота (V в. до н. э.):

«Так вот, в иных областях Египта крокодилы считаются священными, а в других – нет, и с ними даже обходятся, как с врагами. Жители Фив и области Меридова озера почитают крокодилов священными. Там содержат по одному ручному крокодилу. В уши этому крокодилу вдевают серьги из стекла с золотом,

а на передние лапы надевают кольца. Ему подают особо назначенную священную пищу и, пока он живёт, весьма заботливо ухаживают за ним, а после смерти бальзамируют и погребают в священных покоях <... > Если какого-нибудь египтянина или (что всё равно) чужеземца утащит крокодил или он утонет в реке, то жители того города, где труп прибило к берегу, непременно обязаны набальзамировать его, обрядить как можно богаче и предать погребению в священной гробнице. Тела его не дозволено касаться ни родным, ни друзьям. Жрецы бога [реки] Нила сами своими руками погребают покойника как некое высшее, чем человек, существо» (История. II, 69, 90) [Геродот 1972: 101, 106].

Упомянув о гигантском Фаюмском лабиринте, Геродот замечает (История. II, 148):

«О подземных же покоях знаю лишь по рассказам: смотрители-египтяне ни за что не желали показать их, говоря, что там находятся гробницы царей, воздвигших этот лабиринт, а также гробницы священных крокодилов» [Геродот 1972: 126–127].

Трогательный рассказ о крокодиле, закормленном жертвенными лепёшками, жареным мясом и вином в городе Шедит в Файюмском оазисе, есть у Страбона (География. XVII, 38).

Крокодил стал в поэме олицетворением сил зла и плоти, всеобъемлющим чревом Вселенной [Фиалко 2018б], подобным мифическому первотелу космоса, сотворённому в нача-

ле времён и подвергнутому расчленению [Франк-Каменецкий 1938]. Признающийся в конце 35-й песни в своей огненной природе, он является «адским огнём» [Rihouët-Coroze 1979: 42], «огненной рептилией, в которой воплотился змей Нахаш<sup>63</sup>» [Guaita 1920: 407], то есть подобием Люцифера или Сатаны [Rihouët-Coroze 1962]. Определение Крокодила как объективированной «вселенской материи» [Mooge 2006: 83], самого «бога всеобщей материи» (песнь 3-я) или же одной из ипостасей его, на наш взгляд, ближе всего к тому содержанию, который вкладывал в этот образ сам Сен-Мартен. Более того, обозначение Крокодила уже на языке европейского эзотеризма конца XIX в., оформленном Элифасом Леви в середине XIX в. не без участия Сен-Мартена [Фиалко 2018а: 159–175], в качестве астрального начала низшего порядка (*l'Astral inférieur*) [Guaita 1920: 407] достаточно полно раскрывает содержание ключевого образа поэмы, не лишённого черномагического ореола. Он показательно наделён определённым артиклем (*le Crocodile*), отражённым в её заглавии: «тот самый, сущий Крокодил». Остальные герои с говорящими именами либо воюют на стороне Крокодила (Зыкон, Сухощавый мужчина, Дама с общественным весом), либо являются союзниками мадам Арев, главы Общества Независимых, и стоят на страже «добра» (Ле Жанье, Елеазар, Урдек и Рахиль) [Rihouët-Coroze 1979: 41]. Если

---

<sup>63</sup> Нахаш (Ⓜга) – упомянутый в оригинале первой главы ветхозаветной Книги Бытия «змей» (вернее, змея, так как это слово женского рода).

мадам Арев и Ле Жанье носят имена, которые сравнительно легко прочитываются, то расшифровка значений Зыкона и Урдека более затруднительна.

Имя мадам Жоф (*madame Jof*) восходит к перевернутому фр. *foi*, «вера», поэтому в нашем переводе она стала мадам Арев (Арев – Вера). Созвучие русского имени с корнем ту, одним из значений которого в библейском иврите было «поручиться за кого-либо», непреднамеренно. Имя испанского иудея Елезара, чьим прототипом послужил учитель Сен-Мартена Паскуалли, отца Рахили и наставника Ле Жанье, отсылает к ветхозаветному Елезару, сыну Аарона. Он стал первосвященником после смерти отца, которого Бог лишил права увидеть Землю Обетованную (Числа 20:23–28). Герой Сен-Мартена носит, по выражению Мур, *a Hebrew name revealing his connection with God* [Moore 2009: 196]. Имя Елезара, действительно, говорящее и значит буквально: «Бог-бюлзоз (אל) помог אלעזר – «(עזר). Имя дочери Елезара и пленной Урдека, Рахили отсылает к ветхозаветной жене Иакова и матери Иосифа (Бытие 29:6–28; 30:22–24). Станислас де Гуайта утверждал, что «Рашель» (*Rachel*) в «Крокодиле» – обжвосходящее к евр. ראש-אל говорящее имя со значением жественная основа (вершина, начало) души» (*le principe divin [de l'âme]*) [Guaita 1920: 407]. Имя Рахили на древнееврейском значит «овца» (רהל), однако подобное же толкование её имени Сен-Мартеном на материале «французского» *Rachel* (или, вернее, *Rochelle*, учитывая огласовку еврейского слова

gosh – «голова, начало») нельзя исключать.

Имя Седира (*Sédir*, а иногда, по-видимому, только из-за «небрежной орфографии»: *Sedir*), высокопоставленного офицера парижской полиции, пытающегося спасти столицу от бунта, является анаграммой для французского слова «желание» (фр. *Désir*). Ключевое понятие в учении Сен-Мартена, обозначавшее силу неустанныго стремления человеческой души к высшему началу, отражено в заглавии труда «Человек желания<sup>64</sup>». Ср.: «Стучите, стучите же ещё настойчивее (*avec encore plus de désir*) в двери града святого, не знайте ни минуты покоя, пока не дадут вам левиты приподнять завесу над святилищем вашего Бога!» [Saint-Martin 1790: 321]. «Но раз дух твой (Бога – М. Ф.) и любовь наполняют всю Землю, верно и то, что не можешь ты скрыться от глаз человека, тебя желающего (*qui te désire*) и тебя ищущего» [Saint-Martin 1790: 41]. Учитывая, что Сен-Мартен несколько лет состоял на военной службе офицером, не исключено, что если Елезара он наделил чертами своего учителя де Паскуалли, то Седира, верного ученика Елезара – своими собственными. В переводе для «Седира» был избран «французский» вариант – Ле Жанье, в русском языке также служащий анаграммой для слова «желание». Благодаря наличию во французском ряда производных от лат. *sedere* («си-

---

<sup>64</sup> Неопределённый артикль в заглавии (*L'homme de désir*) позволяет рассматривать конструкцию как аналог лат. *genitivus qualitatis* и делает допустимым даже перевод; «Человек желающий». Ср. аналогичное *homme de bien*, скорее «хороший, добрый человек», чем «человек добра».

деть, оседать») даже каламбур нового имени Седира с «лежанием» (от «лежать») воспроизводит игру слов оригинала. Ср. имя *Sédir* с фр. *sédentaire* («сидячий, оседлый»), *sédiment* («осадок») etc.

Имя Урдека, соратника Ле Жанье, влюбляющегося в Рахиль, который вернётся из чрева Крокодила, чтобы рассказать об увиденном, «одного из числа новых Ион» [Guaita 1920: 407], с большим трудом, чем имена Седира или мадам Жоф, поддаётся дешифровке. Интересной и правдоподобной кажется догадка, высказанная виднейшим оккультистом конца XIX-го века, членом Высшего совета мартинистского ордена Папюса и Шабосо, Станисласом де Гуайта (1861–1897) в книге «Ключ к чёрной магии» [Guaita 1920: 406]. Де Гуайта полагал, что *Ourdeck* – это транскрипция словосочетания на иврите с французским партитивным артиклем *de*: אור ד' אש (*Aoûr d'Æ' sch [or d'esh]*), значащего «свет огня»: אור («свет»), «принадлежащий», «свойственный» (*de* перед -ерпласным следующего слова, то есть евр. אש *esh*, «огня», возвращается в *d'*) אש («огню»). На иврите без французского *de* этот смысл может быть выражен с помощью *status constructus*-омокак: אור האש (в значении фр. *la lumière du feu*) или без -ерпретнищи артикля: אור אש (*une lumière de feu*). Если эта тация верна, то имя Урдека символизирует огненную действительную силу «желания», божественного пламени в человеческой душе. Урдек – своего рода двойник Ле Жанье (Желания), оба они поддерживают «благое начало» своими *de*-

лами, будучи пока лишены чёткого знания о высшем начале<sup>65</sup>. Если Ле Жанье близок наставляющему его Елеазару, то Урдек – дочери Елеазара Рахили, в которую влюблён, и просвещающей его мадам Арев<sup>66</sup>.

Имя отрицательного персонажа, вождя бунтовщиков Розона, видимо, прибывшего вместе с высоким сухощавым мужчиной из Египта (песнь 11-я) [Rihouët-Coroze 1979: 44], таит в себе немало тайн. В 95-й песне поэмы её автор скажет, что оно «обозначает главу беззакония». Верная догадка Симоны Риуе-Короз [Rihouët-Coroze 1979: 44] и Фабьены Мур [Moore 2009: 196], что *Roson* – это анаграмма для фр. *sonor[e]* («звонкий, звучный»), похоже, не исчерпывает всю глубину смысла, Сен-Мартеном вложенного в имя Розона. На наш взгляд, при анализе этого имени полезно всегда пом-

---

<sup>65</sup> Едва ли можно согласиться с Риуэ-Короз, утверждающей, что Урдек – человек воли, «доброволец», и эта воля «чётко отличает» его и от «чувствительной женщины» Рахили и от «мужа разумного» Седира [Rihouët-Coroze 1979: 52]. Офицер полиции Седир как раз очень решителен в деле спасения Парижа! Наставления получают и Седир и Урдек, и второй из них в поэме едва ли менее «разумен», чем первый.

<sup>66</sup> Ни Симона Риуе-Короз, ни Фабьена Мур в своих работах, посвящённых «Крокодилу», насколько нам известно, не уделяли внимания расшифровке имени этого персонажа. Нельзя не отметить курьёзную версию Жана-Батиста Перенне, без разъяснений походя замечающего в биографической статье о Сен-Мартене, что имя Урдека значит «игра» (*le jeu*) [Pérennès 1834: 218]. Неужели от англ. *Deck*, одним из значений которого является «колода карт»? Вообще, если попытаться найти в имени Урдека анаграмму, как в случае Седира и, быть может, Розона, то можно вспомнить фр. *décor*, «украшение, обрамление, декор», вошедшее в русский язык. Анаграмма может быть неполной, как в случае Розона.

нить близкое по звучанию фр. *raison* («рассудок, ум, причина, основание *etc.*»), рассматривая *roson* как его искажение («ложный разум, ложно руководящий»). Это не значит, что в имени Розона не могло быть заложено отрицательное значение шумной и громкой аляповатости дьявольской игры, контрастирующей с постоянной «мягкой заботой» (песнь 52-я) первопричины о человеке. Вспомним, что Провидение, согласно Сен-Мартену, «любит идти тайными путями (*dans des voies cachées*) и тайны свои являть только в облачном тумане (*sous des nuages*)» [Saint-Martin 1795: 77], тогда как духам, творящим зло, «понятны исключительно движения грубые и шумные» (песнь 81-я). Из понятия «зычности», свойственной «ложному» закону (*raison*), и родилось имя этого персонажа в переводе – Зыкон. Два главных отрицательных героя наряду с Розоном, некие «дама с общественным весом» (*femme de poids*) и «высокий сухощавый мужчина» (*grand homme sec*), вообще не удостоены имён, вероятно, по той же причине, по которой в конце 79-й песни поэмы автор не пишет слово *grimoire* – дабы не называть зло по имени. Вообще Зыкон «без царя в голове» – скорее орудие в руках этих двоих [Rihouët-Coroze 1979: 44], и то, что у него в отличие от них имя есть, неслучайно. «Высокий сухощавый мужчина», повествующий о своём добром воспитании и последующей измене материнским заветам и увлечении «тёмными» науками (песнь 48-я), заставляет вспомнить «великого аскета, спиритуалиста и филантропа» из «Трёх разговоров» Вла-

димира Соловьёва, книги не менее загадочной, чем «Крокодил». Теодицея Сен-Мартена основывалась на представлении о зле как лишённом онтологического статуса («Я царствую только в ничто», – заметит высокий сухощавый мужчина в песне 49-й) добре, которое по своей воле и на свою беду не пошло «дорогою истины».

Если прототип «влиятельной дамы» (был ли он?) определить сложно, то образ «высокого сухощавого мужчины», согласно догадке Робера Амаду [Amadou 1979: 15], наваян был Сен-Мартену одним из ненавистных ему «шарлатанов», знаменитым графом Калиостро, обычно отождествляемым с итальянским авантюристом Джузеппе Бальзамо (1743–1795). Калиостро, который считался основателем «египетского масонства» [Кузьмишин 2011], был идеальным кандидатом на роль отрицательного героя. Учитывая, что Египет для Сен-Мартена был одним из центров древнейшей «астральной» религии [Фиалко 2018a: 191], то есть искажения «божественной книги» грехопадшим человеком [SaintMartin 1775: 246–255], этот египетский колорит, объединяющий гостя из египетского Мемфиса Крокодила с влиятельной дамой и высоким сухощавым мужчиной, а также Розоном, стал знаковым для сил зла. В некотором роде зло в поэме – феномен египетский, и *ex oriente* для позднего Сен-Мартена не *lux*, а, напротив, *tenebrae*. Концентрацией этой мифологической «тьмы», противоположной «свету» монотеистической религии, стал образ Крокодила.

Вопрос о времени действия поэмы должен рассматриваться отдельно, так как её сюжет многопланов. Время действия первых песен поэмы, рассказа с мыса Горн – 1740 г., военное столкновение на Карибах Англии и Франции. Революционные события в Париже, саму «войну добра и зла, случившуюся в царствование Людовика XV», стоит отнести на основе ряда реалий поэмы к концу 1760-х – началу 1770-х гг., то есть последним годам продолжительного правления Людовика XV, длившегося с 1715 до 1774 г., года смерти короля. Этот период согласуется с возрастом мадам Арев (прим. 4 к песне 14-й) и временем выхода в свет трудов Николя Фрере (прим. 22 к песне 41-й). Важным рубежом, *terminus post quem*, может служить открытие в 1767 г. Хлебного Рынка, располагавшегося на месте нынешней Торговой биржи [Rihouët-Coroze 1979: 37].

В 1962 г., более чем через полтора века после смерти Сен-Мартена, вышло «второе издание» его поэмы под редакцией Робера Амаду. Публикация «Крокодила» на русском языке позволит читателю познакомиться с этим уникальным художественно-философским произведением, далеко выходящим за рамки привычного «эзотеризма», более того, в чём-то не чуждым даже «антиокультурному» пафосу. Не принадлежа к числу «восхищенцев» (А. Платонов) Сен-Мартена или «мартинистов», о которых он сам ещё при жизни говорил только в третьем лице, осмелимся заметить, что поэма «Крокодил» является книгой, крайне недооценённой – дале-

ко не только благодаря «осуществившимся пророчествам» из учёного курса Крокодила в песне 35-й [Rihouët-Coroze 1979: 60]. Мы стремились снабдить текст «Крокодила», полный множества аллюзий, а подчас и сознательных мистификаций, справочным аппаратом, соблюдая баланс между современными исследованиями о тех или иных темах, всплывающих в поэме, с одной стороны, и произведениями того времени, важными для формирования взглядов самого Сен-Мартена, с другой. За все возможные ошибки или неточности в пояснениях несём ответственность только мы. Если примечания сделают поэму более понятной читателю, дав ему почувствовать, почему она была своему автору так дорога, наша задача была выполнена. Он сам верно отмечал, что без понимания философских оснований «Крокодила», эта поэма от глаз посторонних надёжно сокрыта, что делало необходимым рассмотрение учения Сен-Мартена. Мы намеренно оставляли в стороне явную перекличку его мыслей с последующей традицией религиозной философии вплоть до нашего времени. Удивительно много созвучного им можно найти в книгах и выступлениях двух выдающихся, недавно ушедших мыслителей – Г. С. Померанца (1918–2013) и З. И. Миркиной (1926–2018) – хотя речь идёт, естественно, не о заимствовании, а о внутреннем родстве. При чтении «Крокодила», как и всех трудов Сен-Мартена, полезно помнить его завет:

«Те, кто наделены душой, одалживают моим книгам

то, чего у них нет. Те, кто мои работы читают, ни йоты её ни тратя, отказывают им даже в том, что них есть» [МР № 1093].

\* \* \*

Мы всегда намеренно избегали ссылок на интернет-ресурсы. Всё же упомянем не «мартинистский» сайт, посвящённый наследию самого Сен-Мартена: <https://www.philosophie-inconnu.com> Размещённые там оригинальные статьи, написанные знатоками наследия «неизвестного философа» и опирающиеся на первоисточники, имеют не только познавательную, но и научную ценность. Мы благодарим Национальную библиотеку Франции за возможность ознакомиться с фотокопией программной статьи Симоны Риуе-Короз (1892–1982) о «Крокодиле» [Rihouët-Coroze 1979]. Эту книгу мы хотели бы посвятить памяти выдающегося историка иностранной книги, человека энциклопедических знаний, Елены Алексеевны Савельевой (1937–2018).

# Литература

DG – Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W.J. Hane-graaff, A. Faivre, R. van der Broek, J.-P. Brach. Leiden: Brill, 2006.

МС – Мифологический словарь / Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990.

*Abbadie J.* L'art de se connoître soy-mesme. Rotterdam: Pierre Reinier Leers, 1710.

[*Albert*]. Les secrets merveilleux du petit Albert. Lyon: les Héritiers de Beringos fratres, 1668

*Albertazzi M.* Prolegomeni // *Cecco dAscoli*. L'Acerba / A cura di M. Albertazzi. Trento: la Finestra, 2002. P. I–VIII.

*Amadou R.* La mort du Philosophe inconnu // *Mercure de France*. Juin 1960. T. CCCIX. P. 284–305.

*Amadou R.* Trésor martiniste. Paris: Villain et Belhomme, 1969.

*Amadou R.* Preface // *Saint-Martin de L. C.* Le Crocodile. Paris: Triades-Éditions, 1979. P. 9–25.

*Amadou R.* Preface // *Saint-Martin de L. C.* Œuvres majeures: Des erreurs et de la vérité. Ode sur l'origine. Stances sur l'origine. Hildesheim: Olms, 2001 [1975]. P. 1–43.

*Auger H.* Mémoires d'Auger (1810–1859) / P. Cottin. Paris: Revue Rétrospective, 1891.

*Aurell M.* Aux origines de la légende noire d'Aliénor

d'Aquitaine // Royautés imaginaires (XIIIe-XVIe siècles), colloque de l'université de Paris X-Nanterre du 26 au 27 septembre 2003 / A.-H. Alliot, G. Lecuppre, L. Scordia. Turnhout: Brepols, 2005. P. 89–102.

*Baader von F.* Erläuterungen zu sammtlichen Schriften Louis-Claude de Saint-Martin's // Sammtliche Werke. Bd. I–XVI. Bd. XII. Leipzig: Verlag des literarischen Instituts, 1860. S. 81–527.

*Barruel A.* Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme. T. III–IV. Ausbourg: Chez les Libraires associés, 1799.

*Bates D.* The Mystery of Truth: Louis-Claude de Saint-Martin's Enlightened Mysticism // Journal of the History of Ideas. 2000. Vol. 61, No. 4. P 623–655.

*Becque A., Chaquin N.* Mieczysława (sic! Sc.: Mieczysława) Sekrecka, Louis-Claude de Saint-Martin, le Philosophe Inconnu, Wrocław Acta Universitatis Wratislaviensis no 65, «Romanica Wrarislavensia» II, 1968, 224 pp. [Compte rendu] // Études littéraires. Août 1971. Vol. 4. N. 2. P. 231–234.

*Becque A., Chaquin N.* Un philosophe toujours inconnu: Louis-Claude de Saint-Martin // Dix-huitième siècle. 1972. № 4. P. 169–190.

*Beilingen F. de.* Letymologie ou Explication de proverbes françois. The Hague: Adrian Vlacq, 1656.

*Benz E.* Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande. Paris: J. Vrin, 1968.

*Bergé Ch.* Illuminism // DG. P. 600–606.

*Berosi Antiquitatum libri quinque / Cum commentariis*  
Ioannis Annii Viterbensis. Antwerpiae: Ioannis Steelsii, 1545.

*Berthelot M.* Les origines de l'alchimie. Paris: Georges Steinheil, 1885.

*Des Gottseligen Hoherleuchteten Jacob Böhmen Teutonici Philosophi* Alle Theosophische Schriften. Amsterdam, 1682.

*Bohme J.* Quaestiones theosophicae oder Betrachtung göttlicher Offenbarung, was Gott, Natur und Creatur, sowol Himmel, Hölle und Welt, samt allen Creaturen sind. S.l.: S.n., 1730.

*Boulteax L.* Essai de l'Histoire Monastique d'Orient. Paris: Louis Billaine, 1680.

*Bourgin G.* La mission de Suzette Labrousse à Rome // Mélanges de l'école française de Rome 1907. № 27. P. 311–322.

*Brière de la L.* Champollion inconnu. Paris: Plon, 1897.

*le Brun P.* Histoire critique des pratiques superstitieuses. T.I. Paris: Desprez, 1750.

*Byrnes J. F.* Priests of the French Revolution: Saints and Renegades in a New Political Era. University Park: Pennsylvania State University Press, 2014.

*Calmet A.* Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible. T. IV. Paris: Emery, 1728.

*Caro E.-M.* Du mysticisme au XVIIIe siècle: essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin. Paris: L. Hachette, 1852.

*Cary J.* A New Map of Chinese and Independent Tartary. London: Printed for J. Cary, 1806.

*Chaquin N.* Le citoyen Louis Claude de Saint-Martin, théosophe révolutionnaire // Dix-huitième siècle. 1974. № 6. P. 209–224.

*Chastel A.* [par un groupe de recherche de l'Université de Paris sous la direction d'André Chastel] L'aménagement du marché central de Paris de la "Réformation des Halles" du XVI<sup>e</sup> siècle à celle du XIX<sup>e</sup> // Bulletin monumental. 1969. T. 127. P. 7–26, 69-106.

*Chengzhong P.* Ethical Treatment of Animals in Early Chinese Buddhism: Beliefs and Practices. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014.

*Clayton L.A.* Bartolomé de Las Casas. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Collection complète des lois, décrets (de 1788 à 1830) / J.B. Duvergier. T. 5. Paris: A. Guyot et Scribe, 1834.

*Cook J., King J.* A Voyage to the Pacific Ocean. Vol. I–IV Vol. III. London: Champante and Whitrow, 1793.

*Court de Gébelin A.* Monde primitif. T. I–IX. Paris: Boudet, 1775.

*Court de Gébelin A.* Histoire naturelle de la parole. Paris: Boudet, 1776.

*Crédot P.-J.* Pierre Pontard, évêque constitutionnel de la Dordogne. Paris: Delhomme et Briguet, 1893.

*Davies O.* Grimoires: a History of Magic Books. Oxford: Oxford University Press, 2009.

*Décote G.* L'itinéraire de Jacques Cazotte (1719–1792): De la

fiction littéraire au mysticisme politique. Geneva: DROZ, 1984.

*Delon M.* La bibliothèque est en feu: Rêveries révolutionnaires autour du livre *I/Il* Bulletin des Bibliothèques de France. 1989. T. 34. № 2–3. P. 117–123.

*Diodorus Siculus.* I. Books I–II.34 / Tr. by C.H. Oldfather [LCL 279]. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

*Du Halde J. B.* Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise. La Haye: Henri Scheurleer, 1736.

*Dupuis Ch.-F.* Origine de tous les cultes ou Religion universelle / Auguis P.-R. T. 1–2 [T. 1–4]. Paris: E. Babeuf, 1822.

*Fabre d'Olivet A.* La langue hébraïque restituée et le véritable sens des mots hébreux rétabli et prouvé par leur analyse radicale. Paris: chez l'auteur, 1815.

*Fabre d'Olivet A.* La Musique: expliquée comme science et comme art et considérée dans ses rapports analogiques avec les mystères religieux, la mythologie ancienne et l'histoire de la terre. Paris: [Chez l'auteur], 1928.

*Faivre A.* De Saint-Martin à Baader: "Magikon" de Kleuker // *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières.* Hildesheim/New York: G. Olms, 1976. P. 1–30.

*Faivre A.* Theosophy, Imagination, Tradition. *Studies in Western Esotericism.* Albany: State University of New York Press, 2000.

*Faivre A.* De Londres à Saint-Pétersbourg: Carl Friedrich

Tieman (1743-1802) aux carrefours des courants illuministes et maçonniques. Milan: Archè, 2018.

*Faulkner R.O.* A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford: Griffith Institute, 1991 [1962].

*La Fontaine de J.* Fables Choiesies. T. 3. Paris: Denys Thierry et Claude Barbin, 1678.

*Freret N.* Lettres de Thrasibule à Leucippe. Londres, 1768.

*Freret N.* Lettres a Eugenie. Lettre XII // Oeuvres complètes. T. I–IV. T. III. Londres, 1775.

*Garrett C.* Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England. Garrett, Clarke: Baltimore: The Johns Hopkins University, 1975.

*Geczy A.* The Artificial Body in Fashion and Art: Marionettes, Models and Mannequins. Bloomsbury: Bloomsbury Publishing, 2016.

*Gélis F.* Histoire critique des jeux floraux depuis leur origine jusqu'à leur transformation en Académie (1323–1694). Toulouse: Édouard Privat, 1912.

*Gence J. B. M.* Notice biographique sur Louis-Claude de Saint-Martin, ou le philosophe inconnu. Paris: Migneret, 1824.

*Girard B.* La maison natale à Amboise du philosophe Louis-Claude de Saint-Martin // Bulletin trimestriel de la Société archéologique de Touraine. 1976. T. XXXVIII. P. 791–802.

*Gleichen Ch.-H. de.* Souvenirs / P Grimblot. Paris: Léon Techener fils, 1868.

*Goldschmidt N.* Shaggy Crowns: Ennius' *Annales* and Virgil's

*Aeneid*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

*de Gouges O.* Les droits de la femme. À la Reine. [Paris, 1791].

Gracian *B.* *EHomme universel* traduit de l'espagnol de Baltasar Gracien [Traduction de Joseph de Courbeville]. Paris: Noël Tissot, 1723.

*Grafton A.* *Defenders of the Text: the Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800*. Harvard: Harvard University Press, 1991.

*Gregg E.* *Queen Anne*. L.: Yake University Press, 2001.

*Grégoire H.* *Histoire des sectes religieuses*. Vol. II. Paris: Baudouin frères, 1828.

*Grevet R.* *L'Avènement de l'école contemporaine en France (1789–1835): laïcisation et confessionnalisation de la culture scolaire*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

*Guaita de S.* *La clef de magie noire*. Paris: Henri Durville, 1920.

*Guasco O.* *De l'usage des statues chez les anciens*. Bruxelles: J. L. de Boubiers, 1768.

*Hagen L.* *Das schmerzliche doch seelige Ende des Welt-Bekandten Joh. Reinhold Patkuls*. Dresden; Leipzig, 1707.

*Hanson V. D.* *Carnage and Culture: Landmark Battles in the Rise to Western Power*. New York: Anchor Books, 2001.

*Harding R.* *The Emergence of Britain's Global Naval Supremacy: The War of 1739–1748*. Rochester: Boydell &

Brewer, 2010.

*Harmless W.* Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford: Oxford University Press, 2004.

*Hélyot H.* Dictionnaire des ordres religieux, ou Histoire des ordres monastiques / M.-L. Badiche, l'abbé Touchou. T. 2. Paris: J.-P Migne, 1863.

Heudin J.-C. Les Créatures artificielles: des automates aux mondes virtuels. Paris: Odile Jacob 2008.

Histoire générale des voyages ou nouvelle collection de toutes les relations des voyages / *Prévost d'Exiles A. F.* T. 8. La Haye: Pierre de Hondt, 1749. T. 19. Paris: Panckoucke, 1770.

*Hunwick A.* Introduction // Holbach P.H. [Histoire critique de Jesus Christ] Ecce homo!: An Eighteenth Century Life of Jesus. Critical Edition and Revision of George Houston's translation from the French. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1995. P. 1–37.

*Jacques-Lefèvre N.* Louis-Claude de Saint-Martin, le philosophe inconnu (1743–1803): Un illuministe au siècle des Lumières. Paris: Dervy, 2006.

Journal de Débats, dimanche 6 novembre 1803 [4 pp.].

*Kaempfer E.* Histoire naturelle, civile et ecclésiastique de l'Empire du Japon / Tr. de Jean-Gaspar Scheuchzer. T. 1. La Haye: J. Gosse et J. Neaulme, 1729.

*Keller J.* Le théosophe alsacien Frédéric-Rodolphe Saltzmann et les milieux spirituels de son temps: contribution à l'étude de

l'illumination et du mysticisme à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Bern/Francfurt: P. Lang, 1985.

*Kippis A.* Vie du capitaine Cook / Traduit de l'anglais. Paris: Rue des Poitevins, 1789.

[*Kleuker J. F.*] Magikon oder das geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen. Von einem Unbekannten des Quadratscheins. Frankfurt und Leipzig, 1784.

*Labrousse S.* Recueil Des Ouvrages / P. Pontard. Paris: chez Brossier et Compagnie, 1797.

*Lagosz Z.* Martynism Papusa – Gerard Encausse jako kontynuator ezoterycznej tradycji // *Studia Religiológica*. 2014. Vol. 47. N. 3. S. 225–236.

*Lancereau É.* Avant-propos // *Pantchatantra ou les Cinq livres: Recueil d'apologues et de contes*. Paris: Imprimerie nationale, 1881. P. I–XXXI.

*Lancre P. de.* Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons. Paris: Nicolas Buon, 1613.

*Lanska J. T.* Franz Anton Mesmer and the Rise and Fall of Animal Magnetism: Dramatic Cures, Controversy, and Ultimately a Triumph for the Scientific Method: Essays in Eighteenth-Century // *Brain, Mind and Medicine*. / Ed. by H. Whitaker. London: Springer, 2007. P. 301–320.

*Lea H. Ch.* A History of the Inquisition of the Middle Ages. Vol. I. New York: Macmillan, 1906.

*Lecouvreur A.* Lettres de Adrienne Le Couvreur / Monval G. Paris: Plon, 1892.

*Lenotre G.* Robespierre et la «Mère de Dieu»: le mysticisme révolutionnaire. Paris: Perrin et Compagnie, 1926.

*Lévi É.* Histoire de la magie. Paris: Germer Baillière, 1860.

*Littre E.* Dictionnaire de la langue française. T. 1–4. Paris: Lachette, 1874.

Livre des lumières, ou la Conduite des roys, composé par le sage Pilpay, indien, traduit en François par David Sahid d'Ispahan. Paris: Simeon Piget, 1644.

*Louandre Ch.* Le Diable, sa vie, ses mœurs et son intervention dans les choses humaines // Revue des Deux Mondes. 1842. T. 31. P. 568–595.

*Mahul J.-A.* Annuaire nécrologique, ou Supplément annuel et continuation de toutes les biographies ou dictionnaires historiques [1821]. Paris: Ponthieu, 1822.

[*Maillet de B.*] Telliamed. T. 2. Amsterdam: L'honoré et fils, 1748.

[*Macpherson J.*] The Poems of Ossian / Translated by James Macpherson. Vol. I–II. London: J.D. Dewick, 1803.

[*Mandeville J.*] The Travels of John Mandeville. London: Macmillan, 1915.

*Marion M.* Machault d'Arnouville: étude sur l'histoire du contrôle général des finances de 1749 à 1754/1978. Genève: Mégariotis Reprints, 1978 [1891].

*Matter J.* Saint-Martin, le philosophe inconnu. Paris: Didier et C<sup>ie</sup>, 1862.

*Maxwell-Stuart P.* The Contemporary Historical Debate,

1400–1750 // *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography* /  
Ed. by J. Barry and

O. Davies. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. P. 11–32.

*McCalla A. Saint-Martin, Louis-Claude de // DC. P. 1024–1031.*

*McIntosh Ch. Eliphaz Lévi and the French Occult Revival.*  
Albany: Suny Press, 2011 [1972].

Mémoires de l'Institut national des sciences et des arts. T. II.  
Paris: Baudouin, 1798.

*Mesmer F. Mémoire sur la découverte du magnétisme animal.*  
Paris: P. Fr. Didot le jeune, 1779.

*Michaud L.-G. Saint-Martin (Louis-Claude de) // Biographie universelle ancienne et moderne. T. I–XLV. T. XXXVII. Paris: A. Thoisnier Desplaces, 1843. P. 362–366.*

Milton G. *The Riddle and the Knight: In Search of Sir John Mandeville*, London: Sceptre, 2001.

*Montesquieu Ch.-L. de. Oeuvres. T. 1. Paris: Chez Jean-François Bastien, 1788.*

*Moore F. The Crocodile Strikes Back: Saint Martin's Interpretation of the French Revolution // Eighteenth Century Fiction. 2006. Vol. 19. N. 1–2. P 71–97.*

*Moore F. Prose Poems of the French Enlightenment: Delimiting Genre.* Farnham: Ashgate, 2009.

[*Morelly É. G.*] *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai: poème héroïque traduit de l'indien.* Messine: Société de librairies, 1753.

*Murphy D.* The Bitter Age: a Banned book by Cecco d'Ascoli, a Medieval Heretic // *Cecco d'Ascoli. The Bitter Age / Tr. by D. Murphy.* Ascoli-Piceno: Capponi, 2015. P 11–21.

*Ndaye-Mufike J.* De la conscience à l'amour: la philosophie de Gabriel Madinier. Roma: Pontificia università gregoriana, 2001.

*Neugebauer-Wolk M.* Illuminaten // *DG.* P. 590–597.

*Nicolas J.-F.* Histoire de l'établissement du magnétisme animal. Genève, 1784.

*Onnerfors A.* Illuminism // *Occult World / Ed. by Ch. Partridge.* Oxford: Routledge, 2015. P. 173–181.

*d'Orleans L.-Mar.-Thér.-Bath, duchesse de Bourbon.* Opuscules ou pensées d'une âme de foi sur la religion chrétienne pratiquée en esprit et en vérité. T. 1[-2?]. Barcelone, 1812.

*Papus.* Martines de Pasqually. Paris: Chamuel, 1895.

*Papus.* Martinesisme, willermosisme, martinisme et franc-maçonnerie. Paris: Chamuel, 1899.

*Pasqually de M.* Traité de la réintégration des êtres. Paris: Bibliothèque Chacornac, 1899.

*Pauw de C.* Recherches philosophiques sur les Américains. T. II. Cleves: Bærstecher, 1772.

*Pelletier B.* Observations sur l'acide arsenical // *Memoires Et Observations De Chimie.* Vol. I–II. Vol. I. Paris: Croullebois, 1798. P. 1–24.

*Pérennès J. B.* Saint-Martin (Louis-Claude de) // *Feller F.-X.* Biographie universelle / Pérennès J. B. T. 11. Paris: Gautier frères et C<sup>ie</sup>, 1834. P 216–218.

*Peter J. P.* De Mesmer à Puységur. Magnétisme animal et transe somnambulique, à l'origine des thérapies psychiques // *Revue d'histoire du XIXe siècle*. 2009. N. 38. P. 19–40.

*Pietroni Ch.* Paul Henri Thiry d'Holbach: il buon senso dell'ateismo. Tesi di laurea / Università degli studi Macerata. 2006–2007.

*Puységur A. M. J. de Chastenet.* Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnetisme animal. Paris, 1784.

*Reiner E.* The Reddling of Valerian // *The Classical Quarterly*. Vol. 56. N. 1. 2006. P. 325–329.

*De Riedmatten L.* Monnaies, salaires et prix à travers l'histoire // *Journal de la société française de statistique*. 1944. T. 85. P. 7–20.

*Rihouët-Coroze S.* Qui est le Crocodile, Lucifer ou Satan? // *Triades*. 1962. Vol. 10. N. 1. P. 43–58.

*Rihouët-Coroze S.* Analyse du "Crocodile" // *Saint-Martin de L. C.* Le Crocodile. Paris: Triades-Éditions, 1979. P. 27–61.

*Rijnberk G. van.* Un thaumaturge au XVIIIe siècle: Martinez de Pasqually. Hildesheim: Olms, 1982.

*Robinet J.-B.* Dictionnaire universel des sciences. T. 1-30. T. 15. Paris: Chez les libraries associés, 1780.

*Rocher L.* Ezourvedam: a French Veda of the Eighteenth Century. Philadelphia: J. Benjamins B.V., 1984.

*Roggemans M.* History of Martinism and the F.U.D.O.S.I. / M. Bogaard. Lulu.com, 2009.

*De Rosa R.* I Fieschi: splendore e declino, 1494–1709.

Genova: Frilli, 2004.

*Rosario P* Prefazione // *Cecco dAscoli*. L'Acerba / P. Rosario. Lanciano: R. Carabba, 1916. P. 5–34.

*Rosenfeld S*. Writing the History of Censorship in the Age of Enlightenment // *Postmodernism and the Enlightenment: New Perspectives in Eighteenth Century French Intellectual History* / Ed. by D. Gordon. New York: Routledge, 2001. P. 117–145.

[*Saint-Martin de F. F*] Histoire de L'Admirable Don Quichotte de La Manche. Vol. I–VI. Vol. V. Francfort: J.M. Bassompierre, 1772.

*Saint-Martin de L. C*. Des Erreurs et de la Verité. Edimbourg, 1775.

*Saint-Martin de L. C*. Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers. Edimbourg, 1782.

*Saint-Martin de L. C*. Irrthumer und Wahrheit, oder, Rückweiss für die Menschen auf das allgemeine Principium aller Erkenntniss / M. Claudius. Breslau: Gottlieb Lowe, 1782.

*Saint-Martin de L. C*. Ueber das natürliche Verhältnis zwischen Gott, den Menschen und der Welt. Bd. I–II. Reval und Leipzig: bey Albrecht und Compagnie, 1783–1785.

*Saint-Martin de L. C*. L'homme de désir. Lyon: Sulpice Grabit, 1790.

*Saint-Martin de L. C*. Ecce homo. Paris: Chez les directeurs de l'imprimerie du Cercle Social, 1792.

*Saint-Martin de L. C*. Le nouvel homme. Paris: Chez les directeurs de l'imprimerie du Cercle Social, 1792.

*Saint-Martin de L. C.* Lettre à un ami ou Considérations politiques, philosophiques ou religieuses sur la Révolution française. Paris: J.B. Louvet, 1795.

*Saint-Martin de L. C.* Éclair sur l'association humaine. Paris: Cercle Social; Maret, 1797.

*Saint-Martin L. C. de.* Essai sur les signes et sur les idées. S.l.: 1798.

*Saint-Martin de L. C.* Le Crocodile ou la Guerre du Bien et du Mal arrivée sous le règne de Louis XV. Poème épico-magique en 102 chants. Paris: Imprimerie – Librairie du Cercle Social, 1799.

*Saint-Martin de L. C.* De l'esprit des choses. T. 1–2. Paris: Laran-Debrai-Fayolle, 1800.

*Saint-Martin de L. C.* Lettre du citoyen Louis-Claude Saint-Martin au citoyen Garat // Séances des Écoles Normales. Débats. T. III. Paris: Imprimerie du Cercle Social, 1801. P. 61–168.

*Saint-Martin de L. C.* Le ministère de l'homme esprit. Paris: Imprimerie de Migneret, 1802.

*Saint-Martin de L. C.* Oeuvres posthumes. T. 1–2. Tours: Letourmy, 1807.

*Saint-Martin de L. C.* Des französischen Philosophen L. Cl. de St. Martin nachgelassene Werke. Aus der Urschrift und mit Anmerkungen von W.A. Schickedanz. Erster Teil: Die theosophischen Gedanken. Münster: Theissingsche Buchhandlung, 1833.

*Saint-Martin de L. C.* Portrait historique et philosophique fait de lui-même // Varnhagen von Ense K. A. (hrsg.). Angelus

Silesius und Saint-Martin: Auszüge. Berlin: Veit und Comp., 1834. S. 150–202.

*Saint-Martin de L. C. Kircherger N.* La correspondance inédite de L. C. de Saint-Martin et Kirchberger, baron de Liebistorf / Recueilli et publié par L. Schauer et Alp. Chuquet. Paris: E. Dentu, 1862.

*Saint-Martin de L. C.* Des nombres. Oeuvre posthume. Paris: E. Dentu, 1862.

*Saint-Martin de L. C.* Copie d'une lettre de Louis-Claude de Saint-Martin à Monsieur Ehrmann, docteur en médecine, à Francfort // Initiation. 1903. Vol. 58. № 4. P. 56–61.

*Saint-Martin de L. C.* Mon portrait historique et philosophique (1789–1803) / R. Amadou. Paris: R. Julliard, 1961.

*Saint-Martin de L. C.* Le Crocodile. Paris: Triades-Éditions, 1979.

*Saint-Martin de L. C.* Livre rouge [Carnet d'un jeune élu cohen (partiellement inédit)] / Amadou R. // Atlantis. 1984 Janvier-Février. № 330. P. 137–168.

*Saint-Martin de L. C.* Mon livre vert / Amadou R. Paris: Cariscript, 1987.

*Sainte-Beuve C.-A.* Causeries de lundi. Tome X. Paris: Garnier frères, 1854.

*Schmidt-Biggeman W.* Philosophia Perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Dordrecht: Springer, 2004.

*Cornelii Schrevelii* Lexicon manuale græco-latinum et latino-

græcum / Iosephi Hill, Joannis Entick, Gulielmi Bowyer, Jacobi Smith, Petrus Steele. New York: Collins and Hannay, 1832.

*Sennerti Dan.* Epitome universam doctrinam complectens / Per Claudium Bonnetium. Coloniae: Philippus Gamonetus, 1655.

*Sévigné marquise de, Rabutin-Chantal M.* Lettres de madame la marquise de Sevigné à madame la comtesse de Grignan, sa fille. T. 1. Rouen: P Machuel, 1780.

*Snoek J. N.M.* Illuminés d'Avignon // *DG.* P. 597–600.

*Snoek J. N.M.* Pernety, Dom Antoine-Joseph // *DG.* P. 940–942.

*Solans F.* Le mesmérisme à la rencontre de la prophétie: Le cercle de la duchesse de Bourbon // *Annales historiques de la Révolution française.* 2018. Vol. I. № 391. P. 153–176.

*Spence L.* The History of Atlantis. London: Rider and Co, 1926.

*Stein P.; Royalton-Kisch M.* French Drawings from the British Museum: Clouet to Seurat. London: British Museum Press, 2005.

*Summerfield G.* Credere Aude: Mystifying Enlightenment. Tübingen: Gunter Narr, 2008.

*Swedenborg E.* Vera christiana religio continens universam theologiam novae ecclesiae a domino praedictae. Amsterdam, 1771.

*Sweeney E.J.* Empire of Thebes, Or, Ages in Chaos Revisited. New York: Algora Publishing, 2006.

*Taguieff P.-A.* La Judéophobie des Modernes: Des Lumières au Jihad mondial. Paris: Odile Jacob, 2008.

*Taguieff P.-A.* L'invention du «complot judéo-maçonnique»: Avatars d'un mythe apocalyptique moderne // *Revue d'Histoire de la Shoah*. 2013. Vol. I. № 198. P. 23–97.

*Textes officiels* — 30 octobre 1794 (9 brumaire an III). Décret relatif à l'établissement des écoles normales // *L'enseignement du Français à l'école primaire – Textes officiels* / Chervel A., Coll P. Tome 1: 1791–1879. Paris: Institut national de recherche pédagogique, 1992. P. 50–51.

*Totelin L. M. V.* Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth-Century Greece. Leiden: Brill, 2009.

*Vaucanson J.* Le mécanisme du fluteur automate avec le description d'un canard artificiel. Paris: Jacques Guerin, 1738.

*Ventura I.* Cecco d'Ascoli // *Medieval Science, Technology and Medicine: an Encyclopedia* / Th. Glick, S. J. Livesey, F. Wallis. New York: Routledge, 2016. P 122–124.

*Viscardy S.* Système du monde de Descartes: la théorie des tourbillons // *Ciel et Terre*. 2014. Vol. 130. N. 4. P. 105–114.

*Voltaire.* Oeuvres complètes. T. I–XIII. Paris: Th. Desoer, 1817.

*Vulliaud P.* Suzette Labrousse, prophétesse de la Révolution. Suivi de Léon Bloy, prophète et martyr / F. Secret. Milano: Archè, 1988.

*Waite A. E.* The Life of Louis Claude de Saint-Martin, the

Unknown Philosopher, and the Substance of his Transcendental Doctrine. London: Philip Wellby, 1901.

*Waite A. E.* Saint-Martin, the French Mystic, and the Story of Modern Martinism. London: William Rider & Son, 1922.

*Weishaupt A.* (hrsg). Unterricht für alle Mitglieder, welche zu theosophischen Schwarmereien geneigt sind // Das verbesserte System der Illuminaten mit allen seinen Einrichtungen und Graden. Frankfurt/ Leipzig: Grattenauer, 1787. S. 302–361.

*Woods D.* Lactantius, Valerian, and Halophilic Bacteria // Mnemosyne. Ser. 4. Vol. 61. Fasc. 3. 2008. P 479–481.

*Wyckoff A. D.* The Use of Oils in Storms at Sea // Proceedings of the American Philosophical Society. 1886. Vol. 23, No. 123. P. 383–388.

*Zapatero J. M.* La guerra del Caribe en el siglo XVIII. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriquena, 1964.

*Zur Lage J.* An Armchair Scholar's World: Cornelius de Pauw and the Global Discourse of Historiography in the Late Enlightenment // Global Histories. 2015. Vol. 1. N. 1. P 79–92.

*Адо П.* Что такое античная философия? / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.

*Александрова Л. В., Мякин Т.Г.* Птолемея «музыка» // 2ХОЛИ. 2012. Vol. 6. N. 1. P 157–191.

*Андреев М.Л.* Городская литература Треченто // История литературы Италии. Т. 1. Средние века / М.Л. Андреев, Р. И. Хлодовский. М.: ИМЛИ РАН, 2000. С. 367–397.

*Арнольд В. И.* Гюйгенс и Барроу, Ньютон и Гук: Первые шаги математического анализа и теории катастроф, от эвольвент до квазикристаллов. М.: МЦНМО, 2014.

*Багно В.* Дорогами «Дон Кихота». М.: Книга, 1988.

*Басовская Н.И.* Столетняя война 1337–1453 гг. М.: Высшая школа, 1985.

*Бёме Я.* Аугога или Утренняя заря в восхождении / Пер. А. Петровского. М.: Мусагет, 1914.

*Большаков О. Г.* История халифата. Т. II. Эпоха великих завоеваний (633–656). Т. III. Между двух гражданских войн (656–696). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998–2002.

*Бродель Ф.* Что такое Франция? Книга вторая. Люди и вещи / Пер. И.К. Стаф, О.Э. Гринберг. М.: Изд-во Сабашниковых, 1995.

*Бухарин М.Д.* Раннеэллинистические хорографы: Мегасфен, Гекатей Абдерский и Берос // Вестник древней истории. 2000. № 2. С. 88–100.

*Бэкон Ф.* Новый органон // Собр. соч. Т. 1–2. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

*Вейнберг С.* Гравитация и космология. М.: Мир, 1975.

*Граф де Бюфффон.* Всеобщая и частная естественная история / Пер. И. Румовского, С. Лепёхина. Санкт-Петербург: Изданием Петровской академии наук, 1801.

*Вайгель В.* Избранные произведения / Пред. и пер. игумена Петра (Мещеринова). М.: Центр книги «Рудомино», 2015.

*Васильев С. Ф.* Эволюционные идеи в философии Декарта // Декарт Р. Космогония. Два трактата. М., Л.: ГТТИ, 1934. С. 45–125.

*Виннер Б. Р.* История европейского искусствознания. М.: АН СССР, 1963.

*Власов С. В.* Гувернёр Пьер де Лаваль, автор первой в России двуязычной грамматики французского языка (1752–1753) // Французский ежегодник 2011: Франкоязычные гувернёры в Европе XVII–XIX вв. / Под ред. А. В. Чудинова и В. С. Ржеуцкого. М.: ИВИ РАН, 2011. С. 178–189.

*Вронский С. А.* Классическая астрология. Т. 1–12. Т. 1. М.: ВШКА, 2003.

*Вяземский П. И.* Ферней // Собр. соч. Т. 7. Санкт-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича, 1862. С. 52–61.

*Гачев Г. Д.* Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и славянством. М.: Раритет, 1997.

*Гигин.* Мифы / Пер., вступ. ст., комм. Д. О. Торшилова. СПб: Алетейя, 2000.

*Геродот.* История в девяти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского, ред. С. Л. Утченко, Н. П. Мещерский. Л.: Наука, 1972.

*Гесиод.* Теогония (пер. В. Вересаева) // Полное собрание текстов / В. Н. Ярхо, О. П. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2001. С. 20–51.

*Гиппократ.* Избранные книги / Пер. с греч. В. И. Руднева; ред., вступ. ст., комм. В. П. Маркова. М.: Биомедгиз, 1936.

*Гиргас В. Ф.* Словарь к Арабской хрестоматии и Корану. Казань: Типография Императорского университета, 1881 [Арабско-русский словарь к Корану и хадисам / С.М. Прозоров, М.Г. Романов. СПб: Диля, 2006].

*Гоббс Т.* Левиафан // Соч. в 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 3–545.

*Гоголь Н. В.* Старосветские помещики // Соч. в 2-х тт. Т. 1. М.: Художественная литература, 1969. С. 209–230.

*Гуковская З. В.* Маргарита Наваррская и её «Гептамерон» // *Маргарита Наваррская. Декамерон* / Пер. А.М. Шадрина; прим. З. В. Гуковской; отв. ред. И.Н. Голенищев-Кутузов. Л.: Наука, 1967. С. 377–397.

*Декарт Р.* Первоначала философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топ-штейн, с франц. Н.Н. Сретенского // Сочинения в 2-х тт. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297–423.

*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова, ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1979.

*Дмитриев В.А.* Борьба Римской (Византийской) империи и сасанидского Ирана за преобладание в Передней Азии (III–VII вв.). М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015.

Документы истории Великой французской революции / Отв. ред. А. В. Адо. Т. 1. М.: Издательство Московского университета, 1990.

*Должанский А.* Краткий музыкальный словарь. Ленин-

град: Государственное музыкальное издательство, 1955.

*Дьяконов И. М.* История Мидии: От древнейших времён до конца IV в до н. э. М., Л.: АН СССР, 1956.

*Дюма А.* Собр. соч. В 35-и томах. Т. 8. Двадцать лет спустя / Пер. с фр. Сост. А. Кукаркин, комм. С. Шкунаева. М.: ММП “Дайджест”, 1992.

*Евсевий Кесарийский.* Церковная история / СПб: Издательство Олега Абышко, 2013.

*Егоров А. Б.* Рим на грани эпох: проблемы рождения и формирования принципата. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985.

*Екатерина.* Сочинения. Т. 1. / Изд. Императорской академии наук, прим. А. Н. Пыпина. Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1901.

*Камознс де Л.* Лузиады / Пер. М. Травчетова. М.: Центр книги Рудомино, 2014.

*Клейн Л. С.* Миграция тохаров в свете археологии // *Stratum plus.* 2000. № 2. С. 178–187.

*Ковалёва О.К.* История и поэзия: «Генриада» Вольтера как памятник своей эпохи // *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки.* 2017. № 4. С. 48–51.

*Кондаков Ю. Е.* Мартинисты, розенкрейцеры, и «внутренние христиане» в России конца XVIII начала XIX вв. СПб: РГПУ им. А. И. Герцена, 2011.

*Кондаков Ю. Е.* Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук. СПб: Астери-

он, 2012.

*Кондильяк Э. Б. де.* Трактат об ощущениях / Пер. с франц. П. С. Юшкевича; общ. ред. и прим. В.М. Богуславского // Собр. соч. в 3-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1982. С. 189–399.

*Корнель П.* Сид / Пер. М. Лозинского // Театр французского классицизма. М.: Художественная литература, 1970. С. 83–155.

*Крачковский И. Ю.*

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.