

МЕЖРЕГИОНАЛЬНАЯ
АКАДЕМИЯ УПРАВЛЕНИЯ ПЕРСОНАЛОМ



А. В. Пустовит

ЭТИКА И ЭСТЕТИКА

Наследие Запада
История красоты и добра

Учебное пособие

Киев 2006

ББК 87.7я73

П89

Рецензенты: *Н. С. Свидло*, д-р философ. наук, проф.

С. В. Тышко, д-р искусствоведения, проф.

*Одобрено Ученым советом Межрегиональной Академии
управления персоналом (протокол № 6 от 2.07.04)*

Пустовит А. В.

П89 Этика и эстетика: Наследие Запада. История красоты и добра:
Учеб. пособие. — К.: МАУП, 2006. — Библиогр. в конце гл. —
680 с.

ISBN

Еще в глубокой древности было осознано триединство добра, истины и красоты. Если определить этику как область философии, в центре которой находится проблема добра, а эстетику — как область философии, в центре которой находится проблема прекрасного, то именно это триединство позволяет объединить этику и эстетику в единый курс. Такая попытка предпринимается впервые, в учебных планах высших учебных заведений этика и эстетика традиционно присутствуют как два отдельных курса. Единство истины, добра и красоты было аксиомой для европейской мысли очень долго — от античности до эпохи Романтизма. Таковы хронологические рамки предлагаемого пособия.

Для студентов, преподавателей гуманитарных дисциплин, а также для всех, кто интересуется этикой и эстетикой.

ББК 87.7я73+87.8я73

© А. В. Пустовит, 2006

© Межрегиональная Академия

управления персоналом (МАУП), 2006

ISBN

*Светлой памяти моей бабушки
Валентины Николаевны Бондаревой*



ПРЕДИСЛОВИЕ

Этика и эстетика — это две различные, но связанные друг с другом области философии. Выдающийся немецкий философ XX в. М. Хайдеггер (1889—1976) писал о том, что сущность философии — вопрошание (задавание вопросов): *вопрошание* мира человеком и человека миром. Речь идет о так называемых *вечных вопросах* философии: что есть прекрасное, что есть добро? Как правильно жить? Что есть человек? Каким следует быть человеку? Есть ли в жизни смысл и в чем он состоит? Может ли быть прекрасной человеческая жизнь и при каких условиях? Тождественна ли *прекрасная* жизнь *счастливой* жизни? Существует ли человеческая свобода и каковы ее границы?

“Является ли человек тем, чем он кажется астроному, — крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету (см. эпиграф к гл. 3. — *А. П.*)? А может быть, он является и тем, и другим одновременно? Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни, или же все образы жизни являются только тщетой?”¹.

Итак, философия — наука не ответов, но вопросов. Ни на один из этих вопросов не существует однозначного ответа, каждый из них имеет тысячелетнюю историю. Лучшие умы человечества, пытаясь их разрешить, создали сокровищницу общечеловеческой мудрости. Цель предлагаемого учебного пособия — ознакомить учащихся с этим наследием хотя бы отчасти.

Еще в глубокой древности было осознано *единство добра (блага), истины (правды) и красоты (прекрасного)*. Их называет в одном ряду уже Платон (Федр, 246Е). Такой набор часто встречается в Средневековье в латинской формулировке: *bonum, verum, pulchrum*². “Beauty is

¹ Рассел Б. История западной философии. — М., 1959. — С. 8.

² Татаркевич В. История шести понятий. Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання. — К., 2001. — С. 7.

truth, truth — beauty” (в прекрасном — правда, в правде — красота), — пишет английский романтик, великий поэт Дж. Китс (1795–1821) в “Оде греческой вазе” (1819).

Если определить этику как область философии, в центре которой находится проблема различения добра и зла (“Этика является общим исследованием того, что такое добро”, — пишет выдающийся английский философ Дж. Э. Мур (1873–1958) в своем фундаментальном трактате “*Principia Ethica*”), а эстетику — как область философии, в центре которой находится проблема прекрасного, то именно это триединство позволяет объединить этику и эстетику в единый курс. Единство истины, добра и красоты было аксиомой для европейской мысли очень долго — от античности до эпохи Романтизма, от Сократа до Канта. Таковы хронологические рамки предлагаемого учебного пособия.

Курс этики и эстетики адресован студентам, для которых философия не является профильным предметом, поэтому из всего многообразия этических и эстетических проблем выбраны те, которые **непременно** встают перед **каждым** вступающим в самостоятельную жизнь человеком, то есть, разумеется, перед тем, кто хочет прожить жизнь сознательно и не склонен отдаться на волю случая или всегда плыть по течению. Перед таким человеком встает дилемма: разрешать ли эти *экзистенциальные* (смысложизненные) проблемы вполне самостоятельно или же, решая их, воспользоваться результатами выдающихся мыслителей. Автор исходил из того, что второй вариант предпочтительнее.

Разумное решение, например, этических проблем возможно только в каждом *конкретном* случае, применительно к отдельному, неповторимому человеку в конкретной ситуации (“**истина всегда конкретна**”, — писал Гегель). Автор надеется помочь читателю предельно отчетливо сформулировать и осознать этические проблемы; отчетливая формулировка проблемы — первый шаг к ее решению. Что же касается самого решения, то философия выработала множество *этико-нормативных программ*, которые, правда, имеют нравственно-обязывающее значение только для тех, кто их принимает. Знакомство с этими программами (например, стоицизмом, эпикуреизмом, христианской этикой) — важнейшая задача курса. Принять или не принять ту или иную этико-нормативную программу — суверенное право каждой личности, на которой и лежит ответственность за риск морального выбора.

“Видеть *становление* вещей — лучший способ их объяснить”, — писал Гёте¹. Каждый из *вечных вопросов* философии имеет историю и не может быть понят в отрыве от этой истории. Поэтому курс построен по историко-хронологическому принципу: рассматриваются этика и эстетика античности, Средневековья, эпохи Возрождения и Нового времени.

Книга состоит из двух частей: первая содержит теоретический материал, являющийся основой лекционного изложения, во второй помещены фрагменты классических текстов и сформулированы задания, которые должны быть выполнены при подготовке к практическим занятиям. Поясняя многие термины (часто выделенные курсивом), автор не стремился дать законченные и исчерпывающие определения. Изучающим курс следует самостоятельно поработать над этим, обращаясь к различным словарям и энциклопедиям.

Как правило, в учебных планах вузов курсу этики и эстетики предшествуют курсы истории культуры и философии. Изложение материала рассчитано на достаточно эрудированных читателей, владеющих азами философии и культурологии в объеме общеобразовательных вузовских курсов. Крайне желательно, чтобы изучение подготовленного автором учебного пособия “История европейской культуры”, изданного МАУП в 2004 г., предшествовало изучению курса этики и эстетики.

Автор считает своим приятным долгом выразить глубокую благодарность тем студентам МАУП, которые добросовестно готовились к практическим занятиям и тем много способствовали созданию второй части учебника; а также друзьям и коллегам-преподавателям, участвовавшим в обсуждении рукописи, — Наталье Филипповне Измоденовой, Ольге Назаровне Скурлатовой, Ольге Петровне Демидовой, Елене Владимировне Рыбаковой, Татьяне Александровне Метелёвой, Ларисе Наумовне Проскуликовой, Виктору Алексеевичу Пироженко, Алексею Константиновичу Шевченко.

¹ Гете И. В. Избранные сочинения по естествознанию. — М., 1957. — С. 389.



Часть 1



*Два противоположных начала — с этого должно все начинать...
И даже в конце каждой высказанной истины
должно прибавлять, что помнишь противоположную истину.*

Паскаль

*Говорят, что между двумя
противоположными мнениями лежит истина.
Никоим образом! Между ними лежит проблема.*

Гёте

*Во все эти таинства... можно, пожалуй, посвятить и тебя...
Что же касается тех высших и сокровенных,
ради которых первые, если разобраться, и существуют на свете,
то я не знаю, способен ли ты проникнуть в них.
Сказать о них я, однако, скажу... за мной дело не станет.
Так попытайся же следовать за мной, насколько сможешь.*

Платон



ПРОЛОГ

О ПРЕДМЕТЕ КУРСА: ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЭТИКИ И ЭСТЕТИКИ

Термин “этика” происходит от древнегреческого слова *ethos* (“этос”), которое еще у Гомера обозначало привычное место обитания, общее жилище, позднее стало означать “привычка, нрав, характер, темперамент, обычай”. Возникновение термина “этика” и становление этики как особой систематизированной дисциплины связаны с именем великого древнегреческого ученого Аристотеля (384–322 до н. э.).

Этика, по Аристотелю, — это “философия, касающаяся человека” [1, 208]. Напомним, что термин “философия” в буквальном переводе с греческого означает “любовь к мудрости”. По аналогии с термином “этический” и для его точного перевода римский оратор и философ Цицерон образовал слово “моральный” (*moralis*); он пишет о моральной философии. В дальнейшем от прилагательного “моральный” было образовано существительное “мораль” (*moralitas*), которое и является латинским эквивалентом древнегреческого термина “этика”. Подобным же образом в русском языке от слова “нрав” происходит прилагательное “нравственный” и термин “нравственность”. Итак, термины “этика”, “мораль”, “нравственность” близки по смыслу; некоторые авторы рассматривают их как синонимы.

Какое место занимает этика в системе философских наук? Античные мыслители Зенон из Кития и Эпикур (родоначальники стоицизма и эпикуреизма — двух важнейших философско-этических традиций европейской философии и культуры) **разделяли философию на логику, физику и этику**, следуя в этом традиции, восходящей к платоновской Академии [14, 10].

Логика формулирует законы правильного мышления, представляет собой канон разума. Приложение разума к области необходимости и познание законов природы дают *физику* (например, если поднять массивное тело над поверхностью планеты Земля и отпустить, совершится

свободное падение — из совокупности причин с *необходимостью* возникает следствие). **Приложение разума к области свободы и познание ее законов дают этику** (например, нищий просит подаяние — можно подать или не подать, вы *свободно* принимаете решение). Итак, можно говорить о *натуральной философии* (величайший естествоиспытатель XVII в. И. Ньютон назвал свой труд, впервые изданный в 1687 г., “Математические начала натуральной философии”) и *моральной философии* (сопоставьте это разделение философии на натуральную и моральную с противостоянием “*природа — культура*” [10, гл. 1]).

Один из современных авторов определяет этику так: этика — это раздел философии, изучающий феномен морали [13, 3]. Что же такое мораль? Одно из возможных определений морали таково: мораль (нравственность) — один из основных способов нормативной регуляции действий человека в обществе [5]. Может возникнуть вопрос: зачем регулировать действия человека в обществе? Чтобы обосновать ответ, вспомним определение Аристотеля: человек — существо общественное (*politikon zoon*). Человек не может жить один, вне общества себе подобных. Если младенец попадает в стаю волков и вырастает среди них (подобные случаи известны и описаны учеными), он не становится человеком в полном смысле слова. Выросший вне социальной среды ребенок не только не научается мыслить и говорить, но даже не осваивает прямохождение. Таким образом, ребенок в момент рождения — не человек, а только “кандидат в человека”. Это связано с одним важнейшим обстоятельством: видовой опыт человека зафиксирован во внешней форме — во всей совокупности предметов материальной и духовной культуры. И каждый человек может стать представителем своего вида — вида *homo sapiens*, только если он усвоит (в определенном объеме) и воспроизведет в себе этот опыт.

Итак, усвоение, или присвоение, общественно-исторического опыта есть специфически человеческий путь *онтогенеза*, полностью отсутствующий у животных. Следовательно, специфически человеческое в человеке не наследуется генетически, но должно быть получено извне, от окружающих людей, от общества. Обучение и воспитание — это общественно выработанные способы передачи человеческого опыта, накопленного на протяжении человеческой истории [3, 220]. **Только обучение и воспитание формируют человека из неразумного младенца. То, что мы называем “человеческой природой”, есть социальный (общественный) и исторический феномен** [10, гл. 1]. Эта важнейшая роль воспитания и образования в формировании человека была

осознана еще в древности; уже мыслители античности прекрасно понимали, что именно воспитание и образование отличают эллина от варвара и мудреца-философа от человека толпы.

Человек не может жить в обществе и быть свободным от него. Живя в обществе, человек должен согласовывать свои личные стремления и поступки с тем, чего ждет от него и может ему позволить окружающее его общество. Возможны два крайних случая: человек, слишком пренебрегающий общественными интересами ради личных, может стать общественно опасным (преступным); человек, всецело отрешившийся от собственных интересов ради служения обществу, может стать неудовлетворенным, несчастливым и потерять интерес к жизни. *Как соединить индивидуальное устремление к счастью с выполнением общественного долга?* Проблема оптимального выбора жизненной стратегии, которая должна быть “золотой серединой” между порочными крайностями, и является одной из вечно актуальных проблем этики — проблемой, которую вынужден решать каждый вступающий в самостоятельную жизнь человек.

Один из выдающихся мыслителей XX в. Эрих Фромм (1900–1980) рассуждает об этике таким образом: любая наука и любое искусство имеют теоретический и практический аспекты. Например, теоретический аспект медицины — это знание о том, как устроено человеческое тело (анатомия), как действуют на человеческий организм различные химические вещества (фармакология) и т. д. Практический же аспект медицины — здоровье. Аналогично, **теоретический аспект этики — это знание о человеческой природе, а практический — искусство жить**. “...сама жизнь есть искусство, в сущности самое важное и в то же время самое трудное искусство для человека. Его объектом является не та или иная специализированная деятельность, а сама жизнедеятельность, то есть процесс развертывания и осуществления всех потенций человека. В искусстве жить человек одновременно художник и модель, скульптор и мрамор, врач и пациент.

Гуманистическая этика, которая принимает, что “добро” — это то, что хорошо для человека, а “зло” — то, что для него плохо, предполагает, что для того чтобы знать, что именно хорошо для человека, необходимо понять его природу. **Гуманистическая этика есть прикладная наука “искусства жить”, основанная на теоретической “науке о человеке”** [12, 40; 10, гл. 6].

“Искусство жить” может означать также и “искусство быть счастливым”. Определение Фромма можно соотнести с мыслью француз-

ского писателя и философа XVII в. Сент-Эвремона: “Счастливым человек — это виртуоз, который не просто проживает свою жизнь, но создает ее, как художник создает произведение искусства”. Значит, несчастный человек — это тот, кому недостает виртуозности; он не создает свою жизнь, а живет, как придется. Соотечественник Сент-Эвремона, писатель XVIII в. С. де Буфлёр писал: “Наслаждение — счастье безумных, счастье — наслаждение мудрых”.

Аристотель определял этику как философию, касающуюся человека, а его соотечественник Эпикур связывал философию и счастье: “Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно” [4, 402] (см. также в части 2 “Письмо к Менекею” Эпикура).

Итак, Фромм пишет об “искусстве жить”; если вспомнить теперь о том, что некоторые авторы определяют эстетику как *философию искусства* [7, 6], то станет понятным еще один (помимо вышеупомянутой общеполитической идеи триединства истины, добра и красоты) аспект взаимосвязи этики и эстетики.

Со времен античности мыслители различают в человеке два начала — разум и чувство, и в соответствии с ними — два вида познания. Разумное познание (*noesis*, нозис) противопоставляют чувственному познанию (*aisthesis*, эстетис). Эти понятия позволяют разделить мыслителей на сенсуалистов и рационалистов; такое деление сохраняет свое значение до самого появления кантовской теории о двух основах познания, этого синтеза рационализма и сенсуализма [11, 9]. От греческого слова *aisthesis* происходит термин “эстетика”, предложенный немецким философом XVIII в. А. Г. Баумгартеном (1714—1762). Вслед за Лейбницем он выделял три области духовного мира человека: разум, волю, чувство. Первые две области изучаются логикой и этикой. Баумгартен определяет эстетику как *теорию чувственного познания* (греческое слово *aisthetikos* означает “чувственный”). Эстетика, таким образом, рассматривает чувственный аспект восприятия человеком реальности, придает особенное значение его способности воспринимать и познавать мир посредством органов чувств, прежде всего зрения и слуха. Поскольку одним из средств такого чувственного познания реальности является искусство, то эстетика является областью знания, близкой к искусствоведению.

Существуют две модели познания мира — “поэтическая” и “научная”. Первая создается из слов или знаков, каждое из которых вызывает бесконечный поток ассоциаций; это слова-образы, метафоры,

воплощающие единство противоположностей (о том, что такое метафора, см. далее в гл. 4). Эта модель использует *мышление в образах*, присущее *искусству*, и соотносится с *чувственным* познанием мира. *Образы* (многозначные слова, символы) сплетаются своими ассоциативными “полями”, образуя более сложные образные сочетания. “Научная” модель конструируется из *однозначных* слов, из знаков и символов строго определенного смысла. Это слова-термины, они связываются и разделяются строго *по законам логики*. *Наука* использует *мышление в понятиях*, запрещает противоречия и обращена к *интеллекту* [9, 43].

Если наука Нового времени ориентируется на покорение природы, *практическое* овладение миром и достижение *пользы*, то “к сфере эстетического относятся все компоненты системы *неутилитарных* взаимоотношений человека с миром (природным, предметным, социальным и, прежде всего, духовным), в результате которого он испытывает *духовное наслаждение*”¹ [2, 12]. Итак, предметом эстетики является *человеческая чувственность*, ответственная за *целостное, образное* постижение человеком мира.

Разделению культуры на науку и искусство соответствует функциональная асимметрия человеческого мозга. Установлено, что в левом полушарии локализовано логическое мышление (дискретное, аналитическое, чутко реагирующее на противоречия), а в правом — художественное (образное, непрерывное, синтетическое, обеспечивающее целостность восприятия) (Ф. Кессиди. К проблеме “греческого чуда” [10, гл. 2]). Важно помнить о том, что человеческий мозг, хоть и разделен на два полушария, все же представляет собой единое целое. Человеческой культуре, хоть и разделенной на науку и искусство, тоже присущи единство и цельность.

Оба вида мышления неразрывно связаны друг с другом. *В творчестве величайших ученых есть нечто поэтическое, великие поэты суть одновременно великие мыслители (таковы, например, Гете и Пушкин)*².

Еще Аристотель заметил, что наличие *чувств* (аффектов) роднит человека с животными, а *разум* есть только у человека. Однако это не означает, что чувства человека *тождественны* чувствам животных. И подлинно человеческие чувства, и творческое воображение, и об-

¹ См. часть 2, комментарий к трагедии Пушкина “Моцарт и Сальери”.

² Великий немецкий математик Вейерштрасс сказал об одном из своих учеников: “Он стал поэтом. Для математики ему не хватало воображения”. О математике как об одном из воплощений культуры (наряду с пластикой и музыкой) пишет О. Шпенглер [10, матем. прил. I].

разное мышление, так же, как и мышление в понятиях, должны быть воспитаны. Средством развития способности мыслить в понятиях является овладение научными знаниями, изучение истории философии, истории развития логических категорий. Для развития же образного мышления и формирования *подлинно человеческой* чувственности нет иного пути, кроме овладения сокровищами мирового искусства, что и составляет сущность **эстетического воспитания** [6, 325–326].

Список использованной и рекомендуемой литературы

1. *Аристотель*. Этика / Пер. Э. Радлова. — СПб., 1908.
2. *Бычков В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: В 2 т. — М.; СПб., 1999. — Т. 1.
3. *Гиппенрейтер Ю. Б.* Введение в общую психологию: Курс лекций. — М., 2002.
4. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986.
5. *Дробницкий О. Г.* Мораль // БСЭ. — 3-е изд. — М., 1974. — Т. 16.
6. *Кондрашов В. А.* Этика. Чичина Е. А. Эстетика. — Ростов-н/Д, 1999.
7. *Кривцун О. А.* Эстетика. — М., 1998.
8. *Куницман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф.* Философия: dtv-Atlas. — М., 2002.
9. *Померанц Г.* Две модели познания // Померанц Г. Выход из транса. — М., 1995.
10. *Пустовит А. В.* История европейской культуры: Учеб. пособие. — К.: МАУП, 2004.
11. *Татаркевич В.* Історія шести понять. Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання. — К., 2001.
12. *Фромм Э.* Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. — М., 1998.
13. *Шрейдер Ю. А.* Этика. Введение в предмет. — М., 1998.
14. *Этика* / Под общ. ред. А. А. Гусейнова, Е. Л. Дубко. — М., 2000.

Глава 1. АНТИЧНОСТЬ



Познай самого себя.
Надпись на стене храма Аполлона в Дельфах

*Прекрасна во всем соразмерность;
излишек и недостаток мне не нравятся.*
Демокрит

1.1. ВВЕДЕНИЕ

Античность — фундамент европейской культуры. Выдающийся русский философ А. Лосев (1893—1988) в работе “Двенадцать тезисов об античной культуре” охарактеризовал ее главные черты [42, 81—86]:

- *объективизм*. Личность не имеет в античной культуре такого колоссального и абсолютизированного значения, как в новоевропейской культуре; человек — не более чем часть мира; личность — только хорошо организованное и живое тело; античная культура безлична, объективна;

- *космологизм*. Основа античной культуры, ее абсолют — **космос**, объективный мир, который воспринимается как прекрасный (“нарядный”) и гармонично устроенный (греческий корень **косм-** означает порядок. Высший образец порядка для грека — мироздание, поэтому оно называется “космос”. Порядок для грека всегда прекрасен; однокоренное со словом “космос” слово “косметика” означает буквально “наука об украшении” [14, 369]). “Космосом”, т. е. “порядком” назвал мироздание Пифагор¹;

- *пластичность*, скульптурность, осязаемость, наглядность, “зрелищный” подход к миру, созерцательность, “страх бесконечности”. Если мир прекрасен и гармоничен, он должен быть конечным, замкнутым и пропорциональным (т. е. части должны соответствовать целому и друг другу; пример такого рода соответствия — совершенное человеческое тело); гармония не терпит чрезмерностей ни в большом, ни в малом;

- *статика, неподвижность, аисторизм*. Основная идея античного мировоззрения — вечное возвращение; интуиция шара и круга пронизывает всю античность; движение по окружности (в том числе и движение во времени — вечное возвращение) рассматривается как самое совершенное, потому что только у окружности едины начало и конец;

- *рационализм*. Мир воспринимается как умопостигаемый; пифагорейцы считали основой космоса число, математическую закономерность, постигаемую разумом [42, гл. 2]. Дальнейшее развитие человеческого знания подтвердило эту гениальную догадку.

Когда говорят “античность”, имеют в виду наследие Древней Греции и Древнего Рима. Наивысший подъем древнегреческой культуры

¹ Ср. эпизод из разговора Сократа с Калликлом (“Мудрецы учат, Калликл...” — см. часть 2. Платон. “Горгий”).

имел место в V—IV вв. до н. э. Греция классической эпохи — это множество отдельных городов-государств (полисов). “Полис есть совокупность семей, территории, имуществ, способная сама обеспечить себе благую жизнь” (Аристотель). Жить — значит быть гражданином полиса, хранить его и ценить; нельзя ни к чему не принадлежать и быть просто человеком. Одна из форм политической организации полиса — демократия (буквально — власть народа): при решении вопросов государственной важности прибегают к голосованию, каждый свободный гражданин имеет один голос. Государство — это сообщество равных, свободных граждан, оно гарантирует каждому его права. Гибель полиса — величайшее мыслимое несчастье для его граждан, поэтому деятельная преданность интересам полиса совершенно естественна для гражданина. В таком обществе частный интерес неотделим от общего, ситуация отчуждения граждан от власти немыслима, жизнь и деятельность должностных лиц протекают у всех на виду, поскольку город мал (свободное население афинского государства составляло в V в. до н. э. около двухсот тысяч человек). Гегель в “Эстетике” в качестве **классического** определяет такое общественное состояние, когда цели и ценности *коллектива* (полиса) находятся в равновесии с целями и ценностями *индивида*: “Субстанция государственной жизни была столь же погружена в индивидов, как и последние искали свою собственную свободу только во всеобщих задачах целого” [15, II, 149] (вспомните приведенное выше определение этики: *приложение разума к области свободы*). А. Швейцер, характеризуя это общество, называет древнего грека скорее гражданином, чем просто человеком [42, гл. 2.4]. Гражданская доблесть и героический патриотизм стали одной из ценностей, завещанных эпохой классики будущему.

Итак, классика является живым, неустойчивым, противоречивым единством родового и индивидуального (о *родовом* и *индивидуальном* началах в культуре см.: Кнабе Г. С. “Основы общей теории культуры” [42, гл. 1]). Примеры классического искусства — трагедии Софокла, скульптуры Поликлета (изображение одной из них — Дорифор (Копьеносец) — помещено в начале этой главы), эпопеи Вергилия и Тита Ливия. В культуре последующих веков опыт античной классики актуализируется каждый раз, когда общественное и духовное развитие создает возможность гармонического равновесия между обществом и индивидом, между традицией и историческим динамизмом, — в архитектуре Палладио, в римских трагедиях Шекспира, в творчестве Гете и Пушкина. Происходит это редко, потому что полисное устройство

общества и порожденные им этика и эстетика живого равновесия между полюсами общественного развития и между полярно противоположными формами жизненного мироощущения принадлежат античности и в этом смысле невозвратимы. Вместе с тем такие моменты актуализации античного опыта повторяются, потому что потребность в живом равновесии человека и социума заложена в самой природе человеческого общества. Античная классика остается одной из наиболее устойчивых парадигм европейской культуры [25, 17–18].

1.2. ЭПОХА КЛАССИКИ:

СОКРАТ, ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛЬ

Самые высокие достижения древнегреческой философии связаны с именами Сократа (469–399 до н. э.), Платона (427–347 до н. э.) и Аристотеля (384–322 до н. э.). Это представители трех последовательных поколений: Платон, один из величайших философов всех времен, был учеником Сократа, а Аристотель — наиболее выдающимся среди учеников Платона. Время жизни этих мыслителей — так называемый классический период (эпоха классики) в истории Древней Греции.

1.2.1. Сократ и софисты

Учитель Платона Сократ был известен всей Греции даже не столько своей философией, сколько бытовой оригинальностью, чудачеством и необычным поведением. Он был лыс, приземист, с шишкой на лбу, приплюснутым носом и толстыми губами, с глазами навывкате. Его часто видели босиком на базарах и площадях. Одежда у него была одна и та же зимой и летом и, как передают, хуже, чем у рабов. Выполняя гражданский долг, он трижды бывал в военных походах, захаживал в Народное собрание, куда вообще ходил всякий, кто только хотел, но ни о каких регулярных общественных или государственных занятиях не было и речи. Впрочем, одно его занятие действительно можно считать своего рода профессией. Оно заключалось в том, что он постоянно задавал всем какие-нибудь вопросы, добродушные, но одновременно каверзные. И почему-то всегда получалось так, что его собеседник, иной раз самодовольный нахал, запутывался и в конце концов ниче-

го не мог ответить. Сократ, изображая из себя простака, всегда делал вид, что все неудачи своего собеседника приписывает только себе. Многие принимали это добродушие Сократа за чистую монету, некоторые, наоборот, чувствовали в его вопросах какое-то скрытое издевательство, некую иронию. Эта знаменитая сократовская ирония не только признана всеми античными источниками, но и навсегда осталась в памяти всего культурного человечества [30, 15–16] (примеры сократовской иронии см. в части 2 — разговор Сократа с Мелетом (“Апология Сократа”), похвала Агафону (“Пир”)).

Сократ был собеседником себе на уме. Прикинувшись простаком и невеждой, он скромно просил своего собеседника объяснить ему то, что по роду своего занятия этот собеседник должен хорошо знать (например, у рапсода спрашивал о поэзии, а у полководца — о мужестве). Собеседник начинал поучать Сократа, тот задавал несколько хорошо продуманных вопросов и собеседник терялся. Один из таких собеседников, Менон, с которым Сократ беседует о добродетели, с горечью говорит ему: “Я, Сократ, еще до встречи с тобой слыхал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница... Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям, и очень хорошо, как мне казалось, а сейчас я даже не могу сказать, что она вообще такое” (Менон, 80b) [40, I, 382–383].

В диалоге Платона “Гиппий больший” Сократ беседует с прославленным и богатым софистом Гиппием о прекрасном. Гиппий составил речь о прекрасных занятиях, поэтому Сократ считает себя вправе обратиться к нему с вопросом о том, что же такое прекрасное. Верный своему девизу (“**Я знаю то, что ничего не знаю**”), Сократ не претендует на знание о прекрасном, Гиппий же уверяет, что ему известно, что такое прекрасное. Вначале он утверждает, что прекрасное — это прекрасная девушка. Сократ возражает: не только девушки бывают прекрасными, но также и кони, и лиры, и, например, глиняные горшки. Кроме того, самая прекрасная девушка покажется безобразной рядом с богиней, подобно тому, как самая прекрасная из обезьян покажется безобразной рядом с девушкой. Сократ говорит, что его интересуют не отдельные прекрасные предметы и не такие, которые прекрасны при сравнении с чем-то одним (как девушка рядом с обезьяной), а при сравнении с другим — безобразны (как девушка рядом с богиней). Сократ показывает своему оппоненту, что прекрасное — это

качество, которое может быть присуще самым разным явлениям, в которых оно воплощено. Но Сократа интересуют не эти конкретные воплощения, а прекрасное *само по себе*.

Тогда Гиппий утверждает, что *прекрасное само по себе* (всегда, везде, для всех и при любых обстоятельствах) — это золото. Сократ опровергает это утверждение, приведя конкретный пример: если варить кашу в глиняном горшке, то понадобится ложка, чтобы эту кашу размешивать. Деревянная ложка в этой ситуации будет лучше золотой, потому что золото — тяжелый металл, и золотая ложка может разбить глиняный горшок. Итак, Гиппий не может сказать, что такое прекрасное само по себе. Выясняется, что он не обладает тем знанием, на которое претендовал. Диалог завершается пословицей “прекрасное — трудно”. Беседы такого рода часто происходили в присутствии слушателей. Совершенно ясно, что они вредили престижу оппонентов Сократа — а ведь собеседниками Сократа часто бывали люди знаменитые и могущественные! Их ненависть в конце концов и погубила мыслителя (см. часть 2 — Платон. Апология Сократа).

Сократ стремился к тому, чтобы освободить собеседника от излишней самоуверенности, показать ему, что в действительности он не обладает тем знанием, на которое претендует, и подготовить к **совместному поиску истины**.

Почва подготовлена, но сам Сократ отнюдь не хотел ее засеять. Ведь он подчеркивал, что ничего не знает. Однако он задает вопросы, получает ответы, взвешивает их и задает новые вопросы. “Спрашивая тебя, — говорит Сократ собеседнику, — я только исследую предмет сообща, потому что сам не знаю его”. **Считая, что сам он не обладает истиной, Сократ помогал родиться ей в душе своего собеседника.** Свой метод он уподоблял повивальному искусству — профессии его матери. Подобно тому, как та помогала рождаться детям, Сократ помогал рождаться истине. Свой метод Сократ поэтоому называл *майевтикой* — повивальным искусством.

Менон, красноречиво говоря о добродетели, не может дать ей определения, и выходит, что он не знает, что такое добродетель. Гиппий, говоря о прекрасных занятиях, не может сказать, что же это такое — прекрасное.

Поэтому цель майевтики, цель всестороннего обсуждения какого-либо предмета — определение, понятие. **Сократ первым возвел знание на уровень понятия. Он обратил внимание на то, что если нет понятия, то нет и знания** [51, 226–227].

Древнегреческие мыслители до Сократа размышляли не столько о человеке, сколько о строении Вселенной, о закономерностях объективного мира. Сократ первым из греческих философов сделал предметом своих размышлений *исключительно человеческое поведение*. Познание природы он считал делом бесполезным и нечестивым. Человек, по его мнению, должен размышлять прежде всего о том, что в его власти. А что же находится во власти человека, если не его поведение? Законы, управляющие объективным миром, не зависят от человека. Он не в силах, например, остановить Солнце или создать новую звезду. Итак, надо размышлять о том, что подвластно человеку, что зависит от него, находится в его воле. Аристотель позднее в “Метафизике” напишет о Сократе: “Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал” [5, I, 79]. По словам Цицерона, он “низвел философию с небес на землю”.

Афинянин Сократ излагал свои взгляды только устно. Они дошли до нас в изложении современников, прежде всего через сочинения его друзей и последователей историка Ксенофонта и философа Платона. Ксенофонт посвятил Сократу и его учению свои произведения “Апология Сократа” и “Воспоминания о Сократе”. Платон же почти все свое учение приписал Сократу, так что трудно сказать, где кончается Сократ, а где начинается Платон (особенно в его ранних диалогах) [51, 222]. В диалоге Платона “Федр” Сократ говорит о письменности следующее: “В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят, как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих и, равным образом, у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни себе помочь”.

Живую и одушевленную устную речь знающего человека Сократ ценил выше письменной, поэтому и беседовал с согражданами о смысле жизни, о нравственной истине и путях самосовершенствования, но ничего не записывал. Диалоги Платона воссоздают эти беседы; многие из них названы именем собеседника Сократа (Горгий, Протагор, Критон, Ион, Федр).

Вся жизнь Сократа прошла в Афинах. С именем его старшего современника, крупнейшего афинского государственного деятеля Перикла (ок. 490—429 до н. э.) связана самая блестящая эпоха в истории полиса — так называемый золотой век Перикла. Деятельность Перикла укрепила демократию в Афинах. В знаменитой речи Перикла, переданной историком Фукидидом, отражен взгляд творцов “золотого века” на самих себя. Перикл восхваляет афинское равноправие, афинскую свободу, афинский образ жизни и воспитания, любовь афинян к мудрости и красоте, наконец, их стремление к предварительному обсуждению и “уяснению” предстоящих дел в речах. Афиняне сами создают свои законы и культурные нормы. Причем их нормотворчество, как следует из речи Перикла, основано на рациональном постижении реальности, связанном с всесторонним “промысливанием” фактов: “Мы сами обсуждаем наши действия или стараемся правильно оценить их, не считая речей чем-то вредным для дела; больше вреда, по нашему мнению, происходит от того, если приступать к исполнению необходимого дела без предварительного уяснения его речами. Превосходство наше состоит также и в том, что мы обнаруживаем и величайшую отвагу и зрело обсуждаем задуманное предприятие; у прочих, наоборот, неведение вызывает отвагу, размышление же — нерешительность”. Перикл фиксирует здесь важнейшую отличительную особенность афинян: **их деятельность основана на “размышлении”, тогда как у “прочих” основанием действий является неведение.**

Сам облик Афин, особенно отстроенный при Перикле новый Акрополь, должен был стать зримым воплощением “победы разума” [42, гл. 2.2]. Перикл сделал Афины, по его собственным словам, “центром просвещения Эллады”. Социально-культурные преобразования полиса представляли в сознании их творцов как реализация некоего всеобщего разумного закона [22, 110—113].

Эстетический идеал высокой классики выражен в словах Перикла: **“Мы любим прекрасное, соединенное с простотой, и мудрость без изнеженности”** [21, 22]. Много позднее, уже в XVIII в., выдающийся немецкий историк искусства И. Винкельман назовет характерными чертами греческой классики **благородную простоту и спокойное величие.**

В демократических Афинах каждый свободный гражданин мог участвовать в управлении государством и обсуждении государственных дел, произнося речи в народном собрании. Таким образом, искусство говорить, убеждать и увлекать речью аудиторию оказалось

чрезвычайно важным для афинян. Владение им открывало путь к самым высоким должностям в государстве. Существовали профессиональные учителя ораторского искусства — *софисты*. Слово “софист” — однокоренное со словом “философ”. “София” в переводе с греческого означает “мудрость”; “философ” — значит “любитель мудрости”. По преданию, так называл себя Пифагор, отвечая людям, называвшим его мудрецом. Ни Пифагор, ни Сократ не утверждали, что *обладают* мудростью, но говорили, что *любят* ее и *стремятся* к ней. Термин “софист” М. Гаспаров шутливо переводит как “специалист по мудрости” [14, 206].

Софисты обучали практической житейской мудрости и ораторскому искусству (*риторика*), умению убеждать слушателей и склонять их к своей точке зрения. Занимаясь обучением красноречию и пользованию логическими аргументами как искусством, софисты в этом деле руководствовались не столько стремлением к истине, сколько желанием блистать и побеждать в словесном споре, а также стремлением к обогащению. *Задача учителя риторики — уметь убедительно представить любое возможное положение дел, а при случае и сделать слабейшего (как правило, в суде) сильнейшим. Риторика связана с софистикой: основополагающий риторический принцип — возможность одной силой слов превратить худое дело в доблестное и наоборот* [22, 174].

Многие оппоненты Сократа, именами которых названы диалоги Платона, — Протагор, Горгий, Гиппий — это знаменитые софисты, обучение у которых стоило очень дорого (см. часть 2, фрагмент диалога Платона “Протагор”). Иронически восхваляя богатого софиста Гиппия, Сократ говорит: “Многие согласны в том, что мудрец должен быть прежде всего мудрым для себя самого. Определяется же это так: мудр тот, кто заработал больше всего денег” (Гиппий больший, 283b) [40, I, 153].

Противостояние Сократа и софистов имело огромное значение для последующего развития европейской философии и культуры вообще.

До софистов и Сократа этика опиралась на традицию, на обычаи, освященные временем. Ответ на главный вопрос этики — что такое хорошо и что такое плохо? — можно дать, опираясь на традицию. *Архаическое* общество именно так и поступает. “Движение по замкнутому кругу составляет... в архаическом мире господствующую сторону человеческого поведения” (Ю. М. Лотман. “Культура и взрыв” (“Мыслящий тростник”) [42, гл. 6]). Таким образом, хорошо то, что проверено веками и освящено традицией; новое, необычное — это плохо.

Пока у человека перед глазами единственный образец — имеет место отрадная ясность и никаких проблем не возникает.

Однако представим себе такую ситуацию: есть два племени. В одном принято стариков почитать, а в другом — убивать (по достижении ими определенного возраста). Пока племена живут отдельно друг от друга, никаких вопросов ни у кого не возникает: люди из поколения в поколение поступают в соответствии с обычаями предков. Как только какой-нибудь представитель одного племени (предположим, путешественник) познакомится с обычаями другого племени, у него могут возникнуть сомнения и проблемы. Ему был известен *единственный* образ действий; теперь оказывается, что в одной и той же ситуации люди могут поступать *по-разному*! Возникает **проблема выбора**: как следует поступить, если возможен не единственный образ действий? Этика становится **проблематической; необходимость выбора есть проблема!**

Если фундаментом этики перестает быть *обычай* (традиция), то им может стать **разум**. Наилучшее решение может быть найдено в результате размышлений — к такому выводу приходят и софисты, и Сократ. Но на этом сходство между ними заканчивается.

Одним из открытий софистической философии было **отличие установлений культуры от законов природы**, точнее **разнообразие человеческих нравов, законов и обычаев в отличие от единственности и необходимости законов природы**. Обнаружив относительный характер моральных оценок, софисты находят тому новые и новые практические доказательства. Наиболее примечательны в этом отношении анонимные “Двуречивые рассуждения”. Они показывают, как анализ обычаев разных народов приводил софистов ко все более прочному и последовательному отстаиванию принципа релятивности (относительности) моральных оценок: “Фессалийцу кажется прекрасным, украшая коней и мулов, взятых из стада, самому зарезать и зажарить быка; у сицилийцев же это считается делом рабов. У македонцев признается похвальным, что девушка до брака общается со многими мужчинами, после брака это считается позором. У персов мужчины и женщины наряжаются одинаково; у них возможно половое общение с дочерью, матерью и сестрой. У лидийцев девушки занимаются проституцией и, набрав денег, выходят замуж” [23, 129]. Таким образом, встает **проблема выбора** между различными установлениями культуры, в частности между законами, принятыми у разных народов. Выбор между ними зависит от их обоснования, а обосновать их можно при помощи разума.

Главный представитель софистики Протагор (480—410 до н. э.) объясняет: “Каждое дело допускает два диаметрально противоположных толкования”¹. Самое знаменитое высказывание Протагора таково: “*Человек — мера всех вещей*, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют” [40, I, 543]. Платон поясняет точку зрения Протагора: “Следовательно, какими мне представляются вещи, такими они и будут *для меня*, а какими тебе, такими они будут *для тебя*” (Кратил, 386а) [40, I, 418]. Например, два человека стоят на ветру и спорят: один говорит, что ветер холодный, другой — что теплый. С точки зрения Протагора оба правы: *для одного* он холодный, *для другого* — теплый. Таким образом, сколько людей, столько и истин. Отсюда следует, что истин много — у каждого человека своя.

Такая утилитарно-эгоистическая точка зрения известна под названием **нравственного релятивизма**. В соответствии с ней содержание и объем человеческого познания всецело определяются чувственными восприятиями, а человеческая деятельность — минутными нуждами. *Истинно* то, что кажется истинным индивиду; *хорошо* то, что служит его выгоде. Добро и зло относительны. При определении того, что хорошо, а что плохо, надо исходить из своей пользы и выгоды. Так Протагор обосновывал деятельность софистов, которые стремились не к истине, а к победе над своими противниками в споре или тяжбе. Природу нельзя обмануть, а человека можно. Софистика в крайнем ее проявлении и служит этому [51, 209].

Другой знаменитый софист Горгий распространил эту релятивистскую установку Протагора на область морали. Если все истины относительны, то невозможны и абсолютные, от века данные, нормы нравственности. Поэтому любые представления о добре и зле созданы людьми, а следовательно, искусственны и могут быть подвергнуты сомнению и

¹ Например, один из продолжателей софистической традиции, афинянин Карнеад (214—129 до н. э.), посетив Рим в 155 г. до н. э. в составе греческого посольства, произнес перед слушателями две речи, в одной из которых доказывал, что справедливость есть благо, а в другой — что справедливость есть зло. Для скептика Карнеада, отвергавшего возможность познания истины, такая “двойственность” речей выражала его философскую позицию. Римляне с этой традицией были незнакомы, и если молодежь пришла в восторг от услышанного, то “старики” восприняли возможность равной доказательности для противоположных тезисов как издевательство над здравым смыслом и косвенную угрозу ниспровержения авторитетов. После речей Карнеада римлянин Марк Порций Катон Старший (234—149 до н. э.), известный строгостью нравов, добился в сенате скорейшего разрешения дела, по поводу которого приехало посольство, с тем чтобы оно быстрее покинуло Рим. По словам Плутарха, Катон боялся, как бы римская молодежь не увлеклась греческой философией и риторикой в ущерб военным доблестям и подвигам [22, 164]. Впоследствии, правда, риторика все же заняла видное место в древнеримской культуре (достаточно вспомнить о Цицероне).

пересмотру [48, 46]. Против этой доктрины софистов и выступает Сократ; он провозглашает **существование общезначимого знания и, следовательно, общезначимой нормы для человеческих поступков**. Не человек как индивид, но человек как род — мера вещей. Благо не то, что вот этому человеку в данное мгновение кажется благом, а то, что при всяких обстоятельствах и каждым человеком может быть признано благом [12, 87–88] (сравните с *категорическим императивом* Канта — см. под главу 4.4). Его ученик Платон, предвосхищая христианский монотеизм, утверждает: “*Мера всех вещей — Бог*” (Законы, 716D).

Итак, истина или единственна, или множественна; обе концепции будут востребованы позднейшей европейской культурой; христианский монотеоцентризм изберет первую, постмодерн — вторую [42, гл. 3, 6].

1.2.2. Судьба Сократа

В произведении Платона “Апология Сократа” (греческое слово “апология” означает “защита”) (см. часть 2) изложена история жизни философа. Текст Платона представляет собой повествование о судебном процессе; начинается оно речью Сократа, отвечающего обвинителям. В этой речи философ говорит, в частности, о событии, которое определило всю его жизнь: друг Сократа Херефонт, посетив святилище Аполлона в Дельфах, обратился к оракулу с вопросом о том, кто самый мудрый из людей, и получил ответ: “Софокл мудр, Еврипид мудрее, Сократ же — мудрейший из всех людей” [40, I, 504]. Сам Сократ был озадачен этим ответом. Он не считал себя мудрым и руководствовался принципом “я знаю то, что ничего не знаю”.

Желая доказать богу, что он не является самым мудрым, Сократ беседует со многими выдающимися людьми своего времени. И каждый раз оказывается, что собеседник Сократа — иной раз богатый, прославленный и могущественный человек — не обладает тем знанием, на которое претендует. Такого рода проверки навлекают на мыслителя ненависть многих, и жизнь его заканчивается трагически. Его обвиняют в том, что он развращает юношество и не признает богов, которых признает город. Философ вынужден предстать перед судом, суд выносит ему смертный приговор. И в назначенный срок Сократ выпивает чашу с ядом и умирает.

Попробуем вникнуть в суть обвинения: оставив пока в стороне вопрос о новых богах, которых будто бы вводит Сократ, попытаемся понять, в

чем состояло *развращение юношества*. Сократ сам говорит на суде о том, что “следующие за мною по собственному почину молодые люди, те, у кого вдоволь досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей... Отчего же некоторым нравится по долгу проводить время со мною? ...им нравится слушать, как я испытываю тех, кто считает себя мудрым, хотя на самом деле не таков. *Это ведь очень забавно*” (а молодежь во все времена любит посмеяться!).

Каков был воспитательный эффект сократовских бесед? *Чему* учил молодых людей Сократ? Он учил **доверять не чужому, но собственному суждению и опыту**, учил не *доверять*, а *проверять*, жить собственным умом без оглядки на чужое мнение, прислушиваясь к голосу *собственной совести*. Он собственным примером учил молодых людей никогда не класть в основание своих поступков чужие, непроверенные мысли и убеждения. Различие между поведением, основанном на *доверии к себе*, и поведением, основанном на *подчинении внешнему авторитету*, прекрасно иллюстрирует сказка Андерсена “Новое платье короля” (см. часть 2). Знание, не пропущенное через собственную душу и разум, немалого стоит. **Истину нельзя преподавать, ее можно только пережить**. Тем самым Сократ подрывал устои традиционного воспитания, ориентированного на почитание авторитета, верность прошлому, власть традиции, полисный коллективизм. Подрастающее поколение, усвоив эти уроки, могло утратить доверие к старшим и выйти из повиновения (это то, чего опасался Катон Старший и что заставило его приложить все усилия к тому, чтобы греческие философы покинули Рим как можно скорее).

Вполне понятно, что свободомыслящие (инакомыслящие) люди опасны для властных структур. Например, одной из опор государственной власти является армия. Армия существует в соответствии с принципом “приказ начальника — закон для подчиненного” и держится на беспрекословном повиновении. Что будет, если вместо выполнения приказа начнут задумываться над его обоснованностью и размышлять о том, имеет ли начальник право приказывать? Армия потеряет боеспособность и развалится. Итак, в той мере, в какой властная структура подобна армии, в ней не могут быть терпимы свободомыслие (инакомыслие) и индивидуализм. Наиболее неприемлемы они в тоталитарном государстве; впрочем, в Афинах была демократия.

Сократ как гражданин, сын, отец, муж имел определенные обязанности и добросовестно их выполнял. Он жил согласно принятым в обществе нравам, отличаясь от большинства современников главным образом тем, что всегда стремился поступать индивидуально от-

ветственно. Например, будучи в составе суда, рассматривавшего дело полководцев, которые, выиграв битву при Аргинусах, не похоронили погибших (как того требовал обычай), он единственный не согласился с вынесением смертного приговора и противопоставил свое мнение общему.

Сократ говорил, “что сам он ест, чтобы жить, а другие люди живут, чтобы есть” [19, 103]. **Он жил так, чтобы оставаться как можно более независимым от житейских благ, утверждая: “Сколько же есть вещей, без которых можно жить!”** [19, 100]. Сократ умел не обращать внимания на насмешников и гордился простотой своей жизни. Он говорил, что наиболее богат тот, кто доволен малым, ибо такое довольство свидетельствует о богатстве натуры (впоследствии подобные утверждения мы встретим у Эпикура).

Сократ утверждал, что у него есть некий внутренний голос, “демон”, который иногда отклоняет его от того, что он намерен сделать, но никогда не принуждает к чему бы то ни было. Часто и притом в самых важных случаях, по собственному признанию философа, его поступки определялись “демоном” (можно, пожалуй, считать, что этот “демон” и есть то новое божество, о котором идет речь в обвинении). Этот внутренний голос, в частности, запрещал ему заниматься государственными делами. Философ беседовал со всеми, кто хотел его слушать, только как частное лицо, и к тому же, в отличие от софистов, совершенно бесплатно. Сократ поставил под сомнение правильность жизни в ее общепринятых формах; его взгляды на жизненные ценности противоречили взглядам большинства афинян. При этом он считал себя правым, как бывает прав отец или старший брат по отношению к неразумным малым детям (см. часть 2: Платон. Горгий (беседа с Калликлом, в которой Сократ предвидит собственную гибель)).

На суде Сократ в полной мере продемонстрировал верность собственным убеждениям (“демону”) и независимость суждений. Сократа судило отделение (в составе более 500 человек) особого суда, призванного разбирать дела о политических и государственных преступлениях. Суд устанавливал виновность подсудимого и определял меру наказания. Сократ был признан виновным незначительным большинством в три голоса. Ничто не предвещало смертного приговора. Согласно процедуре, после определения вины и перед вынесением приговора слово снова получал подсудимый, который должен был еще раз выразить отношение к своим деяниям и определить себе меру наказания. Вот в этот момент Сократ повел себя неожиданно: он

отказался признать себя виновным и заявил, что его деятельность — не только не преступление, но благо для Афин: “Что по заслугам надо сделать со мной... за то, что я сознательно всю свою жизнь не давал себе покоя и пренебрег всем тем, о чем заботится большинство, — корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в Народном собрании, участием в управлении, в заговорах, в восстаниях, какие бывают в нашем городе, — ибо считал себя, право же, слишком порядочным, чтобы уцелеть, участвуя во всем этом; за то, что не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где частным образом мог оказать всякому величайшее, как я утверждаю, благодеяние, стараясь убедить каждого из вас не заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом и о том, чтобы самому стать как можно лучше и разумнее, и не пещься о городских делах раньше, чем о самом городе... Итак, чего же я заслуживаю за то, что я такой? Чего-нибудь хорошего, афиняне...” [40, I, 106]. Если судьи освободят его, продолжал Сократ, то он будет заниматься тем же, чем занимался до суда. Мыслитель раздражил судей до такой степени, что за смертный приговор высказались еще 80 человек сверх тех, которые раньше признали его виновным [18, 113].

Очень глубоко проанализировал воззрения и судьбу Сократа великий немецкий философ Г. В. Ф. Гегель (1770—1831). Сократ, по его оценке, “представляет собой не только в высшей степени важную фигуру в истории философии и, может быть, самую интересную в древней философии, а также и всемирно-историческую личность. Ибо главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе, воплотился в нем в форме философской мысли”. После Сократа *дух внутреннего убеждения* (а не внешний авторитет, власть традиции или обычая) стал принципом человеческого действия.

Интересна гегелевская трактовка обвинения и осуждения Сократа. Обвинительная жалоба против Сократа, по его мнению, была совершенно правильной, поскольку сократовский принцип индивидуального самосознания колебал нравственные устои и законы афинского полиса. Правомерен был, с точки зрения Гегеля, и смертный приговор Сократу, который был вынесен ему не за прошлые проступки, а за непризнание власти народа на суде, за несогласие с общим мнением, за нежелание определить себе надлежащее наказание. Проявив моральную самостоятельность, Сократ своим поведением на суде, по сути, отвергал авторитет народа, судебному приговору противопоставил свое внутреннее убеждение и объявил себя оправданным перед судом

своей совести. Тем самым Сократ проявил себя как герой, сознательно высказавший новый принцип духа — ***абсолютное право индивидуального сознания на внутреннее решение.***

Деятельность Сократа — отдаленное предвестие морального кризиса, который разразился много позже. Выдающийся русский философ XX в. Н. Бердяев (1874—1948) охарактеризовал его так: ***“Сущность (морального кризиса)... в революционном переходе от сознания, для которого мораль есть послушание срединно-общему закону, к сознанию, для которого мораль есть творческая задача индивидуальности”*** [8, I, 249—250] (мы вернемся к этому вопросу при обсуждении этики Нового времени). Но субъективному сократовскому принципу противостоял объективный принцип греческого мира. Поэтому афинский народ не только имел право, но и был обязан осудить по закону сократовский принцип, который представлял собой преступление. Следовательно, судьба Сократа не случайна, она обусловлена его убеждениями: герои во всемирной истории, выступая с новым принципом, с необходимостью оказываются насильственными нарушителями уже существующих принципов и законов, за что и подвергаются наказанию. Но в наказании уничтожается не сам новый принцип, а лишь его носитель, индивид. “Великий человек, — замечает Гегель в связи с виной Сократа, — хочет быть виновным и принимает на себя великую коллизию. Так Христос пожертвовал своей индивидуальностью, но созданное им дело осталось”.

Если бы Сократ был осужден без вины, его судьба была бы лишь печальной. Но она трагична, поскольку в сократовском деле столкнулись две правомерные нравственные силы — принцип субъективной свободы и объективный полисный порядок. Гибельный для духа и судеб афинского полиса (и, может быть, любого государства) сократовский принцип верховенства субъективного внутреннего сознания стал, по характеристике Гегеля, всеобщим принципом всей последующей философии и истории [35, 144—146].

1.2.3. Этика Сократа: добродетель есть знание

Сократ считал целью жизни счастье и полагал, что путь к счастью лежит через познающий разум. Найти этот путь — основная задача философии. По свидетельству Диогена Лаэртского, “он говорил, что есть одно только благо — знание и одно только зло — невежество” [19, 102].

Когда Сократ ждал в тюрьме исполнения смертного приговора, его друг Критон, подкупив стражу и сделав другие необходимые приготовления, предложил ему бежать. Сократ отклонил эту возможность, не желая сохранить жизнь ценой недостойного поступка (ведь бежать — это преступить законы полиса, а философ учил своих слушателей повиноваться законам родного города и сам всю жизнь образцово выполнял обязанности гражданина). Он говорил: *“Всего более нужно ценить не жизнь как таковую, но жизнь хорошую”* (Критон, 48b) [40, I, 122].

С разграничения между жизнью как таковой и жизнью хорошей начинается этика. Сократ считал, что хорошее, прекрасное, справедливое — это одно и то же; различие этих понятий — дело последующих поколений мыслителей. Если законы государства нехороши, то их следует изменить; можно покинуть государство, если его законы вам не нравятся, но пока закон не изменен и вы добровольно находитесь в государстве, законы следует исполнять, и это справедливо (прекрасно, хорошо). Таким образом, понятно, почему Сократ отказывается бежать и предпочитает умереть — совершение несправедливости ужасает его больше, чем смерть: “...худшее на свете зло — это творить несправедливость” (Горгий, 469b) [40, I, 287]. Этика и эстетика здесь едины: нарушать закон и *несправедливо*, и *некрасиво* (речь, конечно, идет о душевной красоте; ведь добродетельная душа прекрасна).

После вынесения смертного приговора он сказал судьям: “Избежать смерти нетрудно, афиняне, а вот что гораздо труднее — это избежать испорченности: она настигает стремительней смерти. И вот меня, человека медлительного и старого, догнала та, что настигает не так стремительно, а моих обвинителей, людей сильных и проворных, — та, что бежит быстрее, — испорченность. Я ухожу отсюда, приговоренный вами к смерти, а мои обвинители уходят, уличенные правдою в злодействе и несправедливости. И я остаюсь при своем наказании, и они при своем... Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому неизвестно, кроме бога” [40, I, 109, 112].

Смерть не страшит мыслителя. Ведь философствование, которым он занимался всю жизнь, есть, по мнению Сократа, не что иное, как умирание для земной жизни и подготовка к освобождению бессмертной души от ее смертной телесной оболочки. В связи с этим можно вспомнить определение философии как искусства умирать, данное Платоном: “...те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью” (Федон, 63А).

Сократ еще колеблется в выборе между жизнью и смертью. Для апостола Павла этот вопрос решен: "...имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас" (Послание к филиппийцам святого апостола Павла, 1: 23)¹.

Какая жизнь является наилучшей, самой достойной? Вся жизнь Сократа была посвящена поиску ответа на этот вопрос. Этика Сократа может быть сведена к трем положениям:

- **добродетель тождественна знанию**; чтобы жить хорошо, надо *знать*, что это такое — хорошее, прекрасное, справедливое; если не знать, что такое хорошее, то как отличить его от плохого?

- **человек знает только то, что он ничего не знает**;

- **познай самого себя** (согласно приводимому Аристотелем преданию, Сократ в молодости посетил греческий город Дельфы. Изречение, начертанное на стене знаменитого дельфийского храма Аполлона — "*Gnothi sauton*" (Познай себя), предопределило основное направление его поисков истины [35, 12–13].

Первые два положения кажутся противоречащими друг другу, и это противоречие указывает на сложность проблемы. Сократ обсуждает со своими собеседниками, что есть хорошее. Например, собеседник Сократа утверждает, что здоровье — это всегда хорошо. Сократ возражает: например, началась несправедливая война и, конечно, закончилась поражением; здоровые пошли на войну и погибли, а больные остались дома и уцелели; чем же было здесь здоровье — благом или злом? Красота, сила, богатство, слава — это хорошо; но на красивых чаще нападают работорговцы, потому что красивые рабы дороже ценятся; сильные нередко берутся за дело, превышающее их силу, и попадают в беду; богатые изнеживаются, становятся жертвами интриг и погибают; слава всегда вызывает зависть, и от этого бывает много зла [14, 213].

Таким образом, понятно, что проблемы морали — это именно **проблемы, требующие решения в каждом конкретном случае**. ("*Истина всегда конкретна*", — заметит Гегель много позднее.) Для разрешения проблемы требуется *знание*. Откуда его взять, если "я знаю, что ничего не знаю"? Из собственной души. Один из принципов Сократа — познай самого себя. Самопознание — это и есть источник знаний о человеческой природе.

¹ Ср. с рассуждением христианского мыслителя Оригена, цитируемого С. Аверинцевым в работе "Поэтика ранневизантийской литературы. Порядок космоса и порядок истории" (см. часть 2).

Итак, добродетель утверждает себя в форме знания. Она же является важнейшей целью знания. Разум дан человеку не для исследования природы, а для самопознания, для того, чтобы стать совершенным.

Все люди стремятся к благу, удовольствию, пользе, счастью. Если учесть, что понятия блага и зла обозначают позитивные и негативные цели деятельности, то получим закон человеческого поведения: стремиться к удовольствиям и избегать страданий. Однако и мир удовольствий, и мир страданий сложны. Существует много удовольствий и много страданий. Разным людям приятны разные вещи. Дело осложняется еще и тем, что между удовольствием и страданием нет четкой границы, они взаимосвязаны: за радостью опьянения следует горечь похмелья, за прелестью увлечения — страдание разочарования. Человек постоянно оказывается в ситуации, когда необходимо выбирать между разными удовольствиями, между нынешними удовольствиями и будущими страданиями, и наоборот, нынешними страданиями и будущими удовольствиями. Соответственно, встает проблема основания такого выбора.

“Раз у нас выходит, — спрашивает Сократ собеседника, — что благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием, между обильным и незначительным, большим и меньшим, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место измерение, поскольку оно рассматривает, что больше, что меньше, а что между собой равно?”

— Да, это неизбежно.

— А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание... те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания, и не только знания вообще, но... знания измерительного искусства. А ошибочное действие без знания, вы сами понимаете, совершается по неведению...” [40, I, 246–247].

Выделяя то новое, что Сократ внес в этику, Аристотель пишет: “Он приравнивал добродетель к знаниям” (Аристотель. Никомахова этика) [5, IV, 297]. В начале этой главы среди основных черт античной культуры был упомянут **рационализм**; в частности, сократовская этика рационалистична, основана на знании и разуме.

Итак, согласно Сократу, добродетельная жизнь неразрывно соединена со *знанием* добродетели. Обладает ли он сам таким знанием? Нет, не обладает. Мыслитель открыто признает свое незнание и именно с этим связывает приписываемую ему мудрость. Трезвое осознание собственного незнания открывает перспективу бесконеч-

ного нравственного совершенствования личности. Когда я знаю, что ничего не знаю, и при этом знаю также, что от знания добродетели зависит добродетельность жизни, то у меня есть направление и пространство для правильного поиска. Ясное знание своего незнания должно побуждать человека *искать* — *отыскивать* нравственную истину. Знающее незнание Сократа — это философски обоснованное предостережение против самодовольства и успокоенности. Сократовский метод философствования — *майевтика* — как раз и предполагает совместные усилия участников диалога. Сократ говорил, что *не обладает истиной, но помогает ей родиться в душе собеседника*.

Сократ поставил знак равенства между совершенством человека, его добродетелью и знанием. Он свел добродетель к знанию, а знание — к самопознанию.

Сократовская ирония — это не ирония скептика и не ирония софиста. Скептик сказал бы, что нет ни истины, ни надежного знания. Софист добавил бы, что, раз истины нет, считай истиной то, что тебе выгодно. Сократ же, будучи врагом софистов, считал, что каждый человек может иметь свое мнение, но истина существует и она единственна, однако ее надо найти [51, 226].

Этические предписания досократиков (греческих мыслителей, предшествовавших Сократу), например, так называемых семи мудрецов, категоричны: “Ничего сверх меры”, “Всему свое время”, “Ни за кого не ручайся”, “Худших везде большинство”, “Отца надо уважать”, “Будь сдержан на язык”, “Силой не делай ничего”, “Знаешь — так молчи”, “Покойного величай”, “Обуздывай гнев”, “Не желай невозможного”, “Повинуйся законам”, “Прилежание — все” [49, 92–93]. Этика Сократа проблематична; она не предлагает готовых истин, а призывает к их поиску.

Этика Сократа есть этика индивидуальной личностной ответственности. Знания — тот канал, через который человек осуществляет контроль над своим выбором. Они обозначают зону ответственного поведения. Тот, кто хочет опровергнуть Сократа, должен доказать, что существуют какие-то другие основания, помимо знаний, которые позволяют человеку действовать ответственно, самому управлять своим поведением [18, 121].

Сократ — основатель автономной, строящейся на авторитете разума, этики. Греческое слово “автономный” (аутос — сам, номос — закон) можно было бы перевести, как *самозаконный*¹ (вспомните о внутреннем голосе, “демон” Сократа!).

¹ Ср. с этикой Канта — см. подразд. 4.4.

В речи на суде Сократ говорит: “Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас... говоря то самое, что обыкновенно говорю: “Ты, лучший из людей, раз ты афинянин, гражданин величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом, не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?” [40, I, 98].

Этот призыв к заботе о душе не мог быть адекватно воспринят в античности, поскольку “античное время придавало решающее значение телесным и вообще земным сторонам человеческой жизни” [30, 59–60]. И этот призыв, и смерть, принятая за убеждения, делают Сократа предтечей христианской этики.

Интересно, что плащи, которые вскоре стали носить философы, воспроизводили плащ Сократа, в котором он ходил, не снимая его зимой и летом, а впоследствии эта одежда повторилась в монашеских рясах [17, 26].

1.2.4. Этика и эстетика Платона

Отправным пунктом платоновского философствования является казнь Сократа. *В демократическом государстве был приговорен к смерти человек, единственная вина которого состояла в служении истине.* Смерть Сократа стала каноном нравственного мужества. Мыслящие люди должны были задуматься: имеет ли право на существование строй жизни, карающий смертью стремление к правде? Как жить в обществе, которое карает за мудрость? Платону было очевидно, что мир, в котором возможны осуждение и казнь Сократа, не знает ни справедливости, ни добра и не живет в согласии с ними. Участь Сократа доказала это с оскорбительной ясностью.

Нельзя, однако, представить себе, что добро и справедливость не существуют совсем — ведь они присутствуют в сознании людей, у каждого человека есть интуитивное представление о них¹.

¹В доказательство можно привести практику *суда присяжных*. Предполагается, что люди, не имеющие специального юридического образования, тем не менее в состоянии разобраться в обстоятельствах преступления и вынести справедливый приговор. Еще одним доказательством может служить существование угрызений совести.

Итак, добро и справедливость не существуют в мире, а представление о них у людей есть. Откуда? Чтобы объяснить это, *Платон постулирует существование двух миров* — мира чувственно воспринимаемых вещей (все то, что видно, слышно, что можно осязать и обонять) и умопостигаемого мира идей. Учение об идеях — основание его философии. Термин “идея” (того же корня, что и латинское *videre* или русское “видеть”) происходит от греческого слова “эйдос”, которое обозначает “то, что видно”, все равно, глазами или умом [29, 180]. “Платон пришел к убеждению, что подлинная реальность не тождественна наблюдаемому нами изменчивому миру, подлинная реальность, неизменная и невидимая, состоит из совершенных форм, таких, как “абсолютная белизна” или “высшая справедливость”. Чтобы обозначить эти недоступные чувствам умопостигаемые понятия, Платон извлек из обычного языка слово “идея”, желая самым этим словом указать, что ум обладает более совершенным зрением, чем глаза” [38, 69].

Что есть мир идей? Это сверхчувственный мир, постигаемый разумом. Чувственно воспринимаемый мир является призрачным, в нем господствует непрерывное движение, изменение, становление. Поэтому, по мнению Платона, чувственно воспринимаемый мир непознаваем: “...нельзя говорить о знании, Кратил, если все вещи меняются и ничто не остается на месте. Ведь если это самое знание есть знание того, что не изменяется, то знание всегда пребывает и всегда есть знание: а когда изменяется и самый вид знания, то как скоро вид знания изменяется в иной, знания уже нет, и где всегда происходит изменимость, там никогда не бывает знания...” (Кратил, 440b) [40, I, 490]. Для характеристики мира идей Платон вводит специальный термин “акинетос”, что означает “неподвижный” [43, I, 289]. В отличие от вещей чувственно воспринимаемого мира идеи вечны и неизменны — и поэтому познаваемы. Существование понятий в человеческом разуме служит непосредственным доказательством существования сверхчувственного мира (мира идей); первообраз понятия есть идея. Учение Платона — система объективного идеализма.

Итак, *разделение реальности на два мира — чувственно воспринимаемый, изменчивый и подвижный, и, следовательно, непознаваемый, и умопостигаемый (познаваемый) мир неподвижных идей — фундамент платоновской философии.*

Платон создает оригинальную теорию познания, в соответствии с которой *познание есть припоминание* (греч. *анамнезис*). Человек — это соединение смертного тела и бессмертной души (очень древнее пред-

ставление о том, что тело — могила души, восходит к орфикам и пифагорейцам). До соединения с телом и после смерти тела душа пребывает в мире идей и созерцает эти идеи. Поэтому знания изначально находятся в душе; надо только их припомнить. (Это представление прекрасно согласуется с девизом его учителя Сократа “Познай самого себя”, который как раз и предполагает извлечение знаний из собственной души.) “...если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним?” (Менон, 85D—B) [3, I, ч. 1, 386].

Таким образом, у каждого человека есть интуитивное представление, например, о добре и красоте. Ведь и добро, и красота (прекрасное), и справедливость — это идеи. В чувственно воспринимаемом мире существуют, например, добрые и справедливые поступки и прекрасные произведения искусства. Это не что иное, как частичные и несовершенные воплощения соответствующих идей. В диалоге “Пир” (см. часть 2, Платон. Пир. Рассказ Диотимы) Платон объясняет, что есть прекрасное само по себе (та самая проблема, которая в диалоге “Гиппий больший” остается без разрешения) и как оно соотносится с прекрасными телами, прекрасными душами, прекрасными нравами и прекрасными науками.

Когда человек в земной жизни видит прекрасное произведение искусства или становится свидетелем доброго поступка, его душа вспоминает идеи прекрасного и доброго. Земная красота — только отблеск небесной, она напоминает душе о виденном в мире идей: “Когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу” (Платон. Федр, 249E).

Соотношение мира идей и чувственно воспринимаемого мира можно проиллюстрировать знаменитым фрагментом из диалога Платона “Государство”: “...Ты можешь уподобить, — говорит Сократ, — нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вы-

шине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная... невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю.

— Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены: проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ...

— Станный ты рисуешь образ и странных узников!

— Подобных нам.

...Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройти, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд?.. Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?.. Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху... Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого” (Государство, 514A—517B) [11].

Итак, в чувственно воспринимаемом мире существуют отдельные предметы, например, столы и чаши. В мире идей существует “стольность” (идея стола — так сказать, “всем столам стол”, стол-эталон, образец, в большем или меньшем соответствии с которым изготовлен каждый реальный стол) и “чашность”. Диоген упрекал Платона за его идеи стола или чаши: стол я вижу, чашу — тоже, но ни “стольности”, ни “чашности” не вижу. По преданию, Платон ответил так: “Чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума” [19, 25]. Итак, идеи можно “видеть” очами разума, они постигаются *умозрением*. В отличие от конкретных вещей, идеи вечны и не подвержены разрушению.

Мир идей противостоит обыденному миру не только как абстрактное — конкретному, сущность — явлению, оригинал — копии, но и как благое — злему. Платоновская философия пессимистична. Она про-

никнута убеждением (впоследствии воспринятым христианством), что чувственно воспринимаемый мир лежит во зле. Идеи не просто существуют, но находятся в отношении подчинения, образуют иерархию. Например, идея *розы* — идея более низкого уровня, чем идея *цветка* (вообще). Ведь цветок может быть и лилией, и колокольчиком, и ирисом. Идея еще более высокого уровня — растение и т. д.

Идеей всех идей, высшей идеей у Платона выступает идея блага как такового. В “Пире” Платон сближает благо с прекрасным; Сократ у Платона называет прекрасным справедливое (“Горгий”). Впрочем, в предисловии уже было сказано о триединстве добра (блага), истины и красоты. **“Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной...”** (Филеб, 65А) [3, I, ч. 1, 387]. Высшая идея, идея блага в идеальном мире подобна Солнцу в чувственно воспринимаемом мире [51, 257]. Свет и зрение, говорит Платон, подобны Солнцу (“солнцеобразны”, то есть зрение невозможно без света, в темноте ничего не видно), но признать их самим Солнцем было бы неправильно; так и здесь, правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать какое-либо из них самим благом было бы неправильно. То же относится к соразмерности и красоте.

Можно по-разному относиться к философской системе Платона, но нельзя отрицать ее мощного воздействия на позднейшие поколения мыслителей. Если воспринять его учение метафорически, то действительно невозможно не согласиться с тем, что существует “мир идей”, противостоящий индивидуальному сознанию каждого конкретного человека и существующий независимо от этого сознания. Это мир человеческой духовной культуры, зафиксированный в ее материальных носителях, прежде всего в языке, в научных, литературных, музыкальных текстах. Это мир абстрактных понятий, в которых отражены общие свойства и сущности вещей. Это мир человеческих ценностей и человеческих идеалов. Развивающийся вне этого мира ребенок (а такие истории известны — это дети, выкормленные животными), какими бы природными задатками он ни обладал, не становится человеком, его психика не становится человеческой [42, гл. 1]. Он не овладевает не только речью, но даже прямохождением.

И когда читаешь Платона и воспринимаешь его учение как художественную метафору, удивляешься, насколько проникновенно и ярко он показал процесс приобщения индивидуального сознания к

общечеловеческому сознанию, процесс вставания каждого индивида в мир духовной человеческой культуры [17, 27]. Платоновское учение об идеях повлияло на духовную жизнь Запада так сильно, как никакое другое; по мнению выдающегося философа XX в. А. Уайтхеда, всю западную философию можно понять как “примечания к Платону” [28, 39].

Этика — учение о нравственности, и политика — учение о государстве у Платона тесно связаны: государство подобно человеку, а человек — государству, справедливость в человеке и в государстве одинакова. **Отдельный человек рассматривается у Платона прежде всего в контексте государства. В соответствии с его воззрениями человек может быть нравственно совершенным лишь в правильно организованном государстве.**

Его интересует прежде всего благая и совершенная жизнь общества в целом. В “Государстве” и “Законах” Платон создает проект такого *идеального государства*, которым управляют философы, познавшие идею блага¹. “Пока в городах не будут либо философы царствовать, либо нынешние... властители искренне и удовлетворительно философствовать, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... дотолече... не жди конца злу” (Государство, 501Е).

В этом государстве три сословия: философы-правители, воины и трудящиеся — земледельцы и ремесленники. Каждому сословию присуща своя добродетель; философам — *мудрость*, воинам — *мужество*, трудящимся — *умеренность*. Такое строение государства соответствует строению человеческой души, тоже состоящей из трех частей — разумной, волевой и чувствующей. Ведь у человека есть три высшие способности — разум, воля и чувство. Каждой из них соответствует определенная добродетель: разуму — мудрость, воле — мужество, чувствам — умеренность. Кроме уже упомянутых трех добродетелей, присущих человеческой душе и лежащих в основании государства, Платон указывает четвертую и главнейшую — это **справедливость** [26, 41–42]. “Заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость” (Государство, 433А). Иначе говоря, “справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое” (Госу-

¹ Платон предлагает создать государство, в котором власть будет принадлежать философам, людям, у которых нет ничего — ни имущества, ни семьи — ничего, кроме знания. Это необходимо для того, чтобы никто не мог повлиять или оказать давление на властителя. Философ, облеченный властью, — главный герой поэмы А. Пушкина “Анджело” (1833) (см. часть 2). Прочитайте поэму и сравните образ мыслей Пушкина и Платона. Кто мыслит реалистичнее?

дарство, 433Е). Эти четыре добродетели называют иногда кардинальными (лат. *cardinalis* — главный, основной).

Платон задается вопросом о природе искусства, в частности, о природе поэзии и находит, что “искусство поэта заключается в подражании”. Он не очень высокого мнения об этом искусстве. Как творец, человек — не более чем подражатель, и подражает он даже не идеям, а вещам чувственно воспринимаемого мира, создавая, так сказать, тень тени. Кроме того, поэты не обладают ни знанием, ни мудростью, а творят в состоянии одержимости и неистовства: “...все хорошие эпические поэты не благодаря умению создают свои прекрасные поэмы, а когда становятся вдохновенными и одержимыми... И вот поэты творят и говорят много прекрасного о различных вещах... не от умения, а по божественному наитию” (Ион, 534) [40, I, 138]. Без посланного музами неистовства нельзя стать хорошим поэтом — ведь всегда “творения здравомыслящих людей затмятся творениями неистовых” (Федр, 245А). Поэзия не поддается измерению, счету и взвешиванию, она зачастую изображает распрю и внутреннюю борьбу в человеке — ведь яростное начало в душе легче поддается изображению, чем разумное, а потому “подражательный поэт” пробуждает, питает и укрепляет худшую сторону души и губит ее разумное начало, “он внедряет в душу каждого человека в отдельности плохой государственный строй, потакая неразумному началу души” (Государство, 605В). Такого поэта нельзя принять в благоустроенное государство [51, 279].

Платон подчеркивает свое недоверие к поэтам и художникам, сравнивая их труд с отражательным свойством зеркала. Вращая зеркало, “тотчас сотворишь и солнце, и то, что на небе, тотчас и землю, — себя и прочих животных, и утварь, и растения” (Государство, кн. X, 596е). Зеркало со всем бесчисленным разнообразием предметов, которые оно может отражать, иллюстрирует бессмысленность и неразумность поэзии и живописи. Как зеркало механически воспроизводит все предметы, так и подражающий художник, по своей легкомысленной натуре, может изобразить внешний вид любой вещи, так как ничего не смыслит в идее (подлинной характеристике) предметов. Чем меньше у него глубины, тем больше для него поле действия. Подражательные искусства (поэзия и живопись) пренебрегают сущностью ради тени.

В последней работе Платона “Законы” подробно говорится об отсутствии мудрости в поэзии, вскрываются причины этого и вдохнове-

нию поэта противопоставляется мудрость философа-правителя. Всем известно, говорит Платон, что, когда поэт сочиняет стихи, он не находится в здравом рассудке. Он просто существо, чья душа осеняется наитием свыше. Этот иррациональный источник, которым объясняется природа его поэтического творчества, заставляет поэта “изображать людей, находящихся между собою в противоречии, и в силу этого он вынужден нередко противоречить самому себе, не ведая, что из сказанного истинно, что нет”. Философ-правитель не должен так поступать: “Законодателю нельзя высказывать два различных мнения относительно одного и того же предмета, а надо постоянно выражать только один и тот же взгляд” (Законы, 719c, d) [16, 38–42].

В этом противопоставлении поэта и философа отчетливо проявились представления Платона об истине и о прекрасном, как о чем-то единственном, общеобязательном, вечном и неподвижном. В “Законах” Платон пишет:

“Афинянин: ...там, где законы прекрасны (прекрасный закон есть одно из воплощений идеи прекрасного — см. фрагмент “Пира”, часть 2. — *А. П.*) или будут такими впоследствии, можно ли предположить, что всем людям, одаренным творческим даром, будет дана возможность в области мусического воспитания и игр учить тому, что по своему ритму, напеву, словам нравится самому поэту? Допустимо ли, чтобы мальчики и юноши, дети послушных закону граждан, подвергались случайному влиянию хороводов в деле добродетели и порока?

Клиний: Как можно! Это лишено разумного основания.

Афинянин: Однако в настоящее время именно это разрешается во всех государствах, кроме Египта.

Клиний: Какие же законы относительно этого существуют в Египте?

Афинянин: Даже слышать о них удивительно! Искони, видно, было признано египтянами то положение, которое мы сейчас высказали: в государствах у молодых людей должно войти в привычку занятие прекрасными телодвижениями и прекрасными песнями. Установив, что прекрасно, египтяне объявили об этом на священных празднествах, и никому — ни живописцам, ни другому кому-то, кто создает всевозможные изображения, ни вообще тем, кто занят мусическими искусствами, не дозволено было вводить новшества и измышлять что-либо иное, не допускается это и теперь. Так что если ты обратишь внимание, то найдешь, что произведения живописи или ваения, сделанные там десять тысяч лет назад — и это не для красного словца десять тысяч лет, а действительно так, — ничем не прекраснее и не бе-

образнее нынешних творений, потому что и те, и другие исполнены при помощи одного и того же искусства” [40, III, 12I].

Идеальным воплощением искусства для Платона являются “древние священные хороводы”. Замкнутый хоровод — движение по окружности — символ циклического повторения в природе — становится для Платона идеальным воплощением искусства [42, гл. 6]. *Вообще движение по окружности (циклическость, вечное возвращение) является в архаическом мире господствующей стороной человеческого поведения* (и воспринимается как прекрасное. — А. П.).

Высказыванию Протагора о человеке как мере всех вещей (из которого следует представление о множественности истин — ведь людей много и они различны) Платон противопоставляет утверждение: “Мера всех вещей — Бог” (Законы, 716D)) [4, 12I] и, соответственно, представление о единственности и неизменности истины (надо помнить о том, что *истинное и прекрасное* для Платона фактически синонимы). Такого же мнения придерживался и его учитель Сократ.

В Новое время возникнет иная точка зрения. “Истина есть процесс”, — скажет Гегель, а философы постмодерна вернутся к представлению о множественности истин, которое отчасти напоминает воззрения софистов.

Однако о музыке Платон судит не так сурово, как о живописи и поэзии. “Воспитание музыкой надо считать самым главным; благодаря ему Ритм и Гармония глубоко внедряются в душу... делают человека прекрасномыслящим... Он будет упиваться и восхищаться прекрасным... и согласовывать с ним свой быт”. Его взгляды на сущность музыки восходят к пифагорейцам, полагавшим, что в основе всех вещей и явлений лежит число. “**Где нет числа и меры — там хаос и химеры**” [51, 163]. В частности, они открыли, что математическая закономерность, числовые соотношения лежат в основе музыкальной гармонии: если длины двух струн относятся как 2:1, 3:2, 4:3, то издаваемые этими струнами звуки звучат в одновременности приятно, образуют, как говорят музыканты, идеальные консонансы (созвучия) — соответственно, октаву, кварту, квинту. Диссонансы — напряженные, резкие, неприятные созвучия — образуются при более сложных отношениях длин струн (например, малая секунда — 16:15) [52, 69].

Это было великое открытие: казалось бы, *приятное или неприятное созвучие* — явление, всецело принадлежащее области чувств. Оказывается, **свидетельство чувств** (в данном случае слуха) **прямо связано с математической** (“сверхчувственной”, умопостигаемой) закономернос-

тью. Платон принял учение пифагорейца Архита Тарентского о том, что такие математические науки, как геометрия, астрономия, арифметика, родственны музыке (такая классификация сохранилась надолго; еще в эпоху Средневековья музыку полагали одной из четырех наук о числе, образующих высшую ступень университетского образования — квадривиум). **То, что приятно глазу или уху, является таковым постольку, поскольку подчинено математической закономерности.** Вот иллюстрация **рационалистичности** античной эстетики (о рационалистичности античной этики мы уже знаем).

Все это близко платоновским воззрениям, согласно которым *прекрасное в высшем своем проявлении есть идея* и постигнуть ее можно только разумом (как и математику). Идея красоты умопостижима (как и все вообще идеи). Легко себе представить, что такое один человек, один апельсин, один слон. А что такое один (единица) для математика? Что есть это число, с которого начинается натуральный ряд 1, 2, 3, ...? Существует некоторое подобие между тем, как идеи относятся к вещам чувственно воспринимаемого мира, и тем, как математическое понятие “единица” относится к отдельным чувственно воспринимаемым единичным объектам (слон, апельсин, человек). Что такое, например, *один кот*? Из этого чувственно воспринимаемого объекта, принадлежащего миру вещей, можно вычленить “математическую” идею единицы и идею, так сказать, “кошачести”. Ученые позднейших поколений сказали бы, что такое разделение есть результат абстрагирования (латинское слово *abstractus* в буквальном переводе означает “отвлеченный, разделенный на части”; глагол *trahere* означает “тащить, тянуть, влечь” (от-влеч-енный); операция абстрагирования состоит в том, что реальному объекту мысленно оставляют лишь немногие его свойства или даже одно-единственное, а остальные не принимают во внимание; см. часть 2, комментарий к стихотворению Пушкина “Герой”). Платон, однако, верил в *реальное* существование идей.

Вообще Платон считал математику как бы подготовительной ступенью к философии. Известно, что при входе в его школу была надпись: “Негеометр — да не войдет” [30, 30]. По мнению Платона, истина — одна для всех, подобно тому, как геометрия — одна для всех (неевклидовы геометрии были открыты только в XIX веке).

Теория, согласно которой **прекрасное — это пропорциональное (со-размерное), и в основе его лежат математические (количественные) закономерности**, существовала не только в продолжение всей античности; в некоторых своих аспектах она дожила до современности (см. часть 2,

сонет А. Ахматовой, “Моцарт и Сальери” Пушкина). Начало ей положили пифагорейцы. В соответствии с их учением красота вещи обусловлена совершенной структурой, а совершенная структура состоит в **соразмерности** (греч. *symmetria*) частей, из которых она образована. Соразмерность частей может быть выражена количественно, математически [46, 112]. В диалоге позднего периода “Послезаконие” (который, возможно, написан кем-либо из учеников Платона) мы находим высказывание о том, что наука о числе является высшей мудростью, данной нам Небом: “...необходимо класть в основу всего число” (Послезаконие, 977d); “...никто, не познав [числа], никогда не сможет обрести истинного мнения о справедливом, прекрасном, благом и других подобных вещах и расчислить это для себя и для того, чтобы убедить другого” (Послезаконие, 978b) [40, III; 34, 145].

Это открытие, как сказано выше, первоначально было сделано пифагорейцами в области музыки. Впоследствии такой взгляд утвердился в области пластических искусств — архитектуры и скульптуры. Римский архитектор эпохи Августа Витрувий систематически изложил эту теорию в своем трактате “Об архитектуре”: “Композиция храмов основана на соразмерности, правила которой должны тщательно соблюдать архитекторы. Она возникает из пропорции, которая по-гречески называется *analogia*... Пропорция есть соответствие между частями всего произведения и его целым по отношению к части, принятой за исходную, на чем и основана всякая соразмерность. Ибо дело в том, что никакой храм без соразмерности и пропорции не может иметь правильной композиции, если в нем не будет такого же точного членения, как у хорошо сложенного человека. Ведь природа сложила человеческое тело так, что лицо от подбородка до верхней линии лба и начала корней волос составляет десятую долю тела, так же как и вытянутая кисть от запястья до конца среднего пальца... Ступня составляет шестую часть длины тела, локтевая часть руки — четверть, и грудь — тоже четверть. У остальных частей есть также своя соразмерность, которую тоже принимали в расчет знаменитые древние живописцы и ваятели и этим достигли великой славы” [24, I, 199].

Действительно, еще старший современник Платона, великий скульптор, пифагореец Поликлет (живший на четыре века раньше Витрувия) написал трактат “Канон” (греческое слово, которое можно перевести как “правило” или “образец”), в котором рассчитал размеры частей тела, исходя из роста человека как единицы измерения [21,

18]. Разработанную им систему пропорций скульптор воплотил в фигуре Копьеносца (греч. Дорифор — см. иллюстрацию в начале этой главы).

Особенное значение в теории пропорций имеет так называемое **золотое сечение** — разделение целого на две неравные части, такие, что целое относится к большей части так, как большая относится к меньшей. Например, если единичный отрезок прямой разделить таким образом, то получим части длиной приблизительно 0,62 и 0,38 (см. часть 2 и главу, посвященную Возрождению). В статуе Дорифора, например, уровень пупка делит фигуру в отношении золотого сечения. Пропорции человеческого тела лежат в основе не только скульптуры и архитектуры, но даже ораторской речи: “Всякая речь должна быть составлена, как составлено живое существо; она должна иметь как бы свое тело, не быть без головы, без ног, должна иметь туловище и конечности — все это в надлежащем соответствии одно с другим и с целым” (Платон. Федр, 264С).

Красота пропорционально сложенного человеческого тела стала для греков мерилом красоты вообще и была возведена в культ. Не было ни одного греческого города без *гимнасии*; в Афинах первая гимнасия возникает около 700 г. до н. э. Греческий корень *гимн-* означает “го-лый”. Занимаясь спортом, греки раздевались догола; поэтому занятия эти назывались *гимнастика*, а помещение для этих занятий (большой двор с колоннадой, подсобными помещениями и купальней) — *гимнасией*. Эти гимнасии быстро стали чем-то вроде клубов, в них любили беседовать философы [14, 369]. Юноши с шестнадцати до восемнадцати лет проводили в гимнасиях целые дни, совершенствуя свое тело и добиваясь не только силы, но и красоты. Существовали люди, посвящавшие физическим упражнениям всю свою жизнь. Не было свободного гражданина, который не посещал бы гимнасию; только при этом условии он делался благовоспитанным человеком, иначе он попадал в разряд ремесленников и людей низкого происхождения. Тело такого человека до конца жизни сохраняло следы гимнастического воспитания; оно сказывалось в осанке, поступи и манере двигаться, подобно тому, как позднее отличали дворянина, отшлифованного и облагороженного академией, от деревенского увальня и нескладного рабочего.

Не только на занятиях в гимнасиях, но и на олимпийских состязаниях атлеты выступали обнаженными, чтобы зрители могли любоваться совершенством их сложения. Победителей воспевали поэ-

ты, о них слагали легенды. Когда знаменитая афинская красавица Фрина предстала перед судом, то защитник не стал произносить речь; он раздел свою подзащитную и, пораженные ее красотой, судьи вынесли оправдательный приговор. *Ни один народ не придавал такого значения красоте тела, как греки. Красота считалась достоинством, дававшим право на бессмертие.* Греческая история способствовала этому, перечисляя людей, одаренных красотой. Некоторые получали особое прозвище за какую-нибудь одну прекрасную часть лица, например, Димитрий Фалерейский — за красоту бровей. Учреждены были игры, где главная награда давалась прекраснейшему. Можно вспомнить о предыстории Троянской войны: согласно мифу, богини Олимпа, поспорив о золотом яблоке, просили рассудить их прекраснейшего юношу Греции. В Спарте и на Лесбосе в храме Геры были состязания женской красоты. Каждый, одаренный красотой, выставлял ее напоказ перед всей нацией, а особенно старался заслужить благосклонность художников. Последние назначали награду за красоту и потому чаще других имели прекрасное перед глазами [31, 13].

Культ телесной красоты обусловил высокий расцвет древнегреческой скульптуры, сохраняющей доныне значение нормы и недосягаемого образца. Образ обнаженного атлета или героя становится ведущим образом античной скульптуры, породив впоследствии особое понятие “героической наготы”. Этот образ выражает *гармоническое и свободное развитие всех духовных сил человека через красоту его естественных пластических форм* [27, 9], соединяя в прекрасном единстве внутреннее и внешнее (*калокагатия*) [42, гл. 2.4]. Вспомним, что греческий язык не создал слова, означающего то, что мы теперь называем “личность”. Значительно упрощая проблему, можно сказать, что наше новоевропейское понятие личности выражается по-гречески словом *sota*, а это не что иное, как “тело” [42, гл. 2; 29, 297]. **Человек для античности — это прежде всего прекрасное и живое тело.**

Сам Платон был отличным гимнастом и отличался в борьбе и верховой езде. Есть сведения, что за успехи в борьбе он получил первую премию на Истмийских, а возможно, также и на Пифийских состязаниях [30, 9]. Великий философ Пифагор получил награду за победу в кулачном бою. Великий драматург Еврипид в юности был увенчан на Элевсинских играх. Стоики Хризипп и Клеанф прославились как атлеты раньше, чем стали известны в философии.

Гимнастика для тела и музыка для души — так характеризует Платон идеальную систему воспитания, совершенный человек соединяет в себе красоту безупречного тела и нравственные достоинства. А. Лосев подчеркивает неразделимость для грека воспитания вообще и воспитания эстетического, античное воспитание — насквозь эстетическое [29]. Уже было сказано о том, что выдающийся немецкий историк искусства И. Винкельман называет характерными чертами греческого классического искусства благородную простоту и спокойное величие. Это благородство и величавая простота делают, согласно Винкельману, греческое искусство произведением мудрости: **“В Греции... художник и мудрец часто встречались в одном лице. Мудрость подавала руку искусству...”** [31, 12] (вспомните о том, что было сказано в предисловии о единстве красоты и истины).

“На протяжении всей античной философии выражение “микроскосм” стремится передать понимание человека как мира в миниатюре... Платон и стоики видели космос наподобие живого великана” [43, I, 296]. Космос, объективный мир, есть наилучшее, совершеннейшее произведение искусства; он прекрасен, потому что пропорционален (подчинен числу) — отдельные части образуют гармоничное целое. Таков же совершенный человек, причем это одинаково верно и в отношении тела, и в отношении души.

Платон утверждает: самое главное для человеческой души — подражать движению небесных тел. Они прекрасно вращаются целую вечность: всегда одинаково симметрично, гармонично, без всякого нарушения. Такой должна быть и человеческая душа [42, гл. 2].

О. Шпенглер в своей знаменитой книге “Закат Европы” (1918) пишет, в частности, о том, что в основе каждой культуры лежит свой специфический прасимвол, из которого и вырастает реальная история этой культуры: **для античности таким прасимволом является завершенное в себе и конечное тело** [42; 53].

Новая Европа имеет интуицию бесконечного пространства, бесконечности. Греция живет конечным и строго оформленным телом. Ей чуждо новоевропейское учение о бесконечности и новоевропейская интуиция бесконечности [31, 39].

Понятно, почему античные мыслители воспринимают **бесконечное** как безобразное и отвратительное. Поскольку **в бесконечности часть равна целому** (“...любое бесконечное множество эквивалентно некоторому своему подмножеству, не совпадающему со всем множеством. Этот факт может быть принят за определение бесконечно-

го множества...”¹, то понятие пропорциональности (соразмерности) теряет смысл.

Известно, что “**страх бесконечности** (лат. *horror infiniti*)” — одна из основополагающих черт всей античной культуры. Это объясняется тем, что “из античного идеала вытекало безоговорочное приятие чувственной видимости” [53, I, 432], а “категория бесконечности не может быть предметом чувства, но лишь предметом мышления” [13, 547].

Античный идеал — это наглядность, осязаемость (пластичность), пропорциональность (соразмерность) и мера (отнюдь не безмерность), лежащая в основе и добродетели, и прекрасного. **Высокая роль эстетической формы — вообще одна из основополагающих черт античного типа культуры.** Противоположность полиса как организованного, “устроенного”, очеловеченного пространства и лежащего за его пределами мира чуждого и потому кажущегося царством беззакония и угрозы, предательства и произвола, осмыслялась в античной культуре таким образом, что вся действительность существует и движется в противоположности космоса и хаоса, формы как подлинного бытия и бесформенной эмпирии, как бытия низшего ранга, выпавшего из формы или ждущего воплощения в форму. Форма столь важна для античного сознания потому, что она объективирует и делает общественно внятными творческие и эмоциональные импульсы человека, преодолевает их подсознательную, интимную, домысленную невидимость, делает человека открытым обществу и его суду. Все позднейшие представления о роли художественной формы в искусстве и о самореализации человека в общественно внятной форме в философии и социологии восходят к античной интуиции формы [25, 18–19].

“Всякая попытка **ОФОРМЛЕНИЯ** мысли, художественного творчества, государственной и правовой жизни есть обращение к античности” [7, 104]. И наоборот, теоцентрическая культура христианского Средневековья в высших своих проявлениях (см., например, трактаты Николая Кузанского) обратится к категории **бесконечности**, считая ее одним из атрибутов Бога [42, матем. прил. I].

1.2.5. Этика Аристотеля

С именем Аристотеля, наиболее выдающегося среди учеников Платона, связано возникновение этики как особой систематизиро-

¹ Ильин В. А., Позняк Э. Г. Основы математического анализа: В 2 ч. — М., 1971. — Ч. 1. — С. 87.

ванной дисциплины. Созданный им термин “этика” входит в название трех его сочинений, посвященных проблемам нравственности: “Никомахова этика”, “Эвдемова этика”, “Большая этика”. Напомним, что *Аристотель определил этику как “философию, касающуюся человека”*. Философ занимался ею не только теоретически: среди его воспитанников — один из наиболее знаменитых мужей древности Александр Македонский. “Александр... любил учителя не меньше, чем отца, говоря, что Филиппу он обязан тем, что живет, а Аристотелю тем, что живет достойно” (Плутарх. Александр VIII) [41, 53].

Аристотель был ученым-энциклопедистом; он занимался различными областями знания. Этику он помещает между психологией (наукой о душе) и политикой (наукой о полисе, т. е. о государстве). Назначение этики — основываясь на психологии, воспитывать хороших, добродетельных граждан государства. Совершенный человек и совершенный полис предполагают друг друга (Аристотель разделяет мнение своего учителя Платона).

Однако сократовское отождествление добродетели и знания Аристотель считал ошибкой. Целью этики являются не знания, а поступки, она имеет дело не с благом самим по себе, а с осуществимым благом. Вопрос о том, что такое благо, в этике неразрывно связан с вопросом о том, как его достичь. Тем самым этику как практическую философию он отделяет от теоретической философии (метафизики) [55, 7–8].

Аристотель констатирует, что человек действует целесообразно, что у каждой деятельности — своя цель, а разные цели взаимосвязаны и иерархически организованы. В его этике появляется понятие *высшей цели, высшего блага*. Цель любой деятельности есть некое благо. Одна цель является средством по отношению к другой цели. Для того чтобы эта последовательность средств и целей не ушла в бесконечность и не утратила смысл, приходится допустить существование последней, высшей цели, высшего блага. Например, студент приходит на занятие для того, чтобы, прослушав курс, успешно сдать зачет. Сдает зачет для того, чтобы перейти на следующий курс. Переходит с курса на курс для того, чтобы закончить вуз. Заканчивает вуз (получает престижное образование) для того, чтобы найти хорошую работу. Ищет хорошую (престижную, высокооплачиваемую, соответствующую дарованиям) работу для того, чтобы занять возможно более высокую ступень в общественной иерархии и осуществить свое призвание. Зачем? Чтобы быть счастливым. Счастье — такая цель, которая никогда не может стать средством, оно желанно ради него само-

го. Нельзя сказать: “Я хочу быть счастливым для того, чтобы...”
Счастье — это последняя, высшая цель человеческой деятельности, высшее благо.

Счастье предполагает наличие внешних благ, благосклонность судьбы, но решающим образом зависит от совершенства души, вернее, от совершенной деятельности души или, что одно и то же, от деятельности души, сообразной с добродетелью. *Добродетельность как качественная характеристика души в ее деятельном выражении и составляет, согласно Аристотелю, предмет этики.*

Человек — разумное существо, мера совершенства его деятельности зависит от меры ее разумности. ***“Благо есть то, что соответствует указанию разума; для каждого отдельного человека благо то, что ему указывает разум относительно каждого частного случая;*** благо — нечто такое, присутствие чего делает человека спокойным и самодовлетворенным...” (Аристотель. Риторика, 1362a, 23).

Человеческая душа, однако, не тождественна разуму. Она имеет еще и неразумную часть. Поэтому Аристотель не согласен с Сократом и Платоном в том, что добродетель тождественна знанию. “...Сократ полагал, что добродетели суть качества разума (ибо все они знания), мы же полагаем, что они сопряжены с разумом” [50, 158]. Он указывает на то, что многие люди творят зло, несмотря на то, что могут отличить добро от зла. Характер человека может быть добродетельным, если разумная часть души господствует над неразумной, в противном случае он порочен.

Поскольку нравственное действие опирается на разум, оно подразумевает свободный выбор между добром и злом. “В нашей власти добродетель, точно так же, как и порок, ибо мы властны действовать во всех тех случаях, когда мы властны воздержаться от действия” (Никомахова этика, III, 7, 1113b). Введя понятие свободного выбора (*proairesis*), Аристотель открывает первую страницу длительного спора о свободной воле. Нравственные добродетели возникают как результат взаимодействия разумной и неразумной частей души; они являются специфической мерой человеческого бытия. Животные и боги непричастны к ним, так как первым для этого недостает разума, а вторые лишены аффектов, неразумных страстей. Животные ниже добродетелей, боги выше их.

Поскольку душа состоит из разумной и неразумной частей, Аристотель говорит о добродетелях двоякого рода. Во-первых, о добродетелях разума в собственном смысле слова как высшего, повелевающего начала в человеке; это *дианетические* (мыслительные) добродетели

(мудрость, сообразительность, рассудительность). Они приобретаются благодаря обучению. Во-вторых, о добродетелях повинующегося разума, т. е. разума в его соотнесенности с неразумной частью души; они называются *этическими* (нравственными) и приобретаются благодаря правильным поступкам. Таковы, например, щедрость, мужество, справедливость. Эти добродетели представляют собой своего рода навык, возникают благодаря привычке. В самом деле, люди становятся справедливыми, действуя справедливо, и мужественными, поступая мужественно, — они *приучаются* к справедливости и мужеству. Нельзя стать мужественным, прослушав лекцию о мужестве; для этого необходим практический опыт действий в трудных, опасных условиях. Аристотель пишет: “Справедливым человек становится, творя дела справедливости, а умеренным — поступая с умеренностью, а без подобной деятельности пусть никому и в голову не приходит стать хорошим человеком”.

Этические добродетели обозначают такое соотношение разума и аффектов, когда последние подчиняются первому подобно тому, как ребенок следует указаниям отца. Далее, они являются *серединной между порочными крайностями*: “Как в страстях, так и в поступках пороки переступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же умеет находить середину и ее избирает” (Аристотель. Никомахова этика, II, 6, 1107a). Например, мужество — середина по отношению к двум крайностям: трусости и безумной отваге. Щедрость находится между скупостью и расточительностью, стыдливость — между застенчивостью и наглостью, правдивость — между иронией и хвастовством (хвастун преувеличивает, ироничный человек умаляет), любезность — между грубостью и льстивостью [50, 157]. “Каждый знающий избегает излишества и недостатка, ищет среднего и стремится к нему, и именно *среднего не по отношению к делу, а к себе самому*” (Аристотель. Никомахова этика, II, 5, 1106в)¹.

В этом рассуждении Аристотель близок Сократу: ведь для того чтобы отыскать *среднее по отношению к себе самому*, надо *знать себя*. Таким образом, *добродетель — это мера*. Вспомним высказывание Демокрита: “Прекрасна во всем соразмерность; излишек и недостаток мне не нравятся” (см. часть 2). Если соотнести это с пифагорейским и платоновским определением красоты как соразмерности, то мы

¹ Легко проиллюстрировать это на примере щедрости. Представим себе двух людей: один живет на зарплату, у другого — миллион в швейцарском банке. Оба могут проявить щедрость, но при этом будут потрачены **разные** суммы.

увидим, как тесно связаны между собой прекрасное и добродетель: в основе того и другого лежит правильная мера. Платон в диалоге “Протагор” пишет о том, что на стене дельфийского храма Аполлона рядом со знаменитой надписью “Познай себя” была еще одна — “Ничего слишком”, и упоминает о превозносимом мудрецами древнем изречении “Трудно быть хорошим” [49, 92]. Вспомним и о диалоге “Гиппий больший”, который завершается пословицей: “прекрасное — трудно”. *“Добродетель необходимо есть прекрасное”*, — пишет Аристотель (Риторика, 1366а, 35) [2, 43].

Добродетель — это своего рода совершенство, и она трудна, потому что ошибаться можно различно, а верно поступать можно лишь единственным образом; легко промахнуться, трудно попасть в цель. Если перенести это рассуждение в область эстетики, можно было бы сказать: трудно создать идеально прекрасный облик, потому что он должен быть строго соразмерен (пропорционален). Трудно найти единственно правильное решение. Легко создать карикатуру, потому что для этого надо всего лишь преувеличить или преуменьшить одну из черт. Их несколько, соответственно, карикатуры могут быть различными, общее между ними только то, что ни одна не прекрасна. Итак, и *античная пластика*, и *античная нравственность основаны на чувстве меры*.

Добродетель — мера, и она противостоит безмерности — пороку: зло беспредельно и безобразно, а добро ограничено и прекрасно (вспомните о “страхе бесконечности”). Избыток и недостаток — принадлежности порока, середина — принадлежность добродетели. Поэтому, тонко замечает Аристотель, совершенные люди однообразны, порочные — разнообразны (сравните это со словами Л. Толстого о том, что все счастливые семьи счастливы одинаково, а каждая несчастливая — несчастлива по-своему (“Анна Каренина”)).

Позднее великий римский поэт Гораций напишет:

Мера должна быть во всем и всему есть такие пределы

Дальше и ближе которых не может добра быть на свете.

Добродетели ведут к счастью и одновременно составляют его основное содержание. *Гармоничное сочетание счастья и добродетели — нельзя быть счастливым, не будучи добродетельным, — важная черта этики Аристотеля*. Добродетельность человека возможна только в перспективе его стремления к высшему благу, счастью. Вместе с тем счастье присутствует в самой добродетели, ей присуще особое удовольствие самодостаточности, которое является специфическим

признаком счастья. **“Счастливая жизнь и счастье состоят в том, чтобы жить хорошо, а хорошо жить — значит жить добродетельно”** (Аристотель. Большая этика) [5, IV, 303].

Очень своеобразно мнение Аристотеля о высшем счастье, доступном человеку. Для того чтобы понять его рассуждение, надо уточнить понятие добродетели (греч. *arete* — ἀρετή). Во времена Аристотеля это понятие еще не имело специфически морального смысла, еще не понималось как делание добра другому человеку. Это слово означало просто добротность, высокое качество, соответствие вещи своему назначению. В этом смысле говорили, например, о добродетели коня или глаза. Под добродетелью понималось вообще наилучшее состояние, все, что имело преимущественную значимость для индивида или вещи, будь то практического, нравственного, интеллектуального или физического свойства. Поэтому выражения **“совершенная деятельность”** и **“деятельность, сообразная с добродетелью”** означали одно и то же.

Является ли счастьем *обладание* добродетелью или ее *применение*? Как на Олимпийских играх награждаются не самые сильные и красивые, а самые сильные и красивые из числа тех, кто принимал участие в состязаниях, так и **добродетель раскрывает себя в деятельности**, в ходе применения. **“Прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки”** (Никомахова этика, I, 1, 1099a).

Итак, **счастье есть деятельность**. Какая? Соответствующая человеческой природе. Какова же природа человека? Отвечая на этот вопрос, Аристотель указывает на то, что жизнь, рассмотренная в аспекте питания и роста, роднит человека с растениями. Жизнь, рассмотренная в аспекте чувств, роднит его с животными. И только деятельная жизнь, поскольку она зависит от правильных суждений, свойственна одному человеку. Разум — вот что есть только у человека. **“Назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением”** (Никомахова этика, I, 6, 1098a).

Счастье — не что иное, как совершенная деятельность или, иными словами, деятельность, сообразная с добродетелью, а если добродетелей несколько, то с самой лучшей из них.

Уже было сказано о том, что в соответствии с разделением души на разумную и неразумную части Аристотель различает мыслительные и нравственные добродетели. В согласии с этим возможны два уровня счастья¹.

¹ Далее в тексте этой главы цитаты из Аристотеля даются по редкому изданию: Аристотель. Этика / Пер. Э. Радлова. — СПб., 1908. Они взяты из книги: Чанышев А. Н. Аристотель. — М., 1987.

Этические (нравственные) добродетели, например, мужество и справедливость, ведут к счастью, связанному с государственной деятельностью; они необходимы полководцу и законодателю. Но это счастье — не самая высокая ступень доступного человеку счастья. Осуществление этических добродетелей требует многого: “...щедрый нуждается в деньгах, чтобы творить дела щедрости, справедливый — чтобы воздавать (ибо одних добрых намерений недостаточно...), мужественный нуждается в силе, если он желает совершить что-либо сообразное своей добродетели... каким образом иначе он или остальные проявят себя?” Итак, “действие нуждается во многом”, так что этические добродетели, практическое мышление, рассудок, практичность с ее изобретательностью — все это и трудно, и низменно, ибо ограничено человеком и человеческим [50, 165].

“Хотя нельзя отрицать, что добродетельная деятельность — политическая и военная — выдается над другими по красоте и величию, но все же она лишена покоя, стремится всегда к известной цели и желательна не ради ее самой. Созерцательная деятельность разума, напротив, отличается значительностью, существует ради себя самой, не стремится ни к какой [внешней] цели и заключает в себе ей одной свойственное наслаждение... если она, сверх того, является самоудовлетворенною, заключающею в себе покой и лишенною тревожений, насколько это возможно человеку... то она-то и есть совершенное блаженство человека, если оно продолжается всю жизнь, ибо ничто неполное не свойственно блаженству” (Никомахова этика, X).

Выше практичности — мудрость. Наиболее высокое счастье сопряжено с мыслительными (дианетическими) добродетелями. Этические добродетели, как уже было сказано, являются серединой между двумя порочными крайностями; к дианетическим (мыслительным) добродетелям это не относится. Мудрости не может быть слишком много!

Уже само определение счастья как того, что само по себе делает жизнь желанной и ни в чем не нуждающейся, данное в кн. I “Никомаховой этики”, предполагает, что счастье не может быть достигнуто на пути практической деятельности, потому что человек, преследующий практические, а тем более политические цели, нуждается во многом: *“Если счастье есть деятельность, сообразная с добродетелью, то, конечно... с важнейшею добродетелью, а эта присуща лучшей части души”*.

Эта добродетель — мудрость. “Никомахова этика” заканчивается описанием самого высокого счастья, которое Аристотель находит в созерцательной (“теоретической”) деятельности (смысл греческого слова

“теория” лучше всего можно передать русским словом “умозрение”; от этого же корня происходит слово “театр” — “зрелище”) [14, 370]. Теоретическая, созерцательная деятельность более независима, чем деятельность нравственно-политическая; она самая приятная, ибо, “по общему признанию, созерцание истины есть самая приятная из всех деятельностей, сообразных с добродетелью”. Житейские нужды в одинаковой степени тяготят как мудреца (“теоретика”, созерцателя), так и праведника, человека, ведущего нравственную жизнь. Праведник сверх того нуждается в людях, относительно которых и вместе с которыми он станет поступать справедливо, а мудрец может предаться созерцанию (“теории”) и сам с собою, и тем лучше, чем он мудрее.

“Мы считаем богов наиболее счастливыми и блаженными; но в какого рода действиях они нуждаются? Неужели же в справедливых? Не покажутся ли они смешными, заключая союзы, выдавая вклады и делая тому подобное? Или же в мужественных, причем они станут переносить страшное и опасное, ибо это прекрасно? Или же в щедрых? Но кого же они станут дарить? К тому же нелепо думать, что у них есть долги или нечто подобное. Или же, может быть, в делах благоразумия? Но не будет ли обидной похвалою сказать, что они не имеют дурных страстей? Если мы пройдем всю область действия, то она окажется мелкою и недостойною богов. Однако все приписывают им жизнь, а следовательно, и деятельность... Но если отнять у живого существа не только деятельность, но в еще большей мере и производительность, то что же останется за исключением созерцания. Итак, деятельность Божества, будучи самою блаженною, есть созерцательная деятельность, а следовательно, и из людских деятельностей наиболее блаженна та, которая родственнее всего божественной... Блаженство простирается так же далеко, как и созерцание; и чем в каком-либо существе более созерцания, тем в нем и более блаженства...”¹ [50, 165—167] (см. часть 2 — А. Пушкин. Из Пиндемонта).

В соответствии с различием двух уровней счастья Аристотель пишет о *bios politicos* (политическая, полисная, общественная жизнь) и *bios theoretikos* (созерцательная жизнь) (см. Ф. Кессиди. К проблеме

¹ Цена созерцательное блаженство, Аристотель превозносит и философию в целом как наиболее умосозерцательную и наименее полезную науку, если под полезностью понимать служение внешней цели, что, по его мнению, подобает лишь несвободной науке: “Как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя... **все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной**” [5, I, 69—70].

“греческого чуда”) [42, гл. 2]. В средневековой философии этим терминам соответствуют латинские *vita activa* (активная жизнь) и *vita contemplativa* (созерцательная жизнь). Аристотель и античность вообще отдают решительное предпочтение созерцанию.

Теоретическую (созерцательную) деятельность философ ставит выше любой другой, ибо она родственна божественной, а Божество, по Аристотелю, ничего не делает, но лишь мыслит само себя [36, 35]. Вот еще одно красноречивое свидетельство *рационалистичности* античной культуры. Концепция созерцательного блаженства находится в соответствии с созерцательным характером античной культуры вообще; ведь это — “эпоха зрения”, и “зрелищный” подход к миру — ее главная черта [42, гл. 2.4].

1.2.6. Эстетика Аристотеля

Среди многочисленных работ Аристотеля было немало исследований об искусстве: “О поэтах”, “Гомеровский вопрос”, “О прекрасном”, “О музыке”, “Вопросы поэтики”. Все они пропали. Сохранилась лишь “Поэтика, или Об искусстве поэзии”, да и та не полностью. Вопросы философии искусства Аристотель касается в “Метафизике”, “Физике”, “Политике”, “Риторике” и в работах, посвященных этике.

Философ говорит об искусстве в широком смысле слова, понимая под ним все то, что создано человеком, а не природой, точнее говоря, даже не продукт человеческой деятельности, а саму эту деятельность. Искусство есть человеческая деятельность, этим оно отличается от природы: “Через искусство возникает то, формы чего находятся в душе” [5, I, 158]. Творения человека целиком зависят от его воли и разума. “Принцип создаваемого заключается в творящем лице, а не в творимом предмете” [6, 110].

Формы искусства, произведения искусства не есть совершенно новые, невиданные формы, это подражание формам бытия, как естественным, так и искусственным. **Искусство для Аристотеля есть подражание** (греч. *мимесис*).

Итак, в отличие от ремесел, которые творят то, чего никогда не было, искусства — живопись, поэзия, скульптура — **подражательны**. Яркий пример такого рода искусства — древнегреческая скульптура, центральная и чуть ли не единственная тема которой — прекрасное

человеческое тело, созданное природой и облагороженное воспитанием [50, 200–202].

Самым подражательным из всех видов искусства Аристотель называет музыку: “Почему ритмы и мелодии, которые в конце концов представляют собой только звук, имеют сходство с эмоциональным состоянием человека, а вкусовые ощущения, цвета и запахи — нет? Не потому ли, что они, как и действия, динамичны?”. Философ хочет сказать, что сходство музыки с душевным состоянием человека — более непосредственное, чем сходство картины или статуи [16, 82]. Он указывает на *процессуальность* музыки. Она родственна эмоциям, потому что те тоже существуют во времени — возникают, достигают наибольшей силы и исчезают. “Ритм и мелодия содержат в себе ближе всего приближающиеся к реальной действительности отображения гнева и кротости, мужества и умеренности и всех противоположных им свойств, а также и прочих нравственных качеств. Это ясно из опыта: когда мы воспринимаем нашим ухом ритм и мелодию, у нас изменяется душевное настроение” (Аристотель. Политика, 1340а).

Предметом искусства для Аристотеля являются исключительно люди; их изображают и скульптура, и живопись, и поэзия. В сохранившейся части “Поэтики” рассматривается в основном трагедия, которой философ придает особенное значение. В этом труде дано знаменитое определение трагедии: “...трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по-разному в различных ее частях, [производимое] в действии, а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очищение подобных страстей...”

Хотя порядок, симметрия (соразмерность) и сведение всех частей в одно целое свойственны всем видам подражания, но трагический сюжет с его *большим* масштабом действия и одновременно *большей* компактностью является **образцом** эстетического порядка. Трагедия содержит в себе больше составных частей и больше различных образительных средств, чем прочие виды искусства. Она состоит из шести частей: “фабула, характеры, разумность, сценическая обстановка, словесное выражение и музыкальная композиция” (Аристотель. Поэтика, 1450а). Искусству инструментальной музыки и танца не хватает логической мысли в ее словесном выражении, имеющейся в трагедии. Искусству ваяния и живописи недостает и логической речи, и музыки. Эпической поэме не хватает зрелища и музыки.

Единство действия в хорошей трагедии аналогично высшей форме проявления разума в области научного мышления. Структура трагедии логична, как наука. Сам Аристотель называет трагедию *философским* произведением (Поэтика, 1451b).

Превосходство науки и искусства над опытом заключается в том, что они объясняют природу вещей: "...Знание и понимание мы приписываем скорее искусству, чем опыту, и ставим людей искусства выше по мудрости, чем людей опыта... дело в том, что одни знают причину, а другие — нет. В самом деле, люди опыта знают фактическое положение [что дело обстоит так-то], а почему так — не знают; между тем люди искусства знают "почему" и постигают причину" (Аристотель. Метафизика, 981a).

Главное в трагедии, утверждает Аристотель, не характеры людей, а сказание, действие, связь событий, сюжет, т. е. фабула. Возможна трагедия без характеров, но невозможна трагедия без действия. Функция фабулы в трагедии состоит в том, чтобы показать, почему так, а не иначе складывается судьба человека. Чем убедительнее показана причинная связь, тем лучше фабула [16, 84–85]. "Можно утверждать, что абсолютно неизбежными являются только те события, которые относятся к числу систематически повторяющихся", — говорит Аристотель (с нашей, современной, точки зрения, неизбежные и систематически повторяющиеся события — это область естественных наук). Для него достоинство трагедии состоит в том, чтобы показать горе или счастье в жизни человека как *неизбежность*. "Задача поэта — говорить не о том, что действительно случилось, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости... Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном..." (Аристотель. Поэтика, 1451a, b).

С точки зрения Аристотеля, мерилom высшего качества как в области научных знаний, так и в подражательном искусстве является *степень обобщения*. В этом суждении философа искусство, по крайней мере поэзия, соприкасается с наукой в той мере, в какой обе имеют дело с *общим*.

Итак, мимесис (центральное понятие эстетики Аристотеля) — это подражание, но подражание, изображающее не единичное, но общее, не то, что было, а то, что могло бы быть. *Поэзия подражает, но не воспроизводит; воспроизводит, точно регистрирует случившееся — история.*

Искусство подражает уровню не единичного, а сущностного бытия и не столько действительного, сколько возможного. Это возможно-сущностное бытие изображается в единичном, в конкретных действиях и характерах, однако в этом единичном оставляется только то, что служит сущностному [50, 204–205]. Таким образом, и Платон, и Аристотель пишут о том, что *искусство — это подражание*, но вкладывают в это понятие *различный* смысл. По Платону, искусство копирует вещи, которые являются “теньями” идей, т. е. создает тень тени; по Аристотелю, искусство сродни философии и науке, потому что познает общее.

Аристотель, как и его предшественники — пифагорейцы, Демокрит, Платон, обращается к проблеме прекрасного и высказывает мнения, близкие к пифагорейским. Основными характеристиками прекрасного, по Аристотелю, являются: “слаженность, соразмерность и определенность, математика больше всего и выявляет именно их” (Метафизика, 1078b). Воплощение прекрасного и главный предмет искусства — человек.

К числу признаков прекрасного Аристотель относит ограниченность величины: “Прекрасное... состоящее из известных частей, должно не только иметь последние в порядке, но и обладать не какою попало величиной: красота заключается в величине и порядке, вследствие чего ни чрезмерно малое существо не могло бы стать прекрасным, так как обозрение его, сделанное в почти незаметное время, сливается, ни чрезмерно большое, так как обозрение его совершается не сразу, но единство и целостность его теряются для обозревающих, например, если бы животное имело десять тысяч стадий длины” (Поэтика, 1451a). Этот признак прекрасного согласуется с греческим мировоззрением вообще; Вселенная, которая мыслится как прекрасная, — космос — ограничена и замкнута [42, гл. 2.3]. Город-государство (полис) можно обозреть с крыши храма.

Принцип ограничения Аристотель распространяет на общество и на искусство. Он отмечает, например, что фабула трагедии должна иметь легко запоминаемую длину, т. е. не быть слишком длинной и запутанной. Наконец, важнейшим признаком прекрасного он считает органическую целостность. Целое, по Аристотелю, есть то, что имеет начало, середину и конец. Они необходимым образом связаны друг с другом. Например, фабула трагедии должна быть “изображением одного и притом цельного действия, и части событий должны быть так составлены, чтобы при перемене или отнятии какой-нибудь части из-

менялось и приходило в движение целое, ибо то, присутствие или отсутствие чего незаметно, не есть органическая часть целого” (Поэтика, 1451a).

Аристотель выясняет специфику прекрасного. До него, у Сократа и Платона, красота и благо отождествлялись. Аристотель отказывается от этого: “Благое и прекрасное — не одно и то же (первое всегда в действии, прекрасное же — и в неподвижном)” (Метафизика, 1078a) [36, 29–30].

Поскольку мыслители античности космос, объективный мир воспринимают как прекрасный, то неудивительно, что и в “Физике” Аристотеля мы находим **эстетические** оценки, например, **движение по окружности признается совершенным**: “Невозможно непрерывно двигаться по полуокружности или другой части окружности... потому что конец тут не соединяется с началом. А в случае движения по окружности начало и конец соединяются, поэтому только оно является совершенным” (Физика VIII, 8, 264b 25–27) (сравните с воззрениями Платона). Эту идею можно отыскать и у более поздних авторов. Например, греческий математик V в. Прокл, комментируя первую книгу “Начал” Евклида, пишет: “Первая, простейшая и наиболее совершенная из фигур есть круг... Если разделить Вселенную на небеса и бранный мир, то круговые формы надлежит приписать небесам, а прямые — бранным миру...” [39, 207]. Это *эстетическое* отношение к объективному миру (само название которого **космос** красноречиво свидетельствует о том, что он воспринимается как *прекрасный*, но не надо забывать о том, что далеко не все эпохи разделяли этот взгляд) не только составляет своеобразие, специфику античности, но и помогает понять античное воззрение на искусство как подражание природе. Можно заключить, что искусство прекрасно в меру своей *естественности*, т. е. в той мере, в какой оно подражает природе¹.

Вообще же интуиция шара и круга пронизывает решительно всю античность (Лосев А. Ф. Философия античности в целом и в частностях) [29, 193]. Не только небесные тела имеют сферическую форму, а планеты движутся по окружностям, но и *время* течет по окружности. Вечное возвращение (примеры которого — смена времен года и поколений) — основная идея античного мировоззрения (А. Ф. Лосев. Двенадцать тезисов об античной культуре [42, гл. 2], Ю. М. Лотман. Культура и взрыв (Мыслящий тростник) [42, гл. 6]).

¹ Ср.: Сотри случайные черты, и ты увидишь — мир прекрасен (А. Блок).

1.3. СТОИКИ И ЭПИКУРЕЙЦЫ

Эпоха классики (наивысший расцвет древнегреческой культуры) длилась всего несколько десятилетий. Поражение афинских и фиванских войск в битве при Херонее (338 г. до н. э.) положило конец самостоятельности греческих полисов. С завоеваний ученика Аристотеля Александра Македонского (356—323 до н. э.) начинается новая эпоха в истории античности — эпоха эллинизма.

На смену небольшим демократическим полисам пришла огромная *империя*, жители которой были уже не полноправными свободными гражданами, а подданными всевластного монарха. Возникла ситуация **отчуждения** рядового человека от власти и от государственных дел, немыслимая в классическом городе-государстве.

По сравнению с этикой Платона и Аристотеля, *существенно новой чертой в этике эпохи эллинизма стала ее независимость от политики*. Нравственное совершенство человека больше не ставилось в зависимость от совершенства общественной жизни и государства. Этика становится **индивидуалистической**. С гибелью классического полиса человек вынужден искать опору только в себе самом. **Роль посредника между индивидом и добродетелью**, которую в учениях Платона и Аристотеля играл полис, **перешла к философии**.

Философия — единственный путь к счастью, открытый всем. Но если в этике Аристотеля добродетель и счастье гармонично соединены, то в послеаристотелевской этике обозначились две полярные, полемизировавшие между собой тенденции: стоики подчинили счастье добродетели, полагая, что “добродетели довольно, чтобы быть счастливым” [19, 284], Эпикур, напротив, добродетель подчинил счастью, он видел в ней не более чем средство на пути к безмятежности [55, 48].

1.3.1. Эпикуреизм

Младший современник Аристотеля афинянин Эпикур (341—270 до н. э.) создал детально разработанную этическую систему. Так же, как Аристотель, он признает высшим благом счастье. Счастливые люди добродетельны, у них нет ни нужды, ни повода ссориться между собой. (Много позже эту идею иронически переосмыслил Уайльд: “Когда мы счастливы, мы хороши, но когда мы хороши, мы не обязательно счастливы”).

Счастье есть полнота наслаждений. Эта мысль не принадлежит Эпикуру; нечто подобное утверждал еще один из учеников Сократа —

Аристипп из города Кирены, называвший высшим благом наслаждение. Такого рода философия получила название **гедонизма** (греч. *hedone* — наслаждение). Но Аристипп понимал под наслаждением любое приятное ощущение, а Эпикур считал, что наслаждение — это отсутствие страданий. Человек чувствует боль, а отсутствия боли не чувствует — именно это делает отсутствие боли приятным. По Эпикуру, единственный признак полноты наслаждений — отсутствие потребности в них. Это такое состояние, при котором “живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ... **Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли**” [19, 404].

Когда говорят, что у человека все есть, то это означает, что он ни в чем не нуждается. Достичь такого состояния самодостаточности можно двумя путями:

- полностью слившись с миром, растворившись в нем;
- полностью изолировавшись от мира, став независимым от него.

Эпикур избирает второй путь. Счастье у него связано с самодостаточностью человека. Если у Аристотеля счастье сопряжено с *добродетелью*, а у стоиков — с *апатией*, то Эпикур считает высшей целью достижение **атараксии** (невозмутимости, безмятежности) — идеального душевного состояния, при котором отсутствуют страх, страдания и тревога. “Все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги” [19, 403]. Отсутствие боли и тревоги и есть, по Эпикуру, счастье.

“Человек бывает несчастлив или вследствие страха, или вследствие безграничной, вздорной страсти” [33, 234].

Эпикур пишет о страхе перед богами, страхе перед необходимостью (судьбой) и страхе смерти. От всех этих страхов человека освобождает философия. Если боги блаженны, рассуждает Эпикур, то они не могут вмешиваться в дела людей; ведь блаженство — это такое состояние, когда уже ни к чему не стремятся, как к недостающему, значит, боги не могут быть заинтересованы в торжестве справедливости. Кроме того, иронически замечает философ, “если бы бог внимал молитвам людей, то скоро все люди погибли бы, постоянно желая много зла друг другу” [33, 233].

Природная необходимость и власть судьбы не являются абсолютными — в этом эпикуреизм противоречит стоицизму. Судьба всегда оставляет человеку возможность выбора: **“Нужно помнить, что будущее — не совсем наше и не совсем не наше”**. Эпикур, в отличие от стоиков, **верит в свободу**, отвергает идею божественного провидения и от-

рицает неизбежность судьбы; он полагает, что многое в этом мире зависит от самой личности. Страх смерти не является обоснованным, потому что **“когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет”**. Эпикур — последователь атомиста Демокрита; он не верит в бессмертие души. Пока тело живет, оно доступно страданию; после смерти тело теряет чувствительность и распадается на атомы. Таким образом, встреча со смертью, по мнению философа, не происходит никогда, поэтому бояться ее абсурдно: **“...ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в не-жизни”** [19, 402–403].

Таким образом, философия освобождает от страхов, показывая, что они вырастают из ложных оснований, являются результатом невежества.

Что же касается вздорных страстей, то для их обуздания необходимо руководствоваться правильным представлением о наслаждениях в их соотношении со страданиями. Поскольку, как уже было сказано, наслаждение есть отсутствие страдания, то этим задается совершенно иное направление человеческой активности, чем то, которым руководствуется толпа: **целью становится не овладение миром, а отклонение от него (самодостаточность)**.

Философ различает страдания тела и страдания души; вторые мучительнее первых: “Тело мучится лишь бурями настоящего, а душа — и прошлого, и настоящего, и будущего. Точно так же и **наслаждения душевные больше, чем телесные**” [19, 406]. Чтобы освободиться от душевных тревог, надо научиться верно судить о собственных желаниях. Эпикур разделяет их на три класса: естественные и необходимые, естественные, но не необходимые, неестественные и не необходимые. К первым относятся элементарные телесные потребности — не испытывать голода, холода, жажды. Ко вторым — страсти, например, к вину и изысканным яствам. К третьим — честолюбивые замыслы и стремление к власти.

“Богатство, требуемое природой, ограничено и легко достижимо; а богатство, требуемое праздными мнениями, простирается до бесконечности”¹ (“потеем мы лишь ради избытка”, — замечает Сенека в “Четвертом письме к Луцилию” — см. часть 2).

¹ Один из античных авторов приводит следующее изречение Эпикура: “Спасибо блаженной природе за то, что необходимое она сделала легко доступным, а недоступное — не необходимым” (Стойбей. “Цветник”, XVII). Цит. по: Сенека. Нравственные письма к Луцилию — М., 1977. — С. 357.

Обратите внимание на то, что эта же мысль встретится нам в диалоге Г. Сковороды “Разговор, называемый алфавит или букварь мира” (“Нельзя никак, чтобы натура нужное сделала трудным”), — см. часть 2.

Желания, если дать им волю, не имеют пределов, потому что *“ничего не достаточно тому, кому достаточно мало”* [33, 233]. Стремясь к удовлетворению все новых желаний, человек попадает под власть обстоятельств и оказывается в зависимости от многих неподконтрольных ему вещей. В этом случае он не может стать хозяином своей судьбы. Естественные и необходимые желания, напротив, легко удовлетворяются; человек, способный ограничить себя этим крайним минимумом, независим от обстоятельств и избавлен от конфликтов с другими людьми. Ограничение удовольствий, их сведение к необходимому минимуму не являются у Эпикура обязательным предписанием, безусловной нормой, он вовсе не проповедует аскетизм. *Философ считает добродетелью способность довольствоваться необходимым (малым, легкодостижимым), потому что она способствует независимости человека от внешнего мира и гармонии отношений между людьми.*

Итак, наслаждения ценны не сами по себе, а лишь в той мере, в какой они ведут к безмятежной жизни, свободной от телесных страданий и душевных мук. **“Величайший плод довольства своим — свобода”** [33, 224]. Согласно Эпикуру, только внутренне свободное, почти безразличное отношение к наслаждениям позволяет человеку ощутить всю их сладость. Эпикурец вооружен против превратностей судьбы; в трудных обстоятельствах он *не портит “то, что есть, желанием того, чего нет”* [33, 221]. Роскошью он распоряжается легче и лучше, чем гедонист, потому что не боится потерять ее. Эпикурейство — больше, чем *философия наслаждения*; оно является очень высокой *культурой наслаждения*.

Уклонение от внешнего мира предполагает также уклонение от других индивидов, от жизни общества (и эту, и многие другие мысли Эпикура можно встретить в письмах Сенеки к Луцилию — см. часть 2). Уже было сказано о том, что Эпикур верит в свободу человека; хотя многое зависит от судьбы, но и от индивида — многое, в том числе и его участие в жизни общества.

Люди, подверженные вздорным страстям и страхам, представляют большую опасность для мудреца. Не голодать, не жажжать, не зябнуть — так очертил Эпикур границу свободы от природы. Если учесть, что люди обижают друг друга или из ненависти, или из зависти, или из презрения, то границу свободы от общества можно было бы обозначить так: не ненавидеть, не завидовать, не презирать. Отсюда следует одно из жизненных правил Эпикура: **“живи незаметно”**. Очевидно,

что это резко противоречит морали классической эпохи, предписывавшей соревнование и стремление к бессмертной славе (см., например, Ф. Кессиди. К проблеме “греческого чуда” [42, гл. 2]).

Для Эпикура государство — необходимое зло. В письмах философ замечает, что некоторые его друзья, вступив на политическое поприще, отходят от правильной созерцательной жизни, и говорит, что надо освободить себя от оков суетных дел и политики. По существу, свой идеал жизни мудреца он выразил в описании богов: по его мнению, боги существуют, но они не вмешиваются в жизнь людей, а ведут безмятежное существование в пространстве между различными мирами [45, 233] (сравните это с аристотелевским идеалом созерцательного блаженства).

Итак, **свобода от природы, от общества, от страхов и от вздорных страстей**. Эпикурец лоялен по отношению к обществу, но не привязан к нему сердцем. Из всех связей между людьми более всего он ценит дружбу: “Из всего, что дает мудрость для счастья людей, величайшее — это обретение дружбы” [19, 409]. Счастлив тот, кто находит друга и удаляется с ним от мира. Письмо Эпикура к Менекею (см. часть 2) начинается прославлением философии; но для занятий философией необходим собеседник, единомышленник, друг. “Дружба обходит с пляской Вселенную, объявляя нам всем, чтобы мы пробуждались к прославлению счастливой жизни” [33, 163].

1.3.2. Стоицизм

Основатель стоицизма — греческий философ Зенон (332–262 до н. э.) из города Кития, что на Кипре (Зенон Китийский или Китионский; не надо путать его с Зеноном Элейским, учеником Парменида, который прославился так называемыми *апориями* — доказательствами невозможности движения [42, матем. прил. I]). Деятельность его протекала в Афинах. На афинской площади был портик — стена с расписным изображением Марафонской битвы, перед ней — колоннада и навес от солнца (портик — по-гречески “стоя”). Зенон беседовал со своими учениками, прохаживаясь взад и вперед по “Расписной стое”. Именно по названию этого портика последователей Зенона стали называть стоиками.

Македонский царь Антигон Младший, бывая в Афинах, не отходил от Зенона и брал его на все свои пиры. Напившись, он кричал ему: “Что мне для тебя сделать?”. А тот отвечал: “Протрезветь”.

Сократа афиняне казнили, Аристотеля изгнали, Платона терпели, а Зенона они почтили золотым венком и похоронили на государственный счет. “За то, что он делал то, что говорил” — было сказано в народном постановлении [14, 287–289].

Позднее, во времена Римской империи, стоическая философия приобрела множество сторонников. Самые известные среди них — Катон Утический (95–46 до н. э.), воспитатель императора Нерона Луций Анней Сенека (4 до н. э. — 65 н. э.), бывший фригийский раб Эпиктет (50–140) и римский император Марк Аврелий (121–180).

На первом плане в стоической этике стоит требование “жизни, сообразной природе”. Зенон утверждает, что *жизнь в согласии с природой тождественна добродетельной жизни*. Поскольку, по Аристотелю, человеческую природу от животной отличает присутствие разума, то это значит — *господство разума и рассудительности*.

Стоики видели космос подобным живому великану (античная *доктрина микрокосма и макрокосма*, подобия человека и Вселенной [42, гл. 2.3]). Как должны жить люди? Как отдельные части этого мирового тела, как палец или глаз: делать каждый свое дело и радоваться, что оно необходимо. Может быть, палец недоволен тем, что ему приходится делать грубую работу, может быть, он предпочел бы быть глазом — что из того? Добровольно или недобровольно он останется пальцем и будет делать все, что должен. Так и люди перед лицом мирового закона — судьбы.

Стоики — фаталисты; они верят в то, что миром правит необходимость (судьба, рок). Вспомните о космоцентричности античного мировоззрения: человек — часть мира, и им тоже правит необходимость. *Этика* стоиков неразрывно связана с их *физикой*: и мир, и человек подчинены судьбе. Судьба всевластна. Стоическая поговорка гласит: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*, что в переводе с латинского означает: “Желающего идти судьба ведет, не желающего — влечит” [12, 114].

Если человек добродетелен, то он счастлив. Если бы палец мог думать не о своей грубой работе, а о том, как он нужен человеку, палец был бы счастлив; пусть же будет счастлив человек, сливая свой разум и свою волю с разумом и законом мирового целого.

А если этому что-то мешает? Если нездоровье не дает человеку служить семье, а семья — служить государству, а тиран — мировому закону? Если он раб? Это — ничто, это — лишь упражнения, чтобы закалить свою волю: разве стал бы Геракл Гераклом, если бы в мире не было чудовищ? Главное для человека — не беда, а отношение к беде. “У него умер

сын”. Но ведь это от него не зависело! “У него утонул корабль”. И это не зависело. “Его осудили на казнь”. И это не зависело. “Он перенес все это мужественно”. А вот это от него зависело, это — хорошо [14, 288].

Человек — высшее и наиболее разумное существо, но ему присущи аффекты (страсти), помрачающие разум. Однако разум, по мнению стоиков, — высшее начало в человеке, и, следовательно, помрачающие его страсти подлежат искоренению из души.

Истинное назначение разума в том и состоит, чтобы достигнуть свободы от страстей — *апатии* (бесстрастия). *Апатия для стоиков — высшее благо*. В системе стоической этики она занимает то же место, что атараксия — в эпикурейской и счастье — в аристотелевской. Рассудительность и мудрость — величайшие добродетели, поскольку осуществляют господство разума над потребностями и страданиями. Созвучие слов “стойкость” и “стоик” — случайное совпадение в русском языке, но оно глубоко символично.

Мудрец не должен позволять страстям смущать покой души. Страдания — результат несоответствия наших желаний существующему порядку вещей. Поскольку мы не властны изменить порядок вещей, следует изменить наше отношение к происходящему. Если нельзя изменить реальность, то можно обрести стойкость и величие духа. Свободы можно добиться не только посредством *исполнения* желаний, но и посредством *отречения* от них. **Счастье мудрого состоит в том, что он не жалеет никакого счастья**¹.

Каждый несчастен настолько, насколько полагает себя несчастным. *Внутренняя свобода, свобода духа — высокая цель этики стоицизма. “К свободе ведет лишь одна дорога: презрение к тому, что не зависит от нас”, — утверждает Эпиктет (см. часть 2).*

Если человек достигнет бесстрастия и сольется своим разумом с мировым разумом, он будет подобен богу, ему будет принадлежать все, что подчиняется мировому разуму, то есть весь мир. Он будет воплощенным совершенством, а все остальные, хотя бы и сидели на троне, хотя бы и копили богатства, будут лишь рабами страстей и нищими душою.

¹ О, я знаю: его отрада —
Напряженно и страстно знать,
Что ему ничего не надо,
Что мне не в чем ему отказать.

Анна Ахматова

Ибо в совершенстве не бывает “более” или “менее”: или ты все, или ты ничто. Путь добродетели узок, как канат канатоходца, — оступишься ты на палец или на шаг, все равно ты упал и погиб. Над стоиками очень смеялись за такое высокомерие, но они стояли на своем. Над ними смеялись, но их уважали. Рабы утешались мыслью, что душой они вольней хозяев, и цари приглашали стоиков к себе в советники.

Стоики делят людей на мудрецов и глупцов. Только глупец стремится превозмочь силу необходимости. Стоики проповедуют идеал мудреца, который любит свой рок и послушен судьбе (один из терминов стоической философии у римлян — *amor fati*, что в переводе с латинского означает “любовь к року”). Мудрец — это воплощенная добродетель. Моральный идеал стоиков — Сократ. Они говорили, что доказательством существования добродетели являются успехи, сделанные в ней Сократом, Диогеном, Антисфеном. Мудрец умеет быть выше страданий, судьбы и обстоятельств, он живет во внутреннем согласии с собой и природой. Его домом и отечеством является космос в целом, он — космополит [55, 11]. Значение человеческой личности основывается только на добродетели, а добродетель состоит в деятельности только человеку присущей способности — в деятельности разума. Поскольку в мире царит однозначная и неумолимая необходимость, которой подчинен и человек как часть мира, то мудрец отличается от глупца тем, что он **осознает** неотвратимость судьбы и тем самым достигает невозмутимости и ровности духа. Не понимающий этого тщетно волнуется и страдает, любя себя, а не свою судьбу. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Позволить себя влечь вместо того, чтобы идти добровольно, — это и есть безумие (глупость).

Итак, стоики исповедуют полный детерминизм. Свободой в их понимании оказывается жизнь в согласии с законами Провидения, а это значит, что познавший эти законы мудрец ни в коем случае не будет отказываться от участия в общественной жизни, — она ведь является “слепком” бытия всего космоса. Поэтому хотя первые руководители стоической школы Зенон, Клеанф и Хрисипп не были активными политическими деятелями, своим ученикам они рекомендовали превыше всего ставить общее благо и достойно исполнять свой гражданский долг, понимаемый как воплощение законов космического разума [22, 142]. **Стоицизм — этика честно выполняемого долга.** Отношение к общественной жизни и политике — один из главных пунктов несогласия стоиков с Эпикуром. Другой такой пункт — отношение к судьбе: стоики полагают судьбу всевластной, они детерминисты и фа-

талисты, а Эпикур верит в свободу, отвергает идею божественного провидения и отрицает неизбежность судьбы.

Что касается стоического *фатализма*, то Диоген Лаэртский приводит такой анекдот о Зеноне Китионском. Однажды тот порол раба за кражу. “Мне суждено было украсть!” — сказал ему раб. “И суждено было быть битым”, — ответил Зенон [19, 254–255].

Итак, стоики отрицают человеческую свободу, свободу воли, Эпикур верит в нее. На вере в свободу, в частности, основана возможность правосудия. Невозможно судить человека за преступление, если он *не мог его не совершить!* Правосудие существует во все эпохи и во всех странах. Таким образом люди *практически* воплощают свою убежденность в существовании человеческой свободы. Понятие греха в христианстве основано на этом же убеждении: человек свободен поступить плохо или хорошо (вспомните подраздел “Этика Аристотеля”), иначе придется признать, что греха не существует. Христианский мыслитель Бернар Клервоский (1091–1153) пишет: “Там, где необходимость, — там нет свободы, а где нет свободы, нет заслуги, и, следовательно, невозможен суд” [9, 265–297].

Значение индивида для стоиков не зависит ни от его происхождения, ни от его положения в государстве. Мудрец, независимо от того, грек ли он или варвар, раб или царь, останется всегда мудрецом, глупец — глупцом.

Этика стоиков одновременно индивидуалистическая и космополитическая: только индивид может быть мудрым, добродетельным и счастливым. Только индивид имеет этическое значение, и это значение не зависит от границ национальности. Мудрецы всех стран как бы составляют братский союз.

Поскольку внешние отличия между людьми не имеют значения, стоики далеки от того, чтобы бороться с ними: для раба должно быть безразлично его подчиненное общественное положение, так же как для царя — блеск его величия (стоик Эпиктет был рабом, а стоик Марк Аврелий — императором). Отсюда главное правило практической морали — покоряться судьбе (*amor fati*) и избегать всяких желаний, направленных на изменение внешнего общественного положения: желания превращаются в страсти и нарушают покой души. Где, несмотря на это, неизбежное действие внешних причин, например, телесное страдание, нарушает покой души, там лучше добровольно уйти из жизни, чем терпеть боль. Поэтому стоики, по примеру основателя их школы, признают самоубийство, совершенное при указан-

ных условиях, не только дозволенным, но и добродетельным поступком [12, 109–111]. Смерть приобщает мудреца к идеальной разумности мирового целого. По преданию, Зенон Китионский и Клеанф кончили жизнь самоубийством; это утверждалось и о многих других стоиках древности.

Итак, по учению стоиков, не следует стремиться к удовольствиям и успеху, но, чтобы быть счастливым, важно научиться переносить неизбежные страдания и мужественно противостоять ударам судьбы. “Я должен умереть. Но должен ли я умереть, стена?.. Я должен подвергнуться изгнанию. Может ли кто при этом помешать идти туда с улыбкой, полному смелости и спокойствия?.. Будь подобен скале: волны беспрестанно разбиваются о нее, она же стоит недвижимо, и вокруг нее стихают взволнованные воды” (Марк Аврелий — см. часть 2). Единственным благом считается добродетель, а злом — порок. Все остальное этически безразлично, хотя некоторые вещи более предпочтительны, чем другие (здоровье и богатство лучше болезни и бедности).

Многие отмечали близость стоических взглядов к христианству. Уже Тертуллиан находит у Сенеки (см. часть 2) немало высказываний в духе христианства. Он даже утверждает, что нельзя более истинно и христианину говорить о Боге, чем говорит Сенека, хотя и не знавший истинной веры. Сочинения стоика Эпиктета были любимым чтением великого христианского мыслителя Блеза Паскаля (1623–1662) (см. часть 2).

Сравним высказывание Эпиктета и фрагмент Нагорной проповеди: “Нет такого крепкого и здорового тела, которое никогда не болело бы; нет таких богатств, которые не пропадали бы; нет такой власти, под которую не подкапывались бы. Все это тленно, и человек, положивший жизнь свою во всем этом, всегда будет беспокоиться, бояться, огорчаться и страдать. Он никогда не достигнет того, чего желает, и впадет в то самое, чего хочет избежать. Одна только душа человеческая безопаснее всякой неприступной крепости. Почему же мы всячески стараемся ослабить эту нашу единственную твердыню? Почему занимаемся такими вещами, которые не могут доставить нам душевной радости, а не заботимся о том, что одно только и может дать покой нашей душе? Мы все забываем, что если совесть наша чиста, то никто не может нам повредить и что только от нашего неразумия и желания обладать внешними пустяками происходят всякие ссоры и вражда” [20, 142].

“Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; но собирайте себе сокровища на

небе... ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше... Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам” (Евангелие от Матфея, 6: 19-21, 33).

Самое, может быть, глубокое родство между стоицизмом и христианством состоит в этом пристальном внимании к внутреннему миру человека: чем безразличней становится мудрец к окружающему его внешнему миру, тем глубже его проникновение в глубины собственной личности. В “Размышлениях” Марка Аврелия достигнута, по-видимому, предельная для античности глубина самопознания и исповедальности. Близок христианскому монашескому идеалу и призыв к аскетизму и стойкости в страданиях; в христианстве праведная жизнь может быть связана с мученичеством, залогом спасения.

Существуют, однако, и значительные отличия между стоицизмом, принадлежавшим все же языческой философии, и христианским философствованием: в частности, христиане считают самоубийство смертным грехом. Проблема эта очень серьезна: один из выдающихся мыслителей XX в. Альбер Камю (1913–1960) писал о том, что проблема самоубийства — единственная по-настоящему серьезная философская проблема. Кроме того, замечательный французский философ XX в. П. Рикёр отмечает принципиальную разницу между античной этикой (наиболее последовательно выраженной в учении стоиков) и этикой, возникшей в христианской культуре. Первая является “совершеннейшим выражением этики **настоящего**” [44, 142], ибо в ней решительно отбрасывается всякая **надежда** на будущее — стоики рекомендуют стремиться к апатии, нечувствительности к неизбежному злу именно потому, что их философия не знает надежды на будущее (см. часть 2 — фрагмент из книги С. Аверинцева “Поэтика ранневизантийской литературы” о страхе и надежде). Надежда тесно связана с воображением, преодолевающим необходимость. Надежда противоположна стоическому идеалу апатии, потому что она основана на жажде возможного, на открытии свободы вопреки царящей в естественном ходе событий необходимости. Стоицизм подобен христианству без Благой Вести, это философия героического пессимизма, отстаивающая последнее достояние человека — способность достойно умереть [54, 55, 70].

Апатия стоиков родственна *атараксии* Эпикура: обе — порождения одного и того же настроения, отвращения к суетной жизни и внешним жизненным потребностям и возврата к самому себе и тесно-

му кругу родственных душ. Хотя стоицизм и эпикуреизм принято рассматривать как некие противоположности, некоторые ценности стоиков и эпикурейцев сходны: это **душевный покой и свобода** (см. часть 2 — Пушкин. “На свете счастья нет, но есть покой и воля...”). И стоицизм, и эпикуреизм, при всех различиях между ними, являются этическими системами, ориентированными на личное совершенствование мудреца-философа. В этом отношении они могут быть названы эгоцентрическими и фактически отрицающими достоинство тех, кто не достиг мудрости [54, 62] (см. часть 2 — Августин. Исповедь. (фрагмент об Алипии, прокомментированный Э. Ауэрбахом)).

Этот своеобразный аристократизм античной этики прекрасно иллюстрирует следующая забавная история. Однажды корабль, на котором путешествовал философ, попал в бурю. Все путешествующие очень испугались, и сам философ тоже. Тогда спутники стали упрекать его, говоря, что они обычные люди и им не стыдно бояться смерти, а он — мудрец, и бояться не должен. “Да, — ответил философ, — но вы рискуете жизнью, полной несчастий, а я — счастливой!”. Парадоксальность ситуации состоит в том, что ни эпикуреец, ни стоик не должны бояться смерти — мудрость должна преодолеть этот страх; вместе с тем мудрость состоит, в частности, в умении быть счастливым. Но ведь со счастливой жизнью труднее расставаться, чем с несчастливой! Впрочем, “умение хорошо жить и хорошо умереть — это одна и та же наука”, — говорит Эпикур [19, 403].

1.4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Стоик Марк Аврелий в книге “Наедине с собой” приводит фрагмент из Платона, отсутствующий в тех его сочинениях, что дошли до нашего времени: “*Кто делает предметом своих речей человека, тот должен как бы с вершины горы обозреть все земное: сборища, походы, полевые работы, браки, разводы, рождения, смерти, шумные судбища, пустыни, различные племена варваров, празднества, похороны, ярмарки, **смещение разнородного и сложенное из противоположностей***” (курсив мой. — А. П.) [32, 60].

Вспомним аристотелевское определение этики: *философия, касающаяся человека*. Одна из противоположностей, присущих человеку, — противоположность тела и души. Впрочем, по мнению античных мыслителей, противоположность и конфликт тела и души как раз указывают на несовершенство. *Совершенный человек* — это гармонич-

ческое единство прекрасного тела и совершенной (*воздержной* — вспомните спор Сократа и Калликла из диалога Платона “Горгий” в части 2) души. Красота тела — отражение и воплощение душевной красоты (*калокагатия*).

Что есть прекрасное тело? Это тело соразмерное, *симметричное*, воспитанное культурой (гимнастикой). Что есть прекрасная душа? Это душа воздержная, умеренная (знающая меру), добродетельная, воспитанная музыкой. Что есть добродетель? Согласно Аристотелю, добродетель — это золотая середина между порочными крайностями, то есть опять-таки мера. Таким образом, ***центральная, ключевая категория и античной этики, и античной эстетики — это категория меры.***

Основа античной культуры, ее абсолют — космос, прекрасный и соразмерно (“симметрично”) устроенный объективный мир, в котором человек отнюдь не занимает особенного, центрального положения (вспомните о том, что греческое слово *symmetria* можно перевести как *соразмерность*). Этот космоцентризм античности определяет особенности этических и эстетических учений, в частности, аристотелевское учение об искусстве как подражании природе и фатализм стоиков, рассматривающих человека как часть закономерно функционирующей вселенной. Представление о подобии вселенной (*макрокосм*) и человека (*микрокосм*), понимание человека как мира в миниатюре — одна из определяющих черт античного мировоззрения. Понятно, что в рамках такого мировоззрения не было места представлению о своеобразии и неповторимости каждого отдельного человека — это полагалось мимолетным, непознаваемым и недостойным внимания. Если мир устроен **закономерно**, и закон этот **объективен**, а человек должен быть подобен миру, значит, и человек устроен закономерно; но закон один для всех — отсюда мысль Аристотеля: совершенные люди однообразны, порочные — разнообразны.

Этика и эстетика античности *рационалистичны*; в основе всего — число, утверждают пифагорейцы, а число постигается разумом. Высшая добродетель у Платона — справедливость; согласно Сократу, добродетель есть знание, значит, справедливость — это тоже знание. ***Справедливость, понимаемая рационалистически***, как нечто умопостигаемое, лежит, в частности, в основе *римского права*, юридической системы Древнего Рима, имевшей огромное влияние на становление национальных правовых культур всей так называемой романо-германской семьи (к которой принадлежит большинство стран Европы) [37, 6].

Многочисленные языческие божества — это обобщение соответствующих областей природы (ветер, море, реки, солнце) и человеческой души (мудрость, любовь, обида). Боги античности не являются *трансцендентными*, их можно видеть, как мы видим солнечный свет, и ощутить, как пловец ощущает воду. Отсюда чувственный, посюсторонний характер восприятия реальности (не случайно античность называют эпохой зрения, а основой античной художественной культуры является зрительный образ, “*эйдос*”) и расцвет миметических (подражательных) жанров искусства, например, скульптуры.

Античный космоцентризм обуславливает и центральное требование стоической этики — требование “жизни, сообразной природе”. “Из античного идеала вытекало *безоговорочное приятие чувственной видимости*”, — пишет О. Шпенглер [53, I, 432]. Это относится, в частности, и к античному *эстетическому идеалу*: прекрасное для эллина — это, прежде всего, конечное, оформленное, пластически конкретное, симметричное (соразмерное). Образец такого рода прекрасного — человеческое тело, воссозданное скульпторами классической эпохи. (Важная черта античной культуры — *страх бесконечности*.)

Античные мыслители пишут *о триединстве истины, добра и красоты*, рассматривая, таким образом, проблемы *этические* и *эстетические* в нерасчленимом единстве. “Добро прекрасно, зло безобразно”, — говорил один из учеников Сократа Антисфен [19, 218]. *И красота, и добро — это, прежде всего, мера, симметрия (соразмерность), упорядоченность.*

Платон высказывает убеждение в том, что истина, во-первых, *существует*, во-вторых, *единственна*, и, в-третьих, *неизменна, неподвижна*: “...нельзя говорить о знании, если все вещи меняются и ничто не остается на месте... если... изменится сама идея знания, то одновременно она перейдет в другую идею знания, то есть данного знания уже не будет. Если же оно вечно меняется, то оно вечно — незнание” (Кратил, 440b) [40, I, 490]. Таковы же были воззрения его учителя Сократа.

Эта неподвижность истины отразилась, в частности, в характере античной математики: “Математика античности статична. Ее предмет — натуральные числа, геометрические фигуры. Она не предназначена для изучения *процессов* и для открытия законов процессов, что стало делом науки нового времени. Если для античности *сущность — это неподвижная форма*, то для науки нового времени сущность — это закон изменения явлений, *устойчивое* в явлениях, *в процессах*” [51, 309;

42, матем. прил. I]. Итак, для античности сущность — это неподвижная форма; сопоставим это со словами Н. Бердяева: “Всякая попытка *оформления* мысли, художественного творчества, государственной и правовой жизни есть обращение к античности” [7, 104].

Гераклит пишет: “Кто намерен говорить с умом, те должны крепко опираться на общее для всех... Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и все превосходит... Поэтому должно следовать общему, но хотя разум (логос) — общ, большинство людей живет так, как если бы у них был особенный рассудок... Здравый рассудок — у всех общий... Своеволие надо гасить пуще пожара... Для тех, которые не спят, существует единственный и общий космос, а спящие обращаются каждый к своему собственному” [49, 198, 247, 107]. Это можно понимать таким образом, что истина единственна и открыта немногим мудрецам (мудрецы подобны бодрствующим), а большинство людей, живущих как во сне, полагают, будто у каждого из них своя истина.

Объективизму Гераклита и Платона противостоит *релятивизм* Протагора и других софистов, убежденных в том, что истин много: у каждого народа и даже, может быть, у каждого человека — своя. Если мы вспомним о том, что *истина* есть в то же время и *добро*, и *красота*, то увидим, как актуален этот спор для этики и эстетики.

В основе созданного античностью “типа культуры”, как пишет С. Аверинцев, лежат две претендующие на универсальность формы мысли — **философия** (объективизм, единственность истины) и **риторика** (релятивизм, множественность истины). “Воспитание мысли и воспитание слова — философия, ищущая истины, и риторика, ищущая убедительности... Каждая из них стремилась восстановить нераздельность мысли и слова, истины и убедительности на своей собственной основе, т. е. поглотить свою соперницу и вобрать ее в себя” [1, 146].

Античная культура держится на их равновесии, неколебимом несмотря на постоянную борьбу между ними. За пределами античности равновесие оказывается нарушено. Средневековые выбрали идеал философа, идеал глубины и ответственности мысли, ее экзистенциальной серьезности. Гуманизм Возрождения не мог не качнуться в обратную сторону — к риторике, к ее широте, ее интеллектуальной и даже нравственной гибкости, ее релятивизму [22, 344]. Мы вернемся к этой проблеме в главах, посвященных Возрождению и Новому времени.

Связанное с риторикой направление философской мысли, у истоков которого стоят софисты, впоследствии получило название *скептицизма*. Тщетность попыток найти критерий истинности как чувственного познания, так и мышления, подчеркивание различий моральных норм у разных народов, разнообразие религиозных верований, выяснение того, как различные теории опровергают друг друга, мысль о том, что всякая истина доказывается другой, а это ведет либо к порочному кругу в доказательстве, либо к произвольному выбору аксиом, либо к бесконечному регрессу, — таковы важнейшие аргументы, которыми античные скептики обосновывают равносильность противоположных утверждений и принцип воздержания от суждения [10, 504].

Список использованной и рекомендуемой литературы

1. *Аверинцев С. С.* Античный риторический идеал и культура Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения: Сб. статей. — М., 1984.
2. *Античные риторики*. — М., 1978.
3. *Антология мировой философии*: В 4 т. — М., 1969.
4. *Арендт Г.* Становище людини. — Львів, 1999.
5. *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. — М., 1977–1983.
6. *Аристотель*. Этика. — СПб., 1908.
7. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. — М., 1990.
8. *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. — М., 1994.
9. *Бернар Клервоский*. О благодати и свободе воли // Средние века. Вып. 45. — М., 1982.
10. *Богуславский В. М.* Скептицизм // БСЭ. — 3-е изд. — М., 1976. — Т. 23.
11. *Васильева Т. В.* Афинская школа философии. — М., 1985.
12. *Вундт В.* Введение в философию. — М., 2001.
13. *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. — М., 1980.
14. *Гаспаров М. Л.* Занимательная Греция. Рассказы о древнегреческой культуре. — М., 2000.
15. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: В 4 т. — М., 1968–1973.
16. *Гилберт К. Э., Кун Г.* История эстетики. — СПб., 2000.

17. Гиппенрейтер Ю. Б. Введение в общую психологию: Курс лекций. — М., 2002.
18. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. — М., 1998.
19. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986.
20. Ильин В. В. История философии. — М., 2003.
21. Ильина Т. В. История искусств. Западноевропейское искусство. — М., 1993.
22. История мировой культуры. Наследие Запада: Курс лекций / Под ред. С. Д. Серебряного. — М., 1998.
23. История философии: В 3 т. — М., 1940. — Т. 1.
24. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. — М., 1962.
25. Кнабе Г. С. Русская Античность. — М., 1999.
26. Кондрашов В. А. Этика. Чичина Е. А. Эстетика. — Ростов-н/Д, 1999.
27. Кузнецова И. А. Красота человека в искусстве. — М., 1969.
28. Куницман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф. Философия: dtv-Atlas. — М., 2002.
29. Лосев А. Ф. Дерзание духа. — М., 1988.
30. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Сочинения: В 3 т. — М., 1968. — Т. 1.
31. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993.
32. Марк Аврелий. Наедине с собой. — К., 1993.
33. Материалисты Древней Греции. — М., 1955.
34. Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. — М., 1989.
35. Нерсисянц В. С. Сократ. — М., 1977.
36. Овсянников М. Ф. История эстетической мысли. — М., 1984.
37. Омельченко О. А. Римское право: Учебник. — М., 2000.
38. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры: Сборник. — М., 1990.
39. Пидоу Д. Геометрия и искусство. — М., 1979.
40. Платон. Сочинения: В 3 т. — М., 1968–1972.
41. Плутарх. Сочинения. — М., 1983.
42. Пустовит А. В. История европейской культуры: Учеб. пособие. — К.: МАУП, 2004.
43. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. — СПб., 1997.

44. Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. — М., 1996.
45. Свенцицкая И. С. Человек и мир в восприятии греков эллинистического времени // Эллинизм: восток и запад: Сборник. — М., 1992.
46. Татаркевич В. Історія шести понять. Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання. — К., 2001.
47. Тэн И. Лекции об искусстве: Ч. 4. Ваяние в Древней Греции. — М., 1922.
48. *Философия: Учебник* / Под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной, В. П. Филатова. — М., 1998.
49. *Фрагменты ранних греческих философов: Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики* / Изд. подготовил А. В. Лебедев. — М., 1989.
50. Чанышев А. Н. Аристотель. — М., 1987.
51. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. — М., 1981.
52. Чередниченко Т. В. Музыка в истории культуры. — Долгопрудный, 1994. — Вып. 1.
53. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории: В 2 т. — М., 1993.
54. Шрейдер Ю. А. Этика. Введение в предмет. — М., 1998.
55. *Этика* / Под общ. ред. А. А. Гусейнова, Е. Л. Дубко. — М., 2000.

Глава 2. СРЕДНЕВЕКОВЬЕ



Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь.

***Первое соборное послание
святого апостола Иоанна Богослова, 4:8***

Господи!

*Дай мне терпение вынести то, что изменить невозможно;
и дай мне силы изменить то, что возможно изменить;
и дай мне мудрость, чтобы отличить первое от второго.*

Молитва Иоанна Кронштадского

*Себя собою составляя,
Собою из себя сияя,
Ты свет, откуда свет истек.
Создавший все единым словом,
В твореных простираясь новым
Ты был, Ты есть, Ты будешь ввек!*

Г. Державин. Бог

*И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди,
так поступайте и вы с ними.*

Евангелие от Матфея, 7:12

*По отрицательной теологии Бог не есть ни Отец, ни Сын,
ни Святой Дух; Он только бесконечность.*

Николай Кузанский. Об ученом незнании, I, 87

2.1. ВВЕДЕНИЕ

Этика и эстетика античности рационалистичны. Путь к прекрасному и благому указывает разум. И добродетель, и красота — это прежде всего правильная мера, пропорциональность, соразмерность.

Духовная жизнь Средневековья характеризуется безусловным господством христианской религии [44, гл. 3]. “История древняя кончилась богочеловеком... Величайший духовный и политический переворот... есть христианство. В сей-то священной стихии исчез и обновился мир. История древняя есть история Египта, Персии, Греции, Рима. **История новейшая есть история христианства**” [45, VI, 283–284].

Христианская культура — это наднациональная культура, возникшая на основе христианской религии и формировавшаяся путем синтеза греко-римской и ближневосточной культурных традиций (“встреча Афин и Иерусалима”) [16, 11].

Средневековая христианская культура находится в сложных отношениях с языческой античностью: отрицая языческое отношение к миру, она тем не менее наследует многие достижения античной культуры. **Языческая философия рационалистична, основана на разуме, христианская — иррациональна, основана на вере. С переходом от античности к Средневековью этика становится религиозной.** Величайший из отцов церкви Августин Аврелий (354–430) считал основой духовной жизни человека не *разум*, но *волю*. *Вера скорее относится к воле, чем к разуму.*

В ходе своего исторического формирования в первые века новой эры христианство вобрало в себя многие элементы религии и философии прошлого. Оно переплавило их в единую принципиально новую систему, в которой, однако, генетическая связь некоторых важнейших элементов с античными философски-религиозными представлениями сохранилась весьма отчетливо. К числу таких представлений относится прежде всего *центральное положение философии Платона о разделении реальности на два уровня* — мир вещей и мир идей (“Нет никого, кто бы к нам, христианам, был ближе платоников” (Августин Аврелий. О граде Божием VIII, 5)), и *неоплатоническое учение о ступенях нисхождения высшего начала*.

Проблема многого и единого — коренная проблема античной философии (Аристотель. Метафизика I, 3, 983в). Она состоит в обнаружении отношений между реальным многообразием вещей и объединяющими их общими представлениями, которые уже к IV в. до н. э.

приобрели характер идеальных образов реальных вещей (Платон) или сущностных их форм (Аристотель). Платон решает эту проблему “пессимистически”: реальное многообразие вещей есть результат нисхождения, т. е. порчи, и субъективного искажения идеальных исходных форм — идей (Платон. Государство VII, 514–519); Аристотель — “оптимистически”: форма возникает как результат восхождения к ней отдельных вещей — многообразно несовершенных, но обладающих энергией тяготения к форме и обретающих ее в акте *энтелехии* (Аристотель. Метафизика, IX, 2).

Единство этих противоположных подходов состоит в том, что у обоих философов, завершающих классический период развития античной философии и воплощающих ее высшие достижения, отношение единого и многого приобретает иерархический характер: мир общих понятий и форм осмысливается как высший, совершенный, идеальный, божественный, а чувственно воспринимаемый мир реальных явлений — как низший и несовершенный.

Это платоновское представление о разделении реальности на два уровня, из которых один — чувственно воспринимаемый, низший и несовершенный (мир дольний, человеческий, которому присущи изменчивость и движение), а второй — умопостигаемый, высший, неизменный и совершенный (мир горний, божественный, мир вечности) было разработано в III–IV вв. в философской школе, получившей название неоплатонической, и во многом унаследовано христианством.

Философия неоплатонизма представлена в первую очередь учениями Плотина (204–270), Порфирия (233–304), Ямвлиха (сер. III в. — ок. 330) и Прокла (410–485). Общие воззрения школы сводились к следующему:

1. Бытие многоступенчато и иерархично. В нем постоянно реализуется нисхождение от высшего начала — Единого, через промежуточные — Ум и Душу, к низшему — материи, или Космосу. Под Единым понимается средоточие всего сущего в его внутренней недифференцированности, представляющее собой абсолютное совершенство и благо. Занимающий в нисхождении сущего следующую ступень Ум вводит принцип множественности, расчленяет все, создает формы и раздельное существование. Далее следует Душа, которая порождает принцип движения, тяготения и тем самым взаимной причастности единораздельных форм бытия. Наконец, Космос представляет собой совокупность материальных вещей и тел в их расчлененном единстве.

2. Таким образом, бытие представляет собой непрестанную эманацию (излучение) высшего начала (Единого), пронизывающую уровни, расположенные ниже.

3. В результате эманации каждый уровень бытия оказывается причастен высшему началу, хотя это не нарушает общего нисходящего движения мировой жизни и оскудения каждой ступени сравнительно с предыдущей, так что причастность эта свойственна всем, но бывает более или менее полной. Она реализуется в двух видах. Один обусловлен органическим тяготением всего сущего к благу, а следовательно, присущим каждой ступени стремлением как бы вернуться к предыдущей, его породившей, в конечном счете — к абсолютному благу, т. е. к Единому. Эта сторона неоплатонизма особенно подчеркнута у Прокла (“Первоосновы теологии”). Второй вид приобщения к высшему связан со способностью человеческой души переживать все уровни сущего как уровни своего Я (вспомните о платоновской доктрине макрокосма и микрокосма; человек — это Вселенная в миниатюре), собственной внутренней жизни, и тем как бы обретать Единое внутри себя, сливаться с божественным единством мира. Эта сторона неоплатонизма особенно развита у Плотина (например, в шестой “Эннеаде”, гл. 4)

4. Идея отражения высшего блага в ниже расположенных уровнях бытия, вплоть до материи, вместе с представлением о способности человеческой души восходить до непосредственного познания Единого порождают неоплатоническое учение об умопостигаемой красоте (сравните с платоновской концепцией прекрасного — часть 2, “Пир”). Суть его состоит в причастности красоты чувственного мира — и природного, и создаваемого художником — к божественной красоте Единого: в своем нисхождении до материального воплощения она мельчает и тускнеет, но тем не менее сохраняет нечто от своей божественной природы; человек же, и художник, и зритель, **в меру красоты своего внутреннего мира** прозревает в отображении — образ, в образе — первообраз, в первообразе — его источник, Единое [30, 23–25].

Стремясь дать наглядный образ Единого, Плотин пользуется образом солнца: свет неразрывно связан с солнцем, неотъемлем от него. Но свет всегда пребывает на периферии солнца. Подобно этому и бытие неотделимо от своего источника — Единого, но реально существующее *не есть* Единое, а только *произошло* от него. Поскольку Единое есть абсолютное единство, непосредственный, понятийно расчлененный доступ к нему познания невозможен: “оно познает-

ся... исходя из того, что от него произошло, — из бытия” [34, 63]. (Сравните Единое неоплатоников с платоновской наивысшей идеей — идеей блага; вспомните о том, что Платон сравнивал место идеи блага в мире идей с положением Солнца в чувственно воспринимаемом мире.)

Одним из идейных источников христианства стал неоплатонизм. В основе христианской философии лежит учение о двух мирах — чувственно воспринимаемом, человеческом, “подлунном”, несовершенном и тленном (“мир времени”) и божественном, “надлунном”, вечном и совершенном (“мир вечности”), в котором **нет изменения и ни тени перемены**” (*Соборное послание св. апостола Иакова, 1:17, Библия, Новый Завет*). Вспомним о платоновском термине “акинетос” (в переводе с греческого — неподвижный), характеризующем мир идей. “...кто же учит нас, кроме **незыблемой, недвижной истины?**” — пишет Августин Аврелий в “Исповеди”. Вечность — атрибут Бога, чуждого движению и изменению. В “Божественной комедии” Данте противопоставлены мир времени и мир вечности [44, гл. 3].

Христианский *монотеоцентризм* (представление о единственности Бога и о Его центральности в мироздании) восходит к неоплатоническому Единому, но Единое безлично, а Христос — личность. “...отношение человека к Творцу в христианстве совсем иное, чем отношение неоплатоников к Единому; личный Бог предполагает и личное же к себе отношение; а отсюда **изменившееся значение внутренней жизни человека: она становится теперь предметом глубокого внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность**” (курсив мой. — А. П.) [17, 409].

Поскольку человек сотворен по образу и подобию Бога, то самопознание — **вернейший и единственный путь к познанию Бога**. Доказательство бытия Божия каждый обретает в собственной душе, утверждает Аврелий Августин [44, гл. 3]. “Хочу познать Бога и душу. — И более ничего? — Совершенно ничего”. Познание собственной души ведет к познанию Бога, а познание Бога позволяет человеку *познать самого себя* (вспомните о том, что это завет мудрецов античности и девиз Сократа). Великий русский поэт Г. Державин (1743—1816) в оде “Бог” пишет, что Бог изображает себя в человеке, как Солнце изображает себя в капле воды.

Первый Вселенский собор в Никее (Никейский собор), состоявшийся в 325 г., сформулировал *Символ веры*, содержащий в краткой форме все основные положения христианского вероучения.

Символ веры

Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Изже от Отца рожденного прежде всех век; Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша. Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес, и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечившася. Распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна. И воскресшаго в третий день, по Писанием. И возшедшаго на небеса, и седяща одесную Отца. И паки грядущаго со славою, судити живым и мертвым, Егоже Царствию не будет конца. И в Духа Святаго, Господа Животворящаго, Изже от Отца исходящаго, Изже со Отцем и Сыном спокланяема и славима, глаголавшаго пророки. Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь. Исповедую едино крещение во оставление грехов. Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь [39, 9].

Как уже отмечалось, традиция, восходящая к платоновской Академии и стоикам, делит философию на логику, физику и этику. Основателем логики как систематизированной науки о мышлении и его законах является Аристотель. Логика для Аристотеля — не самостоятельная наука, а инструмент всех наук. Это и дало основание комментаторам Аристотеля назвать совокупность его работ по логике “органомом”, т. е. *орудием* — орудием всякого знания. Одним из основополагающих законов аристотелевской (классической, формальной) логики является **закон исключенного третьего**: А есть либо В, либо не-В; о чем бы то ни было истинно или утверждение, или отрицание, третьего не дано (по-латыни — *tertium non datur*) [26, 71–72]. Поэтому аристотелевскую логику называют еще *двузначной*.

Легко показать, что догматы христианства, упомянутые в *Символе веры*, входят в противоречие с основными законами классической логики: законом тождества, законом непротиворечивости и законом исключенного третьего [47, 70]. Догмат триединства Бога утверждает существование *трех* ипостасей (лиц) *единого* Бога: Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой (Троица). Ипостасные свойства Отца, Сына и Святого Духа не равны между собой, тем не менее Никейский собор установил окончательное понимание этого догмата, согласно которому ипостаси *единосущны* и *равночестны*. Единосущность Сына Отцу обозначает, что они суть *разные*, но в то же время — *одно*. Равночест-

ность трех ипостасей означает, что они хотя и *различны*, но одинаково вечны и *равны*, ибо в составе Троицы нет ни первого, ни последнего, ни большего, ни меньшего (Августин Аврелий. О Троице I, 4). В соответствии же с законом исключенного третьего Бог может быть или единым, или не единым. Если Он един, Он не может быть Троицей, а если является Троицей — не может быть единым.

Догмат Боговоплощения в окончательной форме был утвержден на IV Халкидонском (451 г.) Вселенском соборе. Согласно ему Иисус Христос — “богочеловек”, вполне Бог и вполне человек. Божественная и человеческая природы соединяются в Нем *неслиянно и нераздельно*. Это также входит в противоречие с законом исключенного третьего: боги бессмертны и блаженны (см. часть 2 — Платон. Пир); люди смертны и доступны страданию. **Как возможно, чтобы бессмертный и блаженный Бог умер в муках?**

В спорах о природе Христа и об ипостасях Троицы были созданы и осмыслены совершенно новые категории (единосущность, равенственность, неслиянность и нераздельность), которые следовало бы назвать категориями “текучей” логики (эту логику можно противопоставить “жесткой”, двузначной логике Аристотеля). **Фактически христианская теология создает новую, отличную от классической, логику.** Категории этой новой, *допускающей противоречия*, логики чрезвычайно важны для *самопознания*. Невозможно самого себя познать в рамках “жесткой” логики. Человеческая личность имеет множество аспектов, составляющих единосущно, неслиянно и нераздельно единство личности. Стремясь познать природу Бога, византийские богословы сделали огромный шаг вперед в познании человеческой личности [42, 234–236]. *Покажем, что примирение противоречий возможно в Боге, поскольку его атрибутом является бесконечность.*

Это положение можно проиллюстрировать следующей математической аналогией: для бесконечных множеств часть эквивалентна целому [44, 346–348]. (История европейской культуры. — К., 2004. — С. 346–348). Рассмотрим бесконечное множество натуральных чисел. Поставим в соответствие каждому числу натурального ряда число вдвое большее (все эти числа будут четными):

1 2 3 4 5 6 7 8 9 ... целое множество (*четные и нечетные числа*)
2 4 6 8 10 12 14 16 18 ... половина множества (*только четные числа*)

Взаимно-однозначное соответствие между четными числами и числами натурального ряда никогда не нарушится. “...четных чисел

столько же, сколько целых, несмотря на то, что только каждое второе из целых чисел есть четное” (Реньи А. Диалоги о математике. М., 1969. С. 89). Четные числа составляют *половину* от всего количества натуральных чисел; тем не менее их *столько же*, сколько натуральных ($0,5 = 1$; *половина множества равна всему множеству*).

Таким образом можно понять определение *бесконечного* множества: “Любое бесконечное множество эквивалентно некоторому своему подмножеству, не совпадающему со всем множеством. Этот факт может быть принят за определение бесконечного множества” (Ильин В. А., Позняк Э. Г. Основы математического анализа. Ч. I. М., 1971. С. 87). Итак, для *бесконечного* множества совпадают такие противоположности, как *часть* и *целое*.

Христианский *Единый* Бог *троичен* (догмат Троицы): $1 = 3$ (или *целое равно трети*). Такие утверждения справедливы для *бесконечных* множеств. Таким образом, *представление о троичности Единого Бога прекрасно согласуется с утверждением великого христианского мыслителя Николая Кузанского (1401–1464) о том, что Бог есть бесконечность, в которой совпадают такие противоположности, как часть и целое*.

Личность — единство противоречивое. “Человек не может объяснить свою внутреннюю жизнь без понятия благодати и понятия демонской “одержимости”. Если классическое античное представление о человеке было статуарно-замкнутым и массивно-целостным, то христианство с небывалой интенсивностью выясняет мучительное раздвоение внутри личности: “Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живу во мне, то есть во плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного” (Послание к римлянам св. апостола Павла, 7, 15–16) [1, 85–86] (см. часть 2).

Августин Аврелий пишет о том, что **основой духовной жизни человека является воля, но не разум**. Ведь, по Аристотелю, сущность каждой вещи проявляется в ее активности, а не в пассивном состоянии; таким образом, человеческую сущность характеризует не разум, имеющий пассивный характер, но действия, активная воля.

Античная культура, как уже было отмечено, космоцентрична; пер-вопринцип бытия — космос, гармонично устроенный объективный мир, в котором человек отнюдь не занимает центрального положения. Но *“космос — это что, а не кто...”* (А. Ф. Лосев. Двенадцать тезисов об античной культуре) [44, гл. 2].

Античная культура основана на принципе объективизма; она космоцентрична, т. е. безлична, внеличностна, надличностна.

В противоположность этому, средневековая христианская культура теоцентрична, средоточие всего — Бог. Но христианский Бог един в трех лицах; Бог-Сын воплощается в человеческую личность — Иисуса из Назарета. Таким образом, христианский Бог имеет личность, и эта личность отражена в каждой человеческой личности, потому что человек сотворен по образу и подобию Бога (*“Во мне Себя изображаешь, как Солнце в малой капле вод”*, — так пишет об этом Державин [24, 50]). В христианстве вочеловечение Бога включает в себя жертву, приносимую распятым Сыном человеческим, то есть предполагает таинственные, мистические богочеловеческие отношения (см. часть 2 — С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы). *Личностное начало в христианстве определяет многие позднейшие особенности европейской культуры.*

Уже было сказано о главном отличии средневековой христианской философии от античной: античная философия рационалистична, основана на разуме, средневековая — иррациональна, основана на вере. Догматы христианства **непостижимы, мистичны**, если рассматривать их с точки зрения формальной логики. Вернее было бы сказать, что они должны быть постигнуты не одним только разумом, но всем существом человека. *Истина может быть пережита, но не может быть высказана.*

С первого взгляда кажется, что **вера** и **разум** противоположны друг другу, что **принятое на веру** и **доказанное** суть противоположности. Однако это не совсем так. Разум служит мощным средством познания, хотя у него есть одно слабое место: *он всегда исходит из посылок, которые сам не в состоянии обосновать*. Для этого обоснования приходится опираться на интуицию, опыт, веру [53, 89].

Ярким примером этого служит существование как евклидовой, так и неевклидовых геометрий. Геометрия, *образец предельно отчетливо и логично построенной науки*, основана на системе аксиом, т. е. истин, которые принимаются без доказательства, на веру. То, что это необходимо, понимал еще Аристотель, который сказал очень ясно: “Не вся-

кая наука есть доказывающая наука, но знание... начал недоказуемо. И очевидно, что это необходимо так, ибо если необходимо знать предшествующее и то, из чего доказательство исходит, — останавливаются же когда-нибудь на чем-нибудь... это последнее необходимо недоказуемо. Следовательно, мы говорим так: есть не только наука, но также и некоторое начало науки..." [2, 124].

“Недоказуемые начала”, на которых строится геометрия — это аксиомы (постулаты). Если в число аксиом геометрии мы включаем аксиому: “в плоскости через точку А, не принадлежащую прямой m , можно провести **только одну** прямую, не пересекающую m ” (знаменитая аксиома параллельности), то получаем *евклидову геометрию*; а если (при том, что все другие постулаты сохранены) мы примем аксиому “в плоскости через точку А, не принадлежащую прямой m , можно провести **по крайней мере две** прямые, не пересекающие m ”, то получим одну из неевклидовых геометрий (геометрию Лобачевского) [21, 240–245]. Не следует думать, что геометрия Евклида — “настоящая”, а геометрия Лобачевского — искусственная или ущербная. Обе геометрии равноценны. Аксиома параллельности играет в геометрии фундаментальную роль, определяя *разделение геометрии на две логически непротиворечивые и взаимно исключающие друг друга системы*: евклидову и неевклидову геометрии [28, 222] (неевклидовы геометрии играют важную роль в современной науке. Например, взаимосвязь пространства, времени и тяготеющих масс, описываемая общей теорией относительности Эйнштейна, имеет непосредственное отношение к геометрии Лобачевского). Точно такое же положение имеет место в теории множеств (напомним о том, что теория множеств — фундамент всей вообще современной математики): предположения об истинности или ложности так называемой *континуум-гипотезы* делят теорию бесконечных множеств на канторовскую и неканторовскую [18, 136; 44, матем. прил. II].

Итак, система знания строится на аксиомах (постулатах) — недоказуемых началах. Теоремы геометрии **доказывают**, исходя из аксиом. Доказываемое знание зависит от того, какую систему аксиом мы выберем. Выбор же системы аксиом зависит от веры — аксиомы недоказуемы. Знание может быть доказанным и обоснованным только, так сказать, *внутри* системы аксиом. (Доказательство есть не что иное, как сведение к аксиомам.)

Однако, как мы видели на примере геометрии, *возможны многие различные системы аксиом*. Рассмотренная ситуация имеет прямое от-

ношение к проблеме обоснования этики. Что должно лежать в основании этической системы — разум или воля? Мыслители античности склонялись к первому (в древнегреческом языке нет даже слова “воля”!), отцы христианской церкви — ко второму.

Мы уже знаем о том, что Августин полагает сущностью духовной жизни человека волю, а не разум. Еще один представитель учения о приоритете свободной воли над разумом — Иоанн Дунс Скот (1265—1308). Хотя воля может быть направлена лишь на то, что познал разум, она все же **самостоятельно выбирает из тех смыслов, которые предлагает разум** [34, 87]. Например, можно построить различные этические системы, потому что возможны различные ответы на вопрос о том, что есть благо. Если хорошо то, что соответствует велениям внешнего по отношению к человеку авторитета (например, обычаю, традиции, власти), то это *авторитарная* этика; если хорошо то, что отвечает интересам свободного, творческого развития человека — это *гуманистическая* этика (см. часть 2 — Э. Фромм, фрагмент из книги “Человек для самого себя”).

Итак, внутри каждой системы знания, построенной на аксиомах, есть рациональное зерно, и это зерно может быть рационально высказано. Но при столкновении одной системы знания с другой системой знания, построенной на иных аксиомах, возникает ситуация *абсурда* (*непостижимое*). “Умолкнут голоса человеческие и утихнут рассуждения человеческие; к **непостижимому** потянутся не как намеревающиеся постигнуть, но как собирающиеся приобщиться”, — пишет Аврелий Августин, противопоставляя человеческое знание и Откровение, рационалистическую античность и христианскую мистику [9, 133].

Аристотель в своем трактате “Метафизика” ставит вопрос о фундаментальной аксиоме, которая может служить основанием всей системы человеческого знания: “...самое достоверное из всех начал — то, относительно которого невозможно ошибиться, ибо такое начало должно быть наиболее очевидным (ведь все обманываются в том, что не очевидно) и свободным от всякой предположительности... что это за начало, укажем теперь. А именно: **невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении...**” (Метафизика, IV, 3, 1005в) [7, I].

Что же это за аксиома? Это утверждение, очень близкое вышеизложенному закону *исключенного третьего*. **Античный интеллект опирается на логику Аристотеля, которая запрещает противоречия. И наоборот, христианский строй мысли противоречив и диалектичен.** Подразумевая

важнейшую роль взаимосвязанных категорий *движения* и *единства противоположностей* в христианской культуре, В. Налимов пишет: “Христос придал динамизм западной культуре. Два... *дополняющих* начала оказались у истоков западной культуры: греческий поиск истины, *часто тяготеющий к рациональному мышлению*, и напряженный христианский мистицизм...” (курсив мой — А. П.) [41, 247]. (О принципе дополнительности см. математическое приложение I [44].)

Логика — **канон разума**; **своеобразие логики определяет своеобразие культуры**. “**Жесткая**” двузначная аристотелева логика **исключает противоречие**; “**текучая**” (по выражению Г. Померанца) логика, **создаваемая христианской теологией, допускает его**. Это различие и определяет качественное своеобразие античной и христианской культур. Различие между ними в определенном аспекте подобно различию между научным (логическим) мышлением (мышлением в понятиях) и мышлением человека искусства (мышлением в образах)¹.

Рационалистическая античная философия усматривала свою задачу в **отыскании истины и овладении ею**; христианская философия исходит из того, что **истина открыта** и дана в Откровении. Откровение, Слово Божие (прежде всего Библия) находится в центре средневековой христианской культуры. Один из отцов церкви, Тертуллиан (ок. 160 — после 220), **отвергая саму идею рационально-философского обоснования религиозного учения**, полемически провозглашает: *credo quia absurdum est* — верую ибо нелепо. Но мы уже знаем, что нелепого, **абсурд — это зачастую просто иное знание, знание, построенное на другой системе аксиом**.

Было велено, привычно и потому считалось разумным почитать императора. Было непривычно и потому казалось неразумным почитать распятого сына плотника, Христа. Напротив, христиане считали неразумным почитать Нерона и Каракаллу и поклонялись автору Нагорной проповеди. За альтернативой “разум — абсурд” стоят иногда **два разума**, каждый из которых, с точки зрения другого, нелеп, абсурден. Это явственнее выступает у более крупного мыслителя, чем Тертуллиан, у апостола Павла: “Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас спасаемых — сила Божия. Ибо написано: “погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну”. Где мудрец? Где книжник? Где совопросник века сего? **Не обратил ли Бог мудрость мира сего**

¹ А. Пушкин, отмечая сходство между *религиозным* и *поэтическим* мышлением, пишет: “...религия, вечный источник поэзии у всех народов” (А. С. Пушкин. О ничтожестве литературы русской) [45, VI, 365].

в безумие? Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков. Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных. Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых; и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее..." (I Коринф., 1, 26—28). "Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Господом" (I Коринф., 3, 18—19) [43, 439]. Обратите внимание на **сближение противоположностей** (*мудрость — безумие*) в этом тексте, представляющем собой прекрасный пример воплощения "текучей" логики.

Поиски предпосылок познания привели Августина Аврелия к открытию того, что знание основано на **внутренней самодостоверности** сознания (а не на отсутствии противоречия!). Стремясь преодолеть *скепсис*, он наталкивается на ход мысли, приблизительно повторенный впоследствии Декартом: я могу заблуждаться относительно вещей вне меня; но сомневаясь в них, я осознаю себя самого как сомневающегося. То, что я есть, достоверно заложено во всяком суждении, сомнении, заблуждении: "Ведь, заблуждаясь, я есть (*si enim fallor, sum*)".

Так путь к основам достоверности ведет во **внутреннюю** сферу сознания, а не к внешнему миру, не к объективно существующему, как полагали античные мыслители. Вспомним о том, что "античная культура основана на принципе объективизма".

Классическая формулировка Августина такова: "Не выходи из себя, вернись в себя самого; истина живет во внутреннем человеке (*noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*)". Взыскующий истины человек погружается все глубже внутрь себя, одновременно восходя к Богу в любви. Он движется от чувственного внешнего мира (*foris*) к внутреннему миру (*intus*) духа, а оттуда — к средоточию сердца (*intimum cordis*): к Богу как первопричине самой истины [34, 69].

Теоцентризм отвергает верховенство законов Разума. Истина сердца значит для него больше, чем истины Разума. Он одинаково враждебно относится к античным и новоевропейским версиям рацио-

центризма, преклонения перед диктатурой Разума. Впрочем, с принципом Тертуллиана (верую, ибо нелепо) вступает в противоречие другой: *credo ut intelligam* (верую, чтобы понимать). Так заявил в конце XI в. архиепископ Кентерберийский Ансельм и попробовал логически доказать существование Бога. Проблема соотношения веры и разума — один из “вечных вопросов” философии.

Итак, основание европейской культуры составляют две первые, наиболее длительные эпохи ее истории — античность и Средневековье. У истоков ее стоят, казалось бы, взаимно абсолютно несовместимые тексты — Библия и логические трактаты Аристотеля (наибольшего успеха в согласовании аристотелизма и христианской философии достиг Фома Аквинский (1225–1274), различавший истины разума и истины Божественного Откровения. Согласно его учению, вера и разум не могут противоречить друг другу, поскольку и то, и другое — от Бога). Таким образом, теология и философия не могут прийти к разным истинам, но *методы* у них различны: философия исходит из тварных вещей и восходит от них к Богу, теология же берет свое начало от Бога [34, 81; 44, гл. 3].

Библия выступает как текст, задающий основные ценностные представления христианской культуры. Однако всякая попытка логического осмысления библейских текстов немедленно показывает, что они часто находятся друг к другу в отношении противоположности [41, 136]. Логика же Аристотеля запрещает противоречия.

Выдающийся русский мыслитель П. Флоренский¹ пишет о проблеме противоречия так: “Для рассудка истина есть противоречие, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку... Другими словами, истина есть антиномия, и не может не быть таковою. **Противоречие!** Оно всегда тайна души — тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия” [48, 147, 158] (о противоречивости христианской этики см. часть 2, комментарий к Нагорной проповеди). Но средневековая христианская культура **теоцентрична**. Понятие Бога является центральным: “Мир средневековья — неподвижный, извечно данный мир иерархически координированных понятий, завершающихся высшим, всеохватывающим понятием Бога, *ens realissimum* (лат. — реальнейшая сущность)” [14, 164].

¹ Павел Флоренский (1882–1943) — русский православный священник, философ, богослов и ученый с энциклопедической широтой интересов: математик (по образованию), физик, историк искусств и инженер.

Бог непостижим и Он превышает всех противоречий. С. Франк¹ писал: “О непостижимом можно только высказать, что оно одновременно есть и В, и не-В, и, с другой стороны, что оно не есть ни В, ни не-В... непостижимое в собственном смысле не может быть уловлено ни в каком вообще суждении. Поскольку же нам все же необходимо, чтобы познание непостижимого совершалось в суждении (ибо иначе мыслить мы вообще не можем) — точнее говоря: чтобы оно отображалось в плане суждения, — это осуществимо только одним способом: в утверждении несказанного и непостижимого, и все же очевидного — единства утвердительного и отрицательного суждения, причем это единство, как уже было сказано, выходит за пределы как принципа “и то, и другое”, так и принципа “ни то, ни другое”... Так мы приходим к выводу, что мышление — именно в качестве трансцендентального мышления, осознающего условия самой рациональности, — хотя и никогда не достигает адекватно самого непостижимого, но улавливает его отображение в форме антиномистического² познания” (Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии (1939)) [51, 310–311].

Таким образом, **в средневековой христианской культуре актуализируется категория противоречия.** (Вспомните вышеупомянутое Первое послание к Коринфянам апостола Павла, сближающего противоположности *мудрость — безумие*.) “Уже Ветхий Завет осмыслил человека не как равную себе природную сущность, поддающуюся непротиворечивому описанию, но как **пересечение противоречий** между Богом и миром, которые разворачиваются в динамическом процессе “священной истории” [1, 79–80].

Примирение противоречий, противоположностей конечных вещей достигается в Боге, поскольку его атрибутом является бесконечность. Это одна из центральных идей выдающегося мыслителя XV в. Николая Кузанского. Для ее пояснения философ пользуется математическими аналогиями [44, матем. прил. I]. Итак, единство множественности мира заключено в Боге, атрибутом которого является *бесконечность*. **В бесконечности Бога могут быть сняты все противоположности (противоречия) конечных вещей.** В Боге всякое бытие свернуто (*complicatio*), в мире же оно развернуто (*explicatio*) во множественность и противоречивость [34, 91].

¹ С. Л. Франк (1877–1950) — выдающийся русский философ и литературовед-пушкинист.

² Антиномия — греческое слово, означающее “неразрешимое противоречие”; анти — против, номос — закон; буквально — *противозаконие*.

“По отрицательной теологии Бог не есть ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух, Он только бесконечность” (Об ученом незнании, I, 87) [33, I]. Такое понимание Бога имеет одним из своих источников вышеупомянутый *неоплатонизм*. Философ указывает, приводя математические примеры, на то, что в Боге (в бесконечности) достигается *совпадение противоположностей* (*coincidentia oppositorum*). В трактате “О видении Бога” он называет десятый раздел таким образом: **“О том, что Бог видим по ту сторону совпадения противоположностей и Его видение есть бытие”**. Приведем фрагмент тринадцатого раздела **“О том, что Бог предстает абсолютной бесконечностью”**.

“...Нельзя приблизиться к Тебе, Богу и бесконечности, не погрузившись разумом в незнание, то есть без знания того, что мы Тебя не знаем. Как разуму охватить Тебя, бесконечного?.. Никакому рассудку этого не охватить: он наталкивается на противоречие; ведь, утверждая, что определенное пределом есть предел, я допускаю, что тьма есть свет, незнание есть знание и невозможное есть необходимое. Или еще: допуская, что есть предел конечного и определенного, мы с необходимостью допускаем бесконечное, то есть последний предел, то есть бесконечный предел; но не допустить конечность сущего мы не можем, тем самым не можем не допустить бесконечного и, значит, допускаем совпадение противоречивых [положений], выше которых располагается бесконечное.

Впрочем, такое совпадение есть противоречие без противоречия, как и предел не имеет предела: Ты, Господи, говоришь мне, что, как инаковость пребывает в единстве, раз это единство, без инаковости, так *противоречие в бесконечности пребывает без противоречивости, раз это бесконечность*” (курсив мой. — А. П.) [33, II, 60–61].

“...Бог есть величина абсолютно величайшая и равным образом наименьшая, то есть не что иное, как величина бесконечная и неделимая, которая есть всякой конечной величины истина и мера. И как она могла бы быть больше чего-нибудь, если она является настолько же наибольшей, как и наименьшей? Или как — меньше чего-нибудь, если она настолько же наименьшая, насколько и наибольшая? Или каким образом она не есть равенство бытия для всякой величины, если она *действительно есть* все то, что *может* быть? А раз так, то она может быть и равенством бытия” (Кузанский Николай. О возможности-бытии) [33, II, 142]. (Сравните: Б. Паскаль. Мысли. Фрагмент 233 (см. часть 2); а также: “Христос — это человеческий лик Бесконечного” (А. Мень. Христианство) [44, гл. 3]).

2.2. ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Христианство возникло в I в. на территории восточной части Римской империи — в Палестине, среди самых угнетенных и обездоленных слоев населения, среди отчаявшихся в реальном избавлении от бедствий и страданий людей, страстно нуждавшихся в утешении. Вера в чудесное избавление и спасение для вечной радостной жизни в мире ином, надежда на очищающую силу страданий давали им утешение и помогали переносить невзгоды. Тем самым христианство помогло человеку примириться с жестокой действительностью. Христианское учение нашло массовый отклик в сердцах людей, потому что давало простой и понятный ответ на вопрос о том, почему мир так несовершенен и страшен. Оно также обещало радикальное избавление от множества бедствий и зол [31, 62].

В первые века существования христианства римские императоры преследовали приверженцев этой религии. Многие христиане предпочитали мучительную смерть отречению от веры (*христианские мученики* — см. А. В. Мень. Христианство [44, гл. 3]). В истории христианства третий век был переломным. В IV в. союз христианской церкви с императорской властью стал реальностью. Из гонимой религии христианство стало государственной религией Римской империи [27, 140]. В катастрофическую эпоху крушения античного мира христианство стало надежной духовной опорой для многих отчаявшихся.

Суть библейской этической концепции можно резюмировать в следующих положениях:

1. Бог создал мир из ничего и является его животворной сущностью. Сотворенное продолжает зависеть от Творца; в обособленности от Него мир не может существовать. Бог является высшей целью мира и его сокровенным смыслом: “Ибо все из Него, Им и к Нему” (Рим. 11,36). Он один заключает в себе причину, норму и цель своей деятельности. Все создания лишены такой автономности, они существуют благодаря Богу и для Бога. Человек не составляет исключения: “...Живем ли — для Господа живем; умираем ли — для Господа умираем...” (Рим. 14,8).

2. Человек — не просто одно из творений. Только он один сотворен по образу и подобию Бога. “...когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его” (Бытие, гл. 5, 1). Человек создан свободным, и высшая цель — служить Богу — выступает для него как долгожданное

вание. Способность человека добровольно следовать заповедям Бога есть всего лишь возможность; она существует лишь в принципе. Она характеризует сущность, назначение человека, но не его актуальное состояние.

Человек должен служить Богу, но он сам захотел стать как Бог. Грехопадение состояло в том, что Ева и Адам вкусили плодов от дерева познания добра и зла. Еву искусил змей: “И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло” (Бытие, гл. 3, 2–6). Таким образом, корень зла — претензия на моральную суверенность, независимость от Бога. Причина отпадения человека от Бога — грех: гордыня и стремление к самостоятельности.

3. Может ли человек очиститься от греха самостоятельно? Нет. Человек может спастись только благодаря Богу. “Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную” (Евангелие от Иоанна, 3:16). Иисус Христос — образец моральности в христианском понимании, воплощенный идеал. Иисус называет себя Сыном Человеческим. **Бог стал человеком из любви к людям.** “Если мы, люди, из любви к Богу не станем подобны Ему, — пишет один из отцов церкви, — то мы будем к Нему несправедливы”. Божественная любовь должна пробудить ответную любовь человека. **Следование Богу выступает как подражание, следование Христу. Обо́жение или теозис** — смысл человеческой моральности [53, 147]. Как с Адама началось грехопадение, так с Иисуса Христа начинается возрождение, ибо он указывает путь к спасению. Чему же учит Христос?

4. Высший и единственный смысл своего существования Иисус видит в Боге-Отце. Собственно, перелом и чудесное превращение, означавшее смерть ветхого человека и рождение нового, состояли в полном осознании того, что человек живет не для себя, а для Бога. Иисус живет именно так; *он отрекается от собственной воли* — и **не по принуждению, а из любви к Отцу.** В Гефсиманском саду, зная о грядущей своей гибели, Он молится так: “Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем **не как Я хочу, но как Ты**” (Евангелие от Матфея, 26:39) [22, 207–210]. В Ветхом Завете также находим образец такого послушания и служения — это жертвоприношение Ав-

раама [44, гл. 3]. Само слово “завет” означает наказ или закон. Позиция античной этики была иной — **свобода** утверждалась как одна из высших ценностей. Для античности свободный человек принципиально отличен от раба [44, гл. 2.4].

Впрочем, нельзя упрощать проблему свободы в христианском вероучении. Если человек должен быть **рабом Божиим**, то, утверждая это, надо помнить о том, что Бог есть Истина и Добро. *Быть в рабстве, в подчинении у Истины и Добра — не означает ли быть свободным?*

“Тогда сказал Иисус к уверовавшим в него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: “сделаетесь свободными”?”

Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха; но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно; итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете...” (Евангелие от Иоанна, 8: 31–36).

Как это похоже на спор Сократа с Калликлом (см. часть 2 — Платон. “Горгий”)! Сократ утверждает необходимость владения собой (фактически — необходимость следовать велениям разума и добродетели; ведь добродетель есть знание), а Калликл говорит о необходимости угождения собственным прихотям. Альтернатива такова: или человек в рабстве у собственных страстей, или страсти в рабстве у человека. Подобным же образом ставится проблема и здесь: **или человек в рабстве у Истины и Добра (Истина и Добро есть Бог; человек — раб Божий), или он отпадает от Бога и становится рабом греха.**

Рабство как архетип продолжало жить в сознании людей. Фома Кемпийский (XV в.) пишет: “Великое дело быть в послушании, жить под начальником и не иметь своего права. Гораздо безопаснее быть в подчинении, чем начальствовать... Сколько ни метайся в разные стороны, в одном найдешь покой: в смиренном подчинении под правилом у начальника” [49, 10; 55, 226–234].

Историческая форма осуществления аскетического христианского идеала — **монашество**. Монахи давали обеты **воздержания, послушания, бедности**, приближаясь таким образом к этическому идеалу Христа (чистота, отказ от имущества и от собственной воли). Рядовые монахи оказывались в добровольном сознательном рабстве.

Западное монашество зарождалось как этическое движение, которое стремилось зафиксировать переоценку ценностей, создать прос-

транство для живой субъективности, доказать реальность возвышенных помыслов, личных убеждений, совести человека. *Превращение мирянина в монаха происходило добровольно.* Принимая монашеский обет, как и воинскую присягу, человек совершал свободный выбор, поступал по совести, сознавал ответственность этого шага. Ранне-средневековая боевая дружина — это союз свободных, связанных клятвой, присягой, моральными обязательствами. Аналогично монашеское братство и одиночное пустынножителство опирались на **свободный выбор** и моральные обязательства. Отсюда подобие монашества и воинской службы, и наименование монахов — “воины Господни”. Война и молитва оказываются занятиями и экзистенцией свободных, для которых первостепенны моральные обязательства, моральные отношения, символическая жизнь, а не проза событий. **Монашеский идеал включает позитивную оценку страдания.** Праведная жизнь отождествляется с мученичеством, залогом спасения. Страдание интерпретируется как высокая заслуга, удел всякого праведника, а “претерпевший до конца спасется”. В античности страдание и боль рассматривались как зло.

Этические воззрения Христа изложены в Нагорной проповеди (Евангелие от Матфея) (см. часть 2). Центральное, важнейшее положение его этики: ***“Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам”*** (Матф. 6,33). Царство Небесное (жизнь вечная) — высшее благо; в системе христианской этики оно занимает такое же место, как счастье — в этике Аристотеля, атараксия — в этике Эпикура, и апатия — в этике стоиков.

Человек принадлежит двум мирам — горнему и дольному — и должен сделать выбор между ними: “Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне (наживе. — *А. Л.*)” (Матф., 6:24). Царство Мое не от мира сего, говорит Иисус. “Они не от мира, как и Я не от мира” (Евангелие от Иоанна, 17:16), — говорит Он о своих учениках. **Конфликт требований, которые предъявляют человеку эти два мира, наполняет его внутреннюю жизнь таким драматизмом и напряжением, какого не знала языческая культура** (см. часть 2 — Ф. Тютчев. “О вещая душа моя...”).

На вопрос, какова наибольшая, наиважнейшая заповедь, Иисус отвечает: “Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как само-

го себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки” (Матф. 22, 36—40). Любовь к ближнему является отражением любви к Богу. В ближнем и через ближнего человек любит Бога. Отсюда требование любить всех, в том числе врагов. “...любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных... Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный” (Матф. 5, 44—48). Человек не должен судить других людей. Это прерогатива Бога. “Не судите, да не судимы будете” (Матф. 7, 1). В послании апостола Павла римлянам сказано: “...будьте в мире со всеми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь” (Рим. 12, 18—19). Сам Иисус говорил: “Я пришел не судить мир, а спасти” (Ин. 12:47).

Библия состоит из двух частей — Ветхий Завет и Новый Завет. Завет — это наказ, идущий от Бога к людям. Предполагается, что человеческое существование определяется законом, и закон этот дан Богом. Мы видели, что в античной философии существовали два противоположных мнения: Сократ и Платон были убеждены в том, что **истина единственна**, софисты склонялись к мнению о **множественности истин**. Средневековая христианская философия учит о единственности истины; ведь Бог — единственный (*Credo in unum Deum* — Верую во **единого** Бога, сказано в тексте главного богослужения католической церкви — мессы), и Он говорит о себе: “Я есмь путь, и **истина**, и жизнь”.

Этика Ветхого Завета — это заповеди Моисея, этика Нового Завета — учение о любви. *Заповедь любви — главная, центральная этическая заповедь Нового Завета. Этика же Ветхого Завета — десять заповедей Моисея (Декалог) — нормативна.*

Заповеди таковы:

1. Я Господь, Бог твой... да не будет у тебя других богов пред лицом Моим.

2. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли.

3. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно.

4. Помни день субботний, чтобы святить его.

5. Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе.

6. *Не убивай.*

7. *Не прелюбодействуй.*

8. *Не кради.*

9. *Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.*

10. *Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего (Библия. Книги Ветхого Завета. Вторая книга Моисеева. Исход, гл. 20) [13, 79].*

Такая двухступенчатая структура христианской этики (заповеди — одна ступень, любовь — другая) может быть понята из притчи о богатом юноше: “И вот, некто подошед сказал Ему: Учитель Благой! Что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную? Он же сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди. Говорит Ему: какие? Иисус же сказал: **не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и люби ближнего твоего, как самого себя.** Юноша говорит Ему: все это сохранил я от юности моей; чего еще недостает мне? Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение” (Матф., 19, 15–22) (вспомните об обете бедности, который давали монахи).

В Нагорной проповеди (см. часть 2) Иисус противопоставляет две этические системы (сейчас мы могли бы их назвать — ветхозаветная и новозаветная): “Вы слышали, что сказано: “око за око, и зуб за зуб”. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую...”. Одну из них можно было бы назвать *этикой отмщения*, другую — *этикой прощения*.

В Послании апостола Павла указываются три основных добродетели: **вера, надежда и любовь** (1 Кор. 13:13), которые называются богословскими: “...но любовь из них больше”. В этом же Послании сказано о том, что есть любовь: “Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. Если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, — нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не пре-

возносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится” (1 Кор. 13, 1–9).

В Ветхом Завете сказано о страхе Божиим. Убедившись в том, что Авраам готов принести в жертву любимого сына, Ангел говорит ему: “Не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего; ибо теперь Я знаю, что **боишься ты Бога...**”. Но в Новом Завете, в Первом Послании апостола Иоанна, сказано: “**Бог есть любовь**, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем... В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся не совершен в любви” (1-е Иоанна, 4, 16–18). Надежда включает в сферу христианской этики будущее (вспомним о том, что стоическая апатия основана на отказе от надежды; этика стоиков — этика настоящего (см. часть 2 — А. Пушкин. Если жизнь тебя обманет...)).

Остальные человеческие добродетели (помимо веры, надежды и любви) группируются вокруг четырех главных, указанных еще Платоном, — справедливости, мудрости, мужества, умеренности (см. платоновскую концепцию идеального государства). Главная, центральная добродетель у Платона — справедливость. Для осуществления справедливости требуется разум — античная этика рационалистична. В христианстве мораль описывается как область человеческих чувств, а не область рассудка или интеллекта, как это было в философии античности. *Для классической античности добродетельный человек — тот, кто знает; для христианства — тот, кто любит* [52, 156].

Основное понятие этики Августина — **любовь, тождественная воле**. Конечная цель человеческих поисков — блаженство. Но человек получает его не путем достижения отдельных мирских благ, а в Боге, любимом в качестве вечного существа и ради Него самого. Бог сотворил человека по своему подобию, и лишь в нем человек обретет свершение своих чаяний: “...Ты создал нас для Себя, и душа наша дотоле томится и не находит себе покоя, доколе не успокоится в Тебе” (“Исповедь”, Книга первая, I) [5, 53]. В истинной, т. е. направленной на Бога любви человек найдет ориентир для своих поступков. Если любовь истинна, нет нужды ни в каком ином моральном законе. Поэтому Августин говорит: “**Люби и твори что хочешь**” (*dilige et quod vis fac*) [34, 7I].

Христианская этика основана на любви и на надежде — она во многом иррациональна. Это прекрасно иллюстрирует притча о работ-

никах в винограднике. “...Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой, и, договорившись с работниками по динарию на день, послал их в виноградник свой.

Вышел около третьего часа, он увидел других, стоящих на торжище праздно, и им сказал: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, дам вам. Они пошли. Опять вышел около шестого и девятого часа, сделал то же. Наконец, вышел около одиннадцатого часа, он нашел других... Он говорит им: идите и вы в виноградник мой... Когда же наступил вечер, говорит господин виноградника управителю своему: позови работников и отдай им плату, начав с последних до первых. И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию. Пришедшие же первыми думали, что они получают больше; но получили и они по динарию; и получивши стали роптать на хозяина дома и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной. Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойдешь; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что я добр? Так будут последние первыми, и первые последними; ибо много званых, а мало избранных” (Матф., 20, 1—16). **Награда дается не по мере заслуг, но по милосердию дающего**, то есть по милосердию Бога, а не по справедливости, понимаемой рационалистически.

Итак, рационалистическая античная этика основана на категориях свободы и справедливости (“*этика справедливости*”). Основанием во многом иррационалистической и вполне теоцентрической этики христианства является любовь к Богу и к ближнему (“*этика любви*”).

2.3. СИМВОЛИЗМ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Уже было сказано о близости христианства к платонизму. Центральная идея философии Платона — представление о существовании двух миров: чувственно воспринимаемого (в частности, видимого и слышимого) мира вещей и умопостигаемого (невидимого) мира идей. Христианство заимствует это воззрение. “Из всех видимых вещей, —

писал Августин, — мир — величайшая; из всех (вещей) невидимых — величайшая — Бог. То, что мир есть, — мы видим, в то, что Бог есть, — мы верим” [10, 115]. В самом первом предложении *Символа веры* сказано о *видимом* и *невидимом*.

Существует мир горний (невидимый) — местопребывание Бога (*Бога не видел никто никогда* — сказано в Библии), и мир дольний (видимый) — обиталище человека. Между этими двумя мирами имеются связи и соответствия: **вещи видимые суть образы (символы) вещей невидимых**¹. Все зримое есть *символ* незримой, сокровенной и неопределимой сущности Бога.

Всеобъемлющий символизм христианской культуры обусловлен принадлежностью Бога *иному* миру, Его непознаваемостью и неопишемостью, т. е. Его *трансцендентностью* (от лат. *trans census* — через границу) (термин “трансцендентный” можно перевести словом “потусторонний”) [16, 316–317].

Что же такое **символ**? Греческое слово *symbolon* может быть переведено как “знак” или “опознавательная примета”. Вот как замечательный филолог М. Гаспаров пишет об этом понятии: символ — это предмет, обозначающий другой предмет или понятие, единые с ним. Например, два человека расстаются и один из них собирается послать другому весть. Расставаясь, они разламывают палочку, и каждый уносит свою половину. Потом один из них, посылая к другому вестника, дает ему свою половину. Половинки палочки соединяют, они совпадают — и вестнику верят. **Сим** (син-) — греческая приставка, означающая “с, вместе” и указывающая на совпадение и согласие (симметрия — соразмерность, симпатия — подобие страстей, симфония — согласие звуков). Противоположная по смыслу приставка, означающая “врозь”, — **диа-** (например, диа-лог — разговор между *разномыслящими* лицами). Таким образом, термин, противоположный по смыслу слову “символ”, — “диавол”, *сим-вол* — *диа-вол*, то есть тот, кто губит людей, заводя рознь между ними [19, 232].

¹ В стихотворении А. Пушкина “Кто, волны, вас остановил...” [45, I, 208] гроза есть символ свободы; гроза — вещь видимая, свобода — невидимая.

Кто, волны, вас остановил,
Кто оковал ваш бег могучий,
Кто в пруд безмолвный и дремучий
Поток мятежный обратил?

.....
Где ты, гроза — символ свободы?
Промчись поверх невольных вод.

Таким образом, **символ — такой объект, который имеет значение не только сам по себе, но и как указание на другую сущность.** (Разломанная палочка не важна сама по себе; она имеет значение только как указание на подлинность известия.)

Для человека средневековья Вселенная состоит не из элементов и не из законов, а из образов. “Образы обозначают самих себя, но помимо этого еще и нечто иное, высшее; в конечном счете — единственно подлинно высокое — Бога и вечные вещи. Так каждый образ становится символом”, — пишет Р. Гвардини [44, гл. 4].

Итак, христианская культура символична, символизм — фундаментальная черта средневекового мышления. В центре средневековой христианской культуры — Откровение, Слово Божие (прежде всего Библия). “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог” — так начинается Евангелие от Иоанна. Но *слово есть символ.*

Искусство способно **подражать** природе. Примером такого искусства может служить скульптура. Скульптор создает из мрамора *подобие* живого человеческого тела. Такая скульптура в полном смысле слова подражает природе (однако возможна и иная, абстрактная, скульптура). Можно создать из мрамора яблоко, подобное настоящему; однако слово “яблоко” не имеет никакого сходства с обозначаемым им предметом. В английском языке этот же предмет обозначен словом *apple*. Таким образом, связь слова с объектом условная, договорная; *слово есть символ, обозначение объекта.*

Искусство способно не только **подражать** природе, но и обозначать, **символизировать** природу. Например, литература — искусство слова — есть искусство символическое *по определению*. Литература оперирует словами, а слова суть символы. Любой текст состоит из символов. *Многозначность символа* особенно ярко проявляется в поэзии, музыке, вообще в искусстве.

Приведем в качестве примера раннее стихотворение А. Пушкина “Роза” (1817) [45, I, 18]:

Где наша *роза*,
Друзья мои?
Увяла роза,
Дитя зари.
Не говори:
Так вянет младость!
Не говори:

Вот жизни радость!
Цветку скажи:
Прости, жалею!
И на *лилею*
Нам укажи. (Курсив мой. — А. П.)

О чем это стихотворение? Трудно ответить однозначно. Противопоставленные в тексте *роза* и *лилия* (в начале XIX в. произносили “лиле́я”) — *символы*. Что обозначает роза? Может быть, молодость? Или радость? Или любовь? Все эти значения возможны, как возможны и многие другие. “Роза — символ завершенности, полноты, совершенства, вечно меняющегося и открывающегося новыми гранями мира, любви, весны, юности, победы... Лилия — символ Благой Вести, света, чистоты, невинности, девственности, милосердия, служения Богу” [54]. Может быть, роза обозначает молодость, а лилия — зрелый возраст, когда тело увядает, а ум созревает; может быть, роза — тело, а лилия — душа; если вспомнить о том, что лилия — символ Благой Вести, то можно интерпретировать это стихотворение в духе христианства, как прекрасный образец духовной поэзии; если указать на то, что лилия — это герб французских королей, то можно придать ему политическую окраску (стихотворение написано в 1817 г.; бури Французской революции (1789–1794) отшумели совсем недавно). Пушкин называет розу “дитя зари”; заря — алая; алый (красный) цвет связан со смехом: “красное — иноформа смеха” (Карасев Л. В. Философия смеха. М., 1996. С. 102); возможно, роза — смех, лилия — серьезность (слезы). Итак, стихотворение может быть интерпретировано многообразно (ср. с интерпретацией трагедии Пушкина “Моцарт и Сальери” — часть 2).

Вообще **символ тем содержательнее, чем более он многозначен**. Сама структура символа направлена на то, чтобы дать через каждое частное явление целостный образ мира. Смысловая структура символа многопланова и рассчитана на активную внутреннюю работу воспринимающего [3, 385].

Здесь, может быть, уместна математическая аналогия: вспомним формулу сокращенного умножения

$$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2.$$

Что такое a ? Это переменная, которая может принимать множество значений; это же справедливо и для b . Однако то, что a и b могут принимать *множество* значений, не делает формулу неверной.

Понимание того, что есть символ и что такое *многозначность символа*, необходимо для правильного, адекватного восприятия искусства. Указание на символическую природу искусства можно встретить уже у древнегреческого философа Гераклита Эфесского, современника Пифагора: “*Владыка, чье прорицалище в Дельфах¹, и не говорит, и не утаивает, а подает знаки*” [50, 193] (вспомним о том, что символ и есть *знак*).

Символ может наполняться противоположными значениями и тем самым представить несовместимое, различное, противоречивое как аспекты единого (см. часть 2, комментариев к трагедии Пушкина “Моцарт и Сальери”). Об этом ясно написал еще Паскаль: “Образ сочетает в себе присутствие и отсутствие, удовольствие и неудовольствие. — У шифрованного письма два смысла: явный и тот, который именуют сокрытым... Портрет сочетает в себе присутствие и отсутствие... Действительность исключает отсутствие...” (Паскаль Б. Мысли. СПб., 2004. С. 226). Здесь удивительно ясно видно отличие действительности от искусства, столь важное впоследствии для романтиков (см. эпилוג): живой человек или присутствует, или отсутствует. Но что есть портрет? Присутствие и отсутствие одновременно.

Еще одним примером символического искусства может служить архитектура. Первое, что бросается в глаза при взгляде на готический собор, это его *вертикализм* — устремленность здания вверх, к небу, символизирующая “порыв и взлет... верующей души, восходящей из дольного мира в горний” [37, 186]. Душу изобразить нельзя, но можно построить устремленное к небу здание, и *символизировать* стремление души к Богу. Вообще архитектуру и скульптуру средних веков называют “Библией в камне”.

Другой пример — иконописный лик. Скульптура античности жизненноподобная; облик, воссоздаваемый скульптором, подобен облику реального человека; иконописец же изображает, например, неправдоподобно огромные глаза. Почему? Потому что он не стремится *подражать* природе. У него совсем другие цели. Рисуя огромные глаза, он придает облику одухотворенность, запечатлевает интенсивную душевную жизнь изображенного существа. Душу изобразить нельзя, но можно, жертвуя правдоподобием, создать впечатление одухотворенности, преувеличив размеры глаз, ведь глаза — зеркало души. Огромные глаза символизируют интенсивную душевную жизнь (Даниэль С. М. Искусство видеть [44, гл. 3]).

¹ В Дельфах, как уже было сказано в главе о Сократе, находился храм Аполлона, тот самый, на стене которого было начертано “Познай себя”, а ведь бог Аполлон — покровитель искусства.

В символе “отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собой, а именно — символизирующее и символизируемое” [36, 34]. “Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немыслимые один без другого, но и разведенные между собой и порождающие символ” [4].

Церковное богослужение — это мистериальное действо, символизирующее единение верующих с Богом. Так как Бог невидим, неосятимо и принадлежит миру иному (*трансцендентен*), то Он может быть воспринят только благодаря символам. Ведь **“символ есть мост, переброшенный между двумя мирами”** [12, 106].

Сакральным ядром богослужения является Евхаристия — причащение верующих “святых, пречистых, бессмертных и небесных Твоих тайн” (так сказано в евхаристической молитве), в результате чего верующий *реально* еще в этой жизни достигает мистического единения с Богом. Если христианские догматы — антиномически организованные словесные формулы веры — приводят верующего к осознанию ограниченности разума в деле Богопознания и подводят его к порогу сверхразумного мистического действия, а соблюдение заповедей очищает его нравственно, то в процессе богослужения осуществляется *литургический гнозис* — сверхчувственное и сверхразумное постижение Бога в мистическом акте принятия в себя Крови и Плоти Христовых, символизируемых хлебом и вином [16, 546].

Поскольку Бог есть Дух и Он невидим (“Бога не видел никто никогда” — сказано в Библии), то в Византии в VIII в. существовало даже движение *иконоборчества*. Позиции иконоборцев основывались, в частности, на одной из заповедей: “Не сотвори себе кумира, и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в водах ниже земли”. Такого рода пафос вдохновлял императора Константина Пято-го, который принадлежал к истовым иконоборцам, провозгласившим единственным образом Христа евхаристические хлеб и вино [32, 45].

Пять ран Христовых, на руках, ногах и груди, символизируют смерть пяти чувств, с помощью которых человек воспринимает материальный мир; они — символы победы духа над телом. Центральный символ христианства — крест, орудие казни Христа. Горизонтальная линия креста — символ пассивности, статики, отрицания, земли, материи, времени, женского начала. Вертикальная — активности, утверждения, движения, неба, духа, вечности, мужского начала. Крест символизирует объединение противоречий (Налимов пишет об этом так: “Христи-

анство, по природе своей, глубоко диалектично” [40, 49]. — А. П.), преодоление дуалистического взгляда на мир, который стал уделом человека с той поры, как он был изгнан из рая [11, 184–186]. В неканоническом Евангелии от Фомы сказано: “Когда вы из двух сделаете одно, и внешнее как внутреннее, и мужское как женское, чтобы не было ни мужского, ни женского, тогда войдете в Царство” [42, 224].

Очень хорошо иллюстрируют символизм христианской культуры притчи о Царстве Небесном (Евангелие от Матфея — см. примеры в части 2). Нигде не сказано прямо, что есть Царство Небесное, но всегда говорится “Царство Небесное *подобно...*”.

Вот что пишет о символизме Священного Писания Э. Ауэрбах: “Все содержание Священного Писания оказалось... в таком контексте истолкования, благодаря которому смысл событий далеко уходил от своей реальной и конкретной основы, — читатель или слушатель вынужден был отвлекаться от чувственной конкретности событий и обращать внимание только на их значение. *Вместе с этим возникла опасность, что множественность значений, переплетающихся, словно густая сеть, приведет к отмиранию наглядности.* Вот хотя бы один пример. Бог создает из ребра спящего Адама первую женщину, Еву, — это конкретно и наглядно; солдат пронзает тело Христа, и оттуда вытекают кровь и вода, — это тоже наглядно и конкретно. Но когда толкование связывает эти два события, когда нас учат, что сон Адама — это аллегорическая фигура смерти Христа, что как из раны Адама родилась мать человеческая по плоти, Ева, так из раны Христовой — мать живых по духу, Церковь, что кровь и вода — символы таинства, — тогда чувственно-конкретный образ исчезает, подавляемый аллегорическим значением; то, что воспринимает читатель и слушатель — и даже зритель, созерцающий произведение изобразительного искусства, — это как чувственное впечатление очень слабо; интерес всецело направлен на значение, на смысловой контекст (ср. с фрагментами из произведений Э. Ауэрбаха, С. М. Даниэля [44, гл. 3]. — А. П.). Напротив того, реалистические изображения в греко-римской литературе не отличаются такой серьезностью и проблемностью (как в Библии. — А. П.), они значительно ограниченнее в постижении исторической динамики, но ничто не угрожает устойчивости их чувственных образов; *они не знают борьбы между чувственным явлением и значением, тогда как раннехристианский, вообще христианский взгляд на действительность до предела наполнен этой борьбой чувственно-конкретного явления и аллегорического истолкования реальности*” (курсив мой. — А. П.) [9, 46–47].

Еще одним ярким примером символического искусства является “Божественная Комедия” великого итальянского поэта Данте Алигьери (1265–1321) [44, гл. 3]. Во-первых, произведению присуща числовая символика. “Над ее чудесной, почти невероятной по точному расчету конструкцией сияет магия чисел, берущая начало у пифагорейцев... Числам 3 и 10 придается особый смысл...” [25, 290–291]. Поэма состоит из **трех** частей — Ад, Чистилище и Рай; в каждой из них по 33 песни, всего 99, вместе со вступительной песней — 100. Сто — это десять в квадрате, а десятка, по понятиям Средневековья, унаследованным от античности, — образ совершенства [46, I, 30–31]. Тройственному членению подчинены и строфика и рифмовка — знаменитые дантовские терцины. Терцина — строфа, состоящая из трех строк; первая строка в ней рифмуется с третьей, а вторая, средняя — с первой и третьей строками следующей терцины. Таким образом, строки рифмуются по **три**. Все это не случайно: известно, какое место в символическом христианства занимает тройственность (троичность). Достаточно напомнить о Троице. А. Пушкин называл произведение Данте “тройственная поэма”. Не только тройка, но и девятка (три в квадрате), семерка, десятка играют особую роль в структуре поэмы: Ад состоит из *девяти* кругов, гора Чистилища — из *семи* ступеней, Рай — из *десяти* небес.

Во-вторых, все подробности изложения символичны. Песнь первая “Ада” повествует о том, как на середине жизненного пути (то есть в возрасте 35 лет — “Дней жизни человека на земле 70 лет”, — сказано в Библии) поэт очутился в темном и страшном лесу. Путь из *мрачного дола к озаренной выси* преградили ему три зверя, — рысь, лев и волчица. На помощь к нему пришел древнеримский поэт Вергилий, автор “Энеиды”. Вергилий ведет Данте по Аду и Чистилищу; на пороге Рая его встречает умершая возлюбленная, Беатриче. Все это — символы: темный дремучий лес — жизненные осложнения и заблуждения человека; хищные звери — смертные грехи. Рысь — символ сладострастия, лев — гордыни, волчица — алчности (корыстолюбия). Вергилий — разум, Беатриче — божественная Любовь. Смысл поэмы — нравственная жизнь человека: разум спасает его от грехов и заблуждений, а любовь к Богу дает вечное блаженство. На пути к нравственному перерождению человек проходит через сознание своей греховности (Ад), очищение (Чистилище), и вознесение к Богу (Рай). Такова одна из возможных интерпретаций произведения [25, 290–293].

Известно, как сам Данте представлял себе смысл и значение поэмы; он подробно излагает это в одном из писем: “Смысл поэмы мно-

гообразный (*polysemos, hoc est plurium sensuum*). Первое значение выражается словами; остальные — теми предметами, которые эти слова символизируют” (вспомните о многозначности символа) [20, 168].

“Сюжет поэмы, буквально понимаемый — состояние душ после смерти; понимаемый аллегорически — это человек, который, согласно своим деяниям, в силу присущей ему свободы воли подчинен правосудию, награждающему или карающему¹. Цель поэмы — вырвать людей, живых в настоящее время, из состояния злополучия и привести к состоянию счастья. Тот вид философии, который в поэме является руководящим, — **этика**, ибо поэма написана в целом и в частях не для созерцательных целей, а для действия” [25, 289–290]. Итак, поэма не просто художественное произведение; она принадлежит сфере этики в той же мере, что и сфере эстетики.

В XVIII в. парижский филолог профессор де Клерфон сравнил поэму Данте с готическим собором [8, 9]. Действительно, и архитектура собора (его устремленность ввысь, крестообразность его плана, три портала), и поэма Данте *символичны*. **И собор, и поэма — своеобразные “энциклопедии” средневекового знания, художественная модель всего мироздания в целом, каким оно рисовалось человеку Средневековья**. Вот что пишет о поэме автор лучшего русского перевода, созданного в XX в., поэт М. Л. Лозинский (1886–1955): “Поэма Данте объемлет всю вселенную, от ее средоточия, где в ледяное озеро вмерз трехликий Люцифер, до лучезарного Эмпирея, обители триединого божества. Она объемлет все времена, от предвечности, предшествующей сотворению мира, до той поры, когда “замкнется дверь времен грядущих” (“Ад”, X, 107) и снова настанет безвременная вечность. В ней изложена вся летопись человеческого рода... В своей поэме Данте творит суд над современностью, излагает учение об идеальном общественном строе, говорит как богослов, моралист, философ, историк, физиолог, психолог, астроном. И надо всем главенствует тема его личной судьбы. Данте повествует о себе как о величайшем среди избранных... Образы Данте насквозь проникнуты символическим смыслом, и в то же время они в высшей степени реалистичны... “Божественная Комедия” цельна, едина и законченна в своей великолепной стройности. И в то же время она необычайно сложна. Но тем и замечательно искусство Данте, что разнороднейшие струи он умеет слить в сплошной поток, неуклонно несущийся к устью... Когда мы перелистываем его

¹ Уже было сказано о том, что философским основанием правосудия является свобода — см. подразд. 1.3.2.

книгу, она, как его таинственный грифон, предстает перед нами “то вдруг в одном, то вдруг в другом обличье” (“Чистилище”, XXXI, 123). Так ограненный алмаз, если его вращать, загорается то синим, то алым, то желтым огнем. Что же такое, в своей сокровенной сущности, эта гениальная поэма? Хвала тому, “кто движет мирозданье”? Обетная песнь во славу Беатриче? Спасительная проповедь заблудшему человечеству? Призыв мечтателя к переустройству мира? Ужасный приговор врагам? Все это в ней совмещено, и в то же время она остается повестью великого гордеца о самом себе. И когда мы вращаем загадочный алмаз, то этот пламень, глубоко затаенный пламень гордыни нет-нет да и сверкнет на миг, и даже ярче остальных огней.

Данте создал книгу о вселенной. Но в такой же мере это — книга о нем самом (вспомните об античной доктрине микрокосма и макрокосма [44, гл. 2.3]. — А. П.). Среди мировых памятников поэзии вряд ли есть другой, в котором так резко отпечатлелся бы образ его творца. Недаром первые читатели “Божественной Комедии” называли ее просто “*il Dante*” — “Дант” (курсив мой. — А. П.) [23, 248–251].

В поэме Данте поэт и Вергилий идут через Ад и Чистилище к Раю, из бездны — к небу, из адской тьмы к свету Рая. Тьма — символ греха и заблуждения, свет — символ божества. **Бог это свет:** “Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир” (Евангелие от Иоанна, 1, 9). Данте в последней песни “Рая” создает образ триединого Бога:

Три равноемких круга, разных цветом.
Один другим, казалось, отражен,
Как бы Ирида от Ириды встала;
А третий — пламень, и от них рожден.
(Божественная комедия, Рай, XXXIII, 117–120)

Поэт демонстрирует прекрасное знание античного наследия: образ совершенства — сияющий, светоносный круг — унаследован от античности; вспомните о том, что Аристотель называет совершенным именно движение по окружности, и вообще всю античность пронизывает интуиция шара и круга (см. подраздел “Эстетика Аристотеля”). Говоря о Боге, Данте вспоминает античную богиню радуги — Ириду.

Однако античное представление о прекрасном — это, как уже было сказано, прежде всего соразмерность, *symmetria*, соответствие частей целому. *Мыслители Средневековья обратили внимание на то, что пре-*

красное не исчерпывается пропорциональным. Если бы это было так, то не могли бы существовать вещи простые (цельные, не состоящие из частей) и вместе с тем прекрасные. Однако такие вещи существуют, — например, свет или золото. Более того, согласно Фоме Аквинскому, природа Бога абсолютно проста, в нем нет различных частей [44, гл. 3.3] поэтому такая концепция прекрасного особенно важна для теоцентрического Средневековья.

Свет — это символ Бога. Теперь можно сформулировать то новое, что внесло Средневековье в понимание красоты: *красота — это не просто соразмерность, это еще и лучезарность, сияние, ясность* (лат. *claritas*), не просто форма, но форма, освещенная (лучше было бы сказать “освященная”) присутствием Бога. **Красота есть воплощение Бога** (см. часть 2 — Н. Заболоцкий. Некрасивая девочка).

Августин Аврелий пишет о том, что Бог — “единственная в своем роде и неподдельная красота”, “красота всех красот”, “красота, из которой происходит все прекрасное”. В “Исповеди” Августин неоднократно дает описания Бога в эстетической терминологии, как некоего идеального эстетического объекта: “Поздно полюбил я Тебя! Красота, такая древняя и такая юная, поздно полюбил я Тебя! Вот Ты был во мне, а я — был во внешнем и там искал Тебя, в этот благообразный мир, Тобой созданный, вламывался я безобразный! Со мной был Ты, с Тобой я не был. Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе. Ты позвал, крикнул и прорвал глухоту мою; Ты сверкнул, засиял и прогнал слепоту мою; Ты разлил благоухание свое, я вдохнул и задыхаюсь без Тебя. Я отведал Тебя и Тебя алчу и жажду; Ты коснулся меня и я загорелся о мире Твоем” (Исповедь, Книга десятая, XXVII) [5, 261].

Августин понимает Бога как высшую и абсолютную Красоту, как Творца всего прекрасного в мире. Вместе с тем Бог — абсолютная простота и единство, от которых происходит все бесчисленное множество прекрасных идей, тел, занятий, — все бескрайнее, многообразное море красоты [16, 155] (сравните с воззрениями Платона).

Соответственно антипод Бога — диавол — есть воплощение безобразия. Христианство называет его “обезьяной Бога”: *Diabolus est simia Deus*. “Дьявол — это искажение, искривление образа Бога. Это подобие, данное через ошибку, уродство, изъян” (Карасев Л. В. Философия смеха. М., 1996. С. 116–117). Отношение между ними подобно отношению между идеально прекрасным обликом и карикатурой (см. например, шмуктитул к гл. 3), между мерой и безмерным у античных

мыслителей; добродетель прекрасна и она есть мера, зло беспредельно и безобразно (см. подразд. 1.2.5).

Еще Аристотель в своей “Поэтике” связал безобразное и смешное, отметив, что смешное есть некоторая ошибка и безобразие, никому не причиняющее страдание и ни для кого не пагубное.

“Противопоставив себя язычеству, христианство должно было довести до логического завершения все важнейшие смысловые линии, перевернув их или переставив с одного места на другое, как того требовал принцип антитезы. Тело, прежде почитаемое, сделалось прахом и грязью. Но даже и в границах самого тела оформилась иерархия, появился образ с четко определенной границей, отделяющей “верх” от “низа”. Поликлетово “золотое сечение” треснуло, тело вытянулось, ушло вверх, символизируя прижизненный отказ от земного блага и выход к небу. Вытянулось и лицо, на котором главной приметой стали огромные глаза — “зеркало души” ([44, гл. 3.1]. — *А. П.*)... Громкий хохот, обнажение зубов в улыбке... — все это находится в прямой противоположности к молчанию, к праведному голоданию и немоте... смех делается несомненным знаком греха... являются наставления богословов избегать смеха, особенно несдержанно-громкого, отдавая предпочтение очищающим душу слезам...”¹

Христианство подтвердило известную и язычеству противоположность смеха и плача, принизив смех и создав традицию его унижения” (Карасев Л. В. Философия смеха. М., 1996. С. 76—77).

Поскольку Бог прекрасен, то прекрасно и творение — образ Бога:

Все в мире неизменный
Связует строй; своим обличьем он
Подобье Бога придает вселенной

(Данте. Божественная комедия. Рай, I, 103—105)

Люди Средневековья, так же, как и люди античности, воспринимают окружающий их мир как прекрасный. Мир прекрасен, потому что он — образ Бога, а Бог — абсолютная красота. Красота чувственно воспринимаемого мира — это одно из доказательств Бытия Божия. Человеческая красота — тоже отблеск божественной красоты, потому что человек создан по образу и подобию Бога.

¹ Впоследствии это отразится в классицистической иерархии жанров (см. подразд. 4.3.1): трагедия — высокий жанр, комедия — низкий. — *А. П.*

У Платона прекрасное — это идея; у Плотина источник красоты — Единое, у Августина — Бог. Бог есть абсолютная простота и единство, поэтому о нем практически ничего нельзя сказать. Следующей (при движении вниз) ступенью красоты, более доступной человеку и потому более определенной, у Августина выступает духовная, или интеллигибельная (умопостигаемая), красота. Она соответствует платоновской ступени красоты, постигаемой душой. Августин пишет о любви к духовной красоте. Он пользуется термином *филокалия*. *Философия* — любовь к мудрости, а *филокалия* — любовь к красоте. “...что такое мудрость? Разве не сама истинная красота? Итак, они поистине родные сестры...” (сравните с воззрениями Платона). Несравненной красотой сияет мудрость, поэтому она и воспламеняет к себе любовью многие сердца. Красота разума (*pulchritudo rationis*) просвечивает во всем упорядоченном и оформленном мире явлений. Именно она влечет к себе всех истинных ценителей прекрасного [16, 155–156]. “Разум, обратившись к области зрения и осматривая небо и землю, заметил, что в мире ласкает взор красота; в красоте — образы; в образах — измерения; в измерениях — числа” (Августин Аврелий. De Ordine) [20, 151].

Это очень близко к пифагорейским и платоновским воззрениям (см. подраздел 1.2.4). Фома Аквинский соединяет античное представление о красоте как о соразмерности (пропорциональности), которая может быть выражена математически, и христианское представление о красоте как о воплощении Бога (а Бог это свет); он пишет о *воплощенной лучезарности*, о *сияющей форме* (см. часть 2 — Б. Заходер. Песенка о лампочке).

В письме к Небридию Августин пишет о превосходстве духовной (умопостигаемой, интеллигибельной) красоты над телесной, чувственно воспринимаемой: “Из чего мы состоим? Из духа и тела. Что из них лучше? Конечно, дух. Что хвалят в теле? Я не вижу ничего иного, кроме красоты. Что такое телесная красота? Соответствие частей вместе с некоей приятностью цвета. Эта форма лучше там, где она истинная, или там, где она ложная? Кто будет сомневаться, что она лучше там, где она истинная. Итак, где же она истинная? В духе. Следовательно, **дух нужно любить больше, чем тело. Но в какой части духа находится эта истина? В уме и интеллекте. Что ему противится? Ощущение.** Следовательно, нужно всеми силами противиться ощущениям? Да. Что делать, если чувственные предметы доставляют слишком много наслаждения? Нужно, чтобы они не доставляли его. Как это достигается? Привычкой

к отсутствию их и привычкой стремиться к лучшему. **Что, если умрет дух? Тогда умрет истина**¹ (курсив мой. — А. П.) [29, 276].

Это недоверие к чувственно воспринимаемому и **предпочтение умопостигаемого очевидному** (в буквальном смысле слова: ведь то, что *видно глазами*, вовсе не всегда согласуется с тем, что *диктует разум*; каждый из нас ежедневно *видит*, как Солнце движется по небу, но все мы прекрасно *знаем*, что Земля не неподвижна, что она движется вокруг Солнца) имело впоследствии громадное значение для судеб новоевропейского естествознания и для новоевропейского мировоззрения в целом. *Вся наука Нового времени* (и особенно естествознание) *основана на фундаментальном различии чувственно воспринимаемого (очевидного) и умопостигаемого* [6, 211–212].

Итак, **красота чувственно воспринимаемого мира есть отблеск Божественной красоты и одно из доказательств бытия Божия; но умопостигаемая, сверхчувственная красота выше, потому что она ближе к Богу.**

Многие выдающиеся теологи, в частности Николай Кузанский, подчеркивают фундаментальное различие Творца и творения (сотворенного). *Разграничение между Творцом и творением — это то же самое разграничение между невидимым и видимым, лежащее в основе символизма христианской культуры*, о котором уже было сказано. “...если я на основании красоты творений утверждаю, что Бог прекрасен, и при этом я знаю, что Бог прекрасен так, что Он есть красота, которая есть все то, чем она может быть, — то тем самым я знаю, что у Бога нет недостатка ни в чем во всем мире, а также то, что *всякая красота, которая может быть сотворена, есть лишь некое несоразмерное подобие той, которая действительно есть возможность бытия всякой красоты* и которая не может быть иначе, чем она есть, поскольку она есть то, чем она может быть. То же можно сказать о благе, о жизни и прочем...” (курсив мой. — А. П.) [33, II, 142].

Вот как характеризует своеобразие христианской культуры выдающийся русский философ Н. Бердяев в своей работе “Смысл истории” (1921): “Христианство создает тип культуры, тип творчества, в котором все достижения символичны...но символические достижения всегда бывают несовершенны и никогда не обладают ясностью, ибо символическое достижение предполагает такую форму, которая является знаком существования чего-то совершенного лишь за пре-

¹ Обратите внимание на то, что Августин, так же, как и Платон, говорит о единстве *истинного и прекрасного*.

делами данного земного достижения. **Символ есть мост, переброшенный между двумя мирами... несовершенство земной формы говорит о неземном совершенстве.** Искусство не создает совершенства, а говорит о тоске по совершенству и символически эту тоску изображает. И это характерно для всего склада христианской культуры. Если взять различие между архитектурой готической и классической, то это будет особенно ясно. В то время как классическая архитектура достигает здесь законченного совершенства, как купол Пантеона, готическая архитектура, по существу, несовершенна и к совершенству формы не стремится. Она вся вытягивается в какой-то тоске и томлении к небесам и говорит, что лишь там, в небесах, возможно достижение совершенства, здесь же возможно не достижение, а лишь томление, страстная по нем тоска. Эта невозможность составляет характерную особенность и всей христианской культуры. Христианская культура, по своей природе, не может быть завершена. Она обозначает начало вечного искания, томления, вытягивания вверх и лишь символическое отображение того, что за этими пределами возможно” [12, 105–106].

Вспомним теперь о том, что, согласно воззрениям Николая Кузанского, Бог — это не только Красота, но и Бесконечность. *В этом особенность христианского понимания прекрасного.* Если для человека античности прекрасное — это соразмерное (симметричное, пропорциональное), пластически-конкретное и *конечное (завершенное)*, то для христианских мыслителей прекрасное есть воплощение Бога, а атрибут Бога — бесконечность [44, матем. прил. I].

2.4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В пределах античной культуры обозначились две принципиально различные философские позиции: первая связана с именем великого древнегреческого философа Демокрита, полагавшего, что поистине существуют только атомы и пустота, а чувственно воспринимаемое многообразие мира есть иллюзия, и отвергавшего представление о бессмертии души (*материализм*). Вторая — с именем Платона, учившего о существовании двух миров — мира идей и мира вещей, и о бессмертии души (*идеализм*) [38]. Средневековая христианская культура решительно склоняется к линии Платона.

Христианская культура европейского Средневековья впечатляет необычайной целостностью; это культура **теоцентрическая**: средоточие всего — Бог. Теоцентризм приходит на смену космоцентризму античности. Языческий политеизм (многобожие) сменяется монотеизмом (единобожием) христианства. Античный **рационализм** уступает место христианскому **иррационализму**; ведь христианство — это прежде всего *вера*. Вера основывается скорее на *воле*, чем на *разуме*. Философия Августина переходит от интеллектуализма и рационализма к волюнтаризму. (В древнегреческом языке нет даже слова “воля”; у Августина и его последователей, например, Иоанна Дунса Скота, *воля* — *краеугольный камень всей этической системы*, тогда как для Сократа и Платона добродетель тождественна *знанию* и, следовательно, укореняется в разуме.)

Если античность создает представление о совершенном человеке, которому присуще гармоническое единство нравственного и физического совершенства (*калокагатия*), а страдание воспринимает как зло, то христианская аскетика говорит об отказе от соблазнов и желаний плоти ради спасения души, страдание же рассматривает как условие спасения. С образом распятого Христа в культуру входит представление о величии мученичества и красоте страдания.

Поскольку Бог — не только единый, но и **единственный** (*Credo in unum Deum* — Верую во **единого** Бога, таков текст одного из разделов католической мессы), и Он есть “путь, и **истина**, и жизнь”, то в рамках христианской идеологии не может идти речь о множественности истины (вспомните о *софистике* и *риторике*). Сопоставим: *диалог* — разговор между *разномыслящими* лицами, и та же приставка *диа-* в слове *диавол*. Христианская церковь объявляет инакомыслие ересью и жестоко искореняет его; *истину полагают единственной*.

Христианский Бог трансцендентен, принадлежит иному, сверхчувственному миру, этим обусловлен *символизм* христианской культуры. Если центр античной художественной культуры — зрительный образ (то, что Платон называет “эйдос” — идея, “то, что видно” (глазами или умом)), если античность вдохновляется чувственно воспринимаемой реальностью (“эпоха зрения”) [44, гл. 2.4], то центр христианской *теоцентрической* культуры — слово (Средневековье — “эпоха слуха”). “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и **Слово было Бог**”. Но слово есть *символ*. Эстетика Аристотеля говорит о том, что задача искусства — подражание природе (мимесис); символическое христианское искусство видит свою задачу в том, чтобы чувственно обозначить сверхчувственное, намекнуть на невидимое, трансцендентное. (“Осмелимся наз-

вать средневекового человека слепым...” — так характеризует современный исследователь сам тип средневековой культуры.) Для христианских мыслителей прекрасное есть Бог, а один из атрибутов Бога — бесконечность. **Бесконечность, присутствующая в прекрасном, — вот новое, отличающее христианское понимание красоты от античного, языческого.** Эта бесконечность проявляется, в частности, в том, что *символы* (ведь христианское искусство символично) могут наполняться *различным* (вообще говоря, *бесконечно* разнообразным) содержанием.

Если взглянуть шире, то **вся вообще античность может быть названа миром конечных неподвижных оформленных вещей**, для которого справедлива двузначная Аристотелева логика с ее центральным законом — законом исключенного третьего (один из примеров — разделение в искусстве “высокого” и “низкого”). Теоцентрическое христианское мышление опирается на *иную* логику; оно актуализирует категорию бесконечности и восходящий к Гераклиту принцип совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*); ведь совпадение противоположностей возможно именно в бесконечности.

Наивысшее воплощение единства противоположностей — Христос, *бессмертный Бог*, ставший человеком и *умирающий* на кресте. Средневековые (теоцентрическая культура), таким образом, кладет начало тенденции **изображения действительности в единстве противоположностей**, в единстве возвышенного и низменного (именно так написана Библия) — тенденции, противостоящей античному разделению и противопоставлению “высокого” и “низкого” [9].

Осмысляя Бога как бесконечность и единство противоположностей, христианский монотеоцентризм тем самым делает огромный шаг вперед и в осмыслении природы человеческой души; ведь человек, а точнее, его душа — образ Бога!

Человеческой душе тоже присуща внутренняя бесконечность (“великая бездна сам человек”, — пишет Августин в “Исповеди” (IV, XIV, 22)), человек тоже представляет собой единство противоположностей: он — образ Бога, и он же — прах и пепел (см. часть 2 — Иннокентий III. О презрении к миру). Таким образом, для христианской мысли человек становится *проблемой*¹ (см. эпиграф из Гете к части 1).

¹ Очень хорошо и кратко выразил эту *проблематичность* человека Г. Державин в оде “Бог” [24, 50]:

Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я царь — я раб, я червь — я бог!

Итак, Бог воплощается в человека — Иисуса Христа из Назарета, и этим обусловлен *личностный* характер христианской культуры, отличающий ее от *объективизма* классической древности. Если одно из высших достижений художественной культуры античности — скульптура, запечатлевающая прекрасный *внешний* облик гармонически развитого человека (его *форму*), то христианской культуре присуща исповедальность, пристальное внимание к *внутренней*, душевной жизни (к *содержанию* человеческой личности, принципиально отличному от ее внешних проявлений), к тому, что романтики позднее назовут “бездной души” (*бесконечность и противоречивость* внутреннего мира)¹, стремление воссоздать и запечатлеть ее (примером может служить “Исповедь” Августина Аврелия). Впрочем, исследование и осмысление индивидуальной неповторимости человека в эпоху Средневековья *только еще начинается*.

Если для античности человек есть прежде всего *тело*, то для Средневековья он — бессмертная душа и образ Бога, и средневековую мысль интересует прежде всего это богоподобие. Но Бог — единственный, и люди тем более однообразны, чем более богоподобны (вспомните мысль Аристотеля о добродетельных и порочных людях).

По меткому замечанию историка культуры Л. Баткина, речь идет не об индивидуальности, а об образцовости. “Наиболее последовательные теоретики христианской морали склоняются к выводу, что мораль есть простое, невыразимое тождество, которое достигается тогда, когда человек отрешается от всего земного, “креатурного”, в том числе и прежде всего от самого себя как единичного, особенного существа, когда *родовая сущность — Богоподобие — становится его единственной, всепоглощающей характеристикой*. Если античная этика до такой степени была увлечена идеей нравственной суверенности личности, что в итоге пришла к отрицанию всеобщего содержания морали, то средневековая этика, напротив, до такой степени подчеркивает всеобщее содержание морали, что игнорирует историческую и личностную определенность ее проявлений” [22, 7–8].

Необходимо помнить о том, что средневековая картина мира — это небесно-земная иерархия (“великая цепь бытия”) [44, гл. 3.3]. Вершина ее — Бог, который есть Добро и Красота, и Истина, и Любовь.

¹ Неслучайно романтики, главным художественным открытием которых станет личность, впоследствии будут восхищаться готической архитектурой и обращаться к наследию Данте; вообще один из истоков романтизма — христианское Средневековье.

В рамках такого мировоззрения центральные вопросы этики и эстетики, — что есть добро и что есть прекрасное — решаются так: и то, и другое есть Бог. Чем ближе к Богу, тем больше добра и красоты, чем дальше от Него — тем меньше.

Для гомеровского героя высшая ценность — бессмертная слава, имя, живущее в памяти поколений, для христианина — спасение бессмертной души, обретение Царства Небесного, обожение (уподобление Христу, *теозис*) [53].

Итак, христианство наследует античную концепцию единства истины, добра и красоты, которая прекрасно согласуется с теоцентризмом: ведь Бог — это и истина (единственная!), и “красота, из которой происходит все прекрасное” (так говорил Августин), и любовь (добро).

При этом красота, совершенство и высшее благо как атрибуты Бога ассоциируются с вечностью, они *чужды движению и изменению*. Августин в “Исповеди” пишет о “**недвижной** истине”: “...если бы Он не пребывал, пока мы блуждали, нам некуда было бы вернуться” [44, гл. 3].

Всякое движение и изменение предполагают нечто движущее. Но поскольку ряд движущих начал, движимых другим движущим, не может уходить в бесконечность — ведь тогда нельзя будет найти самое начало движения, то должен существовать первый двигатель, который сам по себе **неподвижен**: это и есть Бог. Таково одно из доказательств бытия Бога, сформулированных Фомой Аквинским [34, 83]. “Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем” (1-е Иоанна, 4:16). Итак, Бог есть высшая красота и Бог есть любовь.

Любовь иррациональна. Любовь к ближнему и любовь к Богу, а также основанное на этой любви послушание, служение — сердце *иррационалистической* христианской этики. Этика и эстетика античности, напротив того, *рационалистичны* и основаны на понятии **меры**, которая, по словам одного из греческих мудрецов, **важнее всего**. Античная этика провозглашает ценность **свободы**, христианская говорит о **служении**, об отказе от своеволия.

Античность и средневековое христианство являются двумя истоками позднейшей новоевропейской культуры. Соответственно, и новоевропейская этика стремится сочетать античную этику справедливости (*этика отщизения*) и христианскую этику любви (*этика прощения*). Это стремление, однако, порождает серьезнейшую проблему: Н. Бор

в статье “Единство знаний” (1954) пишет: “Общую цель всех культур составляет самое тесное сочетание справедливости и милосердия, какого только можно достигнуть; тем не менее следует признать, что в каждом случае, где нужно строго применить закон, не остается места для проявления милосердия, и наоборот, доброжелательство и сострадание могут вступить в конфликт с самими принципами правосудия” [15, 113] (см. часть 2 — комментарий к трагедии Пушкина “Мощарт и Сальери”).

Список использованной и рекомендуемой литературы

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.
2. *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М., 1996.
3. *Аверинцев С. С.* Символ // БСЭ. — 3-е изд. — М., 1974. — Т. 23.
4. *Аверинцев С. С.* Символ // Философский энциклопедический словарь. — М., 1983.
5. *Аврелий Августин.* Исповедь. — М., 1991.
6. *Арендт Г.* Становище людини. — Львів, 1999.
7. *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. — М., 1977—1983.
8. *Асюн А. А.* “Почтите высочайшего поэта”. Судьба “Божественной комедии” Данте в России. — М., 1990.
9. *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западно-европейской литературе. — М., 2000.
10. *Барг М. А.* Эпохи и идеи. Становление историзма. — М., 1987.
11. *Бауэр В., Дюмотц И., Головин С.* Энциклопедия символов. — М., 1998.
12. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. — М., 1990.
13. *Библия.* Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета канонические. — Минск, 1993.
14. *Бицилли П. М.* Место Ренессанса в истории культуры. — София, 1933.
15. *Бор Н.* Атомная физика и человеческое познание. — М. 1961.
16. *Бычков В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: В 2 т. — М.; СПб., 1999. — Т. 1.
17. *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки. — М., 1980.

18. *Гарднер М.* Математические новеллы. — М., 1974.
19. *Гаспаров М. Л.* Занимательная Греция. Рассказы о древнегреческой культуре. — М., 2000.
20. *Гилберт К. Э., Кун Г.* История эстетики. — СПб., 2000.
21. *Гильберт Д., Кон-Фоссен С.* Наглядная геометрия. — М., 1981.
22. *Гусейнов А. А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. — М., 2000.
23. *Данте Алигьери.* Божественная комедия. — М., 1988.
24. *Державин Г. Р.* Стихотворения. — М., 1983.
25. *Дживелегов А. К.* Данте Алигиери. Жизнь и творчество. — М., 1946.
26. *Ерышев А. А., Лукашевич Н. П., Сластенко Е. Ф.* Логика. — К., 2003.
27. *Ерышев А. А.* Религиоведение. — К., 1999.
28. *Ильин В. А., Позняк Э. Т.* Аналитическая геометрия. — М., 1971.
29. *История эстетики.* Памятники мировой эстетической мысли: Т. 1. Античность. Средние века. Возрождение. — М., 1962.
30. *Кнабе Г. С.* Русская Античность. — М., 1968.
31. *Кондрашов В. А.* Этика. Чичина Е. А. Эстетика. — Ростов-н/Д, 1999.
32. *Кривцун О. А.* Эстетика. — М., 1998.
33. *Кузанский Н.* Сочинения: В 2 т. — М., 1979.
34. *Кунциан П., Буркард Ф.-П., Видман Ф.* Философия: dtv-Atlas. — М., 2002.
35. *Лосев А. Ф.* Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Сочинения: В 3 т. — М., 1968. — Т. 1.
36. *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. — М., 1995.
37. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. — М., 1982.
38. *Любимцев А. А.* Линии Демокрита и Платона в истории культуры. — СПб., 2000.
39. *Молитвослов и Псалтырь.* — Харьков, 2000.
40. *Налимов В. В.* На грани третьего тысячелетия. — М., 1994.
41. *Налимов В. В.* Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. — М., 1989.
42. *Померанц Г.* Собираение себя. — М., 1983.
43. *Померанц Г.* Язык абсурда // Померанц Г. Выход из транса. — М., 1995.
44. *Пустовит А. В.* История европейской культуры: Учеб. пособие. — К.: МАУП, 2004.
45. *Пушкин А. С.* Собрание сочинений: В 10 т. — М., 1974–1978.

46. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. — СПб., 1997.
47. *Философия: Учебник* / Под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной, В. П. Филатова. — М., 1998.
48. *Флоренский П. В.* Столп и утверждение истины. — М., 1914.
49. *Фома Кемпийский.* О подражании Христу. — М., Минск, 1993.
50. *Фрагменты ранних греческих философов: Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики* / Изд. подготовил А. В. Лебедев. — М., 1989.
51. *Франк С. Л.* Сочинения. — М., 1990.
52. *Шаповалов В. Ф.* Основы философии. От классики к современности. — М., 1999.
53. *Шрейдер Ю. А.* Этика. Введение в предмет. — М., 1998.
54. *Энциклопедия символов, знаков, эмблем.* — М., 2000.
55. *Этика* / Под общ. ред. А. А. Гусейнова, Е. Л. Дубко. — М., 2000.

Глава 3. ВОЗРОЖДЕНИЕ И РЕФОРМАЦИЯ: ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ



*Тогда согласился Бог с тем, что человек — творение
неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал:
“Не даем мы тебе, о, Адам, ни своего места, ни определенного образа,
ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо,
и обязанность ты имел по собственному желанию,
согласно своей воле и своему решению... Я не сделал тебя ни небесным,
ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам,
свободный и славный мастер, сформировал себя в образе,
который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие,
неразумные существа, но можешь переродиться
по велению своей души и в высшие, божественные.*

Джованни Пико делла Мирандола. О достоинстве человека

*Что за мастерское создание — человек!
Как благороден разумом!
Как бесконечен способностью!
В облики и в движении — как выразителен и чудесен!
В действии — как сходен с ангелом!
В постижении — как сходен с божеством!
Краса вселенной! Венец всего живущего!
А что для меня эта квинтэссенция праха?
Из людей меня не радует ни один...*

Шекспир. Гамлет. Акт II, сцена 2

3.1. ВОЗРОЖДЕНИЕ

Весь ход всемирной истории можно представить как процесс постепенного высвобождения индивида из-под власти родовых, семейных, клановых, сословных, национальных общностей. Начало этого процесса скрывается во мраке праистории. Огромным шагом на этом пути явился эллинистический период античности, победа христианской религии также стала движением в этом направлении [2, 405].

Замечательный мыслитель XX в. Э. Фромм пишет о том, что история жизни каждого отдельно взятого индивида представляет собой тот же процесс. Родившись, ребенок уже не составляет единого целого с матерью и становится биологическим существом, отдельным от нее. В течение первых лет жизни ребенок не осознает собственную индивидуальность, не отделяет себя от окружающего мира. Пока он не порвал пуповину, связывающую его с внешним миром, он не свободен; но эти узы дают ему ощущение принадлежности к чему-то, как бы гарантируют ему безопасность существования за счет укорененности в некоей почве. Фромм называет эту зависимость “первичными узами”. Эти узы предполагают отсутствие индивидуальности, но дают индивиду уверенность и жизненную ориентацию. Они связывают ребенка с матерью, первобытного человека с его племенем и с природой, а средневекового — с религией, церковью и с его сословием.

Процесс индивидуализации — это процесс развития и обогащения личности человека, его собственного “я”, но этот процесс подразумевает утрату идентичности с другими людьми и отдаление ребенка от этих людей. Одновременно с ростом ребенка, по мере того, как рвутся первичные узы, у него развивается стремление к свободе и независимости. *Цена этой свободы — возрастающее одиночество.* Первичные узы гарантируют фундаментальное единство с окружающим миром и ощущение безопасности. По мере того, как растет отделенность индивида от мира и его обособленность, растут и ощущения тревоги, незащитности и страха одинокого человека перед огромным миром. В результате у человека возникает стремление отказаться от своей индивидуальности и вновь слиться с окружающим миром ради того, чтобы избавиться от одиночества и беспокойства. Есть два пути такого избавления. Первый — *подчинение*; индивид сознательно может считать себя удовлетворенным, но подсознательно он чувствует, что

платой за ощущение безопасности и надежности служит полноценность его личности, его плодотворность. В конце концов, подчинение приводит к обратному результату: неуверенность индивида возрастает, и одновременно в нем развиваются враждебность и бунтарское отношение, которые тем более опасны, что направлены против людей, от которых он все еще продолжает зависеть.

Первичные узы, уже разорванные, невосстановимы; человек не может вернуться в потерянный рай. Для связи индивидуализированного человека с миром существует единственный *продуктивный и плодотворный* путь — это *путь спонтанных связей с людьми и природой*, то есть таких связей, которые соединяют человека с миром, не нанося никакого вреда его индивидуальности. Это и есть второй путь. Такие связи, которые в своем наивысшем проявлении являются *любовью и плодотворным трудом*, соединяют человека с миром уже не первичными узами, а как свободного и независимого индивида [28, 41–49] (сравните с фрагментом из работы Э. Фромма “Искусство любить”, помещенном в части 2 в комментарии к “Пиру” Платона).

Культура античности космоцентрична, Средневековья — теоцентрична, центральный принцип культуры Нового времени — **антропоцентризм**: первопринцип бытия — человек. Эпоха Возрождения — *переход* от Средневековья к Новому времени. Если в античной и средневековой культурах явно преобладают *родовое, объективное, всеобщее, коллективное*, а индивидуалистическая культура Романтизма ориентирована на *личностно-неповторимое, уникальное, субъективное*, то Ренессанс находится *между* этими крайностями, в наивысших достижениях этой культуры воплотилось живое равновесие человека и социума, объективного и субъективного начал (Кнабе Г. С. Основы общей теории культуры) [24, гл. 1]. Гегель в “Эстетике” называет **классическим** такое состояние общества, когда цели и ценности *индивида* находятся в равновесии с целями и ценностями *коллектива* (см. подразд. 1.1). Именно такое общественное состояние обусловило наивысшие достижения античной культуры; естественно, что эти достижения оказались востребованы вновь наступившей эпохой.

Само ее название — Возрождение (Ренессанс) — указывает на первостепенное значение античного наследия для деятелей этого времени. Что было *возрождено*? Античность.

“Общее проявляет себя через единичное и единичное отсылает к общему — только такое их соотношение и дает тот феномен, который называется ренессансной индивидуальностью. Индивидуальность

осуществляется как разнообразие¹, как игра многосторонними возможностями, заключенными в общем — в единой человеческой природе. Как только данный баланс нарушается, как только либо общее, либо отдельное берет верх, перед нами уже отход от Возрождения, движение либо вспять, либо вперед, но во всяком случае нечто иное.

Он очень хрупок, этот баланс; стоит качнуться в одну сторону, и всякое индивидуальное выражение исчезает, индивидуальность стремится раствориться в группе, в коллективе, в безличном целом; еле заметный перекося в другую сторону тут же открывает путь для ничем не сдерживаемого эгоистического самоутверждения. Это такое же хрупкое равновесие, как на полотнах ренессансных художников... Но при всей своей хрупкости этот союз индивидуального и общего производит впечатление удивительной силы, уверенности в себе, жизненности, полной внутренней свободы и огромного запаса возможностей — то впечатление, которое сообщает культурным ценностям Возрождения единственный в своем роде статус, статус предела и абсолюта, статус высшего художественного совершенства. Такое возможно было в истории культуры только однажды (именно в момент перехода от культуры, ориентированной на родовое, всеобщее, коллективное, к культуре, основанной на неповторимой индивидуальной экзистенции. — *А. П.*): полное до неразличимости совпадение *общего* и *индивидуального*, при том что права того и другого ни в чем не ущемлены, при том что они выражают себя друг через друга, сохраняя свою форму и будучи в то же время формой другого” [2, 404–405].

Друг Рафаэля Бальдассаре Кастильоне (1478–1529), автор трактата “*Il libro del Cortegiano*” (“Книга о придворном”), своего рода энциклопедии ренессансного культурного обихода, обозначает это “совпадение общего и индивидуального” понятием *грация*. “Придворный должен в свои действия, жесты, повадки, словом, во всякое свое движение вносить грацию; и это, по-моему, вы должны сделать приправой ко всему: без грации все остальные свойства и достоинства мало чего стоили бы...”.

Что же такое грация? “Универсальнейшее правило” для всех человеческих дел требует “во всем избегать аффектации”, т. е. преувеличений и нарочитости, “и, если воспользоваться, может быть, новым словом, оказывать во всем некоторую небрежность (или непринуж-

¹Л. Баткин пишет о том, что “разнообразие” (итал. *varietà*) — решающая культурологическая категория Возрождения (Баткин Л. М. На пути к понятию личности [24, гл. 4]).

денность), которая скрывала бы искусство и являла то, что делают и говорят, сотворенным без труда и словно бы не задумываясь. Отсюда, я полагаю, и проистекает сугубая грация... Каждый знает, насколько редко то, что хорошо сделано, и как трудно добиться этого. Поэтому впечатление легкости, чего-то давшегося само собой, вызывает величайшее удивление. В речах должны быть видны “природа и истина”, а не “старания и искусство”. “...Можно было бы сказать, что **истинное искусство — то, которое не кажется искусством**, и ничто не требует стараний в такой мере, как необходимость их скрыть...” Напротив, “тужиться и, как говорится, притягивать за волосы — значит выказывать величайшую неуклюжесть (*disgrazia*)”. “Грация” — это *идеальность, каким-то образом совпавшая с индивидуальностью*; не “норма”, не “правило”, поставленное над отдельным человеком и конкретным случаем, вне всего особенного, но *внутренняя мера особенного* — в виде его и только его (стало быть, не-принужденной, не-правильной) правильности. Таков, очевидно, единственный ответ на немислимое требование совершенства, предъявляемое к индивиду (существу отдельному, частичному, т. е. заведомо несовершенному): само совершенство должно стать индивидуальным!

“Грация” — та логическая точка, в которой прирожденный дар отдельного человека встречается с “разнообразием” “обстоятельств”, требований жизни. В этой точке пересечения акциденции и акциденции вдруг вспыхивает ослепительная возможность прекрасной **меры** (вспомните об античности!). Индивид невероятно возвышается и становится, страшно вымолвить, совершенным, не только ничуть не переставая быть этим — но исключительно благодаря своей неотчуждаемой и невыразимой (“грациозной”) самости. “Грация” — не-правильная правильность. **В “грации” уже заметен парадокс личности** (хотя идея личности сложилась лишь в конце XVIII в., тут же послужив могучей закваской романтизма). Ведь личность — это когда всеобщее выступает не “над” индивидуальным и не “в форме” индивидуального, а как самое индивидуальное, особенное. **Каждая личность — не часть, а средоточие и перефокусировка всечеловеческого** [6; 24, гл. 4].

Выдающийся немецкий искусствовед второй половины XIX в. Генрих Вельфлин, сравнивая особенности ренессансного искусства Германии и Италии, усматривает коренное отличие между ними *в различном соотношении общего и индивидуального*: “Все общее в мире проявляется в индивидуально-случайном, и обратно: каждый индивидуум принадлежит к какому-либо общему виду. Но соотношение общего и индиви-

дуального может быть с перевесом на той или другой стороне. Итальянское искусство всегда выявляло единичное как модификацию общего. В мотиве руки рядом с индивидуальной формой ясно чувствуется видовая форма, у немцев все общее может быть скрыто за индивидуальным. Дюрер сделал все возможное, чтобы подчеркнуть общевидовое, типичное, но и для него последнее очарование в индивидуально-неповторимом... Немецкое искусство более тесно связано с действительностью, и действительность означает для него нечто иное. Метафизическая истина для нас скрыта как будто в индивидууме, тогда как итальянцы более склонны искать ее в репрезентативно-типовом...

Прелесть старинных немецких городов состоит в том, что каждый дом имеет свою индивидуальность. У каждого свое соотношение окон между собой и стеной, особая форма крыши, надвинутой по-особому, как шляпа на лоб, и т. д. Конечно, никто не скажет, что итальянские дома однообразны — вспомним хотя бы только дворцы Ренессанса, которые все отличны друг от друга по своему складу. Все же это нечто иное: они лишь незначительные отклонения от общего стиля, общее проступает во всем, и итальянской улице недостает выраженно-индивидуального характера немецких домов...

Рассмотрим, наконец, вопрос о прекрасном. Разве не само собой разумеется, что то, что мы называем прекрасным, может быть только одного порядка? Но немецкое чувство прекрасного, очевидно, преломилось чрезвычайно индивидуально. “Вот красота, как я ее понимаю”, — мог сказать каждый художник, который должен был изобразить прекрасного мужчину или прекрасную женщину. Дюрер больше всех страдал от этой противоречивости вкусов. Всю жизнь, напрягая все свои силы, боролся он за то, чтобы свести воедино субъективные взгляды и создать объективный критерий прекрасного. Но он этого не достиг. В конце концов Дюрер сдался и отступил: *истинная красота непостижима*, мы должны довольствоваться светом, преломляющимся в красках, образом, только приближающимся к истине. Чрезвычайно показательно, что в полной эстетических противоречий Германии нашелся такой художник, как Дюрер, поставивший вопрос об абсолютной красоте и не только поставивший его, но страстно занимавшийся этой проблемой всю жизнь. Однако характерно то, что в конце концов он должен был признать невоплотимость совершенного¹. *Юг верит в совершенство на земле, мы же не верим*” (курсив мой. — А. П.) [11].

¹ Ср. с идеями Б. Паскаля и Л. Витгенштейна (см. часть 2).

Современный русский историк Л. Баткин, характеризуя своеобразие культуры Возрождения, использует понятие “диалогичность”, обозначающее “встречу” двух пластов культурного наследия — античного и средневеково-христианского. **Возрождение — это синтез (или диалог) античной (языческой) и средневековой (христианской) культур**, это пространство их встречи и взаимодействия. В самом деле, какие люди возрождали античную культуру? Христиане. Но не переставая быть христианами, они изучали *языческую* древность, стараясь дать ей новую жизнь, и, таким образом, собственной жизнью и творчеством создавали этот *синтез*. Он становится наглядным, зримым, если мы обратимся к ренессансной живописи. Кого зачастую изображают Леонардо, Микеланджело, Рафаэль? Христа, Богородицу, Иоанна Крестителя (*христианские (библейские, евангельские)* сюжеты). Но *как* они изображены? В образе физически прекрасных, полных сил людей, в полном соответствии с *античным* идеалом пластического совершенства. Великие живописцы Возрождения умели объединить античный идеал физического совершенства с христианской одухотворенностью, *одухотворить* прекрасное тело. Если, как уже было сказано (см. подразд. 2.3), византийские иконоборцы провозгласили единственным *образом* (вернее было бы сказать *символом*) Христа евхаристические хлеб и вино, то художники Возрождения не только изображают Его, но изображают в облике прекрасного **человека** (античные скульпторы и живописцы тоже изображали богов в облике прекрасных людей).

Итак, **Бога изображают в облике прекрасного человека**. Невозможно ярче проиллюстрировать ренессансный антропоцентризм! Следующим шагом (вслед за очеловечением Бога) станет обожествление человека.

Исключительно высокий взлет ренессансного искусства, прежде всего живописи, связан с уже отмеченной центральной особенностью культуры Возрождения, с ее *синтетическим* характером, объединяющим противоположные — античные и средневеково-христианские — черты в высшем единстве. Люди эпохи Возрождения были христианами, и тем самым обладали интуицией душевных глубин, *бесконечности* внутреннего мира, той самой иррациональной, неформализованной, сверхразумной истиной веры, которая *может быть пережита, но не может быть высказана* (см. подразд. 2.1). Вместе с тем из античности они почерпнули представление о прекрасном как о *соразмерном* (пропорциональном), конечном, завершенном, о правильном, математически выразимом соотношении частей и целого.

Известно, что Леонардо да Винчи был хорошо знаком с теорией пропорций и даже выполнил иллюстрации к трактату своего современника, соотечественника и друга, итальянского математика Луки Пачоли “*De Divina Proportione*” (1509) (полное название труда таково: “Божественная пропорция. Книга весьма полезная всякому проникающему и жаждущему знания уму, из которой каждый занимающийся философией, перспективой, живописью, скульптурой, архитектурой, музыкой или другими **математическими предметами**, может приобрести приятные, остроумные и удивительно достойные сведения и найти развлечение по разным вопросам и самым секретным знаниям”).

Трактат посвящен изучению золотого сечения (см. часть 2 — комментарий к стихотворению А. Ахматовой “Приморский сонет”). Математик помогал Леонардо в выполнении расчетов для конного памятника Сфорца. Лука Пачоли был учеником великого художника Пьеро делла Франческа (1420?–1492), который тоже занимался проблемами перспективы [22, 208–213]. Но если перспектива — “система отображения характеристик видимого пространства на плоскости” [12, 221] (упрощая, можно сказать, что перспектива — это умение создавать иллюзию объема, рисуя изображение *на плоскости*) — это в полном смысле слова “математический предмет”, то в высшей степени примечательно, что в заглавии его книги живопись, скульптура, архитектура и музыка тоже названы **математическими** предметами! Вспомним о том, что и в античности, и в Средневековье музыка наряду с арифметикой, геометрией и астрономией считалась *наукой о числе*. Леонардо и живопись называет величайшей **наукой**: “Живопись должна быть поставлена выше всякой деятельности, ибо она содержит все формы как существующего, так и не существующего в природе” [17, 60]. Л. Баткин пишет: “На место *теологии* итальянское Возрождение поставило *живопись*...” (а ведь теология гораздо ближе к науке, чем к искусству!).

“Живопись представляет чувству с большей истинностью и достоверностью творения природы, чем слова и буквы”, — пишет Леонардо в своем трактате. Живопись выше и поэзии, и философии, потому что, по мнению Леонардо, *непосредственно созерцаемое всегда выше, чем любые рациональные построения*. Если это так, то живописное произведение с точки зрения познавательной выше той природы, которая на нем изображена. Природа текуча и изменчива, а полотно останавливает и запечатлевает текущие моменты. Созерцать природу можно

лишь мимолетно, картину же можно обозреть сколь угодно долго. Формулируя мысль Леонардо, современный исследователь его творчества пишет: “Живопись схватывает различные моменты сразу, а не выхватывает один момент из потока бытия (как это делает, например, фотография. — А. П.). В этом и заключается для Леонардо превосходство живописи. Живопись сразу схватывает сложнейшие *сплетения связей* между явлениями” [13, 32]. Иначе говоря, живопись способна к обобщению (а это свойство науки) [29, 188–189].

И живопись Леонардо, и **ренессансная живопись вообще в лучших своих образцах поражает точным геометрическим расчетом, математической выверенностью композиции и пропорций¹ в сочетании с бездонной глубиной и неисчерпаемостью содержания (внутренней бесконечностью)** (в точности то же можно сказать о некоторых шедеврах литературы — см. в части 2 комментариев к трагедии Пушкина “Моцарт и Сальери”).

Выдающийся итальянский мыслитель и зодчий эпохи Ренессанса Л. Б. Альберти пишет в труде “Десять книг о зодчестве”: “Красота есть строгая соразмерная гармония всех частей, объединяемых тем, чему они принадлежат, — такая, что ни прибавить, ни убавить, ни изменить ничего нельзя, не сделав хуже. Великая это и божественная вещь...”

Искусствовед Н. Берковский отмечает, что у Леонардо “образы с задатками бесконечного развертывания”. Далее он пишет: “В “Джоконде” неустоячив, подвержен внутренним колебаниям самый жанр живописи... Специальные подробности человеческого образа то имеют вес, то лишены его — в зависимости от того, как их рассматривать: порознь взятые, они довольно принудительны, а в целом картины становятся легкими и летучими... Попытки “разгадать” **мону Лизу напрасны, так как замысел Леонардо, по сути дела, не допускает единственного решения.** Художник показал, как в меньшем человеческом существе прорезается большее, но оставил неизвестным — минула ли это особенная или более прочный переход; наконец, сам переход едва начался, все колеблется, нет ничего закрепленного, окончательного...” [8, 13, 45–49]. Обратите внимание на *парадоксальность* этой характеристики: “переход”, “колебание”, “нет ничего закрепленного” — это сказано о *живописи*, т. е. об искусстве, самая природа которого, казалось бы, исключает *движение*!

¹ См. часть 2: примеры проявления математических закономерностей в искусстве.

Если вспомнить теперь о том, что и сам *человек* — это соединение пропорционально построенного, **конечного** и пластически определенного **тела** и подвижной, противоречивой и неисчерпаемо глубокой (*бесконечно глубокой*) души¹ (**т. е. единство противоположностей, сочетание конечного и бесконечного**), то мы увидим, что ренессансная живопись в самом деле адекватно выражает сущность этой *антропоцентрической культуры*² [24, матем. прил. I].

Замечательный английский искусствовед позапрошлого столетия У. Пейтер (*Pater W. Studies in the history of the Renaissance. London, 1873*) красноречиво писал о синхронии в “Джоконде” всех возможных мировых человеческих состояний: в моне Лизе заключены “одухотворенность Греции, роскошь Рима, средневековая мечтательность с ее спиритуальными устремлениями и любовной изысканностью, возврат язычества, грехи Борджа...” [5, 318, 319, 401].

Итак, Л. Баткин, характеризуя Возрождение, пишет о *синтезе* античности и христианства. Существует и другой взгляд: замечательный русский философ XX в. Н. Бердяев пишет о том, что Возрождение не удалось: античное и христианское начала слишком различны для того, чтобы их можно было объединить. “Эта раздвоенность христианской и языческой души достигает наиболее острого и наиболее прекрасного своего выражения в творчестве величайшего художника Кватроченто — Боттичелли. В искусстве Боттичелли эта раздвоенность ренессансного человека, это столкновение языческих и христианских начал достигает особенной напряженности. Весь творческий путь Боттичелли кончился тем, что он пошел за Савонаролой, — он пережил трагедию, подобную Гоголю, когда тот сжег, под влиянием о. Матвея, свои рукописи. В творчестве Боттичелли чувствуется невозможность достижения совершенных форм в искусстве христианской души, чувствуется болезненный надлом христианской души... О Боттичелли говорили, что его Венеры покинули землю, а Мадонны поки-

¹ Ср.: “Границ души тебе не отыскать, в каком бы направлении ты ни пошел: столь глубока ее мера (логос)” (Гераклит).

² Об этом же единстве души и тела (в противовес христианскому аскетизму) пишет Монтень в “Опытах”: “Плоть составляет значительную часть нашего существа, и ей принадлежит в нем исключительно важное место. Вот почему ее сложение и особенности заслуженно являются предметом самого пристального внимания. Кто хочет разьединить главнейшие составляющие нас части и отделить одну из них от другой, те глубоко не правы” (Опыты, II, 17). “Есть люди, старающиеся выйти за пределы своего существа и ускользнуть от своей человеческой природы. Какое безумие: вместо того, чтобы обратиться в ангелов, они превращаются в зверей, вместо того, чтобы возвыситься, они принижают себя” (Опыты, III, 13).

нули небо... Для меня искусство Боттичелли является самым прекрасным и в то же время научающим тому, что Возрождение должно было претерпеть внутреннюю неудачу. Может быть, сущность и величие Возрождения именно в том, что Возрождение не удалось и удался не могло, потому что невозможно античное, языческое Возрождение, невозможно Возрождение совершенных земных форм в христианском мире. Для этого мира неизбежно искание совершенных форм и обращение к античным формам, но так же неизбежно и глубочайшее разочарование в осуществимости этих форм здесь... В раздвоенных образах Кватроченто достигается глубокое познание судьбы человека в христианский период истории и дается великий опыт того, в каких пределах возможна игра творческих сил человека, принадлежащего к христианскому периоду мировой истории. После явления Христа, после дела искупления, невозможно уже осуществление творчества в формах античного имманентного совершенства” [7, 106–107].

Среди признаков культуры Возрождения основными можно считать два: *во-первых*, возвращение к жизни классической древности (наследие древних Греции и Рима), *во-вторых*, так называемое “открытие мира и человека” (в том числе секуляризация культуры, т. е. обретение ею смысловой и функциональной независимости от религии и церкви, отход от односторонней спиритуализации и восстановление в своих правах материально-телесного аспекта жизни, выдвижение самого принципа личности как основной культурной и жизненной ценности [24, гл. 4.3]). Если охарактеризовать Возрождение совсем кратко, то это прежде всего **изменение картины мира: теоцентрическая (где средоточие всего — Бог) сменяется антропоцентрической (где средоточие всего — человек)** [2, 33].

Духовное движение **гуманизма**, у истоков которого стояли Петрарка и Боккаччо, резко противостоит Средневековью. Средневековое мышление кажется гуманистам увязшим в теологическом и логическом крючкотворстве, и потому они требуют возрождения *человеческой* проблематики на почве *античного* духа. Это движение, преимущественно развивавшееся в сфере литературы, зарождается в Италии в XIV в. и затем распространяется по всей Европе. В центре гуманистических интересов стоит *человек* и связанные с ним темы *природы, истории и языка*. Само слово “гуманизм”, которым названо все это духовное течение, происходит из латинского выражения *studia humanitatis* (“изучение человеческой природы”). При этом *studia humanitatis* предполагают прежде всего всеобъемлющую духовную и художественную образованность, овладение античным наследием.

Для итальянской философии Ренессанса особенно характерно новое открытие Платона и Плотина, знания о которых принес в Италию греческий ученый Плетон (вспомним о том, что средневековый читатель, увидев слово **Философ**, начертанное с большой буквы, знал, что речь идет об **Аристотеле**; других античных философов почти не знали; из Платона был известен только “Тимей”; но и из Аристотеля европейскому Средневековью были известны только немногие работы (главным образом по логике), переведенные на исходе античности на латинский язык Боэцием) [27, 62–65].

Распространению греческого языка в Италии и, тем самым, знакомству с древнегреческими философскими и художественными произведениями в подлиннике способствовал приток образованных греческих эмигрантов, которые вынуждены были покидать Византию после взятия Константинополя турками (1453). Козимо Медичи основал во Флоренции в 1459 г. платоновскую Академию.

Ведущие представители ренессансного платонизма — итальянцы Марсилио Фичино (1433–1499) и Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494). Благодаря переводам и сочинениям Фичино знание Платона распространяется по всей Европе. Философия Фичино тяготеет прежде всего к неоплатоническому учению об эманации с его выдвижением понятия прекрасного [16, 93].

Возродив античность, эта эпоха дала новую жизнь вечным вопросам философии. “Гуманизм отменил все прежние критерии оценки, оставив один и крайне широкий: хорошо то, что создано в античности. И как, скажите, опираясь на этот критерий, выбрать между двумя в равной степени античными системами этики, стоической и эпикурейской, между философией Платона и философией Аристотеля, между Брутом и Цезарем? (Конечно, в каждом конкретном случае выбор бывал сделан: например, Данте помещает Брута на самое дно Ада, в девятый круг, где казнятся предатели. Революционеры XVIII и XIX вв. считали Брута героем и борцом за свободу. — *А. П.*) Естественно, что основным пафосом гуманизма стал пафос примирения идей...

И все же свой выбор гуманизм сделал. В основе созданного античностью “типа культуры”, как пишет С. Аверинцев, лежат две претендующие на универсальность формы мысли — философия и риторика. “Воспитание мысли и воспитание слова — философия, ищущая истины, и риторика, ищущая убедительности... Каждая из них стремилась восстановить нераздельность мысли и слова, истины и убедительности на своей собственной основе, т. е. поглотить свою соперницу и

вобрать ее в себя” [1, 146]. Античная культура держится на их равновесии, неколебимом несмотря на постоянную борьбу между ними. За пределами античности равновесие оказывается нарушено. Средневековые выбрали идеал философа, идеал глубины и ответственности мысли, ее экзистенциальной серьезности... Гуманизм Возрождения... не мог не качнуться в обратную сторону — к риторике, к ее широте, ее интеллектуальной и даже нравственной гибкости, ее релятивизму.

В риторических симпатиях гуманизма кроется еще одна причина его пресловутой идейной противоречивости. Риторика — это всегда игра противоречиями или, по крайней мере, возможность такой игры, это всегда опровержение, скрытое за утверждением, антитезис, неразрывно связанный с тезисом. Искусство ратора — искусство обо всем отзываться с противоположных позиций, искусство любой предмет подвергнуть равно убедительной “хвале” и “хуле”... любимая гуманистическая тема — “достоинство и превосходство человека”...” [2, 344].

Из всех разделов философии гуманистов первых поколений интересовала только этика. Но и здесь, надо признать, их оригинальный вклад довольно скуден, и упреки в эклектизме, которые столь часто бывали брошены в их адрес, вполне обоснованы. Некоторые высказывания Петрарки звучат как цитаты из Эпиктета: “Не желай ничего, кроме того, что делает счастливым; не бойся ничего, кроме того, что делает несчастным, — и знай, что счастливым или несчастным можно стать только в душе; ничто внешнее тебе не принадлежит, все твое всегда с тобой; ничто чуждое не может быть тебе придано, ничто твое не может быть у тебя отнято” [23, 160]. Лоренцо Валла — последователь Эпикура, Монтень — скептик.

Правда, своей знаменитой книгой *“Il principe”* (“Государь”) флорентиец Никколо Макьявелли (1469–1527) *дает новое направление политической философии, разрывая привычную со времен античности взаимосвязь между политикой и этикой*. Для него речь идет не о государстве, построенном на нравственном идеале, а об **анализе того, что имеет место в реальности**: “...ибо между жизнью, какова она есть, и жизнью, какой она быть должна, столь огромная пропасть, что тот, кто ориентирован на должное, а не на реальное, гораздо скорее погибнет, чем выживет. Человек, который всегда желает лишь добра, будет уничтожен, живя посреди такого множества людей, которые не добры”. В эпоху, сотрясаемую политическими кризисами и грозящую общим распадом, Макьявелли стремится указать путь к прочно орга-

низованному государству, которое укрепило бы нравственное сознание граждан. Основой такого государства должна быть дельность и властная воля государя. Поэтому он описывает качества правителя, способного упорядочить государство и при этом удержаться у власти: “Надо знать, что с врагом можно бороться двумя способами: во-первых, законами, во-вторых, силой. Первый способ присущ человеку, второй — зверю; но так как первое часто недостаточно, то приходится прибегать и ко второму. Отсюда следует, что государь должен усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя. Не это ли иносказательно внушают нам античные авторы, повествуя о том, как Ахилла и прочих героев древности отдавали на воспитание кентавру Хирону, дабы они приобщились к его мудрости? Какой иной смысл имеет выбор в наставники получеловека-полужверя, как не тот, что государь должен совместить в себе обе эти природы, ибо одна без другой не имеет достаточной силы?”

Итак, из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе... Тот, кто всегда подобен льву, может не заметить капкана. Из чего следует, что разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание. Такой совет был бы недостойным, если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слова не держат, поэтому и ты должен поступать с ними так же. А благовидный предлог нарушить обещание всегда найдется... Дерзну прибавить, что обладать... добродетелями и неуклонно им следовать вредно, тогда как выглядеть обладающим ими — полезно (вспомните диалог Платона “Горгий” в части 2. — А. П.). Иначе говоря, надо являться в глазах людей сострадательным, верным слову, милостивым, искренним, благочестивым — **и быть таковым в самом деле, но внутренне надо сохранять готовность проявить и противоположные качества, если это окажется необходимо.** Следует понимать, что государь, особенно новый, не может исполнять все то, за что людей почитают хорошими, так как ради сохранения государства он часто бывает вынужден идти против своего слова, против милосердия, доброты и благочестия” [20, 52—53].

Итак, *Макьявелли разделяет политику и мораль*: в случае необходимости правитель должен быть готов творить и зло. В интересах сохранения власти полезно не быть, а казаться добрым, чтобы снискать доверие народа. Образцом идеального государя для Макьявелли был Цезарь Борджиа (1475—1506).

Гуманисты так и не смогли сделать выбор между двумя наиболее различающимися античными этическими системами — стоической и эпикурейской: несколько огрубляя, можно сказать, что для эпикурейцев высшее благо — в следовании природе, тогда как для стоиков добродетель приобретается путем труда над собой, самосовершенствования, отказа от многих присущих природному человеку желаний и потребностей. Подобное колебание между полюсами полного и неполного доверия к человеческой природе (*колебание, которое гуманизм разделяет с христианством: человеческая природа есть зло, поскольку искажена и обезображена первородным грехом, но и добро, поскольку просветлена и облагорожена воплощением Христа*) можно заметить даже в сочинении, которое по традиции считается своего рода апогеем ренессансного мировоззрения, — “Речи о достоинстве человека”. Его автор Джованни Пико делла Мирандола пишет: “Тогда согласился Бог с тем, что человек — творение неопределенного образа, и, *поставив его в центре мира*, сказал: “Не даем мы тебе, о, Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению... *Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь*. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные”. О, высшая щедрость Бога-Отца! О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет! Звери при рождении получают от материнской утробы все то, чем будут владеть потом... Высшие духи либо сразу, либо чуть позже становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. В рождающихся людей Отец вложил семена и зародыши разнородной жизни и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. Возделает растительные — будет растением, чувственные — станет животным, рациональные — сделается небесным существом, интеллектуальные — станет ангелом и сыном Бога” [30, I, 249]. (Окончание этой цитаты заставляет вспомнить об этических воззрениях Аристотеля, о том, что роднит человека с растениями и животными. Соотнесите с мыслью Пико делла Мирандола мысль Макьявелли, согласно которой государь должен обладать одновременно природой человека и природой зверя. — А. П.)

Итак, Пико делла Мирандола пишет, во-первых, о **центральности человека в мире** (это и есть ренессансный антропоцентризм), во-вторых, о том, что **человек свободен стать таким, каким хочет быть**.

Это вновь осознанное чувство свободы было чем-то совершенно новым. Ведь в *средневековом обществе личная свобода отсутствовала*. Каждый человек был обречен соответствовать своей роли, предписанной социальным порядком (общество было разделено на иерархически соподчиненные сословия — дворянство, духовенство, трудящиеся). У человека не было никакой возможности перемещаться по социальной лестнице, более того, человек едва мог перемещаться из одного города в другой, из одной страны в другую. За немногими исключениями он должен был оставаться там, где родился. Зачастую он не мог даже одеваться так, как ему нравилось, или питаться так, как ему хотелось. Итак, с современной точки зрения, человек был несвободен, связан, однако при этом он не был одинок и изолирован. Занимая определенное, постоянное, отведенное специально для него место в социальном мире, человек был прикреплен к какой-то структурированной общности; с самого начала его жизнь была наполнена смыслом, что исключало возникновение всяких сомнений. Личность, по сути, отождествлялась с ролью человека в обществе; это был крестянин, ремесленник, рыцарь, но не *индивидуум*, который вправе поступать сообразно *своему выбору*. Социальный строй рассматривался как естественный порядок, и, являясь определенной частью этого порядка, человек был уверен в своей безопасности и в своей принадлежности к целому. Средневековое общество, с одной стороны, было структурировано и давало человеку ощущение уверенности, а с другой стороны, держало его в рамках, или, скорее, в оковах. “...человек познавал себя только по расовым особенностям или по признакам, различающим народ, партию, корпорацию, семью, другими словами, **понятие личности связывалось всегда с какой-нибудь общей формой**” [9].

“...новоевропейский индивид — личность постольку, поскольку он выступает как имманентно-независимый и способный накладывать отпечаток на всеобщее... *Средневековый индивид*, напротив, личность постольку, поскольку он наиболее полно соотнесен со всеобщим и выражает его” [4, 54].

В соответствии с воззрениями Средневековья, экономическая деятельность связана с моральными целями. Представление о том, что стремление к материальной выгоде является постоянно действующей и существенной силой, и построенное на этом представлении учение

об обществе показалось бы средневековому мыслителю абсурдным и безнравственным, — не менее абсурдным и безнравственным, чем социальная философия, построенная на допущении ничем не ограниченного действия таких постоянно присутствующих человеческих качеств, как агрессивность или сексуальность. Богатство существует для человека, а не человек для богатства. На каждом шагу встречаются ограничения и запреты, направленные на то, чтобы не позволять экономическим интересам вмешиваться в серьезные дела. Человеку дозволено стремиться к такому богатству, которое необходимо для жизни на уровне, подобающем его положению. Стремление к большему — это не предприимчивость, а жадность — смертный грех. Вообще частную собственность приходится терпеть только как уступку человеческой слабости. В основополагающем трактате по каноническому праву, составленном в XII в. болонским монахом Грацианом (“*Decretum Gratiani*”), читаем: “*Communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit*” (Поистине все, что есть в этом мире, должно принадлежать всем людям). *Таков был дух средневекового общества, отчасти напоминающий идеалы коммунизма.*

В период позднего Средневековья общественная структура и структура личности стали меняться. Единство и централизованный порядок средневекового общества ослабевали. Росло значение капитала, индивидуальной экономической инициативы и конкуренции; возникли предпосылки для образования нового денежного класса. Все сословия общества подверглись внедрению *индивидуализма*, оказавшего влияние не только на экономику, но и на все сферы человеческой деятельности: на вкусы и моды, на искусство и философские учения, даже на теологическое мышление. “Понятие личности” более не связывается с “общей формой”; процесс индивидуализации кладет конец столь характерной для Средневековья анонимности.

В Италии этот процесс проходил интенсивнее, нежели в Центральной и Западной Европе. *Возрождение — городская культура.* Попытки феодалов подчинить себе города, уже почувствовавшие свою силу, вызывали возмущение горожан, в длительной борьбе отвоевывавших известную автономию (городское самоуправление и подобие демократии по античному образцу). Средневековая поговорка гласит: “Городской воздух делает человека свободным”.

Развитие итальянских городов-государств (Флоренция, Венеция, Неаполь, Милан) способствовало возникновению нового типа трудящегося человека — *ремесленника-мастера*. Если трудящийся человек

Средневековья — это прежде всего **крестьянин**, человек, во-первых, зависящий от феодала и, во-вторых, включенный в жизнь природы и зависящий от нее (никакое земледельческое *искусство* не спасет от голода, если случаются засуха или наводнение), то **мастер** принадлежит городской культуре и надеется только на свое искусство, отточенное в борьбе с конкурентами, и на собственные силы. Сами представители ренессансной культуры различия между их временем и средневековьем видели прежде всего в обретенном мастерстве. Новая эпоха — это время утонченного умения, когда мастер творит со знанием дела, любуясь своим мастерством, гордясь и играя им. Такое созидательно-эстетическое отношение к миру явилось своеобразным модусом перехода от религиозного синкретизма Средневековья к критическому объективизму Нового времени. Средоточием культа мастерства стал культ мастера, что в конце концов привело к величайшему фаустовскому открытию: человек создает не только свой мир, но и самого себя — об этом и пишет Пико делла Мирандола.

Гуманизм есть культ творческой индивидуальности. Творческая деятельность человека приводит не только к созданию им произведения искусства, но одновременно позволяет ему сотворить самого себя. Верно и обратное: создание человеком собственного образа и отношение к собственной жизни как к произведению искусства есть творчество (“ты сам, свободный и славный мастер... сформируешь себя в образе, который ты предпочитаешь”) (вспомните максиму Сент-Эвремона, приведенную в прологе).

Это **единство личности и творчества** ярко проявилось уже в “Божественной комедии” Данте, которую М. Лозинский назвал “повестью великого гордеца *о самом себе*”. Стихотворения, обессмертившие Петрарку, тоже повествуют *о нем самом* — о его счастье, страданиях, любви. Позднее это же единство бросается в глаза в знаменитых “Опытах” (1580) одного из наиболее выдающихся мыслителей Северного Возрождения француза Мишеля де Монтеня (1533–1592) [24, гл. 4].

В самом начале своей книги, в обращении “К читателю”, он пишет: “Это искренняя книга, читатель... я хочу, чтобы меня видели в моем простом, естественном и обыденном виде, непринужденным и безыскусственным, ибо я рисую не кого-либо, а себя самого. Мои недостатки предстанут здесь как живые, и весь облик мой таким, каков он в действительности, насколько, разумеется, это совместимо с моим уважением к публике. Если бы я жил между тех племен, которые, как говорят, и по-сейчас еще наслаждаются сладостною свободой изначаль-

ных законов природы, уверяю тебя, читатель, я с величайшей охотой нарисовал бы себя во весь рост, и притом нагишом. Таким образом, **содержание моей книги — я сам...**” [21, I, 5]. Итак, Монтень считает себя вправе написать целую книгу о себе самом. Более того, он полагает, что *любой* человек представляет достаточный повод и материал для целой моральной философии, а раз так, то *точное и правдивое исследование самого себя любым человеком оправдано уже без всяких дальнейших объяснений* (вспомните о том, что слова, начертанные на стене храма Аполлона в Дельфах, — “Познай самого себя” — были девизом Сократа. Они принадлежат *античной* мудрости, которую Монтень *возрождает*. Правда, и Средневековье тоже проповедовало самопознание, но понимало его как путь к Богу). Самосознание даже необходимо, потому что это — единственный путь, по которому, согласно Монтеню, может двигаться наука о человеке как моральном существе [3, 312].

В другом месте читаем: “Только Вам одному известно, подлы ли Вы и жестокосердны, или честны и благочестивы; другие Вас вовсе не видят; они составляют себе о Вас представление на основании туманных догадок, они видят не столько Вашу природу, сколько Ваше умение вести себя среди людей; поэтому не считайтесь с их приговором, считайтесь лишь со своим. “*Tuo tibi iudicio est utendum*” (“Тебе надлежит руководствоваться собственным разумом”) (Монтень в этом месте цитирует Цицерона (Тускуланские беседы, II, 26). — А. П.) [21, III, 26].

У этого образа мыслей — большое будущее. Двести лет спустя, в 1784 г., великий философ Кант охарактеризует Просвещение в очень похожих выражениях.

Еще один пример — Леонардо. Современный исследователь пишет о нем: “Все свидетельствует нам, что он любил нравиться, что он хотел соблазнять, что он искал вокруг себя ту обстановку сладостного опьянения от доверия и согласия, которая служит художнику утонченной наградой за его труды... Этот столь живой и обаятельный ум любит изумлять. Он одевается не как все: он носит бороду и длинные волосы, которые делают его похожим на античного мудреца... **Это человек, живущий на свой манер, ни перед кем не отчитываясь**; этим он часто шокирует... **Возможно, в свою жизнь Леонардо вложил столько же таланта, сколько в свои произведения.** Он сознательно поставил себя несколько в стороне от человечества, которое в грубом состоянии внушало ему ужас, как он довольно часто писал” [31, 8—11].

Именно в Италии человек впервые вырвался из феодального общества и разорвал те узы, которые одновременно обеспечивали ему

чувство уверенности и ограничивали его. Италии, по словам Буркхардта, принадлежит “первый опыт среди представителей европейской семьи в отношении развития личности”, а итальянец — это первый “индивидуум” [28, 62–79].

Выше был процитирован трактат Фомы Кемпийского “О подражании Христу”: “*Великое дело быть в послушании, жить под начальником и не иметь своего права*. Гораздо безопаснее быть в подчинении, чем начальствовать... Сколько ни метайся в разные стороны, в одном найдешь покой: в смиренном подчинении под правилом у начальника”. А Монтень пишет: “...*la plus grande chose du monde c'est de scavoir, estre a soy*” (самая великая вещь на свете — уметь быть в *своем* распоряжении)¹ (Опыты, I, 39) [21, I, 263].

Различие между этикой христианского Средневековья и индивидуалистической ренессансной этикой проявляется здесь вполне отчетливо.

Итак, с одной стороны, **свобода** личной деятельности (в частности, предпринимательства и накопления капитала) и передвижения (например, Великие географические открытия и кругосветные путешествия); с другой — утрата определенного места в мире и возникающее вследствие этого чувство одиночества, покинутости, “бездомности”.

Эта вновь завоеванная свобода могла проявляться двояко.

Во-первых, имея в виду эту свободу, говорят о ренессансном **титанизме**, о богато одаренных, цельных, **волевых** артистических натурах, о стихийном, могучем и прекрасном человеческом самоутверждении, о цвении творческих сил и блистательных, непревзойденных шедеврах. Если Средневековье видело *смысл жизни в спасении души*, то Возрождение — **в свободном творчестве**. Один человек совершает за свою жизнь столько, что его наследие кажется результатом деятельности многих (например, наследие итальянского скульптора, живописца, архитектора и поэта Микеланджело Буонарроти (1475–1564) — несколько сотен скульптур; за четыре года, работая один(!), он расписывает плафон Сикстинской капеллы площадью около 600 кв. м) [14, III–III].

Итальянское Возрождение создает идеал разносторонней одаренности, *uomo universale*, “универсального человека”, созвучный идеям Бальдассаре Кастильоне и Пико делла Мирандола и напоминающий об античной доктрине микрокосма и макрокосма, о подобии челове-

¹ Ср. с высказыванием хорошо известного Монтеню Сенеки: “Отвоюй себя для себя самого”. См. в части 2 — Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Письмо 1.

ка и вселенной. Одним из самых ярких воплощений этого идеала был Леонардо да Винчи.

Несправедливо было бы умолчать и об оборотной стороне этого титанизма. Человек, ощутивший себя, по выражению софиста Протагора, “мерой всех вещей” (см. подразд. 1.2.1), человек, над которым не стало высшего смысла и закона, мораль которого превратилась, по выражению Н. Бердяева, из “послушания срединно-общему закону” в **“творческую задачу индивидуальности”** (это и есть ситуация морального кризиса — конец традиционалистской морали), этот ренессансный человек в своем стихийном индивидуализме оказался способен на величайшие преступления; всякого рода разгул страстей, своеволия и распущенности достигает в ренессансной Италии невероятных размеров. “Пороки и преступления были во все эпохи человеческой истории, были они и в средние века. Но там люди грешили против своей совести и после совершения греха каялись в нем. В эпоху Ренессанса наступили другие времена. Люди совершали самые дикие преступления и ни в какой мере в них не каялись, и поступали они так потому, что последним критерием для человеческого поведения считалась тогда сама же изолированно чувствовавшая себя личность” [18, 136–137].

Особенно прославилось своими преступлениями итальянское аристократическое семейство Борджиа, глава которого, папа римский Александр VI (годы понтификата 1492–1503) соединял честолюбие, корыстолюбие и развращенность с блестящими дарованиями и энергией. Он торговал должностями и отпущением грехов. Ни один кардинал не был назначен при нем, не заплатив большую сумму. Современники сообщают, что он сожительствовал со своей дочерью Лукрецией, которая также была любовницей его сына Чезаре Борджиа. Этот Чезаре Борджиа собственноручно убил многих людей, в том числе двух своих братьев. Говорят о том, что Александр VI с сыном отравили трех кардиналов, чтобы завладеть их огромными состояниями. По мнению некоторых современников, этот папа умер, отравившись конфетой, приготовленной им для одного богатого кардинала. Другие говорили о вине, предназначенном для убийства пяти кардиналов сразу, которое по ошибке выпили Александр VI и Чезаре.

Чезаре Борджиа, однако, выжил и позднее жаловался Макьявелли, что “он обдумал все, что могло случиться, если его отец умрет, и нашел средство для всего, но что он никогда не мог себе представить того, что в этот момент он сам будет находиться при смерти”. Этот самый Чезаре Борджиа был для Макьявелли образцом идеального госу-

даря. Макьявелли восхищался его политической логикой, последовательностью и энергией, беспощадностью и самообладанием, умением молчать и железной волей; он оплакивал в нем великого государственного деятеля, который мог бы объединить Италию (фрагменты из трактата Макьявелли “Государь” см. в комментарии к поэме Пушкина “Анджело” в части 2). При Чезаре Борджиа некоторое время находился и Леонардо в качестве военного инженера [18, 130–131].

Во-вторых, как уже было сказано, потеряв чувство общности с людьми и миром, “отпущенный на свободу” человек может быть подавлен ощущением собственной слабости и беспомощности. Свобода может вызвать ощущение неуверенности и бессилия, сомнения, одиночества и тревоги, может быть воспринята как невыносимое бремя.

3.2. РЕФОРМАЦИЯ

Оба противоположных аспекта свободы должны быть учтены при изучении такого основополагающего явления европейской культуры и истории, как Реформация.

Реформацией принято называть широкое антикатолическое движение за обновление христианства в Европе в XVI в., основателями и вождами которого были Мартин Лютер (1483–1546) и Жан Кальвин (1509–1564). Если Возрождение основывалось на обращении к античности, то в основании протестантизма лежит идея восстановления раннехристианской (до Вселенских соборов) церкви и признание исключительного значения Священного писания — Библии, но не Священного предания (труды отцов церкви, постановления Вселенских соборов, папские буллы (декреты) и энциклики (послания)).

Начало движению было положено в Германии в 1517 г., когда М. Лютер обнародовал свои “95 тезисов против индульгенций”. Индульгенция — это папская грамота, свидетельствующая об отпущении грехов. В рамках католицизма было разработано учение о запасе добрых дел, который накопился у церкви за счет деятельности Иисуса Христа, Богоматери и святых. Церковь как мистическое Тело Иисуса Христа, его наместник на Земле распоряжается этим запасом по своему усмотрению и распределяет его среди тех, кто в нем нуждается. Практика продажи индульгенций была очень доходным промыслом (индульгенция стоила тем дороже, чем более тяжким был грех), но подрывала авто-

ритет церкви, поскольку человек богатый и преступный мог оказаться более прав перед Богом, чем человек праведный, но бедный.

Практика продажи индульгенций стала одним из симптомов глубокого духовного кризиса католицизма. *Проповедуя бедность, послушание и смирение, католическая церковь накопила огромные богатства и достигла почти абсолютной власти.* Но если, как известно, любая власть развращает, то абсолютная власть развращает абсолютно. Образ жизни католического духовенства, особенно самых высокопоставленных его представителей (вспомните о папе Александре VI и его сыне), был очень далек от евангельского этического идеала. Тезисы Лютера доказывали, что сама по себе покупка индульгенции не может примирить грешника с Богом, для этого требуется искреннее раскаяние (вспомните призыв Христа: “Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное”). Но тезисы были только началом; фактически М. Лютер потребовал возврата к нравственным принципам первоначального христианства с присущей ему простотой, искренностью, преданностью вере и отверг скомпрометировавшую себя церковную иерархию во главе с “бесовским князем” папой. Рим он называл “вавилонской блудницей”. Ненависть к католической церкви стала одним из начал, *объединяющих* раздробленную на множество крохотных феодальных государств Германию.

В отличие от гуманистов, Лютер исходит из совершенной греховности и испорченности человеческой природы, в силу которых человек не в состоянии усилием собственной воли или добрыми делами добиться оправдания перед Богом: этого он может достичь лишь благодаря милости Божией и *вере в искупительную жертву Христа.*

Центральная идея протестантизма — личная, непосредственная связь каждого верующего с Богом. Таким образом, *отвергается посредническая функция, на которую претендовала католическая церковь;* вся церковная иерархия оказывается ненужной, излишней. *Каждый человек в акте веры оказывается в непосредственном, основанном на личной ответственности отношении к Богу.*

Таким образом, *протестантизм устраняет различие священников и мирян:* каждый верующий имеет право на общение с Богом, право проповедовать и совершать богослужение (принцип всеобщего священства). Священник в протестантизме лишен права исповедовать и отпускать грехи, он нанимается общиной верующих и подотчетен ей.

Кроме того, Лютер провозгласил Библию последней инстанцией в делах веры. До Реформации Священное Писание издавалось исклю-

чительно на латыни и было фактически недоступно основной массе верующих. Посредником между людьми и Откровением Бога, изложенным в Библии, выступала церковь, которая трактовала Библию в соответствии со Священным преданием. В результате последней инстанции для католика становилось решение папы. Отвергая Священное предание и власть папы, **протестантизм провозгласил Библию единственным источником вероучения**. Лютер впервые перевел Библию на немецкий язык (и тем самым сделал ее доступной людям, не владеющим латынью) и провозгласил ее изучение и толкование первой обязанностью каждого верующего. Библия Лютера имела громадное значение для становления немецкой литературы. Она становится основой единого немецкого языка и создает прецедент перевода священного текста на современный эпохе литературный язык; вскоре последовали переводы Библии на английский, французский и другие европейские языки. Было упразднено монашество, упрощено богослужение (оно было сведено к проповеди), отменено почитание икон.

Один из центральных пунктов учения Лютера — тезис об “оправдании верой”. Он направлен против католической доктрины добрых дел, согласно которой человек спасается не только верой, но и добрыми делами, т. е. своими заслугами перед Богом. Доктрина добрых дел на практике нередко оборачивалась формализмом, сводилась к своеобразной “арифметике” заслуг. Она настраивала на то, чтобы беспокоиться лишь о положительном балансе: количество добрых дел должно превышать количество проступков и грехов. Судит об этом баланс священнослужитель; он же имеет власть отпускать грехи. Таким образом, роль рядового верующего оказывалась принижена, и это создавало почву для легкомыслия и распушенности. ***Лютер пришел к выводу о необходимости возложить всю полноту ответственности на самого человека.*** Именно в этом главный смысл его учения об оправдании верой. Никто из людей, в силу ограниченности и слабости человеческой природы, не может определить меру собственных заслуг и провинностей. Сами по себе поступки не есть мера праведности или греховности человека. Такой мерой может быть только вера. О прочности собственной веры каждый может судить вполне определенно.

Итак, человек не может спастись собственными добродетелями, своими заслугами; он не должен даже размышлять, угодны ли Господу его труды. Спасение ***заслужить*** нельзя; оно ***даруется*** по неизреченной милости Божией (вспомните притчу о работниках в винограднике).

Однако человек может быть уверен в своем спасении, если у него есть вера. Только Бог наделяет человека верой, и если человек однажды понял, что у него есть непреложная субъективная вера, он может быть уверен в своем спасении. Вера не есть личная заслуга, а свидетельство избранности ко спасению; по-настоящему веруют лишь те, кого Бог избрал для спасения (ведь протестантизм учит о предопределении: одни люди изначально, еще до рождения, предназначены к спасению, другие — к гибели) [29, 192].

Итак, человек спасается только верой, а не внешним исполнением религиозных заповедей. В самой по себе формулировке этого принципа нет ничего нового, она присутствует уже в Новом Завете и в посланиях апостола Павла. *Коренное отличие протестантизма от средневекового католицизма состоит в понимании того, как реализуется подлинная вера* (ведь “вера без дел мертва”). **Подлинная протестантская вера реализует себя не в специфических религиозных усилиях (например, молитвы и посты), а в земном служении людям через добросовестное исполнение своих профессиональных обязанностей.** Об этом недвусмысленно говорит сам Лютер: “Если ты спросишь последнюю служанку, зачем она убирает дом, моет клозет, доит коров, то она может ответить: я знаю, что моя работа угодна Богу, о чем мне известно из его слов и наказа” (Соловьев Э. Ю. *Время и дело Мартина Лютера*) [25, 122].

Замечательный культуролог Макс Вебер (1864–1920) в своем знаменитом труде “Протестантская этика и дух капитализма” указывает на то, что фактически честный упорный труд в протестантизме обретает характер религиозного подвига, становится своеобразной “мирской аскезой” [10]. Исполнение человеком профессионального долга в пределах его мирской деятельности становится наивысшей задачей религиозно-нравственной жизни. Таким образом, все сферы профессиональной деятельности человека получают религиозный смысл и рассматриваются как многообразные формы служения Богу. При этом значение имеет не сам по себе труд, но вера.

Однако, как уже было сказано, и вера не есть личная заслуга, а свидетельство избранности ко спасению. Это значит, что протестантизм с самого начала отверг всякого рода самообман, связанный с имитацией подлинной веры и последующим самоуспокоением. Верой, добрыми делами и упорным честным трудом протестант должен не “заслуживать”, а непрерывно подтверждать свою изначальную спасенность. Если это ему удастся, то он обретает уверенность в

спасении. Такая уверенность придает ему силы, но изначально лишена самодовольства, которое может быть порождено заслугой: спасение заслужить невозможно, оно дается лишь по неизреченной милости Божией. Этот психологический момент очень тонко подмечен Лютером: “Что касается меня, то признаюсь: если бы это и было возможно, я не хотел бы обладать свободной волей или иметь в своей власти нечто, при помощи чего я мог бы стремиться к спасению... Ведь если бы я даже и жил вечно, и трудился, моя совесть никогда не могла бы быть спокойна, что я сделал столько, сколько надо, чтобы было достаточно. После завершения каждого дела оставалась бы червоточина: нравится оно Богу, или же сверх этого Ему требуется что-то еще” [19, 539].

Но если спасение не зависит от человека, то как же быть с тем, что человек есть личность, обладающая свободой воли? Здесь мы подошли к самой парадоксальной черте протестантизма. *С одной стороны, Лютер, и вслед за ним Кальвин, отрицают свободу человека применительно к вопросам спасения и нравственного самоопределения.* В своем памфлете “*De servo arbitrio*” (“О рабстве воли”), направленном против воззрений Эразма Роттердамского, утверждавшего (как все гуманисты вообще) существование свободы воли, Лютер пишет: “...человеческая воля подобна скотине между двумя всадниками. Сядет на нее Бог, она хочет и идет, как хочет Бог... Сядет на нее сатана, она хочет и идет, как хочет сатана. Не в ее силах выбрать, к какому всаднику бежать или какого искать, но они сами состязаются, кто возьмет ее и удержит”.

Учение Кальвина также проникнуто убеждением в человеческом ничтожестве и бессилии; концепция, проходящая красной нитью через всю его теорию, — самоуничтожение и подавление человеческой гордыни. Кальвин утверждает, что человек, дабы иметь возможность полагаться на всеисие и милость Божьи, должен унизиться: “...ничто так не побуждает нас возложить на Господа все наше доверие и упование, как неверие в себя и тревога, вытекающая из сознания нашего ничтожества”. Человек не волен считать себя хозяином своей судьбы: “Мы не себе принадлежим; потому ни разум наш, ни воля наша не должны преобладать в наших рассуждениях и поступках. Мы не себе принадлежим; потому цель наша не в том, чтобы искать пригодное для нашей плоти. Мы не себе принадлежим; потому забудем, насколько возможно, о себе и обо всех делах своих. Но мы принадлежим Господу, и потому должны жить и умереть по воле Господней. Ибо

страшной чумы судьба людей, повинующихся собственной воле, и единая пристань спасения — ничего не знать собственным разумом и не повиноваться собственному желанию, но положиться на водительство Господа, шествующего впереди нас... Ибо давно уже и верно замечено, что в душе человеческой сокрыты сонмы пороков. И нет от них иного избавления, как отречься от самого себя и отбросить все заботы о себе, направив все помыслы к достижению того, чего требует от тебя Господь...” (Кальвин Ж. Наставление в христианской вере) [28, 106–107].

С другой стороны, у человека нет свободной воли только по отношению к Богу. Что же касается практических земных дел, то здесь все отдано во власть человека. Лютер заявляет: “...человеку дана **“свободная воля”** не по отношению к высшим, но лишь по отношению к существам ниже его...”. Кальвин пишет: “Человек удостоен исключительной чести — такой, которую невозможно переоценить. Как представитель Бога, смертный человек исполняет власть над миром, как если бы она принадлежала ему по праву...”. Протестант чувствует себя воином армии господних избранных, но это *избраннычество без гордыни*, ибо у верующего нет собственной, независимой от Бога свободной воли.

Итак, воля человека должна быть полностью подчинена воле Божией. Но как возможно узнать волю Бога? Только через чтение Библии. Изучение Библии Лютер объявил важнейшей обязанностью каждого верующего. *Поскольку человек истолковывает Библию с помощью собственного разума, то тезис об абсолютном авторитете Библии оказывается оправданием разума.*

Таким образом, **в протестантизме истина веры оказывается неотделимой от работы разума, а дело веры (честный труд как “мирская аскеза”) становится практическим делом разума.** Тем самым протестантизм дал мощный импульс к рационализации всех видов деятельности и созданию науки Нового времени. “...протестантская вера в непосредственную, личную встречу с Богом создает более независимые человеческие личности, чем католическая вера с ее ролью церковного посредничества между Богом и человеком” [26, 208–209].

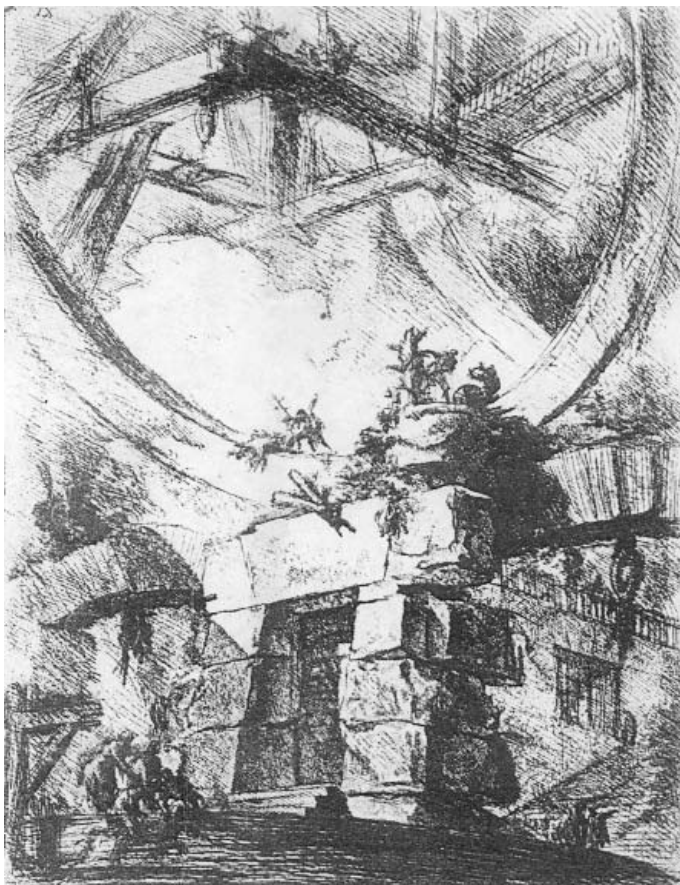
Освещающая рациональную предприимчивость свободного индивида, протестантизм стал духовной основой новой цивилизации, построенной на принципах индивидуальной свободы, рыночных отношений, правового государства и рационально-технического преобразования природы [15, 195–202].

Список использованной и рекомендуемой литературы

1. *Аверинцев С. С.* Античный риторический идеал и культура Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения. — М., 1984.
2. *Андреев М. Л.* Культура Возрождения // История мировой культуры. Наследие Запада: Курс лекций / Под ред. С. Д. Серебряного. — М., 1998.
3. *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западно-европейской литературе. — М., 2000.
4. *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль мышления, стиль жизни. — М., 1978.
5. *Баткин Л. М.* Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. — М., 1990.
6. *Баткин Л. М.* На пути к понятию личности: Кастильоне о “грации” // Культура Возрождения и общество. — М., 1986.
7. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. — М., 1990.
8. *Берковский Н. Я.* Статьи о литературе. — М.; Л., 1962.
9. *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. — М., 2001.
10. *Вебер М.* Избранные произведения. — М., 1990.
11. *Вельфлин Г.* Основные понятия истории искусств (Проблема эволюции стиля в новом искусстве). — СПб., 1994.
12. *Даниэль С. М.* Искусство видеть. — Л., 1990.
13. *Зубов В. П.* Леонардо да Винчи. — М., 1962.
14. *Ильина Т. В.* История искусств. Западноевропейское искусство. — М., 1993.
15. *Культурология: Курс лекций / Сост. и отв. ред. проф. А. А. Радугин.* — М., 1998.
16. *Куницман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф.* Философия: dtv-Atlas. — М., 2002.
17. *Леонардо да Винчи.* Книга о живописи. — М., 1934.
18. *Лосев А. Ф.* Эстетика Ренессанса. — М., 1982.
19. *Лютер М.* О рабстве воли. *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. — М., 1987.
20. *Макиавелли Н.* Государь. — М., 1990.
21. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. — М., 1992.
22. *Пачоли Л.* Трактат о счетах и записях. — М., 1983.
23. *Петрарка Ф.* Эстетические фрагменты. — М., 1982.
24. *Пустовит А. В.* История европейской культуры: Учеб. пособие. — К.: МАУП, 2004.

25. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. — М., 1991.
26. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — М., 1995.
27. Уколова В. И. “Последний римлянин” Боэций. — М., 1987.
28. Фромм Э. Бегство от свободы. — Минск, 2003.
29. Шаповалов В. Ф. Основы философии. — М., 1999.
30. Эстетика Ренессанса: В 2 т. / Сост. В. П. Шестаков. — М., 1981.
31. *Leonard de Vinci par lui meme*. Textes choisies, traduits et presentes par Andre Chastel. — Paris, 1952.

Глава 4. НОВОЕ ВРЕМЯ



Если человек в моральном смысле бывает
или должен быть добрым или злым,
то он сам себя должен был сделать таким.
И то и другое должно быть результатом его свободного произвола...
Так как падение от доброго к злему (если только вспомнить,
что злое возникает из свободы) не более понятно,
чем восхождение от злого к добру,
то нельзя оспаривать возможность последнего.
Несмотря на отпадение, заповедь **мы должны стать лучше**,
не ослабевая, звучит в нашей душе.
Следовательно, мы должны также и **мочь** сделать это.

И. Кант. Об изначально злом в человеческой природе

Где живут мои утехи,
Там все горести живут,
И в желаниях успехи
Жесточае сердце рвут.

Алексей Ржевский

4.1. ВВЕДЕНИЕ

XVII век, первое столетие Нового времени, коренным образом изменил духовную жизнь Запада. В продолжение столетий Средневековья официальной основой духовной жизни человека было Откровение. В первой половине XVII в. появляются трактаты французского философа и математика Рене Декарта (*Renatus Cartesius*, Картезий) (1596–1650), положившие начало рационалистической философии. Знаменитый принцип Декарта — *cogito ergo sum* (мыслию, следовательно, существую) — указывает на тождество существования и *мышления*. Фундаментальный мировоззренческий принцип — не теоцентризм, как в Средневековье, не ренессансный антропоцентризм, но *рациоцентризм* — главенство Разума.

Если миру Средневековья с его иерархией сословий и господством церкви была свойственна замкнутость и неподвижность, то теперь общество становится более динамичным и открытым.

“На протяжении более чем тысячелетия церковно-христианское учение было мерилom истинного и ложного, правильного и неправильного; с разложением средневековья на передний план выступает чисто светская система ценностей. Возникает новая, враждебная христианскому Откровению или, во всяком случае, безразличная к нему ориентация, и отныне она определяет развитие культуры (*секуляризация* культуры. — *А. П.*). ...Христианская вера все больше оттесняется на оборонительные позиции. Целый ряд догматов оказывается вдруг в конфликте с действительными или предполагаемыми результатами философии и науки — вспомните, например, о чуде, о сотворении мира, о том, что Бог правит миром... **Прежде Откровение и вера составляли основу и атмосферу человеческого бытия; теперь они должны доказывать свои притязания на истинность...**” [17; 34, гл. 4].

Историк науки А. Койре (1892–1964) характеризует переход от Средневековья к Новому времени как переход *от замкнутого мира к бесконечной вселенной*. Он пишет: “Множество раз, изучая историю философской и научной мысли XVI и XVII вв. — а они так связаны, так переплетены друг с другом, что при разделении становятся не постижимыми, — я был вынужден констатировать, как и многие до меня, что в то время человеческий разум или, по крайней мере, разум европейский претерпел — а может произвел — чрезвычайно глубокую духовную революцию, которая изменила сами строение и *контуры* нашей мысли, революцию, в отношении которой современная наука

представляется одновременно и корнем, и плодом (вспомним о том, что современная европейская цивилизация есть цивилизация *техно-генная*, т. е. решающим образом зависящая от достижений науки и техники. — А. П.). ...хотя в целом было признано, что развитие новой космологии, заменившей геоцентрический мир греков и... мир средневековья гелиоцентрической и позднее децентрированной Вселенной современной астрономии, сыграло в этом процессе наиважнейшую роль, некоторые историки, обращавшие основное внимание на социальные последствия духовных процессов, подчеркивали пресловутый поворот человеческого разума от *theoria* к *praxis*, обращение его от *scientia contemplativa* к *scientia activa*¹, преобразовавшее человека — наблюдателя природы в человека — собственника природы, ее хозяина; другие признали важнейшей особенностью этой революции секуляризацию сознания, его переход от трансцендентных ориентиров к имманентным целям, поставившим на место озабоченности миром “иным” интерес к миру “этому”; третьи же признали наиболее значимым в этом процессе замену телеологически и организмически ориентированного принципа объяснения принципом каузальным и механическим, что привело в конечном счете к “механистической картине мира”, столь явной для нового времени, в особенности — для XVIII века; историки философии сделали акцент на открытии человеком нового времени своей субстанциальной активности, следствием чего явился переход от объективизма древней философии к субъективизму новой; другие же просто описывали разброд и шатание, принесенные этой “новой философией” в мир, из коего исчезла всякая согласованность и Небеса которого более не возвещали о Божественной Славе (сравните с фрагментом работы Р. Гвардини “Конец нового времени” [34, гл. 4]. — А. П.) ...Бэкон и Монтень, Паскаль и Декарт, — каждый по-своему, — говорят нам об особенностях этой эпохи, особенностях, которые демонстрируют всеобщее распространение скептицизма и “свободной мысли” ...как мне представляется, они суть внешние проявления и сопутствующие факторы некоего более глубокого и более важного процесса, в ходе которого человек, как это иногда называют, утратил свое место в мире, или, что, возможно, точнее, утратил сам тот мир, который составлял горизонт его существования и объект его познания, вследствие чего он вынужден был изме-

¹ Аристотель, и мыслители христианского Средневековья решительно предпочитают созерцание активности; в эпоху Возрождения положение начинает изменяться; Новое время отдаст предпочтение действию: Гегель скажет, что *человек есть то, что он делает*.

нить и заменить не только свои фундаментальные воззрения на мир, но и самые структуры своего мышления...

Духовный переворот, о котором я здесь говорю, не был результатом — что само собой разумеется — какой-то внезапной мутации. Революции, как и многому другому, требуется время, чтобы произойти... Следует, однако, признать, что путь от замкнутого мира древних к открытой вселенной нового времени был пройден с вызывающей удивление быстротой: всего лишь сто лет отделяют *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Об обращении небесных сфер) Коперника (1543) от *Principia Philosophiae* (Принципы философии) Декарта (1644); чуть больше сорока — эту работу Декарта от *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (Математические начала натуральной философии) Ньютона (1687)” [27, VII—X].

И античной, и средневековой картина мира была присуща неподвижность, статика; мироздание представлялось в виде однажды сотворенного и неизменного сооружения. В Новое время возникают временные образы Вселенной, все сущее начинают рассматривать в движении и развитии.

Ментальность Нового времени определяется тремя взаимосвязанными и родственными друг другу идеями: это идеи **движения, бесконечности, единства противоположностей** — причем эти идеи одинаково необходимы и для постижения объективного мира, и для осмысления внутреннего мира человека (того, что романтики впоследствии назовут “бездной души”) [34; матем. прил. П].

Это триединство начало складываться, конечно, гораздо ранее XVII века. Мы видели, что идея бесконечности была актуализирована еще христианской культурой; бесконечность понимали как атрибут Бога. Уже было сказано о том, что на исходе Средневековья, в XV в., Николай Кузанский исследовал взаимосвязанные идеи бесконечности и единства противоположностей (см. введение к гл. 2). Теперь к этим двум прибавляется еще идея движения.

Вот как современный историк науки П. Гайденок характеризует взгляды выдающегося мыслителя XVI в. Джордано Бруно (1548—1600): “...в XVI в. окончательно сформировалось (мы видели, что такое сознание начало формироваться много ранее. — А. П.) сознание, представляющее собой прямую противоположность античному: если для древнегреческого философа предел “выше” беспредельного... завершенное и целое прекраснее незавершенного и бесконечного, то для ученого эпохи Возрождения беспредельное... бесконечное пред-

почтительнее перед имеющим конец (предел), становление и непрерывное превращение (возможность) — выше того, что неподвижно.

...Для грека космос конечен, так как конечное выше и совершеннее беспредельного; вселенная же Бруно бесконечна, беспредельна, так как *бесконечное для него совершеннее конечного*.

Как и у Николая Кузанского, у Бруно в бесконечном оказываются тождественными все различия... Все существующее... рассматривается в течении, изменении, взаимопревращении; ничто не равно самому себе, а скорее равно своей противоположности. Это означает, что возможность — становление, движение, превращение, изменение — стала основной категорией мышления. Одним из важнейших гносеологических положений философии Бруно является положение о приоритете разума над чувством... Требование Бруно отдать предпочтение разуму перед чувством вполне понятно: центральная категория его мышления — а именно категория бесконечности — не может быть предметом чувства, но лишь предметом мышления” [16, 545–547].

Сравните это с высказыванием Декарта: “Тела познаются не чувствами или способностью представления, а одним только разумом. Они становятся известными не благодаря тому, что их видят или осязают, но благодаря тому, что их понимают мыслью. *Правота присуща не чувству, а одному лишь разуму, отчетливо воспринимающему вещи*” [23]. Вспомните о знаменитом принципе Декарта: “Мыслю, следовательно, существую”. Таким образом, новому складу мышления органически присущ рационализм.

Вспомним и о том, что этика — это *философия, касающаяся человека*. **Какое место человека в бесконечном мире?** Вот как теолог Р. Гвардини¹ пишет об этом: “Особая религиозная проблематика возникает в связи с тем, что конечный мир становится бесконечным. Точнее говоря: Бог теряет свое место, а с ним теряет его и человек. Прежде Бог был в вышине, в Эмпирее, на “небесах”. В этом слове и по сей день астрономический смысл неотделим от религиозного. Но как быть, если нет больше никакой “вышины”, верха? Можно было бы возразить: это дематериалистический ход мысли; ведь Бог — дух и не нуждается

¹Романо Гвардини (1885–1968) — немецкий философ и теолог. Его работа “Конец нового времени” (1950) стоит в ряду попыток мыслителей XX в. дать себе отчет в тех переменах, что произошли в мировой истории последнего столетия. Этот ряд открывается “Закатом Европы” О. Шпенглера, продолжается “Новым средневековьем” Н. Бердяева (1924), “Восстанием масс” Хосе Ортеги-и-Гассета (1930), книгами К. Ясперса “Духовная ситуация эпохи” (1931) и А. Вебера “Прощание с прежней историей” (1946).

ни в каком месте. Но это верно лишь абстрактно; для конкретной религиозной жизни Бог имеет свое место — именно там, куда помещает его библейское “Слава Богу в вышних”. Вышина небес — вот непосредственное космологическое выражение Божьего господства и исполнения человеческого бытия в Боге. Но если над миром нет больше этой “вышины”, ибо мир не имеет больше очертаний? “Где” тогда Бог? Противоположность Божьему величию и человеческому блаженству, место злобы и оставленности также имели раньше свое непосредственное космологическое выражение. Оно находилось в наибольшем удалении от Эмпирея, в глубине Земли — там же, где античный человек помещал Подземный мир, Гадес. Но если внутренность Земли — это сплошная материя, то ничего подобного там быть не может; где же тогда место отчаяния? Подобный вопрос можно задать и самому человеку: где его место? Не непосредственно-природное место, какое имеет всякая телесная вещь, а экзистенциальное?

Средневековые отвечало: его место — Земля, а Земля — центр мира. Этим выражалось положение человека в совокупности бытия, его достоинство и его ответственность. Но вот новые астрономические знания вытесняют Землю из занимаемого ею положения. Сначала она перестает быть центром и становится одной из планет, вращающихся вокруг Солнца; затем Солнечная система сама растворяется в неизмеримости вселенной, и Земля становится чем-то, с космической точки зрения, вообще не имеющим особого значения. “Где” же тогда существует человек? Остановимся на минуту на этом вопросе: он весьма поучителен. Средневековые смотрело на человека с двух точек зрения. С одной стороны, он был Божьей тварью, подчиненной Богу и целиком в его власти, но, с другой, он же — носитель образа и подобия Божьего, связанный с ним непосредственно и предназначенный к вечной жизни. *Абсолютно меньше Бога, но безусловно больше всякой другой твари.* Это положение в системе бытия проявлялось и в том месте, которое человек занимал в мире. Он стоял, открытый со всех сторон Божьему взору; но он и сам направлял во все стороны энергию духовного господства над миром. Изменение картины мира поставило место человека в мире под вопрос. Человек оказывается “где-то”, в месте все более и более случайном. Новое время стремится вытащить человека из центра бытия. Для этой эпохи человек не ходит больше под взором Бога, со всех сторон обнимающего мир; человек теперь автономен, волен делать, что хочет, и идти, куда вздумается (проблему свободы мы обсуждали в предыдущей главе. — А. П.), — но и венцом

творения он уже больше не является, став лишь одной из частей мироздания. *Новое время, с одной стороны, возвышает человека — за счет Бога, против Бога; с другой стороны, с геростратовской радостью, оно делает его частью природы, не отличающейся в принципе от животного и растения.* Обе стороны взаимосвязаны и неотделимы от общего изменения картины мира. Это проливает свет и на такое явление, как процесс против Галилея. Разумеется, нельзя не видеть его негативной стороны или изменить ее; но столь же несомненно, что процесс этот не был только проявлением духовного обскурантизма. Самым глубоким его мотивом была забота об экзистенциальных основаниях человеческого бытия, о месте Бога и человека. Конечно, “места” эти — символы; но символ так же реален, как химическая субстанция или телесный орган. Психология наших дней признала это и начинает потихоньку восстанавливать знания, когда-то само собой разумевшиеся для средневекового человека. Быть может, потрясение, нанесенное перестройкой мира человеческому существованию, уже изжито? Похоже, что нет. Научная картина мира стала правильной, но человек, по всей видимости, еще не ощущает себя в этом мире, как дома — так же, как в нем не нашел своего места Бог.

Особые вопросы ставят перед христианской верой и главные элементы картины мира в новое время. *Как обстоит дело с Богом и его могуществом, если оправдано то переживание свободы, которое отличает человека нового времени?* И, с другой стороны, какая может быть у человека автономия, если Бог — это действительно Бог? Вправду ли Бог действует, если инициатива и творческая сила на стороне человека, как утверждает новое время? И может ли человек действовать и творить, если творит Бог? Если мир есть то, что видят в нем наука и философия, — может ли тогда Бог действовать в истории? Может ли он все провидеть и быть Господином милосердия? Может ли войти в историю и стать человеком? Может ли он учредить в истории институт, вмещающийся божественным авторитетом в человеческие дела, церковь? Может ли у человека быть подлинное отношение к Богу, если авторитет принадлежит церкви? *Может ли отдельный человек найти истинный путь к Богу, если церковь обращается ко всем людям и значима для всех?* (Вспомните о том, что это протестантская проблематика. — А. П.) Эти и подобные проблемы встают перед религиозной жизнью нового времени. Их надо как-то решать. Прежде всего внутренне. Возможность достичь согласия с собой и справиться с вопросами своего бытия раньше обеспечивалась надежностью старого традиционно-

го состояния мира; теперь она исчезает. ***Человек потрясен, выбит из колеи и уязвим для сомнений и вопросов.*** Как это всегда случается в эпохи перелома, пробуждаются самые глубинные слои человеческого существа. С неведомой раньше силой просыпаются первобытные аффекты: страх, насилие, возмущение против порядка. В словах и поступках появляется что-то стихийное и пугающее... В движение приходят и основные религиозные силы. Могучие сверхъестественные силы снаружи и внутри ощущаются теперь более непосредственно, но вместе с тем и разрушительно... Всегда актуальные вопросы о смысле существования, о счастье и несчастье, об истинном отношении к Богу, о правильном устройении жизни получают новую остроту. Противоречия внутри человеческой души — между волей к истине и сопротивлением ей, между добром и злом — ощущаются теперь сильнее. ***Начинает чувствоваться вся проблематичность человека***¹.

Внутренние напряжения выплескиваются и наружу, в историю; так начинаются религиозные движения эпохи, прежде всего те, что мы называем Реформацией и Контрреформацией. Они связаны вначале с богословскими проблемами, с окостенением церковной системы, с непорядками в образе жизни — но они означают так же, что назрела общая перемена всего христианского бытия” (курсив мой. — А. П.) [17].

Итак, представление о месте человека в мире было *десакрализовано*. “Индивид, самосознание которого ранее было соотнесено с корпоративным или сословным статусом, с религиозно-всеобщей ответственностью и оправданием преходящего существования, — вдруг увидел себя посреди неслиянного с ним, часто враждебного социального космоса, в открытости и неизвестности истории.

Над человеческим и земным более не стало высшего смысла и закона.

Исходной для человека и впрямь неотъемлемой от него в итоге нового времени оказалась только его принадлежность самому себе, его индивидуальность. Именно в сфере индивидуального он и должен был отныне искать духовную опору” [5].

Итак, Гвардини пишет о *переживании свободы, отличающем человека Нового времени*; оборотная сторона этой свободы — утрата определенного места в мире, одиночество и покинутость. Сопоставим мысли Р. Гвардини и Л. Баткина с мнением А. Лосева: “ Вся история чело-

¹ Вспомните слова Гете: “Говорят, что между двумя противоположными мнениями лежит истина. Никоим образом! Между ними лежит проблема”, а также эпиграф из “Гамлета” Шекспира к гл. 3.

вечества есть не что иное, как эволюция свободы. Из-за чего бьется человек, из-за чего всегда бился? Только из-за отчаянного стремления к свободе, какие бы тяжелые обстоятельства этому ни мешали. Только бы освободиться от всех тягостей жизни. Только бы ни от чего не зависеть...” [31].

4.2. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ. ФИЛОСОФИЯ ДЕКАРТА

XVII и XVIII века — эпоха Просвещения. Классическое определение Просвещения принадлежит И. Канту (работа 1783 г. “Ответ на вопрос: что такое Просвещение?”): “Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения”¹ [26, VI, 27].

Таким образом, для Просвещения характерны вера в разум и самостоятельность мыслящего индивида, и, тем самым, дистанцирование от традиции и авторитета, уважение к свободе и позитивное отношение к способности разумного решения всех вопросов.

Французский мыслитель Рене Декарт был одновременно великим философом и выдающимся математиком; тем самым он воспринял достижения точных наук и математические методы познания. Основовоплагающие черты его философской системы — энергичное выдвижение роли *субъекта* и стремление к максимальной *достоверности*. Основные черты своего метода Декарт излагает в “Рассуждении о методе”. Согласно ему, необходимо:

- отклоняя всяческие предрассудки, признавать истинным лишь то, что можно познать ясно и отчетливо;

¹Сравните это требование Канта с этикой Сократа и проповедью Иисуса Христа (см. часть 2, текст Ю. Бородая); вспомните также сказку Андерсена “Новое платье короля”. Речь идет о человеческой самостоятельности, о доверии к себе, — а противостоит этому опора на внешний авторитет (см. также фрагмент из книги Э. Фромма в части 2).

- насколько возможно, расчленять проблемы на части;
- продвигаться от более простого объекта к более сложному “словно по ступеням”;
- обеспечивать полноту системы составлением списков.

Эти принципы, взятые из математики, необходимо, согласно Декарту, применять при исследовании любых объектов.

Подлинным исходным пунктом картезианской философии является **сомнение**: в соответствии со своим методом Декарт ищет такой первый принцип, который не вызывал бы уже никаких сомнений. Самое очевидное и несомненное, по Декарту, это **самосознание**. “Я” *должно предполагаться существующим даже при радикальном сомнении* (соотнесите это с ренессансным антропоцентризмом. — А. П.): “Я... обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина “я мыслю, следовательно, я существую” столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии” [23]. (Сравните это с мыслями Августина Аврелия, который пишет: “Ведь, заблуждаясь, я есть”. — А. П.)

Таким образом, *самосознание субъекта есть тот фундамент, на котором Декарт стремится построить цельное здание всей своей философии*.

Декарт исследует Я, выдержавшее сомнение, обозначая его как *res cogitans*, т. е. *мыслящую вещь*. В нем совпадают “дух, душа, рассудок, разум”. *Res cogitans* есть вещь, “которая сомневается, сознает, соглашается, не соглашается, хочет, не хочет, а также получает наглядные представления и ощущает”. Ее противоположность — *res extensa* (*протяженная вещь*) — так Декарт обозначает внешний, физический мир. Учение о двух субстанциях — мыслящей и протяженной — есть резко выраженный **дуализм**: кроме несотворенного и совершенного бытия Бога, существуют две полностью отделенных друг от друга области — протяженных тел и чистого мышления.

Дуализму духовного и материального миров соответствует обусловленная расцветом естествознания идея *внедуховности* физического мира: тела (протяженные вещи) находятся под действием законов природы (например, законов механики); дух (мыслящая вещь) свободен. Человек — единство души и тела — причастен обоим мирам.

Это противостояние мира природы, принципом которого является необходимость, и мира духа, принципом которого является свобода, станет впоследствии основанием философии Канта (вспомните о том, что еще античные мыслители разделяли философию на логику, физику и этику и определяли физику как приложение разума к области необходимости, а этику — как приложение разума к области свободы).

Решающей роли, которую Декарт отводит разуму (лат. *ratio*), объяснен своим названием **рационализм** — название философской системы Декарта и порожденной ею традиции. Из положения Декарта, согласно которому истинным может быть только то, что познано с ясностью и отчетливостью, следует, что истинным может быть только то, что познано логически и рационально. Тем самым деятельность рассудка признается единственным гарантом истины [29, 103–107].

Этику Декарт считает “высочайшей и совершеннейшей наукой”, которая венчает философию. Ее незыблемо-истинные правила могут быть найдены не раньше, чем будет достигнуто полное знание других наук. А пока это не сделано, Декарт ограничивается “несовершенной” этикой и предлагает временные правила морали, одно из которых обязывает жить в соответствии с законами и обычаями своей страны, а другое — стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу.

4.3. ЭСТЕТИКА КЛАССИЦИЗМА И ЭСТЕТИКА БАРОККО

Ренессансный идеал гармоничного целостного человека в единстве его телесных и духовных свойств и многообразных способностей был утрачен. Мыслители Нового времени акцентируют внутреннюю раздвоенность человеческой природы, драматизм духовной жизни личности, противоборство интеллекта и страстей, чувства и долга.

Эта **противоречивость** человеческой природы и объективного мира отразилась в художественной культуре XVII–XVIII вв., исследователи которой пишут о двух противостоящих и вместе с тем глубоко родственных друг другу художественных стилях — классицизме и барокко [34, гл. 5.4].

4.3.1. Эстетика классицизма

Термин “классицизм” происходит от лат. *classicus* — образцовый. Образцом для классицистов была античность. Они обращались к образам и формам античной литературы и искусства как идеальному эстетическому эталону. Античность — пластична, скульптурна; **“классицизм — это система мало подвижных и отточенных художественных структур, образующих собой пластическое совершенство”**. Следуя Аристотелю, классицисты говорят о подражании природе, но “последовательная ориентация и практики, и теории на Античность привела к тому, что гораздо больше, чем природе, искусство Классицизма подражало древним” [30, 140].

Поэтика классицизма начала складываться в эпоху Позднего Возрождения в Италии, но как целостная художественная система классицизм сформировался лишь во Франции XVII в. в период укрепления и расцвета абсолютизма. Продолжая некоторые традиции Возрождения — преклонение перед античностью, идеал гармонии и меры — классицизм явился и своеобразной антитезой ему. За внешней гармонией в классицизме скрывается антиномичность мироощущения, роднящая его с барокко (при всем их глубоком различии). Родовое и индивидуальное, общественное и личное, разум и чувство, выступавшие в ренессансном искусстве и в *uomo universale* (универсальном человеке) Возрождения как стороны гармонического целого, в классицизме поляризуются и противостоят друг другу.

Философским основанием эстетики классицизма является система Декарта — рационализм (картезианство). Художественное произведение должно быть сотворено сознательно, разумно организовано и логически выстроено. Выдвинув принцип подражания природе (восходящий к Аристотелю), классицисты считают неперменным его условием строгое соблюдение незбылемых правил, взятых из античной поэтики, и определяют законы художественной формы, превращающей жизненный материал в прекрасное и логически безупречное произведение искусства. Художественное преобразование натуры, превращение природы в прекрасную и облагороженную есть одновременно и акт ее познания — искусство призвано явить идеальную закономерность мироздания, часто скрытую за внешним хаосом и беспорядком действительности [6, 157–158]. В этом отношении искусство подобно науке (сравните это с суждением Аристо-

теля о трагедии и с его воззрениями, согласно которым искусство и наука близки между собой в той мере, в какой познают *общее*; вспомните также слова Леонардо да Винчи о том, что живопись — это наука. — А. П.).

Разум, постигающий идеальную закономерность, выступает как высшее начало по отношению к индивидуальным особенностям и живому разнообразию жизни. Для классицизма эстетической ценностью обладает лишь непреходящее, вечное, неподвластное времени; его идеал — абстрактный, обобщенный художественный образ, исключаящий все единичное и случайное. В явлениях действительности картезианская философия и эстетика классицизма ищут лишь абстрактно-всеобщее (эта черта, во-первых, роднит классицизм с античностью, ведь и для античного мышления единичное и неповторимое несущественно, как бы нереально, а, во-вторых, роднит искусство классицизма с наукой, которая тоже прозревает неизменную закономерность сквозь хаос чувственно воспринимаемых явлений).

Прекрасное полагают вечным и неизменным, не зависящим ни от эпохи, ни от страны (классицисты с их кульгом античности, конечно, отдают предпочтение античной концепции прекрасного — *прекрасное как соразмерность*); не может быть разных понятий о красоте, как не может быть разных вкусов. Вкус бывает “хороший” и “дурной”. “Хороший” вкус, единый и неизменный, основан на правилах. Все, что не укладывается в эти правила, объявляется “дурным” вкусом. Отсюда — безусловная нормативность эстетики классицизма, в частности, строгая иерархия жанров, которые делятся на “высокие” (в литературе это — трагедия, эпопея, ода; их сфера — государственная жизнь, исторические события, мифология; столкновение больших страстей, несчастья и страдания великих людей, например, королей) и “низкие” (в литературе — комедия, сатира, басня; они изображают частную повседневную жизнь рядовых людей, их пороки и слабости). Эта теория устойчивых и неподвижных в своей определенности жанров, восходящая к поэтикам Аристотеля и Горация, находила своего рода опору и обоснование в современном французскому классицизму XVII в. иерархически-сословном общественном строе: *разделение жанров на “высокие” и “низкие” отражало деление феодального общества на высшее и низшее сословия* [37; 34, гл. 1].

Поскольку классицисты, следуя Декарту, высшим началом в человеке считают разум, то самым совершенным искусством в эстетической иерархии классицизма оказывается искусство наиболее интел-

лектуальное, наиболее близкое к философии, — *литература*. Приверженцы классицизма разделяют не только жанры, но и искусства; каждое имеет свою специфику. Немецкий драматург и теоретик литературы Г. Э. Лессинг (1729–1781) в трактате “Лаокоон, или О границах живописи и поэзии” (1766) пишет о том, что область поэта — временная последовательность событий (“действия составляют предмет поэзии”), тогда как живопись может изобразить только единственный момент происходящего [3, 434–438].

Поэтика французского классицизма получает законченное выражение в стихотворном трактате в четырех песнях “Поэтическое искусство” (1674); автором его был замечательный поэт и выдающийся теоретик литературы Никола́ Буало́ (1636–1711).

Уже было сказано о том, что образец для классицистов — античность. Н. Буало заимствует некоторые идеи у великого древнеримского поэта Горация, создавшего в конце жизни своеобразное поэтическое завещание “Наука поэзии”. Он пишет [8]:

*Я вам перескажу Горация советы,
Полученные мной в мои молодые лета.*

Буало превозносит разум:

*Так пусть же будет смысл всего дороже вам,
Пусть блеск и красоту лишь он дает стихам!
Учите мудрости в стихе живом и внятном,
Умея сочетать полезное с приятным.*

Поэт также требует правдоподобия:

*Невероятное растрогать неспособно,
Пусть правда выглядит всегда правдоподобно,
Мы холодны душой к нелепым чудесам
И лишь возможное всегда по вкусу нам.*

Знаменитые три единства французского классицизма — времени, места и действия — следуют также из требования правдоподобия: Буало пишет о сценическом действии, которое должно уместиться в сутки (единство времени), происходить в одном месте (единство места) и быть цельным (единство действия):

*Но забывать нельзя, поэты, о рассудке:
Одно событие, вместившееся в сутки,
В едином месте пусть на сцене протечет, —
Лишь в этом случае оно нас увлечет.*

Образцом трагедии французского классицизма может служить произведение, положившее начало славе драматурга Жана Расина (1639–1699), — “Андромаха” (1667) [36].

Сюжет, как это свойственно классицистам, взят из античности: главная героиня, Андромаха, троянка, вдова Гектора, самого доблестного среди защитников Трои, — воспета Гомером в “Илиаде”. К началу действия Троянская война — в прошлом. В трагедии действуют дети гомеровских героев. Андромаха — исключение среди них. Она принадлежит прошлому и хранит ему верность. Андромаха — пленница Пирра, царя Эпирского. Пирр — сын Ахилла, самого доблестного среди греков. Гектор пал от руки Ахилла, и его гибель предредила падение Трои. Пирр влюблен в Андромаху и требует, чтобы она согласилась стать его супругой; Андромахе же он, сын убийцы Гектора, ненавистен.

Сын Андромахи от Гектора, Астианакс, внушает грекам-победителям опасение; они боятся, что, став взрослым, он отомстит за гибель Трои. В Эпир прибывает Орест, сын царя Агамемнона, предводителя греков в Троянской войне; он посол Греции, которому поручено увести мальчика из Эпира, разлучив его с матерью.

Доведенный до отчаяния, Пирр начинает угрожать пленнице гибелью сына (только от него зависит, будет ли Астианакс выдан Оресту). Андромаха вынуждена выбирать между жизнью сына и браком с ненавистным ей Пирром. Она решает дать согласие на брак с тем, чтобы, получив от Пирра обещание позаботиться об Астианаксе, заколоть себя у алтаря.

Положение осложняется тем, что у Пирра есть невеста — Гермиона, дочь Менелая и Елены, той самой Елены, из-за которой разгорелась Троянская война. Помолвка совершилась давно, когда и Гермиона, и Пирр были детьми, и Пирр не считает, что она накладывает на них взаимные обязательства. Иное дело — Гермиона; она любит Пирра, но не любима им (ведь он увлечен Андромахой).

Оскорбленная холодностью и неверностью жениха, Гермиона приказывает давно и безнадежно влюбленному в нее Оресту умертвить Пирра в храме, во время церемонии бракосочетания, обещая ответить

на его любовь (см. часть 2, монолог Гермiony). Убийство Пирра совершается прежде, чем успевает привести в исполнение свой замысел Андромаха. Гермiona, увидев мертвого Пирра, осознает, что жизнь ее без любимого потеряла смысл, и убивает себя. Потрясенный Орест лишается рассудка.

Этика Расина — этика самоотречения. Долг и разум должны торжествовать. Жизнь Ореста и Пирра, изменивших долгу ради любви, заканчивается катастрофой. Андромаха решила ценою жизни сохранить верность Гектору и спасти сына; это ставит ее выше остальных героев и обеспечивает ей нравственную победу.

Декартовский дуализм духа и тела проявляется в классицистической трагедии в конфликте разума и чувства. Все действия персонажей происходят в пространстве между страстью и долгом. Разность героев проявляет себя прежде всего в степени приближения к одному из этих полюсов. В остальном они лишь минимально индивидуализированы. Даже возраст у них стерт; он не имеет значения и не принимается во внимание. Принадлежность Андромахи к другому поколению — черта не биографическая, а нравственная.

Конфликт между разумом и страстью, между чувством и долгом — движущая сила трагедии классицизма (напомним слова Аристотеля о том, что человек — существо общественное). Однако жизнь в обществе *ограничивает* его; каждый отдельный человек обладает внутренней бесконечностью, таинственным миром души, который непостижим не только для внешнего наблюдателя, но часто и для самого индивида¹.

Разум (единственный, один и тот же для всех, общеобязательный и вневличностный), предписывающий подчинение долгу, вступает в конфликт с темной, иррациональной, приходящей из глубин индивидуальной души страстью, непостижимой и непобедимой. (Сравните со стихотворением Е. Баратынского “К чему невольнику мечтания свободы...” — см. часть 2). Философия Расина близка философии его современника и соотечественника Паскаля (см. часть 2 — Паскаль. Мысли) — оба отходят от строгого, ясного и логически последовательного декартовского рационализма.

Построение трагедии, естественное и простое, подчинено логике чувств героев; внешнее действие почти отсутствует и легко укладывается в рамки трех единств. Главное действие *происходит в душах* дейст-

¹ Еще Августин Аврелий писал: “Или ты не веришь, что в человеке есть бездны столь глубокие, что они скрыты даже от него самого, в ком, однако, пребывают?”.

вующих лиц; это пристальное внимание к *внутреннему миру* героя указывает на христианские корни расиновской драматургии. *Буйство слепых и стихийных страстей заключено в предельно строгую, отчетливую форму*. Любовь у Расина предстает как роковая страсть, ниспосланная судьбой и всецело овладевающая человеком. Вот почему, в отличие от комедии того же времени, классицистическая трагедия, в сущности, не имеет дела с характерами. Характер предполагает возможность определить нравственную доминанту человека и, следовательно, логику его поведения. Страсть диктует поступки наперекор характеру и логике. Герои Расина любят *вопреки самим себе* (*malgré lui-même*). Такое признание не раз звучит в “Андромахе” из уст Ореста и Пирра. Страсть ведет их с непреложностью судьбы к гибели.

Характер же в комедии (например, у Мольера) часто исчерпывается единственной чертой — скупостью (“Скупой”) или лицемерием (“Тартюф”), или, наоборот, правдолюбием (“Мизантроп”).

Все это становится понятным, если вспомнить основоположения эстетики Аристотеля: *поэзия философичнее и серьезнее истории*; общее, необходимое, закономерное выше уникального, единичного, неповторимого. Если рассуждать таким образом, то невозможно изобразить, например, характер конкретного скупца; каждый человек уникален и смертен, следовательно, эфемерен, значит, непознаваем (ведь, строго говоря, познать и изучить можно только *повторяющиеся* и *воспроизводимые* явления, на этом стоит классическая наука; например, можно познать законы свободного падения, потому что эксперимент можно воспроизвести сколько угодно раз; но как познать *конкретного человека*, если такого никогда раньше не было и никогда более не будет?). Вот познать и изобразить *скупость вообще* — возможно.

Неповторимость как таковая ускользает от анализа (а ведь индивидуальность неповторима!). Каждый образованный человек в греко-язычном мире знал слова Платона о высшем божественном начале (“Тимей”): “...отыскать его нелегко, а найдя, невозможно поведать о нем для всех”. Византийский ритор II в. Гермоген Тарсийский перефразирует эти слова, применяя их к сущности *индивидуального* стиля: “...трудно и отыскать ее, и ничуть не менее трудно, отыскав ее, сообщить о ней нечто ясное” [1, 225].

Уже было сказано о нормативности и интеллектуализме классицистического искусства, уподобляющих его науке. Разум, постигающий идеальную закономерность, выступает как высшее начало по отношению к индивидуальным особенностям и живому разнообразию жизни.

Зримым образом классицистического искусства является регулярный французский парк (например, такой, как в Версале) — это торжество геометрии над живой природой: прямые аллеи, водоемы правильной формы, деревья, которым садовник придал форму шара или пирамиды. Такое подстриженное дерево — некое воплощение классицистического идеала разумности.

В 1834 г. в заметках “*Table — talk*” (Застольные разговоры) А. Пушкин сравнивает творческие методы Шекспира и Мольера, отдавая предпочтение первому: “Лица, созданные Шекспиром, не суть, как у Мольера, типы такой-то страсти, такого-то порока; но существа живые, исполненные многих страстей, многих пороков; обстоятельства развивают перед зрителем их разнообразные и многосторонние характеры. У Мольера скупой скуп — и только; у Шекспира Шайлок скуп, сметлив, мстителен, чадолубив, остроумен” [35, VII, 178].

Действительно, классицистический канон требует от драматурга, чтобы характеры действующих лиц были неизменными и цельными. Буало пишет в “Поэтическом искусстве” [8]:

*Пусть будет тщательно продуман ваш герой,
Пусть остается он всегда самим собой.*

Гораций, вдохновитель Буало, “Наука поэзии” которого стала одним из источников эстетики классицизма, начинает свое произведение с требования *простоты и единства* и запрещает сближать *далекие идеи* [20]:

*Если художник решит приписать к голове человеческой
Шею коня, а потом облечет в разноцветные перья
Тело, которое он соберет по куску отовсюду —
Лик от красавицы девы, а хвост от чешуйчатой рыбы, —
Кто бы, по-вашему, мог, поглядев, удержаться от смеха?
.....
Стало быть, делай, что хочешь, но делай простым и единым.*

Далее Гораций пишет о том, что в характере должна преобладать одна черта (именно таковы зачастую персонажи Мольера):

*Будет Медея мятежна и зла, будет Ино печальна,
Ио — скиталица, мрачен Орест, Иксион — вероломен.*

*Если же новый предмет ты выводил на сцену и хочешь
Новый характер создать, — да будет он выдержан строго,
Верным себе оставаясь от первой строки до последней.
Впрочем, трудно сказать по-своему общее: лучше
Песнь о Троянской войне сумеешь представить ты в лицах,
Нежели то, о чем до тебя никто и не слышал.*

Итак, характер героя должен быть постоянным, он должен быть верен себе (*sibi constet* — пишет Гораций).

У Горация же можно найти требование разделения высокого и низкого жанров, разделения, подобного делению феодального общества на высокое и низкое сословия (С. Аверинцев. Древнегреческая поэтика и мировая литература) [34, гл. 1] (истоки той *стилеразделяющей тенденции*, о которой пишет Ауэрбах (подразд. 2.4), противопоставляя ее стилю Библии, объединяющему возвышенное и низменное):

*Легких стихов болтовни трагедия будет гнушаться:
Взоры потупив, она проскользнет меж резвых сатиров,
Словно под праздничный день матрона в обрядовой пляске.*

4.3.2. Эстетика барокко

Эстетические принципы барокко были совершенно иными. Если классицисты строго разделяли высокое (трагическое) и низменное (комическое) и не допускали смешения серьезного и смешного (уже отмечалось, что нормативная эстетика классицизма основана на иерархии жанров), то один из центральных принципов барокко — сближение *далеких идей*. В итальянской литературе эпохи барокко (а ведь Италия — классическая страна барокко, центр Контрреформации, оплот католицизма) есть даже специальный термин, обозначающий умение сводить несхожее, — *кончетто*.

Теоретик барокко, итальянский поэт Эмануэле Тезауро (1591—1675) объявляет кончетто (остроумный замысел) божественным, так же, как и “быстрых разумом” творцов искусства. И. Голенищев-Кутузов в статье “Буало барокко” пишет: “Из несуществующего они творят существующее, из невещественного — бытующее, и вот — лев становится человеком, орел городом. Они сливают женщину с обличьем рыбы (Гораций, как мы видели, считает это недопустимым, смехотворным! — А. П.) и

создают сирену как символ ласкательства, соединяют туловище козы со змеей и образуют химеру — иероглиф, обозначающий безумие” [19, 330]. Умение *сводить несхожее* Тезауро называет *остроумием* (эта категория эстетики барокко предвосхищает *романтическую иронию*). **Теоретическая мысль барокко отходит и от ренессансного представления об искусстве как о науке, и от воззрений классицистов, требующих от произведения искусства разумности и безупречной логики.**

Упрощая, можно сказать, что философской основой классицизма служит закон исключенного третьего — один из центральных законов *аристотелевской* (формальной, двузначной) логики (но ведь и классицизм в целом декларирует свою приверженность античности, *неподвижной, пластически конкретной* античности), а барокко (укорененного в *христианской* культуре) — принцип совпадения противоположностей (связанный с категориями движения и бесконечности; бесконечность есть атрибут Бога) [34, матем. прил. I]. **Этот принцип заменяет в искусстве барокко унаследованный от античности принцип меры, столь важный для классицизма.**

Эпоха барокко — XVII век. Вспомним о том, что мировоззренческая основа барокко — Контрреформация. Лютер выступил в 1517 г., а в 1534 г. был основан орден иезуитов. Близость этих двух дат красноречива. С возникновением Реформации духовному всевластию католицизма пришел конец, и деятели католической церкви вынуждены были перейти в контрнаступление. Иногда барокко называют “иезуитским искусством”, имея в виду то обстоятельство, что основание ордена иезуитов и церковное искусство барокко имели одну и ту же цель — укрепление пошатнувшегося господства католицизма. Например, величайший архитектор итальянского барокко Джованни Лоренцо Бернини (1598–1680) работал в тесном контакте с генералом ордена иезуитов Олива (Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. СПб., 1991. С. 76).

Таким образом, понятно, почему искусству церковного барокко присущи зрелищность, импозантность и аффектация (обращенность к человеческим страстям) — это именно те качества, которые позволяют завоевать *широкую* аудиторию, апелляция же к разуму делает искусство *элитарным*.

“*Волнует зримое сильнее, чем рассказ*”, — пишет Буало в “Поэтическом искусстве”, и деятели барокко очень хорошо это понимают, обращаясь более к глазу и чувству, нежели к слову и воспринимающему его разуму. Поэтому, в отличие от классицизма, на первое место в ба-

точной иерархии искусств претендует не литература, а пластические искусства — прежде всего архитектура и живопись, но также искусство синтетическое, объединяющее слово и зрелище, — театр, в частности музыкальный театр (жанр *оперы* рождается только в эпоху барокко, на рубеже XVI и XVII веков). Барочные живописцы избирают сюжеты, способные взволновать и потрясти зрителя, часто это сцены чудес и мученичества.

Связь между величайшим драматургом эпохи барокко — Шекспиром и основой христианской культуры — Библией отмечена еще великим классицистом Вольтером (1694–1778), который пишет об английских авторах, в том числе и о Шекспире, что их искусство произросло не на греческой и римской, а на древнееврейской почве. Подражание Библии, по его мнению, не пошло англичанам на пользу: “Их стиль слишком напыщен, слишком неестествен, слишком испорчен подражанием древнееврейским писателям, питающим такое пристрастие к восточной выпренности... Но надо также признать, что с помощью ходуль фигурального стиля, на которые взобрался английский язык, дух восходит на высочайшие вершины, хотя и неровным шагом”¹ [24, 30].

Немецкий филолог Эрих Ауэрбах (1892–1957), анализируя поэмы Гомера и сравнивая гомеровский текст с библейским, пишет: “...самое важное — это многосложность, многослойность любого человека. У Гомера ее едва ли встретишь, разве только когда герой сознательно колеблется между двумя возможностями поведения; вообще же многообразие душевной жизни сказывается у Гомера лишь во временной последовательности — в смене аффектов. Иудейским же писателям удалось показать единовременно существующие слои сознания, накладывающиеся один на другой, и выразить разгорающийся между ними конфликт... выдающиеся фигуры Ветхого завета намного богаче внутренним развитием, многим более нагружены историей своей жизни и... как индивидуальности яснее очерчены, чем гомеровские герои. Ахилл и Одиссей замечательно представлены, описаны прекрасно подобными и специально образованными словами, эпитеты прочно прикреплены к ним, их чувства ясно, без утайки выражены в их действиях и словах, но развития они лишены, и все в их жизни однозначно определено, утверждено. Гомеровские герои столь мало представлены

¹ Интересно, что в одном из писем (1824 г., из Одессы, В. Кюхельбекеру) Пушкин сближает Шекспира и Библию: “...читая Шекспира и Библию, святой дух иногда мне по сердцу, но предпочитаю Гете и Шекспира” [35, IX, 97].

в развитии, в становлении, что изображаются обычно всегда в одном и том же возрасте, установленном заранее, — таковы Нестор, Агамемнон, Ахилл. Незаметно даже, чтобы развивался Одиссей, хотя разнообразие событий, происшедших за долгое время, предоставляло немало возможностей показать происходящие в нем изменения. Правда, Телемах за это время вырос, как всякий ребенок, неизбежно становящийся юношей, а в отступлении, в котором рассказано о ране и рубце на колене, в идиллических тонах показаны детские годы и ранняя юность Одиссея. Но Пенелопа за прошедшие двадцать лет едва ли в чем переменялась; физическое старение Одиссея затушевано тем, что Афина, вмешиваясь в происходящее, превращает его то в старика, то в юношу, как требует ситуация. А на что-либо помимо телесных изменений и тем более нет ни малейшего намека, и в принципе, вернувшись из своих странствий, Одиссей все тот же, что покинул Итаку двумя десятилетиями раньше. Но какая судьба, какой путь у Иакова, от юноши, хитростью вынудившего отца благословить его, до Иакова-старика, любимого сына которого разорвали дикие звери, от Давида-арфиста, преследуемого любовью и ненавистью своего господина, до старого царя, вокруг которого бушуют страсти и интриги и которого согревает в его постели Ависага Сунамиянка, не узнавшая им. Образ старика, прежняя жизнь которого нам известна, сильнее врезается в нашу память, старик интереснее юноши, ибо лишь в богатой событиями и переменами жизни люди приобретают отличающие их друг от друга свойства и своеобразие; эту личную историю человека Ветхий завет представляет как становление готовности человека, избранного Богом для выполнения назначенной ему роли. Иной раз, сгибаясь под тяжестью своей осуществленной сущности, обветшавшие, такие люди обнаруживают печать индивидуальности, совершенно недоступной гомеровским героям. Героя Гомера может изменить, причем лишь внешне, только время, и эти изменения остаются почти незаметными, тогда как герои Ветхого завета в любую минуту могут ожидать, что тяжелая десница Бога опустится на них, ибо Бог не только создал и избрал их, но и неотступно пересоздает их, он гнет их, подчиняя своей воле, и, не разрушая самого существа, извлекает из них такие формы, каких ничем не предвещала их юность....

И насколько же шире, чем у гомеровских героев, размах маятника их судьбы! Они — носители божественной воли, однако они не непогрешимы, они подвержены несчастью и унижению, — и в несчастье, в унижении открывается в делах их и речах величие Бога. Едва ли есть среди

них хоть один, кто бы не испытал, подобно Адаму, глубочайшего унижения, а также хоть один, не удостоенный личного общения с Богом, лично вдохновившим его. Унижение и возвышение здесь глубже и выше, чем у Гомера, они неразделимы. Одиссей-нищий — просто переодет, а Адам действительно отринут Богом, Иаков — действительно беглец, Иосиф сидит в настоящей яме, он — раб, которого покупают и продают. Но зато величие их, возвышенных из бездны унижения, уже почти нечеловеческое, в нем отражение величия Бога. Нельзя не почувствовать, как тесно связана широта колебаний маятника с насыщенностью индивидуальной истории, — именно внешние ситуации, когда мы сверх меры одиноки, сверх меры отчаялись или сверх меры счастливы и вознесены, — именно внешние ситуации, пережитые ими, даруют им печать личности, свидетельствующую о долгом становлении, полнокровном развитии. И этот момент развития очень часто, почти всегда, придает ветхозаветным рассказам исторический характер, даже в тех случаях, когда предание носит чисто сказочный характер” [4; 34, гл. 3].

В пьесах Шекспира также воссозданы неповторимые, “живые, исполненные многих страстей, многих пороков”, обладающие “разнообразными и многосторонними характерами” люди, каждый из которых проживает на глазах зрителя целую жизнь. Каков, например, Гамлет в начале трагедии? Это молодой человек, проживший, по-видимому, начало жизни счастливо и впервые постигнутый несчастьем: неожиданная смерть отца вынуждает его, студента Виттенбергского университета, покинуть Германию и возвратиться на родину, в Данию.

А каков он в конце трагедии? Это человек, вступивший в единоборство с королем-убийцей, переживший предательство друзей и отправивший их на смерть, потерявший возлюбленную и собственноручно умертвивший ее отца! Все эти катастрофические события кардинально изменяют его, *“извлекают из него такие формы, каких ничем не предвещала его юность”*. А как непредсказуемо и необратимо эволюционируют в продолжение действия Джюльетта, Отелло, Лир! Как *разнообразен, многосторонен, динамичен и уникален* каждый из этих характеров! Как все это далеко от *неподвижных и односторонних* персонажей классицистической драматургии! Мастера барокко вообще и Шекспир в частности ближе подошли к воссозданию человеческой изменчивости и уникальности, нежели приверженцы классицизма. Шекспир — непревзойденный мастер запечатления *конкретного человека во всей его уникальной неповторимости*, и именно это сделает его впоследствии кумиром романтиков.

Вот что пишет о творческом методе Шекспира один из исследователей его творчества А. Ванновский: “И. А. Смирнов, определивший Шекспира как “творца душ”, дал наиболее глубокое его определение... Шекспир, в отличие от представителей... классицизма, рассматривает характер как отражение диалектического развития человеческого духа, тогда как последние принимают характер как нечто самодовлеющее и неизменное. И так как диалектическое развитие человеческого духа определяется соотношением вечно борющихся в нем душевных группировок, то противоречия характеров, по Шекспиру, представляются не чем иным, как последствием смены личностей, результатом своего рода душевной революции... И если принять, что байроновские и молюровские типы являются крайним выражением взгляда на характер как на нечто совершенно законченное и неподвижное, проявляющее себя одинаково во всех случаях жизни, то придется согласиться со Л. Толстым, что Гамлет действительно не имеет характера. Больше того, всякий человек, переживающий глубокую душевную борьбу, находящийся в процессе развития, движения, не имеет и не может иметь характера в обычном смысле этого слова... Гамлет — это мост к новому человеку, дух в процессе превращений, в процессе самотворчества...” [9, 381–383].

Пушкин — ученик Шекспира (см. в части 2 произведения Пушкина “Моцарт и Сальери”, “Анджело”). Ранее уже цитировались слова Пушкина (“Table — talk”) о шекспировских и молюровских персонажах. Как достигается *многосторонность* шекспировских образов? В частности, тем, что одни и те же события и люди изображаются с *разных точек зрения*, даются в восприятии и оценке *различных* персонажей. В статье “Ромео и Джульетта”, трагедия Шекспира” литературовед Н. Берковский пишет об этом так: “Люди у Шекспира идут своими путями. Новости одного не скоро станут новостями другого, а то и никогда не станут. Страсть Ромео и Джульетты в полном развитии, а Меркуцио все еще твердит о любви Ромео к Розалинде (акт II, сцена I) после сцены между Ромео и Джульеттой в саду. **У каждого свой день, своя собственная ночь, каждый видит небо по-своему, сколько людей — столько же восприятий... предложен выбор, нужно выбрать, догматы отсутствуют...**¹

¹ См. “Математическое приложение III. Галилей и Шекспир” [34]. Сравните это с софистической концепцией множественной истины (подглава 1.2.1). Ренессансный антропоцентризм Шекспира, уже склоняющийся к барочному трагизму, как бы находится на полпути — от геоцентрического Средневековья с его концепцией единственности истины (связанной с единственностью Бога) к плюралистичному постмодерну с его концепцией множественной истины [34, гл. 6].

Мы имеем дело со своеобразным умножением персонажа. Он представлен еще и в своих отражениях, каким его видят другие. Есть Тибальд собственной персоной, есть Тибальд, описанный Меркуцио (акт II, сцена 4), — отличный портрет... Портрет — дополнительный образ и самого портретиста. Когда Меркуцио рисует нам Тибальда, то виден и этот забияка, виртуоз убийств по всем правилам фехтования, виден и сам Меркуцио с его ненавистью гуманиста к виртуозам этого порядка. Текст Шекспира полон отражений персонажей и их взаимотражений... События и персонажи становятся проблемой¹, образ их не сразу и не без споров вырабатывается. *Жизнь у Шекспира ищет своей свободы, как художник он поиски эти поддерживает* (курсив мой. — А. П.) [7, 323–324].

В отличие от искусства Возрождения, приверженного античным идеалам однозначной ясности и пластического совершенства (ведь эпоха потому и называется Возрождением, что была ориентирована на возрождение античности), *искусство барокко, преемственно связанное с христианским Средневековьем, стремится воплотить идеи бесконечности, движения и единства противоположностей* [34, матем. прил. I].

Выдающийся немецкий искусствовед и историк искусства Генрих Вельфлин характеризует эпоху барокко в сравнении с Ренессансом (наследующим античности!) таким образом: “Существует красота вполне ясной, целиком воспринимаемой формы, и наряду с нею красота, которая основывается как раз на неполном восприятии, на таинственности, которая никогда целиком не раскрывает лица, на загадочности, которая ежеминутно приобретает иной вид”. Барокко имеет пристрастие к “формам, которые содержат элемент *непостижимого*” (вспомните характеризующие христианское вероучение слова Августина Аврелия, процитированные в подразд. 2.1: “...к непостижимому потянутся не как намеревающиеся постигнуть, но как собирающиеся приобщиться”. — А. П.), стремится к “ясности неясного”. Оно открывает “новую область чувства”, когда “душа стремится раствориться в высотах неумеренного и *бесконечного*” (курсив мой. — А. П.) [11, 7].

Сравните это с другими высказываниями Вельфлина: “Леонардо говорит, что он охотно готов жертвовать даже признанной красотой, как только она хотя бы в малейшей степени делается помехой *ясности*, — эти слова раскрывают нам самую душу классического искусс-

¹ О том, что такое *проблема*, см. эпиграф из Гете. Пример такого рода проблематического образа находим в трагедии: “Гамлет”: Офелия говорит о принце — “чечан изящества”, а королева — “он тучен и одышлив”.

тва”. “...неясность” барокко всегда предполагает классическую ясность, являвшуюся определенным этапом развития” (“классическая ясность” присуща искусству античности и Ренессанса. — А. П.). “Барокко избегает такого рода максимальной отчетливости. Он не хочет высказываться до конца в тех случаях, когда частность может быть угадана. Больше того: красота вообще не связывается теперь с предельной ясностью, но переносится на формы, заключающие в себе известный элемент непостижимости и всегда как бы ускользающие от зрителя. *Интерес к отчужденной форме сменяется интересом к неограниченной, исполненной движения видимости*”. “Изображение движения при помощи затемнения формы (пример катящегося колеса) стало доступно для искусства лишь в тот момент, когда глаз научился находить прелесть в неполной ясности” (курсив мой. — А. П.) [10, 342, 337, 338, 341].

Одним из наиболее выдающихся теоретиков барокко был уже упомянутый Тезауро. Его трактат “Подзорная труба Аристотеля” (1655) для теории литературы барокко столь же важен, как “Поэтическое искусство” Буало для французского классицизма (историк литературы И. Голенищев-Кутузов называет Тезауро “Буало барокко” [19]). Центральное понятие поэтики Тезауро и вообще основа эстетики барокко — *метафора*.

Что есть метафора? Это перенесение свойств одного предмета (явления или аспекта бытия) на другой по принципу их сходства в каком-либо отношении или по контрасту. Обладая неограниченными возможностями в сближении самых разных предметов и явлений (вспомните о *кончетто*. — А. П.), по существу по-новому осмысливая предмет, метафора способна вскрыть, обнажить его внутреннюю природу.

“Если присутствие метафоры в практической речи наталкивается на существенные ограничения, налагаемые коммуникативными целями и видами дискурса, а проникновение метафоры в научный текст может вызвать достаточно обоснованные протесты, то употребление метафоры в художественном произведении всегда ощущалось как естественное и законное. *Метафора органически связана с поэтическим видением мира. Само определение поэзии иногда дается через апелляцию к метафоре...* В свойствах метафоры ищут признаки поэтической речи...”

...С чем связано тяготение поэзии к метафоре? С тем прежде всего, что поэт отталкивается от обыденного взгляда на мир, он не мыслит в терминах широких классов. Гарсиа Лорка, для которого

характерна рефлексия над позицией поэта и поэтическим творчеством, писал: “Все, что угодно, — лишь бы не смотреть неподвижно в одно и то же окно на одну и ту же картину. Светоч поэта — противоборство”...

Сокращенное в метафоре противопоставление может быть восстановлено. Оно и в самом деле нередко присутствует в метафорических высказываниях: “Утешенье, а не коляска” (Гоголь); “Едешь, бывало, перед эскадроном; под тобой чорт, а не лошадь” (Л. Толстой); “Господи, это же не человек, а — дурная погода” (М. Горький). В метафоре заключена и ложь и истина, и “нет” и “да”. Она отражает противоречивость впечатлений, ощущений и чувств. “Метафора содержит правду и неправду, для чувства неразрывно друг с другом связанные. Если взять метафору такой, какова она есть, и придать ей по образцу реальности доступную чувствам форму, получатся сон и искусство, но между ними и реальной, полной жизнью стоит стеклянная стена. Если подойти к метафоре рационалистически и отделить несовпадающее от точно совпадающего, получатся правда и знание, но чувство окажется уничтоженным...” [32, 635].

В этом состоит еще один мотив привлекательности метафоры для поэзии. Метафора умеет извлекать правду из лжи, превращать заведомо ложное высказывание если не в истинное (его трудно верифицировать), то в верное. Ложь и правда метафоры устанавливаются относительно разных миров: ложь — относительно обезличенной, превращенной в общее достояние действительности, организованной таксономической иерархией; правда — относительно мира индивидов (индивидуальных обликов и индивидных сущностей), воспринимаемого индивидуальным человеческим сознанием. В метафоре противопоставлены объективная, отстраненная от человека действительность и мир человека, разрушающего иерархию классов, способного не только улавливать, но и создавать сходство между предметами...

...Классическая метафора — это вторжение синтеза в зону анализа, представления (образа) в зону понятия, воображения в зону интеллекта, единичного в зону общего, индивидуальности в страну классов” (курсив мой. — А. П.) [40, 16–19].

Историк культуры И. Голенищев-Кутузов посвящает свое исследование роли метафоры в эстетике Э. Тезауро, который разработал учение о сходимости несходимого, о Метафоре, связывающей силою творческого Остроумия предметы или идеи, кажущиеся бесконечно

далекими. Тезауро привлекало все, что может удивить неожиданностью, и, конечно же, научные открытия его времени. В “Подзорной трубе Аристотеля” он пишет: “Я не знаю, был ли ангелом или человеком тот голландец, который в наше время при помощи двух шлифованных стекол — малых зеркал, вставленных в высверленный тростник, перенес этими крылатыми стеклами человеческое зрение туда, куда не может долететь и птица. С ними мы пересекаем моря без парусов, и при помощи их мы видим корабли, леса и города, избегавшие ранее наших своевольных зрачков. Взлетев на небо со скоростью молнии, через это стекло мы наблюдаем солнечные пятна, нам открываются рога вулканов на теле Венеры, нас изумляют горы и моря на Лунном шаре, мы считаем малышей Юпитера. То, что Бог от нас скрыл, открывает нам маленькое стеклышко!” Так восторженно говорит Тезауро о победе человеческой мысли и изобретательности над пространством и о проникновении с помощью телескопа в загадки нашей Солнечной системы. Открытия астрономов конца XVI — начала XVII в. поражали воображение не одного Тезауро, но многих писателей и художников Сеиченто. Новые научные представления претворялись в художественные образы у неаполитанского поэта Джамбатиста Марино (поэма “Адонис”), у флорентийского живописца Лодовико Чиголи (фреска “Ассунта” в Санта-Мария Маджоре) и других произведениях пера, резца и кисти.

Приводя в трактате “Моральная философия” примеры *разнообразной стилистической подачи одной и той же мысли*, Тезауро обращается к “астрономической” тематике:

“Есть ли более серьезное и возвышенное явление на свете, чем звезды небесные? Можно ли высказать более серьезную и поучительную мысль, чем следующая: звезды являются наиболее плотными и непрозрачными частями эфирного пространства, которые, отражая лучи солнца, становятся светящимися. Вот пример ученого предложения, однако не остроумного. Если же ты скажешь: звезды — это зеркала эфира, которые, хотя и не оставляют светящегося следа, становятся ночными солнцами лишь тогда, когда солнце расточает им свои любезности, — это та же доктрина, однако до некоторой степени выраженная метафорически как по форме, так и по содержанию, и чем более форма удаляется от прямого выражения, тем она становится изящнее, но в конце концов переходит в забавное. Остроумно и в то же время серьезно следующее предложение: звезды — священные лампы вечного храма Божия. Пре-

красна следующая сентенция: звезды — драгоценные узоры небесного павильона. Радостью исполнена фраза: звезды — блестящие цветы садов блаженных. Учена фраза: звезды — глаза небесного Аргуса, всю ночь следящего за смертными. Ужасающа фраза: звезды — небесные фурии, в чьих волосах вплетены сияющие змеи для того, чтобы не допустить злых на небо. Скорбью дышит фраза: звезды — печальные лики пылающей огнями траурной капеллы на погребении солнца. Напротив, забавным будет следующее речение: звезды — светлячки, порхающие в синеве небес. Еще забавнее сказать: звезды — фонари богов, всюду блуждающих ночью. Еще занятнее выражение: звезды — огарки, падающие с канделябра солнца. И, наконец, если ты превратишь небо в решето, то вместе со Стильями ты скажешь в духе буффонады о звездах: светящиеся дыры небесного решета”.

В трактате “Моральная философия” Тезауро обращается к проблеме остроумия. Одним из его свойств объявляется иносказание: “Чтобы проявить Остроумие, следует обозначать понятия не просто и прямо, а иносказательно, пользуясь силою вымысла, то есть новым и неожиданным способом. Подобное выражение присуще поэтическим замыслам: они не истинны, но подражают истине” (сравните это с символизмом христианской культуры).

Способность соединять важное и забавное, смешное и печальное Тезауро объявляет также одним из главных признаков Остроумия: “Ты скажешь, если остроумное противопоставляется серьезному, и одно вызывает веселость, а другое — меланхолию, как может остроумие быть серьезным и серьезность насмешливой? На это я отвечаю, что не существует явления ни столь серьезного, ни столь грустного, ни столь возвышенного, чтобы оно не могло превратиться в шутку и по форме и по содержанию”.

Трагическое и комическое, строго разделяемые классицистами, своеобразно сочетаются в произведениях величайших писателей XVI—XVII вв., например, Сервантеса и Шекспира (см., например, завершение четвертого и начало пятого акта “Гамлета”. Одно и то же событие — смерть Офелии — изображено в ряду расположенных сценах совершенно различно: сначала, в монологе королевы, трагически, после, в диалоге могильщиков — комически [34, гл. 4]). Тезауро писал тогда, когда их творческая деятельность была уже закончена. Он оправдал то, что уже существовало, но первый заметил эти явления как теоретик.

Итак, “метафора есть — все, делающееся всем: принцип маски как таковой”¹ (Парамонов Б. Воительница // Парамонов Б. Конец стиля. СПб.; М., 1997. С. 247).

Родина барокко — Италия, однако и в цитадели классицизма — Франции — интерес к испанским и итальянским писателям барокко был заметным, возрастая по мере приближения предромантической поры. Сам Буало вынужден был признать, что барокко — “плод итальянской музыки” — распространилось с невероятной быстротой среди французов, “всех с ума сведя”. Новое направление проникло едва ли не во все жанры, на сцену и даже в речи юристов и церковные проповеди [19, 248]. Одна из примет барокко в литературе, — вкус к использованию *каламбуров*. Н. Буало в “Поэтическом искусстве” пишет:

*Повсюду встреченный приветствием и лаской,
Уселся каламбур на высоте парнасской*

.....
*У слова был всегда двойной коварный лик,
Двузначности яд и в прозу к нам проник:
Оружьём грозным став судьбы и богослова,
Разило вкривь и вкось двузначное слово.*

Теоретическая мысль барокко оспаривает ренессансное убеждение в том, что искусство — это наука (вспомните идеи Леонардо да Винчи; теоретики классицизма также склоняются к этому мнению). Мыслители барокко подчеркивают тот факт, что “логика” искусства глубоко отличается от логики науки. Остроумие (способность к сближению далеких идей) есть признак гениальности; художественный дар дается Богом, и никакая теория не в состоянии помочь его обрести (сравните с рассуждениями Канта о гении — см. комментарий к трагедии Пушкина “Мозарт и Сальери” в части 2). “Истинное в искусстве — не то, что истинно в природе; поэтические замыслы “не истинны, но подражают истине”, остроумие создает фантастические образы, “из неведомого творит бытующее” (Лихачев Д. С. Поэзия садов. СПб., 1991. С. 78).

¹ Вспомните о свойствах символа (подразд. 2.3). С. Аверинцев пишет: “Сама структура символа направлена на то, чтобы дать через каждое частное явление целостный образ мира”. Сопоставьте это с определением Б. Парамонова. Барочная метафоричность преемственно связана с символизмом средневековой христианской культуры, однако между ними есть и существенное различие: для средневекового христианского мышления вещь ценна только как знак Бога; для людей барокко различные вещи обозначают друг друга (девушка — роза, король — солнце).

Действительно, еще Аристотель указал на фундаментальный принцип, “самое достоверное из всех начал”, лежащее в основании любой науки: “Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении... все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно начало даже для всех других аксиом” (Метафизика, IV, 3, 1005в). Современные ученые называют этот самый надежный принцип логики законом противоречия [29, 47].

Искусство же, в отличие от науки, воплощает единство противоположностей и создает противоречивые тексты (см. анализ трагедии Пушкина “Моцарт и Сальери” в части 2). Именно этому и служит метафора (в которой, как уже было отмечено, объединяются такие противоположности, как ложь и правда). Когда поэт говорит “Девушка — это роза”, то с точки зрения строгой логики это нонсенс (девушки — люди, а розы — цветы; цветок не есть человек, человек не есть цветок), однако мы его понимаем. В. Налимов пишет: “Логичность и метафоричность текста — это два дополняющих друг друга его проявления” [40, 51] (о принципе дополнительности см. математическое приложение I [34]). Итак, наука логична, искусство метафорично: наука стремится к определенности и однозначности, искусство использует многозначные символы и метафоры.

Соотечественник Тезауро, выдающийся итальянский поэт эпохи барокко, неаполитанец Джамбаттиста Марино (1569—1625), обосновывая принципы своего искусства, которое он противопоставлял искусству Петrarки, писал: “Поэта цель — чудесное и поражающее”. (Может ли существовать что-либо более далекое от науки и более противоположное ей, нежели чудо?)

Идеал барочного поэта — не ученый, но чудотворец¹. Представители барокко и теоретики классицизма очень различно относятся к чудесному. Мировоззренческая основа барокко — Контрреформация; христианская религия основана на вере в чудеса (Воскресение, непорочное зачатие); сцены чудес и мученичества — излюбленные сюжеты художников барокко.

Напротив того, классицисты мыслят рационалистически. Буало в “Поэтическом искусстве” утверждает [8, 78]:

*Невероятное растрогать неспособно,
Пусть правда выглядит всегда правдоподобно:*

¹Сравните с тем, как Л. Витгенштейн в “Лекции об этике” говорит о чуде (см. часть 2).

*Мы холодны душой к нелепым чудесам,
И лишь возможное всегда по вкусу нам.*

Пушкин пишет о том, что религия — источник поэзии. Вот как он характеризует рационалистическую философию XVIII века: “Ничто не могло быть противоположное поэзии, как та философия, которой XVIII век дал свое имя (речь идет о философии Просвещения — Вольтер, Дидро, Руссо. — *А. П.*). Она была направлена противу господствующей религии, вечного источника поэзии у всех народов, а любимым орудием ее была ирония холодная и осторожная и насмешка бешеная и площадная. Вольтер, великан сей эпохи... 60 лет наполнял театр трагедиями, в которых, не заботясь ни о правдоподобии характеров, ни о законности средств, заставил он свои лица кстати и некстати выражать правила своей философии...” (О ничтожестве литературы русской (1834)) [35, VI, 365].

Марино полагал, что пространственные и временные искусства родственны: поэзия — это говорящая живопись, а живопись — немая поэзия (сравните с идеями классициста Лессинга, изложенными в трактате “Лаокоон”). Классицисты строго размежевывали искусства; идея синтеза искусств — идея барочная. Благодаря ей родилась опера — наиболее богатое возможностями синтетическое искусство, в котором соединяются музыка, поэзия и живопись.

В европейской культуре можно проследить две линии преемственности, наследования. В основании первой из них находится античная *рационалистическая* культура; ей наследуют Возрождение (которое потому так и называется, что декларируется попытка *возрождения* античности) и Просвещение, исповедующие идеалы ясности, непротиворечивости, разумности и строгой (формальной, двузначной, аристотелевской) логики. В основании второй — средневековая христианская культура, основанная на вере, мистическая, иррационалистическая, воплощающая подвижное единство противоположностей; ей наследуют барокко и романтизм.

В прологе уже было сказано о функциональной асимметрии человеческого мозга, о том, что в левом полушарии локализовано логическое, а в правом — образное мышление. Историки культуры говорят о “правополушарных” (Барокко и Романтизм) и “левополушарных” (Возрождение и Классицизм) стилях [45, 14], иногда поочередно сменяющих друг друга, иногда существующих одновременно.

Классицизм и барокко *дополнительны* в том смысле, какой вкладывает в этот термин Нильс Бор [34, матем. прил. I]. Соотношение между ними отдаленно подобно соотношению между страстью и разумом, наукой и искусством, доказанным и принятым на веру [34, матем. прил. II], правым и левым полушариями мозга, законом исключенного третьего и принципом совпадения противоположностей, античной языческой (рационалистической) и средневековой христианской (мистической) культурами. Однако различая и противопоставляя барокко и классицизм, не следует забывать об их родственности и одновременности.

Вот как характеризует противоречивую и парадоксальную культуру XVII в. в целом замечательный российский историк искусства А. Якимович: “Культура XVII века занимается экспериментами с неким “алхимическим браком”. В брак вступают две субстанции, которые никоим образом друг на друга не похожи. Одна субстанция — это великие мифы культурного человека той эпохи. Это могут быть мифы католиков и мифы протестантов, ученых и визионеров, королей и поэтов. Другая субстанция — это то, что подрывает культурные мифы: предельный и доходящий до цинизма практицизм, ощущение абсурда, чувство всеобщего сновидения, мизантропические импульсы (прочны утвердившиеся в европейской мысли и культуре и постоянно прорывавшиеся на поверхность), а также всепонимающий стоицизм и всенепочтительный скептицизм.

Большие мастера разных искусств, как правило, занимаются исследованием и сопоставлением. Они анализируют систему норм и ценностей общества, с одной стороны, и подрывные тенденции — с другой. Так делают и Шекспир, и Веласкес, и Паскаль, и Декарт. Они постоянно выполняют один и тот же маневр. Они моделируют систему ценностей своего общества, своей страны, своей социальной ситуации, своего исторического момента и своей религии. Но это делается не для того, чтобы без всяких оговорок ее похвалить и прославить. Задача как раз в том, чтобы посмотреть на эти системы отчужденным взором аналитика, ученого, скептика, стойка, вообще постороннего и внимательного наблюдателя. Им нужно выяснить, каким образом и насколько живучи и содержательны эти императивы, что с ними происходит в трудных условиях времени, как они выдерживают испытания и можно ли вообще чтить их и поклоняться им, понимая всю трудность и странность исторической ситуации...

...зоркие глаза видят, а умные головы понимают, что история идет “не туда”, что человек совсем не таков, каким ему следует быть по

мысли философов, святых, ученых и политиков. Истины недостоверны, ценности сомнительны. С властью творится что-то странное, и с религией дело обстоит не лучшим образом. И тем не менее следует действовать так, как если бы истины и постулаты веры, государства, морали, эстетики были несомненны и точно доказаны.

Человек знает, и наверняка знает, и много раз убеждался в том, что под пленкой культуры или цивилизации, под тонкой оболочкой абсолютов бушует бездна и царит хаос. Человек культуры есть тот, кто прежде всего понимает этот прискорбный и опасный факт. Он не может отрицать очевидное. Он не фантазер и не святой, он теперь исследователь и прозреватель. Но он прозревает неблагоприятные факты и обстоятельства вовсе не для того, чтобы признать их верховную власть и отдать все prerogatives хаосу. Он будет стоять на своем.

Человек культуры и есть тот самый герой Нового времени, который мыслит, действует и творит таким образом, как если бы истины и постулаты этики, религии, эстетики и государства были безусловны и не подвержены никаким угрозам. Не потому, что он эти угрозы не желает видеть, а как раз потому, что он видит и понимает боль, ужас и бред своего времени. В этом узле парадокса, в этом напряженном и конфликтном брачном союзе только и возможна теперь высокая и большая культура” [44, 56–58].

4.4. ЭТИКА И ЭСТЕТИКА КАНТА

4.4.1. Введение

Один из величайших мыслителей XVIII века Иммануил Кант — первый в ряду создателей классической немецкой философии, системы, увенчавшей многовековое развитие европейской мысли и синтезировавшей ее достижения.

Творческая жизнь Канта может быть разделена на два периода: первый из них, по 1770 г., называют *докритическим*, второй — *критическим*, потому что в пределах этого второго периода философ создал свои главные произведения, в названиях которых фигурирует слово “критика”: “Критика чистого разума” (1781), “Критика практического разума” (1788) (главное сочинение по этике), “Критика способности суждения” (1790) (главное сочинение по эстетике).

Исходный пункт философии Канта удобнее всего пояснить той позицией, которую занял мыслитель в историческом споре *рационалистов* и *эмпириков* (*сенсуалистов*). До Канта источники познания оценивались с двух точек зрения: рационалисты (прежде всего Декарт) ценили *разум*, но недооценивали чувственный опыт, эмпирики (сенсуалисты) (например, Локк), напротив того, признавали значение чувственного опыта, но недооценивали разум. Кредо эмпириков было сформулировано Джоном Локком так: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (в разуме нет ничего, чего не было бы раньше в чувствах).

Канту удалось осуществить синтез двух противоположных традиций, удержав в этом синтезе истину каждой из них и отклонив то, что, на его взгляд, оказалось в них ложным. Кант признал справедливость суждений эмпириков, утверждающих опытную природу нашего знания, но отклонил их идею о разуме как о “чистой доске”, на которой лишь природа пишет свои письма. Мнение рационалистов о существовании *врожденных идей* (вспомните идею Бога у Декарта) также не было им принято. Путем самонаблюдения нетрудно убедиться в том, что в нашей душе нет чистых идей (например, причинности), свободных от всякого опытного содержания. Вместо врожденных идей Кант вводит понятие об *априорных формах чувственности* (*пространство и время*) и *разсудка*. Эти формы принадлежат субъекту, а не объекту [41, 86].

Кант, по собственным его словам, совершает в философии “коперниканский переворот”. Коперник предложил гелиоцентрическую систему мира вместо геоцентрической (поскольку оказалось, что гипотеза о движении звезд вокруг неподвижного наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел и приводит к чрезвычайным математическим трудностям, Коперник попробовал достичь успеха, предположив, что движется наблюдатель, а звезды неподвижны; поскольку наблюдатель находится на Земле, то первая гипотеза означает неподвижность Земли, находящейся в центре мира, — геоцентризм (система Птолемея), а вторая — неподвижность Солнца, находящегося в центре мира, и движение Земли вокруг него, — гелиоцентризм (система Коперника)).

Подобно этому и Кант формулирует альтернативу: *как возможно объяснить соответствие между опытом и понятиями? Или опыт делает возможными понятия, или понятия делают возможными опыт.* Первым путем шли многие исследователи, но безрезультатно, поэтому Кант решил испытать второй путь, который казался парадоксальным уже потому, что им никто не ходил. Этот путь и в самом деле был

революционным, поскольку требовал “переворота в образе мысли”, который Кант и называл “коперниканским”.

Прецедентом и образцом для Канта были наиболее точные науки — математика и математическое естествознание, которые вступили на “достоверный путь науки” только тогда, когда их творцы *осознали активную роль интеллекта в исследовании вещей*. Галилей, писал Кант, скатил шар по наклонной плоскости со скоростью, которую сам определил, Торричелли велел воздуху выдержать вес, который сам он и вычислил, творцы химии по собственному плану забирали и возвращали соединениям отдельные компоненты. Именно тогда все они поняли, что *“разум понимает только то, что создает сам, руководясь собственной инициативой”*. Формулируя вопросы и вынуждая природу к ответу, разум опережает опыт. Он обращается к природе, чтобы почерпнуть из нее знания, но не как ученик, а как судья, который имеет право принуждать свидетелей ответить на его вопросы. *Истоки законосообразности мира, как он нам дан в опыте, заключены в нашем уме*. В первой части “Критики чистого разума” Кант отвечает на вопрос: “Как возможна математика?” Общая логика кантовской аргументации заключается в последовательном доказательстве предшествования в нашем уме пространства и времени (*как целого*) по отношению к отдельным временам и пространствам, что свидетельствует об их непонятной природе, о том, что они являются общими формами нашего созерцания. Абстрагирующей силой нашего ума мы способны удалить из собственных представлений все что угодно, вплоть до исключения представления о “теле вообще”, но представить нечто, лишенное пространственно-временных характеристик, нечто внепространственное и вневременное, мы не в состоянии. Кант полагает, что этому может быть только одно объяснение — *пространство и время суть наши пространственные формы созерцания*. Математика как наука имеет дело с пространством и временем как с чистыми формами созерцания (геометрия базируется на пространстве, а арифметика — на времени; что такое, например, натуральное число 3? Это то, что находится *после 2 и до 4*). Именно этим объясняется неизменность всех математических теорем, раз и навсегда безупречно доказанных (что свидетельствует о независимости математики от опыта). Вместе с тем, поскольку формы пространства и времени будут всегда выраженными объективно (как формы явлений), то математика приложима к любой части опыта, а потому, согласно Канту, *мера научности знания измеряется степенью использования этим знанием математики* [41, 87–88].

Итак, Кант утверждает, что традиционное противопоставление субъекта и объекта (человека и наблюдаемого им явления) является ошибочным; субъект является не *противоположностью* объекта, а его *условием*. Таким же ошибочным является и традиционное противопоставление опыта и априорной мысли (*априорный* означает “независимый от опыта, предшествующий опыту”): мысль является не *противоположностью*, а *основной составляющей* опыта [39, II, 217–218].

Идеи Канта родственны идеям его старшего современника, итальянского мыслителя Джамбаттиста Вико (1668–1744), утверждавшего следующее: познание предполагает, что мы знаем, как вещь *возникает* (или даже умеем ее создать; в этом смысле часовщик говорит, что *знает* часы — он сам их сделал). Таким образом, *мы познаем преимущественно вещи, которые создали сами*. Отсюда Вико делает вывод о том, что, например, в геометрии возможно доказательство, поскольку человек сам создает геометрические понятия: точки, прямые, плоскости не существуют в природе, а являются созданиями человеческого разума; разум же формулирует аксиомы и на их основе доказывает теоремы. В физике же (науке о природе) — это невозможно, поскольку природа создана не человеком, а Богом: *geometria demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus* (в геометрии возможно доказательство, поскольку мы сами создаем геометрию; чтобы оно было возможно в физике, нам следовало бы уметь создавать объекты физического мира) [2, 229].

Отправной пункт кантовской системы — учение о познании, гносеология; не исследование вещей самих по себе, а исследование познавательной деятельности человека. Вообще же научное познание вещей необходимо потому, что *видимость и сущность не совпадают*¹.

Галилей в своем знаменитом труде “Диалог о двух системах мира” восхищается Коперником, “разум которого оказался способен совершить насилие над чувствами и вопреки всему не утратить доверия”. Коперник поверил не *очевидности* (*чувственному опыту*), но *разуму*: каждый своими глазами ежедневно *видит*, как Солнце *встает* из-за горизонта, совершает свой путь по небу и прячется за горизонт. Тем не менее Коперник утверждает, что в центре мира находится *неподвижное* Солнце, а Земля *вращается* вокруг него.

Сам Галилей совершает нечто подобное: он устанавливает законы движения тел и утверждает, что в отсутствии сил тело может двигаться

¹ Еще Гераклит отметил: “Природа любит прятаться” [42, 192].

по прямой с постоянной скоростью неограниченно долго, хотя никто никогда не наблюдал такого движения. *Если сущность и видимость различны (а это, как подчеркивает Маркс, основное утверждение всей науки Нового времени), тогда ничему нельзя верить; все должно быть подвергнуто сомнению — de omnibus dubitandum est (Декарт) [2, 211].* Отсюда “картезианское сомнение” и исходный пункт философии Декарта — убежденность в существовании мыслящего сознания.

Феномен и ноумен

Одна из центральных идей философии Канта, наследующего Декарту, который разделял протяженные тела и чистое мышление, — это разделение всего сущего на мир “вещей самих по себе” (*ноуменов*) и мир “вещей для нас” (*феноменов*) (вспомните о разграничении чувственно воспринимаемого и умопостигаемого в средневековой христианской культуре). Ведь пространство и время, по Канту, не существуют объективно, сами по себе, а являются субъективными условиями и чисто человеческими формами чувственных созерцаний. Таким образом, все, что существует во времени и пространстве и может быть воспринято в пределах чувственного опыта, существует *феноменально*; мир ноуменов непознаваем для человеческого разума и не может быть воспринят чувствами. Относительно мира вещей самих по себе известно только, что он существует, но что он такое, людям знать не дано. Мир ноуменов — *умополагаемый* мир; он может быть мыслим только в качестве основания, безусловного условия мира явлений; в отличие от изменчивого и разнообразного феноменального мира он остается всегда одним и тем же (вспомните о неподвижных (“акинетос”) идеях Платона).

Итак, феномен и ноумен — две стороны единой вещи; она, во-первых, существует сама по себе (ноуменально), и, во-вторых, по крайней мере некоторые ноумены могут быть восприняты человеком чувственно (могут существовать как феномены). Познание ничего не говорит о том, что представляют собой вещи сами по себе (ноумены), объективно, за пределами нашего восприятия. Однако у нас есть основания предполагать, что вещи сами по себе (ноумены) существуют.

Явленный (видимый, слышимый, осязаемый и обоняемый) мир — это не весь мир, за его пределами есть что-то еще (вспомните о разделении видимого и невидимого в христианской культуре). Основанием для такого предположения является то, что человеческий разум, как говорит Кант, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые он не может дать ответа в режиме опытного применения.

Речь идет о трех идеях — *свободы воли, существования Бога и бессмертия души*. Мысль Канта проста и понятна: откуда у человека эти идеи, если ничто в опыте им не соответствует, если они по определению предполагают выход за пределы человеческого опыта [22, 151].

Феномены исследуются наукой и должны быть логически непротиворечивыми. *Бог, душа и свобода* не познаваемы средствами науки и принадлежат интимному (ноуменальному) миру личности, куда либерализм (см. ниже) запрещает вторгаться другим людям и государству.

4.4.2. Этика Канта

Свобода и причинность (детерминизм)

Разделение на феномены и ноумены позволяет Канту очень своеобразно решить *вопрос о человеческой свободе*. С одной стороны, человек принадлежит миру природы. В мире природы (в мире пространства и времени), как полагали современные Канту естествоиспытатели, все строго детерминировано. Считалось, что хоть скоро начальное состояние системы задано, ее дальнейшая эволюция во времени точно предсказуема. Суть детерминизма наиболее полно выразил выдающийся французский математик и физик Пьер Симон Лаплас (1749—1827) в известном отрывке из “Аналитической теории вероятностей”: “Разумное существо, которое в каждый данный момент знало бы все движущие силы природы и имело бы полную картину состояния, в котором природа находится, могло бы (если бы только его ум был в состоянии проанализировать эти данные) выразить одним уравнением как движение самых больших тел мира, так и движение мельчайших атомов. Ничто не осталось бы для него неизвестным, и оно могло бы обозреть одним взглядом как будущее, так и прошлое” (*лапласов детерминизм*).

Иначе говоря, если бы такое существо знало начальные состояния всех индивидуальных частей системы (в частности, положения и скорости всех образующих систему частиц) и взаимодействия между ними, то оно могло бы предсказать состояние системы в любой момент в будущем. Положение о том, что все в мире строго детерминировано, возникло, по-видимому, в среде пионеров галилеевской науки, перед глазами которых впервые появилась эта грандиозная идеализация — цельная картина природы, где все явления цепляются друг за друга, образуя во времени непрерывные цепочки причинно-следственных

связей. *Итоговым образом такой механистической Вселенной является гигантский и полностью детерминированный часовой механизм.*

Случайность была изгнана из природы и переведена с онтологического на гносеологический уровень: случайными представлялись те явления, причину которых пока не удалось найти. Именно “пока”, ибо известен “гносеологический оптимизм” зачинателей науки Нового времени, их убежденность в принципиальной познаваемости природы и в безграничных возможностях научных методов.

Кант разделял эти воззрения. В “Критике практического разума” он пишет, что если бы были известны все побуждения человека и все внешние поводы, влияющие на него, то его поведение в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение. Итак, *человек, существующий во времени и пространстве, полностью детерминирован законами природы.*

Однако, *несмотря на полную подчиненность человека законам природы, можно все же утверждать, что он свободен.* Дело в том, что всякому феномену соответствует свой ноумен, и, следовательно, по крайней мере некоторые ноумены проявляют себя в виде феноменов. Если всякая вещь, имеющая феноменальную сторону, имеет и ноуменальную, то и человек — это не просто природное явление, он укоренен также и в мире вещей самих по себе. Каждый из нас причастен ноуменальному миру. *Свобода человека коренится в его ноуменальной глубине.* Однако в этом качестве мы себе непосредственно не даны; мы воспринимаем самих себя только в качестве феноменов, в качестве природных существ, функционирующих во времени и пространстве.

Проблема свободы воли. Категорический императив

Необходимо напомнить о том, что вопрос о свободе человеческой воли — вопрос очень насущный, далеко не академический. Ведь *свобода воли — необходимое основание правосудия*; невозможно судить человека, действия которого однозначно предопределены внешними обстоятельствами. Философским основанием правосудия является убежденность в том, что *поведение человека — в его власти*; он *может не совершить* преступления.

Кант — философ свободы. Квинтэссенцией его этики является учение о том, что человек — существо не только природное (детерминированное законами природы), но и свободное. Уже было сказано о том, что основанием этической системы может быть как *разум* (язы-

ческое воззрение — так считал, например, Сократ), так и *воля* (христианское воззрение — так полагал, например, Августин Аврелий).

Новоевропейская культура опирается как на языческую античность, так и на христианское Средневековье; точка зрения Канта синтезирует оба воззрения. В качестве мерила ценности человеческих поступков Кант рассматривает волю. *Безоговорочно можно назвать доброй одну только добрую волю.* “Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме доброй воли” (“Основоположение к метафизике нравов”) [22, 143]. Волей обладает только разумное существо: она есть способность поступать согласно представлению о законах. *Природа предназначила разум, полагает Кант, для того, чтобы управлять нашей волей.* Если бы речь шла о самосохранении, преуспевании, счастье человека, то с этой задачей намного лучше мог бы справиться инстинкт, о чем свидетельствует опыт неразумных животных. Более того, разум является своего рода помехой безмятежной удовлетворенности, что, как известно, даже позволило античным скептикам школы Пиррона считать его основным источником человеческих страданий. Во всяком случае, нельзя не согласиться с Кантом, что простые люди, предпочитающие руководствоваться природным инстинктом, бывают счастливее и довольнее своей жизнью, чем рафинированные интеллектуалы. Кто живет проще, тот живет счастливее. Поэтому если не думать, что природа ошиблась, создав человека разумным существом, то необходимо предположить, что у разума есть иное предназначение, чем изыскивать средства для счастья. Разум нужен для того, чтобы “породить не волю как средство для какой-нибудь другой цели, а добрую волю самое по себе”.

Так как культура разума предполагает безусловную цель и принослена к этому, то вполне естественно, что она плохо справляется с задачей обслуживания человеческого стремления к благополучию, ибо это не ее царское дело. Добрая воля отличается от “патологической” тем, что не обусловлена чувственно. *Разум предназначен для того, чтобы учреждать чистую добрую волю.* Все остальное могло бы существовать и без разума. Чистая добрая воля не может существовать вне разума именно потому, что она чистая, не содержит в себе ничего эмпирического. *Это отождествление разума и доброй воли составляет высшую точку, самое сердце кантовской философии* [22, 144].

Человеческая воля, по Канту, занимает промежуточное положение между животной и святой. Воля животных полностью находится во

власти чувственности, они не способны “совершать поступки, исходя из основоположений”. Животным противостоят разумные существа, волю которых Кант задает как “способность определять свою причинность представлением о правилах”. Совершенные разумные существа, например, святые, ангелы или Бог, руководствовались бы нравственным законом (долгом), никогда не отступая от него, для них он был бы единственным мотивом действия. Человек — *несовершенное* разумное существо; он волен исполнить повеление долга, но волен и не исполнить, уподобившись животному и патологически следуя своей способности желания (вспомните о *проблематичности* человека, так красноречиво изображенной христианскими мыслителями).

В этике так же, как и в гносеологии, Кант развивает принципы Декарта. Он пишет о разумном постоянстве воли. *Личность не распадается и способна сохранять самотождественность постольку, поскольку способна поддерживать и направлять свою волю.* Из разумного постоянства воли следует, что жизнь сознающей себя личности подчиняется правилам, которые каждый человек устанавливает для себя самостоятельно.

Философ апеллирует к творческому началу в человеке. Дух творческого поиска сближает этику Канта с этикой Сократа и этическим учением Христа. Важнейшая часть этики Канта — *учение об автономии личности* (греческое слово “автономия” буквально переводится как “самозаконность”). *“Дай себе закон”, — призывает Кант. Жизнь разумной личности невозможна без того, чтобы не следовать некоторым самостоятельно установленным для себя правилам.*

Сам Кант формулирует общеобязательное правило человеческого поведения (*категорический императив*) так: “Поступай так, чтобы человечество и в твоём лице, и в лице всякого другого всегда рассматривалось тобою как цель и никогда только как средство” [26, IV, ч. 2, 79].

Категорический императив как абсолютный закон есть закон доброй воли. “Та воля безусловно добра, которая не может быть злой, стало быть, та, максима которой, если ее делают всеобщим законом, никогда не может противоречить себе. Следовательно, принцип: поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать, — также есть высший закон безусловно доброй воли; это единственное условие, при котором воля никогда не может сама себе противоречить, и такой императив есть категорический императив”. Несомненно подобие кантовского категорического императива и евангельской формулы: “Итак во всем,

как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними” (Матф. 7:12) (подробнее о связи евангельского учения с этикой Канта см. часть 2 — Ю. Бородай. Благая весть и категорический императив).

Кантовский категорический императив формулирует принцип безусловного достоинства личности: человек не может быть принесен в жертву ни так называемому “общему благу”, ни светлому будущему [43, 224].

Замечательный русский философ Ф. Степун (1889—1965), ученик глубокого знатока творчества Канта, профессора В. Виндельбанда, вспоминает: “В семинаре Виндельбанда шла оживленная дискуссия о свободе воли. Виндельбанд разъяснял свою (в основе кантовскую) точку зрения, согласно которой *признание за человеком свободной воли с научной точки зрения невозможно, а с нравственной — необходимо*. Вполне понимая эту методологическую мысль, я все же настойчиво допрашивал Виндельбанда, какая же точка зрения, научная или этическая, соответствует высшей истине. С неприязнью в университете горячностью я доказывал маститому философу, что его методологическое разрешение проблемы было бы допустимо лишь в том случае, если бы у каждого преступника было бы две головы: одна для снесения с плеч, как того требуется с нравственной точки зрения, согласно которой человек отвечает за свои поступки, а другая для оставления ее на плечах ввиду господства над душою человека закона причинности, не признающего различия между добром и злом... Вопрос о наказании разрешался Виндельбандом и не в научно-причинном, и не в этически-нормативном плане, а в плане целесообразности. Наказание преступника он оправдывал необходимостью охранения общества и государства от “асоциальных элементов”. В связи с такой постановкой вопроса Виндельбанд допускал... ослабление наказания в благополучные времена и требовал резкого его усиления в эпохи войн и революций. Этот “цинизм” до глубины души возмущал меня... Когда спор... окончательно загнал меня в тупик, я, набравшись храбрости, в упор спросил его: как, по его мнению, думает сам Господь Бог, будучи высшим единством мира. Он ведь никак не может иметь трех разных ответов на один и тот же вопрос... Ласково улыбнувшись мне своею умно-проницательной улыбкою, он ответил, что на мой вопрос у него, конечно, есть свой ответ, но это уже его “частная метафизика” (*Privat metaphysik*), его личная вера, не могущая быть предметом семинарских занятий” [38, 8Л].

Учение об автономии личности и либеральное государство

Философия Канта в двух ее важнейших разделах — гносеологии и этике — строится по образцу объективной науки. А если так, то в такой философии нет места для интимных душевных излияний. Личные взгляды превращаются в частное дело индивида; они не только не могут быть предметом университетского семинара, но и не должны определяться государственной или иной властью, контролироваться ею.

Отсюда следует идея *либерального государства*, одним из основоположников которой считается Кант. Кантовское учение об автономии личности оставило неизгладимый след в истории западной культуры. Вместе с идеями других мыслителей Нового времени оно легло в основу западного либерализма. *Либерализм* — учение, берущее в качестве основного приоритета права и свободы личности. Вот как характеризует его основные черты В. Шаповалов.

Во-первых, либерализм покоится на представлении о человеке как о существе разумном. Это означает не только то, что такой человек способен открывать и усваивать истины науки, но и то, что он обладает разумным постоянством воли. Будучи предоставлен сам себе, такой человек уж во всяком случае не будет сознательно разрушать собственную личность. Следуя декартовскому *cogito ergo sum* (мыслю, следовательно, существую), он будет стремиться сохранить разумную целостность своего “я”. Если это так, то для него понятно и естественно аналогичное стремление другого.

Во-вторых, разумный человек устремит свою энергию не на разрушительные, а на созидательные цели, ведь самое существо разумности ему подсказывает, что разрушение не в его интересах.

В-третьих, в обществе самостоятельных и свободных людей, обладающих разумом, установится острое соперничество между индивидами. Но это соперничество будет не разрушать общественное целое, а укреплять и усиливать его. Каждый будет стремиться разумным (целесообразным) путем реализовать свои интересы. Совокупность усилий отдельных индивидов даст в качестве итога мощный импульс для плодотворного развития общества в целом.

В-четвертых, перед лицом опасности, угрожающей всем или многим людям, разум всегда укажет путь избавления. Разумные люди всегда в состоянии найти пути взаимных компромиссов так, чтобы не умалить достоинство человека как разумного существа.

В-пятых, общество в целом, прежде всего в лице государства, не может нарушать достоинство личности, рассматривая ее только как средство достижения государственных целей. *Либерализм — это тенденция к ограничению вмешательства государства в жизнь граждан.* Государство не вправе также опекать своих граждан, подобно тому, как родители опекают малолетних детей. “Правление отеческое, при котором подданные как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них полезно или вредно... Такое правление есть величайший деспотизм” [26, IV, ч. 2, 270]. Вот как Кант характеризует свое время, эпоху Просвещения: “Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения” [26, VI, 27]. С точки зрения либерализма между гражданами и государственной властью отнюдь не обязательно любовь, но необходим и достаточен минимум взаимного доверия.

В-шестых, для либерализма важна не только частная собственность сама по себе (значение частной собственности не подвергается сомнению), а автономия частной собственности от государственной власти. Либерализм резко отрицательно относится к такому положению, когда причастность к политической власти обеспечивает выгодные позиции в присвоении собственности, а значит, власти экономической. Концентрация двух видов власти в одних руках способствует произволу по отношению к большинству населения, делает его право на частную инициативу только формальным, ничем реально не обеспеченным. Поэтому в либеральных концепциях предусматриваются меры к недопущению или, как минимум, ограничению возможностей использования выгодных позиций в государственном управлении или в структурах политической (партийной) власти для личного обогащения.

Таковы принципы либерализма, у истоков разработки которых стоял И. Кант вместе с другими мыслителями (особая заслуга принадлежит английскому философу Д. Локку) [43, 225–226].

4.4.3. Эстетика Канта¹

Кант не был знатоком и ценителем искусства, и его интерес к проблеме прекрасного вырастал не из желания разрешить трудности, возникшие в области эстетики как философии искусства, а, скорее, из желания решить ряд проблем, возникших в лоне самой философии, именно из стремления найти способ объединения двух различных ее сфер — теоретической и практической. Тем не менее его исследование было своего рода “бесконечным толчком”, оказавшим существенное влияние на развитие собственно эстетической проблематики. Причина этого была в том, что Кант своей “Критикой способности суждения” открывал возможность совершенно нового подхода к пониманию искусства и творческой деятельности художника; он переносил центр тяжести всей эстетической проблематики из объективной сферы в субъективную. Вместо рассмотрения вопроса, что представляет собой красота сама по себе, независимо от ее восприятия субъектом, Кант поставил вопрос о том, какова структура того субъективного состояния, которое мы называем эстетическим переживанием, характеризуя предмет, возбуждающий в нас подобное состояние, как прекрасный.

Такая постановка вопроса была лишь последовательным применением точки зрения *трансцендентализма* к сфере эстетики. В самом деле, в теории познания принцип трансцендентализма требует вместо старой, догматической постановки основной гносеологической проблемы, сообразно которой требовалось объяснить, каким образом наше знание согласуется с объективным предметом вне нас, прямо противоположной постановки вопроса: каким образом предмет, объект согласуется с нашим знанием? В кантовском понимании это означает: каков характер той субъективной деятельности, того акта субъекта, в результате которого предмет выступает как объективный, существующий вне нас? Поставить вопрос о структуре деятельности субъекта как основании, а о самом предмете, о самом объекте как следствии — это и значит исходить из принципа трансцендентализма, как его понимает Кант.

“До сих пор считали, — пишет Кант, — что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно² установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. По-

¹ Эстетика Канта изложена по работе П. Гайдено “Прорыв к трансцендентному” [14].

² Напомним, что *априорный* означает “предшествующий опыту, независимый от опыта”.

этому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием... Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя” [26, III, 87].

Тот же принцип, примененный к сфере эстетики как учения о природе прекрасного, должен требовать исследования не прекрасного, как оно явлено в природе, искусстве и т. д., а исследования той “способности человеческой души”, функционирование которой вызывает у нас чувство прекрасного. Чтобы понять, что такое чувство прекрасного, необходимо предварительно вспомнить, что кантовская философия исходит из определенного понимания процесса познания. Познание рассматривается Кантом не как созерцание предмета, а как его конструирование, так что предмет есть не исходный, а конечный пункт познания. В процессе теоретической, то есть познавательной, деятельности принимает участие, с одной стороны, чувственность субъекта, которая аффицируется вещью в себе, так что результатом этого аффицирования является многообразие ощущений, с другой — рассудок, который, в отличие от чувственности, есть не страдательная, пассивная способность воспринимать воздействие, а активная, самодеятельная способность, конструирующая из чувственных ощущений то, что называется предметом. Если *чувственность* дает материю познания, то *рассудок* вносит принцип формы. Он синтезирует первоначальное хаотическое многообразие, отливая его в некоторые единства в соответствии с априорными правилами синтеза — категориями. Эти правила как раз и выступают как принципы объединения многообразия. Познание есть процесс синтетизирования, в котором объединяются две разнородные способности — чувственность, слепая без категорий рассудка, и рассудок, пустой без материала чувственности.

Именно то обстоятельство, что рассудок сам конструирует предмет согласно его априорным формам — категориям, снимает вопрос о том, почему предмет согласуется с нашим знанием о нем, вопрос, над разрешением которого билась докантовская философия. Противопоставление чувственности, без которой Кант не может объяснить

происхождение материала знания, и рассудка, без которого нельзя объяснить происхождение его формы, чрезвычайно важно с точки зрения специфики именно кантовского понимания трансцендентализма.

Это противопоставление эмпирического и априорного начал проходит вообще через всю философию Канта. В его теории познания оно предстает как противоположность чувственности и рассудка, в этике — как противоположность склонности и долга. Одним словом, в основе философии Канта лежит *противоположность* эмпирического индивида и его сверхчувственного “я”, тела (чувственность, страдательность, пассивность) и духа (рассудок, деятельность, активность), гетерономии — определения чем-то другим и автономии — самоопределения.

Однако кантовское учение и место в нем эстетической проблематики будет непонятно, если мы не затронем здесь еще один вопрос. Кант определяет рассудок как спонтанную деятельность, которая, в отличие от чувственности, не нуждается в существовании чего-то другого, внешнего, что определяло бы ее. Это понимание рассудка как самостоятельности, однако, несколько ограничивается тем, что рассудок сам не в состоянии обеспечить свою деятельность материалом, а без этого она оказывается пустой, бессодержательной. Но при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что формализм этой деятельности (ибо она дает ведь только форму, а содержание ее получается из чувственности), ее внешнее отношение к содержанию тесным образом связано с другой стороной. Рассудок, оказывается, нуждается для своей деятельности не только в эмпирическом содержании (данные ощущения), но и в содержании смысловом. Деятельность рассудка оказывается формальной в двух отношениях: во-первых, ей недостает материала, который она синтезирует, а во-вторых, ей недостает цели, ради которой она осуществляет свой синтез. Она нуждается, таким образом, в двух опорах: снизу — в виде материала и сверху — в виде цели, смысла, который только и может служить движущим стимулом этой систематизирующей деятельности. Рассудок, таким образом, оказывается подобным машине, которая формирует материал по известным правилам, но как материал, так и цель находятся вне ее самой, на ее долю выпадает формальная деятельность формирования.

Неслучайно кантовская система категорий рассудка не содержит категории цели; все, что относится к смысловым структурам, лежит вне сферы кантовского рассудка. Не потому ли рассудок лишен воз-

возможности производить из себя также и содержание и вынужден опираться на чувственность?

Впрочем, именно поэтому рассудок нуждается в чем-то ином качестве стимула, движущего начала, которое давало бы направление его деятельности. Таким движущим началом оказывается у Канта *разум*. В отличие от рассудка, дающего правила синтеза чувственного материала — категории, разум дает принципы для деятельности самого рассудка, ставит перед рассудком цели, указывающие направление его деятельности и тем самым стимулирующие последнюю. Эти цели Кант называет идеями разума. Идеи можно назвать также понятиями разума, в отличие от категорий — понятий рассудка. Понятия разума служат условием смыслового познания, в отличие от того, которое дается рассудком, устанавливающим лишь причинно-следственную связь. Поэтому Кант называет разум бесконечной способностью, в отличие от рассудка как способности конечной. Смысловое единство, сообщаемое рассудочным понятиям идеей, придает рассудочному знанию ту безусловную целостность, законченность в себе, которой оно никогда не может достигнуть только средствами рассудка. Это возможно потому, что смысловое единство довлеет себе, оно не нуждается ни в чем, помимо него, в отличие от рассудочного единства, которое никогда не может быть завершено в силу уже указанной выше формальности и ограниченности рассудка¹.

В теоретической сфере, отмечает Кант, достижение абсолютной целостности условий для любого данного явления, то есть его абсолютное познание, невозможно. Идея выступает здесь как принцип деятельности рассудка, но не как принцип синтеза чувственности; в последнем случае научное познание заменяется телеологией, ко-

¹ «Трансцендентальное понятие разума всегда относится только к абсолютной целокупности в синтезе условий и заканчивается не иначе как в абсолютно безусловном, т. е. безусловном во всех отношениях. В самом деле, чистый разум все предоставляет рассудку, который имеет прямое отношение к предметам созерцания... Чистый разум сохраняет за собой одну лишь абсолютную целокупность в применении рассудочных понятий и стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного. Поэтому такое единство можно назвать *разумным единством* явлений (мы его называем смысловым единством. — П. Г.), тогда как единство, выражаемое категориями, можно назвать *рассудочным единством*. Таким образом, разум имеет отношение только к применению рассудка, и притом не поскольку рассудок содержит в себе основание возможного опыта (так как абсолютная целокупность условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным), а для того, чтобы предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое* [26, III, 358].

тору не признает новоевропейская наука. Идея есть цель, которую разум ставит перед рассудком и которая не может быть достигнута никогда, ибо эта цель противоречит возможностям самого рассудка: последний может постигать только условия, но не в состоянии постигнуть безусловное, такое постижение означало бы выходение за пределы самого рассудка. Идея как требование, как цель никогда не может быть реализована в теоретической сфере, а потому и абсолютное познание никогда не может быть достигнуто. Поэтому когда заходит речь об идеях в сфере теоретического, то о них можно сказать (несмотря на их значение для рассудочного познания): это только идея, но не реальность. В сфере теоретической законодательная способность — рассудок, и потому законом природы является необходимость.

Однако есть сфера, которая по самой своей сущности выступает как сфера непосредственного соприкосновения идей не только с рассудком, но и с эмпирией, — это *сфера практического, или этики*. Здесь в качестве законодательной способности выступает разум. Почему здесь идея предстает совершенно иначе, чем в теоретической сфере, понять нетрудно. Если в теории ставится вопрос “почему”, то в практике ставится прежде всего вопрос “для чего”. Та самая цель, которая имеет лишь опосредованное отношение к опыту в теории (разум относится к опытному миру через рассудок), имеет непосредственное отношение к опыту в практике. *Деятельность практическая, в отличие от теоретической, целесообразна, то есть соотнобразится с целью*. А поскольку идея выступает как высшая цель или как высший смысл всякой деятельности (не будем забывать, что трансцендентальная философия имеет дело не с эмпирическими целями, а с чистыми, то есть не с определенными единичными целями того или иного человеческого поступка, а с трансцендентальной целью), то она непосредственно отнесена к материалу этой деятельности. Вот почему Кант говорит, что идея — “необходимое условие всякого практического применения разума” [26, III, 359].

Уже отсюда можно видеть, что разум выступает и в сфере теоретической, и в сфере практической, служа как бы соединительным звеном между ними; но в первой сфере его функция только регулятивна (он служит лишь принципом регулирования рассудочной деятельности, не будучи сам в состоянии конституировать предмет и тем самым непосредственно участвовать в построении знания), а в сфере практической — конститутивна, то есть *категорический императив* как закон практического разума есть непосредственное применение идеи

разума к действительности. Однако тот факт, что разум не может рассматриваться как конституирующий природную необходимость (таким является как раз рассудок), обуславливает и специфику осуществления практической идеи разума. Она здесь осуществляется не в силу необходимости (в силу необходимости человек следует не идее разума как нравственному принципу, а закону природы и выступает не как нравственный, а как чувственный), а в силу свободы. Индивиду нельзя внешним образом принудить следовать нравственному закону (принудительное следование нравственному закону не является нравственным), он может только сам, свободно, по собственному убеждению осуществлять его.

Только после этого краткого обзора основных принципов кантовской философии мы можем рассмотреть его эстетическую концепцию. Эстетика Канта вводит еще одну способность, которая, кроме уже известных нам рассудка и разума, входит в число априорных, не обусловленных эмпирически способностей человеческой души — *способность суждения*. Кант называет ее способностью суждения именно потому, что, как известно, логическая операция суждения состоит в подведении одного понятия под другое, субъекта суждения под предикат. Этой логической функции соответствует определенная деятельность субъекта, с помощью которой многообразие чувственности подводится под единство рассудочного понятия. Такое подведение необходимо, если учесть, что первоначально чувственность и рассудок у Канта разделены.

Способность суждения оказывается, таким образом, как бы средним членом, с помощью которого соединяются разнородные моменты. Именно в силу их разнородности они нуждаются в чем-то третьем, что осуществило бы функцию связи, поскольку ни один из противоположных моментов — ни рассудочное понятие, ни чувственное многообразие — не имеет собственного определения, через которое он мог бы соединиться со своей противоположностью. Когда мы имеем эмпирическое понятие, его связь с чувственным многообразием уже заложена в нем именно потому, что его происхождение вторично, возникает у нас путем выявления и абстрагирования общих свойств предметов опыта; но когда перед нами чистое понятие рассудка, категория, не имеющая никакого признака, по которому мы могли бы ее применить к тому или иному чувственному материалу, то необходим посредник, могущий обеспечить возможность этого применения. Таким посредником, по Канту, и является способность суждения. В слу-

чае теоретического познания способность суждения выступает как воображение, могущее создавать наглядную схему той деятельности, логическое выражение которой представляет собой категория рассудка. Образ продуктивного воображения, доступная созерцанию схема деятельности — это наглядный образ того, как соединить данное многообразие в единстве; воображение дает как бы чистый образ категории, и этот образ уже есть способ соединить эмпирическое многообразие, подвести его под логическую форму единства. Такова та роль, которую способность суждения играет в сфере теоретического знания.

Однако в отличие от двух уже названных способностей — рассудка и разума, из которых первый дает законы природы, а второй — законы свободы, *способность суждения не есть самостоятельная законодательная способность, и законов она не дает; поэтому и нет такой третьей сферы, которую можно было бы, по Канту, поставить наряду с миром природы и миром нравственности*. Она не создает, таким образом, третьего мира, а предлагает лишь особый способ рассмотрения природного мира. “Если должно существовать понятие или правило, первоначально возникшее из способности суждения, то оно должно быть понятием о вещах *природы в той мере, в какой природа соотнобразится с нашей способностью суждения*, и, значит, о таком свойстве природы, о котором можно составить понятие лишь при условии, что ее устройство соотнобразится с нашей способностью подводить данные частные законы под более общие, которые не даны” [26, V, 108].

Мы видим, что способность суждения, которая выступает в сфере теоретической в качестве средства подведения многообразия под понятие и тем самым в качестве посредника, связывающего рассудок с чувственностью, не рассматривается здесь как самостоятельная, ее роль как бы подсобна. Точно так же выступает она и в сфере практической, где выполняет задачу наилучшего подбора средств для выполнения цели разума, то есть ту же задачу подведения единичного под всеобщее с той разницей, что всеобщее здесь — не рассудочное понятие, а идея разума. Но когда эта способность рассматривается самостоятельно, а не только в качестве подсобной, момента, необходимого для осуществления познания или практической деятельности, то обнаруживается, что она тесно связана с чувством удовольствия или неудовольствия, которое тем самым впервые получает возможность своего объяснения средствами трансцендентальной философии. Если какое-либо представление, говорит Кант, относится нами не к позна-

вательной способности, а вызывает в нас чувство удовольствия или неудовольствия, то такой способ отношения к представлению называется эстетическим.

Чтобы точнее определить эстетическое суждение, следует ввести еще одно различие. Кант различает способность суждения в зависимости от того, как она осуществляет функцию подведения единичного (многообразия созерцаний) под всеобщее (понятие рассудка или идею разума). Если то понятие, под которое подводится данное многообразие, имеется налицо, то способность суждения, подводящая многообразие под понятие, будет определяющей. С такой способностью суждения мы имеем дело в сфере теоретической, когда понятие рассудка дано и нужно лишь соединить его с материалом чувственности. Но если понятие, под которое можно было бы подвести многообразие, не дано, оно предполагается, по поводу его только рефлектируют, то способность суждения в этом случае будет рефлектирующей. Поэтому рефлектирующая способность суждения, если она участвует в процессе познания, имеет лишь значение регулятивного принципа, направляющего научное исследование, но не значение конститутивного принципа, который дается только рассудком. По отношению к природе рефлектирующая способность суждения не может “объяснить или, точнее, определить ее или дать для этого объективное определяющее основание всеобщих понятий природы... этого она не в состоянии”, она рефлектирует “сообразно своему собственному субъективному закону, в соответствии со своей потребностью, но в то же время в согласии с законами природы” [26, V, 118].

Именно поэтому, согласно Канту, один из видов рефлектирующей способности суждения, а именно эстетическое суждение, соотносит определенное чувственное представление с состоянием субъекта, а не с понятием объекта. “Наименование *эстетическое суждение об объекте* сразу же указывает, что хотя данное представление соотносится с объектом, но в суждении имеется в виду определение не объекта, а субъекта и его чувства” [26, V, 127]. Когда рассудок и воображение соотносятся друг с другом (а это, как мы знаем, имеет место также и в любом познавательном акте), возможны два способа рассмотрения их соотношения. Во-первых, объективное, и тогда более или менее адекватное их соответствие, большее или меньшее “сообразование” обнаруживается в результате — в самом познаваемом предмете; он будет познан более или менее ясно и отчетливо в зависимости от этого. И во-вторых, их соотношение можно рассматривать субъективно, с

точки зрения того, как определенная степень соответствия или, напротив, несоответствия этих способностей получает выражение в душевном состоянии субъекта. В первом случае мы будем иметь дело с познавательным, во втором — с эстетическим актом.

Таким образом, эстетическим свойством определенного представления является то, что в этом представлении можно назвать субъективным, то есть относящимся не к объекту этого представления, а к самому представляющему субъекту. *Если представление о предмете независимо от его познания вызывает в нас чувство удовольствия или неудовольствия и если это чувство не связано с заинтересованностью в предмете как полезном или вредном, как согласующемся с нравственным принципом или противоречащем ему¹, то мы имеем дело с эстетическим суждением о предмете.*

Что же вызывает в нас это чувство, если мы исключим все эмпирические и нравственные мотивы? Это чувство возникает потому, что представление об определенном предмете создает гармоническое равновесие двух моментов — чувственности и рассудка, моментов, которые обычно выступают как противоположные. Если предмет обнаруживает некоторую целесообразность, причем невозможно сформулировать в виде понятия ту цель, которая организовала его структуру, если мы непосредственно не усматриваем ни внешней по отношению к нему цели, для достижения которой он предназначен, ни внутренней, а рассматриваем его целесообразную форму, соотнося ее с нашим внутренним состоянием, а не с самим предметом, то в этом случае наше суждение является *эстетическим*, а предмет мы называем *прекрасным*. Он вызывает удовольствие, потому что при его созерцании наши познавательные способности приходят в гармоническое равновесие; целесообразность прекрасного предмета является нам случай, когда нет ни перевеса рассудка над воображением (понятие не выступает в своей односторонности, или, как говорит Кант, “не видно намерения”), ни перевеса воображения над рассудком (многообразие и единство уравнивают друг друга). Итак, эстетическое чувство есть удовольствие, вызываемое состоянием гармонического соответствия двух способностей — воображения, которое свободно, и рассудка, вносящего закономерность. Если эти обычно противоположные моменты оказываются приведенными в соответствие, которое Кант на-

¹ В первом случае удовольствие или неудовольствие было бы связано с подведением предмета под эмпирическое понятие (пользы), во втором — под идею практического разума; и то, и другое исключало бы возможность эстетического суждения.

зывает их “игрой”, то субъект ощущает это соответствие, эту “игру” как эстетическое наслаждение, а представление, вызывающее эстетическое наслаждение, как прекрасное.

Чтобы яснее представить себе направление, в котором была развита кантовская концепция эстетического, следует сразу же обратить внимание на то обстоятельство, что прекрасное, по Канту, определяется через удовольствие, вызываемое гармоническим соответствием воображения и рассудка, то есть чувственного и интеллектуального принципов, и не имеет никакого отношения к миру нравственности. Здесь Кант оказывается последователем Руссо, для которого вся человеческая культура, развившая как интеллектуальные, так и эстетические способности индивида, тем не менее должна быть осуждена за то, что она не только не способствовала тем самым нравственному совершенствованию человека, но, напротив, вызвала порчу нравов. Кант неоднократно подчеркивает эту свою мысль: *“Прекрасное, суждение о котором имеет в своей основе чисто формальную целесообразность, т. е. целесообразность без цели, совершенно не зависит от представления о добром, так как доброе предполагает объективную целесообразность, т. е. соотношение предмета с определенной целью”* [26, V, 230].

Именно поэтому Кант с самого начала рассматривает эстетическое отношение как незаинтересованное; при этом в эстетическом восприятии, если хотя бы понять, что оно такое само по себе, не должно быть ни грана “материи” предмета, а только его форма. Ведь коль скоро появляется “материя”, она вызывает или чисто эмпирическое удовольствие, или удовольствие, связанное с этической оценкой, но ни то, ни другое не должно примешиваться, если мы хотим говорить об эстетическом суждении, или суждении вкуса. “Вкус всегда оказывается варварским там, где он для удовольствия нуждается в добавлении *возбуждающего* (эмпирическое удовольствие. — П. Г.) и *трогательного* (удовольствие, связанное с нравственной оценкой. — П. Г.), а тем более если он делает их критерием своего одобрения” [26, V, 226]. Любое представление о цели, которое могло бы возникнуть при созерцании определенного предмета, тотчас сковало бы свободу воображения, которое, по словам Канта, “как бы играет, наблюдая [данную] фигуру...” [26, V, 233].

Однако при этом возникает вопрос: если суждения вкуса не имеют никакой точки соприкосновения с миром нравственным, то какое основание было у Канта заявить, что “Критика способности суждения” представляет собою как бы мост, соединительное звено между

двумя другими его “Критиками”, первая из которых исследовала возможности и границы теоретического разума, а вторая — возможности и границы разума практического? *В результате исследования теоретической и практической деятельности субъекта Кант обнаружил, что эти две области — знание и поступок, наука и нравственность — построены на противоположных принципах и не имеют между собою ничего общего.* Критика чистого разума показала, что законодателем в мире природы является рассудок, а потому законом ее всегда будет необходимость, тогда как критика практического разума выявила в качестве законодателя нравственного мира разум, а в качестве принципа нравственного мира — свободу. Однако в способности суждения Кант открывает “среднее звено между рассудком и разумом” [26, V, 175]. Стало быть, продукт этой способности — эстетические суждения — должен быть как бы соединением области природы и области свободы, а красота должна быть понята как “символ нравственности”.

Как же в таком случае согласовать утверждение самого Канта о том, что “прекрасное совершенно не зависит от представления о добром” с его же рассмотрением способности суждения как среднего звена между рассудком и разумом? Уяснить этот вопрос нам здесь тем более важно, что именно благодаря указанной неоднозначности, несогласованности приведенных утверждений Канта возникает ряд интерпретаций его эстетики, в том числе и интерпретация романтиков.

Неоднозначность кантовской постановки вопроса возникает оттого, что у него весьма своеобразно трактуется отношение между рассудком и разумом. А именно: рассудок лежит в основе теоретического отношения к действительности, и потому *теоретическое, научное мышление в принципе индифферентно по отношению к нравственному миру.* Отсюда, казалось бы, уже недалеко до утверждения, что наука может служить любым целям, что она есть лишь инструмент, как позднее скажет о ней А. Бергсон, инструмент, могущий выполнять любую программу, кто бы эту программу ни задавал и каким бы целям она ни служила¹.

Но нет, Кант такого вывода не делает. Наука действительно индифферентна к нравственным принципам, но цели ей не может ста-

¹ Если бы спросили о том, плох или хорош *нож* (не в функциональном плане, а сам по себе, как таковой), то трудно было бы ответить на этот вопрос: ведь одним и тем же ножом можно нарезать хлеб (и это хорошо, полезно) и совершить убийство (а это злодейство). — А. П.

вить кто угодно, цели ей дает и направляет ее деятельность чистый разум, и потому наука через разум имеет опосредованную связь с нравственным миром человека. Именно разум направляет науку, и потому она служит цели познания истины, хотя и никогда не достигает этой цели.

Аналогично обстоит дело и с эстетикой. Эстетическое чувство, чувство удовольствия, вызываемое гармоническим соответствием воображения и рассудка, совершенно индифферентно к добру. Эстетическое представляет собой гармонию чувственности и интеллекта, оно, если угодно, организует человеческую чувственность, но не в соответствии с нравственным законом, а в соответствии с законом рассудка, то есть организует чувственность техническим, а не смысловым образом. На этом техническом характере эстетического чувства Кант определенно настаивает, не случайно же он подчеркивает, что разум не имеет отношения к эстетическому чувству — только рассудок “играет с воображением”. *Однако к рассудку, как мы уже знаем, разум все-таки имеет отношение, и потому, пусть косвенным образом, он оберегает этически нейтральную красоту от служения дурным, безнравственным целям. Но, как и в случае с наукой, кантовский разум не имеет положительного, непосредственного отношения к красоте. Он лишь служит гарантией того, чтобы в качестве цели науке и искусству не была поставлена антиразумная цель, и в то же время оставляет их совершенно свободными в смысле положительного определения, свободными от нравственной цели.*

Насколько серьезно Кант настаивает на понимании чувства удовольствия, вызываемого прекрасным предметом, как нейтрального, безразличного к нравственным понятиям, можно судить, если внимательно прочитать учение о возвышенном и его отличии от прекрасного. “Бросаются в глаза, — пишет здесь Кант, — и значительные различия между этими суждениями. Прекрасное в природе касается формы предмета, которая состоит в ограничении; возвышенное же можно находить и в бесформенном предмете, поскольку в нем или благодаря ему представляется безграничность и тем не менее примышляется целокупность ее; таким образом, прекрасное, по-видимому, берется для изображения неопределенного понятия рассудка, а возвышенное — для неопределенного понятия разума”. Соответственно возвышенное не может быть уже рассматриваемо как “игра”, в отличие от прекрасного: “...то, что трогает, по-видимому, не игра, а серьезное занятие воображения” [26, V, 250].

Созерцание возвышенного предполагает совсем иное душевное состояние, чем созерцание прекрасного. Тут нет гармонического соответствия воображения и разума (здесь, как выше пишет Кант, воображение связано не с рассудком, а именно с разумом). Напротив, здесь чувственность подавляется, но одновременно с этим возвышается нравственное “я”. Созерцая возвышенное в природе, “то, в сравнении с чем все другое мало”, мы испытываем сначала чувство подавленности, как существа чувственные, но тотчас же за этой подавленностью следует пробуждение нравственных сил, ибо созерцание возвышенного вносит идею бесконечного, а это — идея разума.

Так как созерцание возвышенного уже не вызывает “игры” способностей нашей души, то оно не сопровождается также и удовольствием, как созерцание прекрасного. Более того, здесь нет ощущения целесообразности, как при созерцании прекрасного: “...поскольку душа при этом не только привлекается предметом, но, с другой стороны, и отталкивается им, то удовлетворение от возвышенного содержит в себе не столько положительное удовольствие, сколько почитание или уважение, т. е. по праву может быть названо негативным удовольствием” [26, V, 250].

Таким образом, в отличие от прекрасного, возвышенное, действительно представляющее собой мост между чувственностью и нравственностью, между царством природы и царством свободы, совершенно по-иному связывает эти два царства, чем это принято считать. Во-первых, эта связь совсем не являет собой гармонического соответствия, напротив, идея подавляет чувственность, точно так же, как она подавляет последнюю при любом нравственном акте. Во-вторых, поскольку имеет место подавление, то не может быть речи об “игре”; созерцание возвышенного — вполне серьезное занятие. Наконец, в-третьих, здесь нет того чувства эстетического удовольствия или наслаждения, которое сопровождает созерцание прекрасного.

Более того, возвышенное есть уже выход за пределы чисто эстетического рассматривания предмета. “*Качество* чувства возвышенного, — говорит Кант, — состоит в том, что оно есть чувство неудовольствия эстетической способностью рассмотрения предмета...” [26, V, 267]. Это чувство неудовольствия возникает как результат несоответствия того способа отношения к бесконечному (а именно чувственного способа отношения к нему), которое имеет место в данном случае, природе самой бесконечности — его-то Кант и называет “отрицательным удовольствием”; при созерцании возвышающего предмета “положительное удовольствие” невозможно.

Подведем итог. Поскольку, как мы это попытались показать, прекрасное, согласно Канту, не может служить мостом между миром природы и миром свободы, между чувственностью и нравственностью по той простой причине, что оно не соприкасается с миром нравственности и примиряет с воображением не нравственный разум, а нейтральный рассудок, постольку в качестве соединительного звена, казалось бы, скорее должно выступать возвышенное, ибо здесь действительно налицо связь воображения именно с разумом. Однако и здесь в строгом смысле о мосте не может идти речь, ибо, как мы видим, гармонии между двумя противоположными способностями не возникает, как не возникает и чувства удовольствия, сопровождающего обычно гармонию; напротив, воображение, скорее, оказывается угнетенным, подавленным, и тем нагляднее торжествует бесконечная способность — разум (вспомните о соотношении *чувственно-воспринимаемого* и *умопостижимого* в новоевропейской культуре вообще, и о частных проявлениях этого соотношения, например, о воззрениях Джордано Бруно. — *А. П.*). Эта ситуация представляет собою воспроизведение в “Критике способности суждения” того самого принципа, который раскрывается Кантом в “Критике практического разума” и в соответствии с которым человек оказывается тем ближе к своему истинно человеческому назначению, чем более сильную чувственную склонность он сможет преодолеть, чтобы выполнить требование нравственного долга. Подавление чувственности во имя выполнения нравственного закона — вот что порождает у нас, согласно Канту, чувство возвышенного.

Тот факт, что Кант в конечном счете не прокладывает действительного моста между миром природы и миром свободы, чувственности и нравственности, что для него это только *как бы* мост, обнаруживается при анализе его учения о телеологической способности суждения. Последняя, по замыслу автора, призвана соединить явление с идеей, то есть быть посредницей между чувственностью и разумом, а не рассудком. Она и служит посредницей, но только *как будто*, не являясь ею реально. Этот факт только подтверждает, что Кант в своей философии остается последовательным. В самом деле, если бы в “Критике практического разума” он доказывал, что человек тем нравственнее, чем сильнее он в состоянии подавлять свои чувственные склонности, а в “Критике способности суждения”, напротив, доказывал, что чувственность не только может находиться в гармонии с нравственностью, но даже содействовать осуществлению нравственных принципов, его философия представляла бы собой чистейшую эклектику [14, 79–93].

Итак, новое, внесенное Кантом в эстетику, — дух диалектики, связанный с понятием противоречия.

Выдвинув некое положение, Кант видит его границы, их условность, чувствует потребность перейти их. Рядом с положением вырастает контрположение, своеобразный антитезис, без которого тезис неполон, непонятен, ошибочен. Например, вот как Кант формулирует *антиномию вкуса* в эстетике:

“1) Тезис. Суждение вкуса не основано на понятиях, ибо в противном случае о нем можно было бы диспутировать (приходить к решению посредством доказательств).

2) Антитезис. Суждение вкуса основывается на понятиях, ибо в противном случае о вкусах, несмотря на их различие, нельзя было бы даже спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением)” [25, 212–213]. Такого рода противоречие (антиномия) очерчивает проблему.

Сам Кант не поднимается до синтеза, но проблема поставлена (напомним, что, по словам Гете, *проблема — это то, что лежит между двумя противоположными мнениями. — А. П.*). Противоречивость кантовских дефиниций определена противоречивостью предмета рассмотрения. Гердер мог еще упрекать Канта в непоследовательности, но уже Гете уловил в построениях философа нечто более значительное — “*плутовскую иронию*”, с которой автор то убеждает читателя в чем-либо, то призывает подвергнуть сомнению свои же положения.

В “Критике способности суждения” упорно и обстоятельно доказывалась специфичность эстетического, его несводимость ни к знанию, ни к морали. Но рядом существует антитезис: именно эстетическое есть средний член между истиной и добром, именно здесь встречаются и сливаются воедино теория и практика. Само эстетическое — не монолит. У него две ипостаси, два лица. Одно обращено преимущественно к знанию — прекрасное, другое преимущественно к морали — возвышенное. Кантовский анализ основных эстетических категорий ограничивается, как было показано, рассмотрением прекрасного и возвышенного.

Кант предлагает “пояснения” к своему пониманию прекрасного; прекрасно то, что нравится, не вызывая интереса; прекрасно то, что всем нравится без посредства понятия; красота — это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели; наконец, “*прекрасное есть символ нравственно доброго*”.

Философ обращает внимание на опосредованный характер восприятия прекрасного. Красота не может быть воспринята непосредственно чувствами — глазом или ухом; эстетическое чувство — сложная *интеллектуальная* способность; зрение и слух — только *средства* восприятия, только путь к душе. Еще древние знали, что возможна сверхчувственная красота. Чем сложнее предмет, тем сложнее и специфичнее его эстетическая оценка. Существует, например, красота в математике: одна и та же задача может быть решена различными способами — длинно и с применением слишком сильных средств (некрасиво) или кратко и элементарно (изящно). Чтобы оценить эту красоту, надо обладать вкусом и художественной культурой, но прежде всего — знать математику¹.

Важное место в эстетике Канта занимает понятие “*свободная игра*”. Бодрствующий живой организм не может находиться в пассивном состоянии. Когда его активность не направлена на воспроизводство и обеспечение жизни, она обращена на самое себя. Это и есть *игра* — *деятельность как таковая, лишенная посторонней цели, но протекающая по определенным правилам*. Подлинная игра — самоцель². Игра поощряет чувство здоровья, повышает “*всю жизнедеятельность*”, освежает “*душевную организацию*”. Игра непринужденна. Она развивает общительность и воображение, без которых невозможно познание.

Как мы уже знаем, человек, по Канту, — дитя двух миров, чувственного и умополагаемого, феномен и ноумен одновременно, он как бы постоянно пребывает в двух сферах. Игра содержит в себе противоречие: играющий все время как бы пребывает в двух сферах — условной и действительной. *Играющий придерживается определенных правил, но никогда не забывает об их условности. Умение играть заключается в овладении двупланностью поведения*. В искусстве — та же двупланность. При самой правдоподобной картине действительности зритель или читатель ни на секунду не забывает, что перед ним все же условный мир. Когда человек теряет из виду один из планов искусства, он оказывается вне сферы его действия. Наслаждение искусством — участие в игре [21, 21–25].

¹Ср.: Блез Паскаль пишет в трактате “Рассуждение о страстях любви”: “Чем большим умом наделен человек, тем больше неповторимых красот ему оказывается доступно” [33, 38]. Вкус и художественная культура не даются от природы, но должны быть воспитаны (см. пролог).

²Таковы были Олимпийские игры в Древней Греции; вспомните о том, что мыслители античности полагают *игру* занятием, достойным бога (Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы — см. часть 2). Конечно, это не относится к азартным играм, где присутствует материальный интерес и кипят низменные страсти.

4.5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследователь творчества Канта профессор В. Виндельбанд так характеризует его философию: “Учение Канта есть тот кульминационный пункт, которого достигает линия умственного развития в эпоху Просвещения; оно... одновременно заканчивает и преодолевает век Просвещения” [12, 10].

Кант совершает великое открытие; он обнаруживает диалектическую, то есть внутренне противоречивую, природу разума: “...**в основе всего нашего мировоззрения лежит некая антиномия**” [12, 107].

В частности, *этика Канта противоречива (антиномична): человек как феномен, как чувственное существо, детерминирован законами природы, принадлежит миру необходимости и никакой свободы у него нет; вместе с тем человек как существо разумное принадлежит миру свободы; он обладает свободой, скрытой в его ноуменальной глубине, и эта свобода является основой нравственности.* (Эта концепция человека напоминает о французской классицистической трагедии XVII в., в основе которой лежал подобный же конфликт разума и чувства, или страсти.)

Это острое противоречие совсем не случайно: **вся кантовская философия проникнута антиномиями.** Наряду с антиномией свободы и причинности Кант в “Критике чистого разума” формулирует еще три *антиномии чистого разума*: мир имеет границы во времени и пространстве (тезис) и он бесконечен во времени и пространстве (антитезис); деление всего существующего в мире возможно только до изначальных простых элементов (тезис) и все в мире делимо без конца (антитезис); в мире или вне его есть некая абсолютно необходимая сущность (Бог) (тезис) и такой сущности нет (антитезис) (сравните это со сформулированным Н. Бором *принципом дополнительности* [34, матем. прил. I]).

“Кант полагает, что все эти вопросы, — о конечности или бесконечности мира, существовании свободной воли и существовании Бога, — никогда не могут быть решены с помощью мышления, потому что для их решения человеческий рассудок должен выйти за границы опыта, поскольку, разумеется, в опыте эти “бесконечные” реальности не могут быть даны. А выйти за пределы опыта рассудок не имеет права: его понятия — категории — имеют силу и смысл только в границах опыта. В результате своего размышления Кант приходит к выводу, что, поскольку невозможно теоретически доказать существование свободной воли и Бога, с одной стороны, а, с другой, без допущения их существования невозможно построить мир нравственности, по-

стольку остается *верить* в то, что *знать* невозможно (сравните это с воззрениями Паскаля — см. часть 2). Близкую к этому суждению мысль метафорически высказывает замечательный русский писатель и публицист К. Леонтьев¹ (1831–1891).

Тезис всех кантовских антиномий высказывается в пользу религиозного мировоззрения, антитезис — в пользу позитивистски-научного” [15, 213].

Кант разделяет мир теории, размышления (“чистый разум”), абсолютом которого является Истина, и мир действия (“практический разум”), абсолютом которого является Добро (Благо). Таким образом, возникает тенденция к отделению Истины от Добра.

Эстетика Канта тоже построена на противоречии: *прекрасное есть символ нравственно доброго* и вместе с тем *прекрасное... совершенно не зависит от представления о добром*. Таким образом, **Кант делает первый шаг к тому, чтобы отделить доброе от прекрасного**. Мыслители Романтизма и их последователи пройдут этот путь до конца (см. часть 2: Болдер и Достоевский).

Итак, триединство Истины, Красоты и Добра становится проблематичным.

Противоречие выдвигается Кантом как центральный, важнейший факт и как основная проблема познания, притом познания самых существенных сторон действительности. Недаром, помимо антиномических утверждений, во многих разделах философии Канта фигурируют эллиптически усеченные антиномии, так сказать, “антиномии-понятия”. Это не только “нечувственная чувственность” форм чистого созерцания в трансцендентальной эстетике, “бессодержательная содержательность” категорий в трансцендентальной аналитике, но и “нелюдямая общительность” в философии истории, “бесцельная целесообразность” в учении о телеологии, “незаинтересованная заинтересованность” и “бессодержательная содержательность” в аналитике вкуса [13, 61–63].

В “Критике чистого разума” исследуется категория необходимости; формы связи мира и познающего его человека основаны на отношениях *необходимости* (вспомните о *детерминизме*). Совсем иная сфера человеческой активности рассматривается в “Критике практического разума” — сфера морали, практического поведения, в кото-

¹ К. Леонтьев говорит: “Древо Жизни не есть древо Познания добра и зла” (Цит. по: Розанов В. В. Мимолетное (Извлечения)//Опыты: Лит.-философ. сб. — М., 1990. — С. 298).

рой человек выступает как существо *свободное*, самостоятельное, не обусловленное внешней необходимостью. Хотя человек как чувственное существо подчиняется законам природы, воля его свободна благодаря тому, что определяется разумом. Главный труд Канта в области эстетики — “Критика способности суждения” — призвана перекинуть мостик между двумя предыдущими “Критиками”. Сфера искусства выступает в ней областью, где человек, движимый необходимостью, и человек, реализующий свободу, предстают в интегрированном единстве этих отношений. Таким образом, сама внутренняя логика философского поиска побудила ученого к погружению в мир эстетики, которая стала завершающим этапом, венчающим все его предыдущие философские построения [28, 90].

Список использованной и рекомендуемой литературы

1. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М., 1996.
2. Арент Г. Становище людини. — Львів, 1999.
3. Артамонов С. Д. Зарубежная литература XVII–XVIII вв.: Хрестоматия. — М., 1982.
4. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западно-европейской литературе. — М., 2000.
5. Баткин Л. М. На пути к понятию личности: Кастильоне о “грации” // Культура Возрождения и общество. — М., 1986.
6. Бахмутский В. Я. Классицизм // Лит. энциклопед. словарь. — М., 1987.
7. Берковский Н. Я. Статьи и лекции по зарубежной литературе. — СПб., 2002.
8. Буало Н. Поэтическое искусство / Пер. Э. Линецкой. — М., 1957.
9. Ванновский А. Новые данные о влиянии Шекспира на Пушкина // Пушкинист. Вып. 1. — М., 1989.
10. Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств (Проблема эволюции стиля в новом искусстве). — СПб., 1994.
11. Вельфлин Г. Ренессанс и Барокко // Макаров А. Світло українського бароко. — К., 1994.
12. Виндельбанд В. От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. — М., 1998.

13. Володин В. Н., Любутин К. Н., Нарский И. С. От рассудка к разуму (Кант, Гегель, Фейербах). — Екатеринбург, 1991.
14. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. — М., 1997.
15. Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. — М., 1970.
16. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. — М., 1980.
17. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопр. философии. — 1990. — № 4.
18. Гете И. В. Избранные философские произведения. — М., 1964.
19. Голенищев-Кутузов И. Романские литературы. — М., 1976.
20. Гораций. Оды, эподы, сатиры, послания / Пер. М. Л. Гаспарова. — М., 1970.
21. Гулыга А. Эстетика Канта // Кант И. Критика способности суждения. — М., 1994.
22. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. — М., 1998.
23. Декарт Р. Сочинения: В 2 т. — М., 1989.
24. Кагарлицкий Ю. И. Шекспир и Вольтер. — М., 1980.
25. Кант И. Критика способности суждения. — М., 1994.
26. Кант И. Сочинения: В 6 т. — М., 1961–1966.
27. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. — М., 2001.
28. Кривицун О. А. Эстетика. — М., 1998.
29. Куницман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф. Философия: dtv-Atlas. — М., 2002.
30. Лосев А. Ф. Конспект лекций по эстетике нового времени. Классицизм // Лит. учеба. — 1990. — Июль-август. — Кн. 4.
31. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. — М., 1990.
32. Музиль Р. Человек без свойств. — М., 1984.
33. Паскаль Б. Трактаты. Poleмические сочинения. Письма. — К., 1997.
34. Пустовит А. В. История европейской культуры: Учеб. пособие. — К.: МАУП, 2004.
35. Пушкин А. С. Собрание сочинений: В 10 т. — М., 1974–1978.
36. Расин Ж. Андромаха // Театр французского классицизма. Пьер Корнель. Жан Расин / Пер. с франц. — М., 1970.
37. Сигал Н. А. “Поэтическое искусство” Буало // Буало Н. Поэтическое искусство / Пер. Э. Линецкой. — М., 1957.
38. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. — М., 1994.
39. Татаркевич В. Історія філософії: В 2 т. — Львів, 1999.
40. Теория метафоры. — М., 1990.
41. Философия: Учебник / Под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной, В. П. Филатова. — М., 1998.

42. *Фрагменты ранних греческих философов: Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики* / Изд. подготовил А. В. Лебедев. — М., 1989.
43. *Шаповалов В. Ф.* Основы философии. — М., 1999.
44. *Якимович А.* Новое время. Искусство и культура XVII–XVIII веков. — СПб., 2004.
45. *XVII век* в диалоге эпох и культур // Матер. науч. конф. — СПб., 2000. — (Сер. “Symposium”. Вып. 8).



ПАРАДОКС РОМАНТИЧЕСКОЙ ИРОНИИ: БЛЕСК И НИЩЕТА ЛИЧНОСТИ

*...Но, друг, послушай: не беда
Неверной младости утрата.
Конечно, я теперь седа,
Немного, может быть, горбата;
Не то, что в старину была,
Не так жива, не так мила;
Зато (прибавила болтунья)
Открою тайну: я колдунья!*

А. Пушкин. Руслан и Людмила

*Все мы герои и все мы изменники,
Всем одинаково верим словам
Что ж, дорогие мои современники,
Весело вам?*

Г. Иванов

Человек принадлежит обществу; общество состоит из отдельных людей, каждый из которых неповторим, уникален. Как характеристика человеческого общества, культура *двуедина* и представляет собой систему диалектических противоречий, производных от одного, центрального противоречия — между индивидом и родом. В основе культуры лежит непрестанное взаимодействие обобщающих тенденций и форм с тенденциями и формами, направленными на самовыражение человека в его неповторимости. Нераздельно и неслиянно сосуществуют две противонаправленные тенденции: первая стремится воплотить родовое, коллективное, общественное начало, вторая — личностное, уникальное, неповторимое. Первая порождает формы искусства, стремящиеся замкнуться в сфере всеобщего, выражающие историческое бытие как целое в его величии и не опускающиеся до всего частного, отдельного, личного и в этом смысле случайного. Вторая направлена на воплощение и запечатление отдельного человека во всей его уникальности.

В продолжение многих веков — от античности до эпохи романтизма — в двуединстве культуры ведущим был первый, родовый, коллективный элемент. В культуре определяющими и главными являлись отражения действительности в мировоззрениях, теориях и нормах, в сфере государства и права, в высоком искусстве; вера в Бога требовала санкции церкви, ценность человека утверждалась подвигом во имя идеала, родины или свободы. Живой, отдельный, конкретный человек, конечно, оставался реальной основой всех этих процессов, но не был представлен в них; во всяком случае не на него ориентировалась, не им была окрашена культура как целое. Нельзя представить Джульетту, которая вышла замуж за Ромео и готовит ему суп. Быт и повседневность если и существуют, то лишь как неаппетитная изнанка исторически значительных проявлений жизни. В документах французской революции конца XVIII в. фигурирует сопоставление (и противопоставление) “человека” и “гражданина” [15, 47–54]. В конце XVIII в. завершалась эпоха абсолютного преобладания *гражданина над человеком*.

Итак, вторая половина XVIII в. — время великого перелома в истории европейской культуры. Уходила в прошлое многовековая эпоха культуры, ориентированной на коллективное, родовое, всеобщее, — культуры, которую филологи А. Михайлов и С. Аверинцев назвали *риторической* [23, гл. 1], и начиналась эпоха, ориентированная на личностное, уникальное, неповторимое, эпоха культуры, обращен-

ной к человеку, *единственному и неповторимому человеку во всем его своеобразии*¹.

Один из поэтов этого времени, француз Станислав де Буфлер² (1738—1815) пишет:

*Être jolie, être belle,
Ce n'est rien que tout cela;
Il faut être comme celle,
Comme celle que voilà.*

Дословный перевод таков:

Быть очаровательной, быть прекрасной, —
Все это не более чем пустяк,
Надо быть, как эта,
Как эта, которая вот!

В высшей степени показательно это противопоставление общей, риторической категории “прекрасное” и живой, неповторимой индивидуальности — *вот эта* красавица, которая сейчас перед нами, “которая вот”³ (*celle que voila*). Так и видишь этот указующий жест автора!

Эпоха романтизма — пограничная между столетиями риторической культуры и “нашим временем”.

Одна из основополагающих идей романтизма — *идея личности, представление об уникальности, неповторимости каждого человека*. Немецкий писатель-романтик, художник и композитор Эрнст Теодор Амадей Гофман (1776—1822) пишет о “характеристическом запечатлении личности в музыке”; русский писатель И. Тургенев утверждает: “Романтизм есть не что иное, как апофеоз личности”.

¹ Правда, Октябрьская революция в России и возникновение Советского Союза с его коллективистской идеологией приостановили этот процесс — для населения страны — более чем на семь десятилетий.

² Цит. по: *Oeuvres de Boufflers*. — Paris, 1852. — P. 271.

³ Можно вспомнить древнегреческого философа Кратила, последователя Гераклита и учителя Платона, учившего о безостановочной изменчивости вещей; по его мнению, вообще ничто не следует называть. *Постоянное имя* не может соответствовать изменчивой вещи. Можно только указать пальцем: *вот это*. Сущность человека — движение, утверждает Паскаль. Может быть, трудность запечатления индивидуального, неповторимого начала сродни трудности описания движения (изменчивости)? Отдельный, неповторимый, живой человек постоянно изменяется. Кроме того, слово по самой своей природе — обобщение; язык, чтобы быть понятным всем, состоит из общепонятных слов. Как возможно запечатлеть уникальное посредством всеобщего?

Реальный живой человек всегда принадлежит определенному народу и определенной эпохе. Не существует человека вообще: есть французы, русские, испанцы, итальянцы, англичане; средневековый человек очень отличается от человека эпохи Возрождения. И национальный колорит в искусстве, и историзм являются художественными открытиями романтиков.

Что же такое личность? Вот как объясняет это историк культуры Л. Баткин: “Идея личности сложилась лишь в конце XVIII в., тут же послужив могучей закваской романтизма. Она была призвана заполнить вакуум, образовавшийся вследствие окончательной десакрализации представлений о месте отдельного человека в мире. Индивид, самосознание которого ранее было соотнесено с корпоративным или сословным статусом (см. гл. 3. — А. П.), с религиозно-всеобщей ответственностью и оправданием преходящего существования, — вдруг увидел себя посреди неслиянного с ним, часто враждебного социального космоса, в открытости и неизвестности истории.

Над человеческим и земным более не стало высшего смысла и закона. Исходной для человека и впрямь неотъемлемой от него в итоге Нового времени оказалась только его принадлежность самому себе, его индивидуальность. Именно в сфере индивидуального он и должен был отныне искать духовную опору. Т. е. сиюминутную и особенную правду своего бытия уразуметь как нечто общезначимое и бесценное, осознать себя как “личность”. Подобно растению, которое способно произрастать лишь в известной ландшафтно-климатической зоне, так и коренная новая идея “личности” смогла развиваться лишь в окружении и в связи с целым ландшафтом других новых идей, в контексте радикально изменившегося мировосприятия.

Личность — то, что включает человека в бесконечное историческое общение через собственное уникальное послание. Всечеловеческий смысл отдельной жизни, таким образом, оказывается отождествленным с культурой. (Несмотря на древность слова, это, конечно, тоже специфически новоевропейское понятие.) Оба они, “личность” и “культура”, пронизывают друг друга и подразумевают наличие другой “личности”, другой “культуры” и установление диалога между ними: тут единственность — неременное условие, но возникает она именно на границе с другой единственностью. Поэтому обе идеи внутренне сопряжены еще с одной небывалой идеей историзма, с признанием неповторимого своеобразия и, следовательно, относительности любых структур и ценностей, с характерным острейшим чувством

анахронизма. Итак, под “личностью”, по-видимому, можно подразумевать понятие, стремящееся охватить идеальные установки и проблемы, возникшие в результате выдвижения на первый план автономной (напомню, что “автономный” означает “самозаконный, сам себе дающий закон”. — А. П.) человеческой индивидуальности. Когда всеобщее выступает не “над” индивидуальным и не “в форме” индивидуального, а как самое индивидуальное, особенное — это и есть личность... Каждая личность — не часть, а средоточие и перефокусировка всечеловеческого” [23, гл. 3].

На языке классической немецкой философии, используя диалектическую триаду, это можно было бы сформулировать так: тезис — всеобщее, коллективное (культура, история), антитезис — единичное (новоорожденный человек, младенец), синтез — личность, человек как член общества, обогащенный воспитанием и образованием. “...новоевропейский индивид — личность постольку, поскольку он выступает как имманентно-независимый¹ и способный накладывать отпечаток на всеобщее... *Средневековый* индивид, напротив, личность постольку, поскольку он наиболее полно соотносится со всеобщим и выражает его” [1, 54].

Вспомним о том, что мир Средневековья есть небесно-земная иерархия, имеющая два полюса — Бог и его антипод, нечистый. Бог есть воплощение Добра, Истины и Красоты. Чем ближе к Богу, тем их больше, чем дальше от Него — тем меньше.

Возрождение — это “поворот от религиозно-космических воззрений к гуманистическим, освобождение человека от небесно-земной иерархии, промежуточной и подчиненной частицей которой он был до того, и утверждение его самостоятельной и активной силой мира. Природа и вещи мира начинают выступать в их чувственно-конкретной, человечески воспринимаемой форме, в их реальных рациональных связях, а не в отношениях к божественному и дьявольскому. Это и есть основа гуманистического мышления в отличие от религиозного, спиритуалистического” [23, гл. 4.3].

Вот как об этом пишет А. Лосев: “Сущность романтизма наилучше можно понять только с исторической точки зрения. Именно он есть порождение того абсолютизации человеческого субъекта, которое зародилось в эпоху Возрождения взамен средневекового абсолютизации личности более высокой, чем человек и весь мир, и даже

¹ *Имманентный* — значит, внутренне присущий какому-либо явлению, проистекающий из его природы.

их сотворяющей. Но эта абсолютизированная человеческая личность в течение XVII и XVIII веков проявляла себя пока только в виде отдельных своих способностей — либо внешнечувственно (английский эмпиризм), либо внутреннемыслительно (континентальный рационализм). И только в конце XVIII века Кант впервые построил концепцию человеческого субъекта в цельном виде, включая все его эмпирические и рациональные способности и оставляя на долю объективного мира только непознаваемые вещи в себе. Но уже ученик Канта Фихте в 90-х годах XVIII века решил и вещи в себе понимать тоже как категорию человеческого субъекта, правда, предельно обобщенную. Но когда и вещи в себе оказались достоянием человеческого субъекта, получилось, что сам человеческий субъект оказался не чем иным, как все тем же универсальным объективным миром, но уже данным человеку в максимально понятном и продуманном виде, данным как имманентное и адекватное переживание. Тут-то, на рубеже XVIII и XIX веков, и возник романтизм как философия имманентно пережитого объективно существующего мироздания. Это означало, что каждая реальная вещь, событие, общественная структура или исторический период стали трактоваться как символ бесконечного объективного мира с вытекающей отсюда настоящей склонностью к фантастике и к проповеди ухода в бесконечные дали абсолютно объективной действительности. Сущность романтизма поэтому заключалась, во-первых, в том абсолютизировании человеческого субъекта, которое началось еще в эпоху Возрождения, а во-вторых, в преодолении этой абсолютизации путем расширения человеческого субъекта до космических размеров или по крайней мере до проповеди фантастического ухода в бесконечность для достижения имманентно переживаемой универсально-мировой действительности.

Поэтому сущность романтизма я бы выразил при помощи следующего афоризма Новалиса: “Моя возлюбленная есть сокращенное подобие (*Abbreviatur*) вселенной, а вселенная есть распространенное подобие (*Elongitudo*) моей возлюбленной” [19] (можно указать и на следующее высказывание немецкого романтика Новалиса: “Истинный поэт — всеведущ; он действительно вселенная в малом преломлении” [16, 124]; обратите внимание на сходство этой мысли Новалиса с древней доктриной микрокосма и макрокосма, подобия человека и Вселенной. — А. П.).

То неповторимое, что отличает одного человека от другого и делает его уникальным, единственным, ускользает от научного, системати-

ческого анализа и может быть отчасти запечатлено только искусством. Отсюда понятно, почему романтические мыслители отдают искусству предпочтение перед наукой. Например, вот как Новалис пишет о поэзии: *“Поэзия личностна и поэтому ее нельзя описать и определить. Кто непосредственно не знает и не чувствует, что такое поэзия, тому никогда не объяснить это. Поэзия есть поэзия”* (курсив мой. — А. П.) [6, 30]. *Романтики возводят искусство в культ, потому что только оно может запечатлеть неповторимость, уникальность отдельного человека; таким образом становится понятен их эстетизм* (эстетизм — это признание искусства высшей ценностью. Бог эстетов — красота, храм — искусство, а священнослужитель — поэт, которому дарована способность являть божество во плоти художественного произведения [8, 124]; атрибут Бога — бесконечность, отсюда романтическое представление о прекрасном — бесконечное, выраженное в конечном, преемственно связанное со средневековым представлением о прекрасном как Божественном присутствии).

Классическая страна романтизма — Германия. Ранний, наиболее характерный романтизм — немецкий. Он сформировался накануне XIX века (1795–1799, “йенские романтики”). “Когда после многих приготовлений романтический кружок впервые собрался в Йене, его участников воодушевляли три важнейших явления: французская революция, поэзия Гете и кантовско-фихтевская философия” [7, 270].

Одно из глубоких определений романтизма принадлежит великому немецкому философу Фридриху Вильгельму Йозефу Шеллингу (1775–1854), юность которого была связана с немецким университетским городом Йеной. Вспоминая романтическую Йену, Шеллинг писал: “Прекрасное было время... человеческий дух был раскован, считал себя вправе противопоставлять всему существующему свою действительную свободу и спрашивать не о том, что есть, но что возможно” [4, 6].

Для романтиков важно не действительное, но возможное.

Главная идея Шеллинга — идея мира как творчества. Мир бесконечен, как и всякий творческий процесс. Романтики исповедуют культ бесконечного. Разомкнутый кругозор, вечное движение, вечно отступающая перед нами даль и наше томление — “романтическое томление” настигнуть ее (достигнуть недостижимого!), слиться с нею — таковы признаки романтической настроенности. Сопоставляя романтизм с классицизмом, А. Лосев характеризует сущность романтизма как бесконечность: “Классицизм — это система мало подвижных и

отточенных художественных структур, образующих собой пластическое совершенство, романтизм же — это система вечно подвижных и размытых структур, образующих собой беспокойной подвижную и неопределенно стремящуюся бесконечность” [18].

Итак, мир для Шеллинга был творчеством, а не множеством отдельных вещей — законченных и отделенных друг от друга (сравните со взглядами Дж. Бруно, охарактеризованными П. Гайдено, см. подразд. 4.1. — *А. П.*). Он учил, что эти законченные вещи — лишь временный узел в непрерывном творчестве, которое охватывает мировую жизнь.

Исследователь немецкого романтизма Н. Берковский пишет: “Мир, по Шеллингу, вечно созидает самого себя. Вот главная идея Шеллинга. Я бы так ее назвал: творимая жизнь, бесконечная жизнь. Жизнь есть творчество, которое никогда ни на чем не успокаивается, не может иметь ни начала, ни конца. Эта творческая жизнь и вызывает желание романтиков передать ее.

Это миропонимание сверстников великой революции. Нет догмы, нет ничего овеществленного навсегда. Мир находится в вечном процессе. Все в мире постоянно создается заново. Революция показала, что ничего нет установленного. Вчера — авторитеты, сегодня они разможены.

Романтизм был обобщенным отражением революции. Ни в Германии, ни в других странах романтики не изображали революцию. Я бы так сказал: они не изобразили революцию, а выразили ее. А очень часто выразить — более высокая задача, чем изобразить. Романтики все направлялись к этой цели: выразить непрерывно, неумоимо творимую жизнь.

Итак, *основная внутренняя тема романтизма — творимая жизнь, жизнь как непрерывное творческое движение.* Характерным образом романтики, которые были внимательны ко всем искусствам, превыше всего ставили музыку (сравните с воззрениями классицистов, для которых высшее искусство — поэзия. — *А. П.*). Это эпоха чрезвычайно напряженного культа музыки...

Почему романтики выдвигали музыку? Они считали, что творимую жизнь ближе всего способна передать музыка. Музыка, как они говорили, это жизнь самой жизни. У них имелся существенный критерий — музыкальность. Они требовали музыкальности от живописи и от литературы... речь шла о музыкальности впечатлений, чтобы качество впечатлений было сходным (см. часть 2, комментарий к стихотворению А. Блока “Свирель запела на мосту...” — *А. П.*). И Шекспир для

них обладал такой музыкальностью (Шеллинг писал о музыкальных основах шекспировского творчества).

Музыкальность передавала мир становящийся, мир при вас, на ваших глазах создаваемый. Отодвинутые далеко горизонты, ландшафты, как бы затопленные бесконечностью, — вот чего хотели романтики и вот что они называли музыкальностью” (курсив мой. — А. П.) [4, 35–36].

Главная черта романтической картины мира — движение, изменение, развитие; нет ничего застывшего и неподвижного, вещи текучи. Такого рода мировоззрение, как уже было сказано, обусловлено тем, что романтики — современники и наследники великой революции. Величайшее событие европейской истории рубежа XVIII и XIX веков — французская буржуазная революция. Романтизм — во всех странах — возник под огромным воздействием революции во Франции. Ее лозунги — **свобода, равенство, братство.**

Одно из завоеваний революции — **равенство** граждан перед законом. Если до революции общество состояло из высшего и низшего сословий, и права людей, принадлежавших к ним, не были одинаковы, — а принадлежность к сословию определяла в жизни человека почти все, — то после революции сословные различия были упразднены. Почему сын герцога должен иметь больше прав и возможностей, чем сын крестьянина или буржуа? Такое положение начинает осознаваться как несправедливое и недопустимое. Отсюда — революционное требование **равенства** людей перед законом; власть происхождения должна быть уничтожена — утверждают революционеры.

Классицизм — художественный стиль XVII–XVIII вв. — выработал нормативную эстетику, опирающуюся, как уже было отмечено, на *противоположение “возвышенного” и “низменного” (коррелят сословного принципа; высокое и низкое в искусстве разделены так же определенно, как разделены высшее и низшее сословия).* “Понятие высокого и низкого, в их непреодолимой расчлененности, — краеугольный камень эстетики классицизма...” [11]. Это разделение и обособление противоположностей — в данном случае высокого и низкого — связано не только с разделением общества на сословия. Оно связано и с теоцентрической картиной мира, с небесно-земной иерархией, оценивающей вещи по степени их близости к Богу [23, гл. 3.3]. С этой точки зрения романтизм — явление, отдаленно родственное Реформации. Подобно тому, как протестанты отвергают идею церковной иерархии (нигде в Библии не сказано, что одни люди ближе к Богу, чем другие!) и настаивают на возможности личной (без посредников) связи каждого от-

дельного верующего с Богом — и тем самым возвышают личностно-неповторимое в человеке, точно так же и романтики признают личность высшей ценностью.

Романтизм стремится совершить в сфере искусства то же, что французская революция в области общественного устройства, — сближить “возвышенное” и “низменное” или даже стереть границу между ними. Поэтому эстетика романтизма диалектична, она сближает противоположности.

Величайшая из современных романтизму философских систем — классическая немецкая философия (от Канта до Гегеля; вспомним о том, что Карл Маркс называет философию Канта “*немецкой теорией французской революции*”) имеет своим центром категории противоречия и *единства противоположностей*, на которых построена гегелевская диалектика. С ними связана категория *движения*: “движение есть само существующее противоречие” (Гегель). С категориями единства противоположностей и движения неразрывно связана категория бесконечности.

*Триединство — противоречие (единство (совпадение) противоположностей), движение, бесконечность, воплотившееся в гегелевской диалектике — характеризует внутренний мир человека и, следовательно, находится в центре всей новейшей антропоцентрической культуры и в центре философии Нового времени*¹ [23, матем. прил. I].

Эстетика романтизма родственна эстетике барокко, потому что обе основываются на трех вышеупомянутых категориях (романтики ощущали духовное родство с творцами барокко — Шекспиром, Кальдероном, Бахом). *В чем же состоит отличие романтизма от барокко? Именно в том, что культура романтизма, как уже было сказано, личностна.*

В эпоху романтизма на первый план выдвигается особенная эстетическая категория — ирония. Ирония имеет у романтиков универсальное значение. Ведь в генезисе романтизма важную роль сыграло *разочарование* в результатах Великой французской революции; ирония истории стояла у колыбели романтизма. “Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что

¹ Уже было сказано об эстетизме романтиков. Философская душа эпохи — гегелевская диалектика — не могла быть воплощена наукой того времени, но только искусством (см. часть 2, А. Пушкин. “Моцарт и Сальери”). “Наука не может передать диалектику, а искусство может, потому что наука пользуется останавливающими словами, а искусство — промежутками, силовыми полями между слов” (Гаспаров М. Л. Записи и выписки. М., 2001. — С. 151).

они не знали, что делали, — что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории...” [20, 355].

Что есть ирония? — *Это эстетическая категория, имеющая самое прямое отношение к упомянутому триединству (движение, бесконечность, совпадение противоположностей).* Покажем это.

1. Ирония и совпадение противоположностей.

Ирония диалектична, она оперирует противоречиями. “Ирония возникает тогда, когда я, желая сказать “нет”, говорю “да”, и в то же время это “да” я говорю исключительно для выражения и выявления моего искреннего “нет”. Представим себе, что тут есть только первое: я говорю “да”, а на самом деле думаю про себя “нет”. Естественно, что это будет только обманом, ложью. Сущность же иронии заключается в том, что я, говоря “да”, не скрываю своего “нет”, а именно выражаю, выявляю его. Мое “нет” не остается самостоятельным фактом, но оно зависит от выраженного “да”, нуждается в нем, утверждает себя в нем и без него не имеет никакого значения” [20, 326–327].

Смысл романтической иронии можно уловить, только имея в виду общеизвестную романтическую игру противоречиями. Романтики упивались противоречиями человеческой жизни. “Я могу жить только двумя противоположными жизнями или ни одной”, — писал Ф. Шлегель Шлейермахеру в 1802 г.

Принципом средневекового мировоззрения был *теоцентризм*. Уже было сказано о небесно-земной иерархии, имевшей два полюса, один из которых — Бог, а другой — его антипод, диавол. Также говорилась о том, что Бог есть Истина, Добро и Красота. Чем ближе к Богу, тем их больше. Антипод Бога есть само Зло и Безобразие. В *средневековой теоцентрической картине мира Добро и Зло, Прекрасное и Безобразное, слезы (трагическое) и смех (комическое) отчетливо разделены*, противопоставлены и иерархически соподчинены: первое — выше (лучше), второе — ниже (хуже).

Как только с приходом эпохи Возрождения принципом мировоззрения становится не теоцентризм, а *антропоцентризм* (основа гуманистического мышления — центральность человека во Вселенной), проблема усложняется. Диалектическое мышление романтиков сближает Добро и Зло, Прекрасное и Безобразное, трагическое и комическое¹. “Зло стали рассматривать как диалектический момент добра

¹ См. часть 2, в комментарии к стихотворению Пушкина “Герой” — “Зачем ты послан был...”

или, во всяком случае, как момент общего развития, снимающего противопоставление добра и зла (мысль, заложенная в “Фаусте” Гете, а впоследствии с необычайной энергией развитая неоромантиком Ницше” (Зенкин С. Писатель в маске монстра // Иностранная литература, 1993, №1. — С. 140).

Характеризуя творчество великого испанского живописца Ф. Гойи (1746—1828), А. Якимович пишет: “Правдивое изображение абсолютно нерасчленимой смеси прекрасного и отвратительного, человеческого и животного, высокого и низкого становится магистральной линией художественного мышления” (Очерки по истории мировой культуры / Под ред. Т. Ф. Кузнецовой. М., 1997. — С. 290). Английский романтик, поэт У. Блейк (1757—1827) называет книгу стихов “Бракосочетание Неба и Ада” (1790).

Человек — средоточие антропоцентрической культуры — существо противоречивое; его свобода позволяет ему творить как добро, так и зло. Это сосуществование противоположных начал в человеке, динамизм и изменчивость его внутреннего мира позволяют охарактеризовать его как *существо ироническое* (вспомните о том, что ирония близка к смешному, комическому, а *человек — единственное существо, умеющее смеяться!* Автор знаменитой книги “*Homo ludens*: опыт определения игрового элемента культуры” (в переводе с лат. *homo ludens* — человек играющий. — А. П.) голландский культуролог Йохан Хейзинга даже определяет человека как *animal ridens* — смеющееся животное [27, 15]. Чрезвычайно показательна эта громадная роль категории смешного в новоевропейской антропоцентрической культуре [14].

Романтическая ирония преемственно связана с барочным Остроумием. Напомним два высказывания Пушкина; первое сходствует с центральным положением теории Тезауро: “Остроумием называем мы не шуточки, столь любезные нашим веселым критикам, но способность сближать понятия и выводить из них новые и правильные заключения” [24, VI, 282]. “Вдохновение? есть расположение души к живейшему принятию впечатлений, следственно к быстрому соображению понятий, что и способствует объяснению оных. Вдохновение нужно в поэзии, как и в геометрии” [24, VI, 239].

Отсюда можно заключить, что *остроумие и вдохновение* родственны. Вот к какому выводу приходит современный исследователь: “Творческий процесс имеет место в науке, искусстве и юморе. Эти три области творчества имеют поэтому общие черты. Логическая структура их одинакова (выявление скрытых сходств и подобий)...” [21].

Например, ниже приведенная острота построена на выявлении неожиданного сходства между небом и раком: “Во время восхода солнца небо превращается из черного в красное, как рак”. Замечательный русский поэт XX в. С. Маршак пишет: “По проволоке дама идет, как телеграмма”.

Гегель утверждает: *остроумное является аналогом разумного* (вспомним о том, что человека вообще определяют и как *существо разумное* и как *существо, умеющее смеяться*)¹ [10, 195]. Загадка *разума* родственна загадке *смеха*.

Шлегель подчеркивает, что “острота есть взрыв связанного сознания” [16, 177], то есть рассудочного мышления, окостенелого в односторонних, непротиворечивых понятиях; именно это мышление “взрывает” ирония, имеющая своей сущностью логическое противоречие. Диалектика остроты заключается в том, что конкретное, противоречивое не просто ставится рядом; противоположности связываются в резком противоречии, и эта связь содержит намек на глубоко спрятанную истину, которая кроется в синтезе этих противоположностей. Итак, остроумие, вдохновение, юмор, ирония родственны, потому что диалектичны (связывают противоположности в единство). Понимание иронии в духе гегелевской диалектики понятий находим у великого немецкого драматурга XX в. Б. Брехта в пьесе “Разговоры беженцев” [5].

Итак, повторим еще раз: феодальное общество делилось на высшее и низшее сословия; эстетика классицизма с ее жанровой иерархией, разделением высокого и низменного, была отражением общественной иерархии сословного общества: высокое ассоциировалось с трагическим, а низменное — с комическим. Буржуазная революция декларирует равенство людей, стремится упразднить сословные различия. Соответственно эстетика романтизма сближает противоположности — серьезное (трагическое) и шутовское (комическое), прекрасное и безобразное, а этическая мысль эпохи размывает границу между Добром и Злом, указывая на их диалектическую взаимосвязь². Например, в рамках эстетики классицизма — высокая, трагическая “Энеида” Вергилия и пародии на нее — комические, принадлежащие “низкому” стилю, в частности “Энеида” Котляревского, *разделены и противостоят друг другу*.

¹ См. Карасев Л. В. Философия смеха. — М., 1996. — С. 46.

² Вспомните, например, эпизод из “Фауста”. Фауст спрашивает беса Мефистофеля: “Ты кто?” и получает ответ: “Часть силы той, что без числа Творит добро, всему желая зла” (Гете. Фауст / Пер. Б. Пастернака. — М., 1953. — С. 90).

Ирония, как было показано, предполагает *сближение* противоположностей. Примером таких противоположностей в эстетике классицизма являются смешное (комическое) и серьезное (трагическое).

Романтизм есть порождение антропоцентрической культуры, средоточие которой — человек; уже упоминалось о родовой черте человека — способности к смеху. Однако следует вспомнить еще об одной неотъемлемой черте человека — о его смертности. Очень приблизительно можно обозначить комическое как область, связанную со смехом, а трагическое — как область, связанную со смертью. Но человек един, целен, неразделим, следовательно, антропоцентрическое новоевропейское искусство должно сближать эти противоположности. Действительно, примеры сближения комического и трагического можно отыскивать, скажем, в творчестве Пушкина, если исследовать, как гибнут его герои. Их **гибель (трагическое!)** часто связана с **шуткой (комическое!)**.

Сопоставим несколько эпизодов. Последние, предсмертные слова старухи графини (“Пиковая дама”): “Это была шутка, — сказала она наконец, — клянусь вам! Это была шутка!” [24, V, 209]. Ленский гибнет на дуэли, спровоцированной “небрежной” шуткой Онегина [26, IV, 105]:

*... над любовью робкой, нежной
Так подшутил вечер небрежно.*

Кульминационная сцена повести “Выстрел” (второй поединок Сильвио и графа): “Скажите, правду ли муж говорит? — сказала она, обращаясь к грозному Сильвио, — правда ли, что вы оба шутите?” — “Он всегда шутит, графиня, — отвечал ей Сильвио, — однажды дал он мне шутя пощечину, шутя прострелил мне вот эту фуражку, шутя дал сейчас по мне промах; теперь и мне пришла охота пошутить...” [24, V, 281].

Первая реплика Моцарта (“Моцарт и Сальери”) [24, IV, 281]:

*Ага! Увидел ты! А мне хотелось
Тебя неожиданной шуткой угостить.*

Эта “нежданная шутка” стала последней каплей, переполнившей чашу терпения Сальери. В этой трагедии Пушкин не только с удивительным искусством воссоздает образ великого композитора; самый текст произведения моделирует характерные особенности музыки позднего Моцарта (близость трагического и комического, единство противоположностей: см., например, описание “безделицы”).

То же в “Каменном госте”; гибель Дон Гуана — результат дерзкой шутки, приглашения статуи [24, IV, 310]:

Л е п о р е л л о
Статую в гости звать! Зачем?

Д о н Г у а н
Уж верно
Не для того, чтоб с нею говорить —
Проби статую завтра к Доне Анне
Прийти попозже вечером и стать
У двери на часах,

Л е п о р е л л о
Охота вам
Шутить, и с кем!

Общее, магистральное направление движения художественной культуры первой половины XIX в. — от классицизма через романтизм к реализму.

“Иронический метод — важный этап в процессе прорастания реализма из романтической культуры.

Если классицизм строжайшим образом прикреплял вещи к определенным местам, если он проводил резкое различие между высоким и низким, между комическим (смешным. — *А. П.*) и трагическим (серьезным. — *А. П.*), то романтизм, напротив того, выдвигал принцип смешения, промежуточных форм, бесконечных переходов. С романтической точки зрения каждая вещь представлялась многогранной. Одна и та же вещь оказывалась то смешной, то серьезной, то смешной и серьезной в одно и то же время...

Для поэта (Л. Гинзбург пишет о Пушкине. — *А. П.*), воспитанного на просветительной философии и рационалистической эстетике классицизма, непосредственный прыжок в реалистическое миропонимание был невозможен... Тут нужна была промежуточная инстанция, и такой именно инстанцией на пути от абстрактного к конкретному (см. часть 2, комментарий к стихотворению Пушкина “Герой” (образ Наполеона). — *А. П.*), от условного к реальному, оказалась романтическая ирония. Романтическая ирония — не комическое, но взаимодействие комического с трагическим, возвышенного с обыденным. Искусству этого взаимодействия Пушкин, как и европей-

ские романтики, учился у Шекспира... В “Онегине” Пушкин отказывается и от условной приподнятости своих ранних романтических поэм, и от абсолютных истин и неподвижных ценностей, свойственных философии и эстетике классицизма. Вещи движутся от торжественного к обыденному, от трагического к смешному и обратно; они обладают переменной ценностью, определяемой контекстом. В этом равноправии вещей — глубочайший социальный смысл иронического стиля, его реалистические потенции. Современники ощущали эти потенции... Полевой писал: “Пушкину суждено быть первым и в исполнении поэм и в изобретении предмета своих поэм. Надобно сказать, что вообще новые поэты в сочинениях сего рода открыли новые стороны, неизвестные старинным сочинителям: “Налой” (поэма французского поэта-классициста Н. Буало. — *А. П.*) или “Похищенный локон” (поэма выдающегося английского поэта-классициста А. Поупа. — *А. П.*) однообразны, поэт только смешит; но Байрон (Байрон. — *А. П.*) не смешит только, но идет гораздо далее. Среди самых шутливых описаний, он резким стансом обнаруживает сердце человека, веселость его сливается с унылостью, улыбка с насмешкою, и в таком положении, как Байрон к Поупу (Поупу. — *А. П.*), Пушкин находится к прежним сочинителям шуточных русских поэм... И с каким неподражаемым умением рассказывает наш поэт: переходы из забавного в унылое, из веселого в грустное, из сатиры в рассказ сердца очаровывают читателя”.

...Понятие высокого и низкого, в их непреодолимой расчлененности, — краеугольный камень эстетики классицизма... Романтическая литература полна еще пафосом преодоления; романтическая ирония — вся на ощущении двух начал, высокого и низкого (трагического и комического), и на отказе от того соотношения, которое для этих начал установил классицизм. В реализме, как созревшем историческом образовании, — противоречие уже снято” [11].

Ф. Шлегель пишет: “В иронии все должно быть шуткой, и все должно быть всерьез, все простодушно откровенным и все глубоко притворным...” [16, 175]. Шлегель потому и дал своему принципу название “иронии”, что это слово как нельзя лучше передает *неуловимый переход шутки в серьезность и серьезности в шутку*, переход, который и составляет основной стержень *искусства, которое само себя пародирует*¹.

¹ В творчестве Пушкина самый совершенный образец такого искусства — “Евгений Онегин” [30].

Итак, ирония есть единство противоположностей, своеобразное диалектическое единство “да” и “нет”, серьезного и шутивного. Теорию романтической иронии разработали немецкие романтики Фридрих и Август Шлегели, Новалис, Зольгер. “Философия есть истинная родина иронии”, — пишет Ф. Шлегель. Ирония как “прекрасное в сфере логического” вносит противоречивость, парадоксальность в сферу логики: “Ирония есть форма парадоксального”. Ценность иронии как философского феномена в том, что она выражает собой логическую противоречивость (единство противоположностей). В этом смысле ироническое противоположно рассудочному как непротиворечивому. *Шлегель противопоставляет рассудочное (непротиворечивое, формально-логическое) и ироническое (диалектическое) мышление.*

Критикуя рассудочный характер кантовских антиномий, Шеллинг в “Системе трансцендентального идеализма” пишет о близости философии (вспомните о том, что в центре классической немецкой философии — категория противоречия, или единства противоположностей) и искусства вообще (искусство, в отличие от науки, способно воплощать противоречие (см. часть 2, комментарий к “Моцарту и Сальери” Пушкина)): “то единственное в своем роде, благодаря чему мы становимся способными мыслить и сочетать воедино противоречивое, — это сила воображения... *Придайте объективность философии, — и она прекратит свое существование в качестве философии и перейдет в искусство*” [28, 128, 157].

“*Руководящая идея романтизма — полное слияние поэзии и философии*” [7, 270]. Поэзия — не наука, но искусство; романтизм отдает предпочтение искусству, он эстетичен; душа романтической эпохи — гегелевская диалектика; вспомните еще раз высказывание М. Гаспарова о том, что наука не может передать диалектику, а искусство — может; наука обязана быть непротиворечивой, искусство способно воплотить противоречие.

2. Ирония и движение.

“Ирония есть ясное сознание вечной подвижности...” — пишет Ф. Шлегель. Только поэзия может подняться до уровня философии благодаря иронии, так как “существуют древние и новые произведения поэзии, во всем своем существе проникнутые духом иронии, в них живет дух подлинной трансцендентальной буффонады. Внутри них царит настроение, которое с высоты оглядывает все вещи, бесконечно возвышаясь над всем обусловленным, включая сюда и собственное свое искусство, и добродетель, и гениальность” [17, 78]. Вспомните характеристику романтизма, данную Н. Берковским: дви-

жение — абсолютно, покой — относителен; покой, неподвижность — только момент движения; все вещи текучи и изменчивы; *законченные вещи — лишь временный узел в непрерывном творчестве, которое охватывает мировую жизнь*. Поэзия, утверждает Шлегель, может подняться до уровня философии благодаря иронии, и вместе с тем, с точки зрения романтиков, поэзия должна быть музыкальной, потому что музыка наиболее совершенно передает движение.

3. Ирония и бесконечность.

Уже было сказано о том, как важна для романтизма вообще категория бесконечности. Романтизм преемственно связан с теоцентрическим христианским Средневековьем. Для романтиков прекрасное — это бесконечное, воплощенное (проявленное) в конечном, и это воззрение преемственно связано с христианским представлением о прекрасном как воплощении Бога (ведь атрибут Бога — бесконечность).

“Художником может быть лишь тот, у кого есть своя религия, то есть интуиция бесконечного”, — пишет Ф. Шлегель [25, IV, 1].

“Художник вкладывает в свое произведение, помимо того, что явно входило в его замысел, словно повинаясь инстинкту, некую бесконечность, в полноте своего раскрытия недоступную ни для какого конечного рассудка” [29, 123]. Шеллинг пишет о подлинных художественных произведениях: “Любое из них, словно автору было присуще бесконечное количество замыслов, допускает бесконечное количество толкований, причем никогда нельзя сказать, вложена ли эта бесконечность самим художником или раскрывается в произведении, как таковом” [28, 383] (см. часть 2, комментарий к “Моцарту и Сальери” Пушкина). Аналогичная мысль была сформулирована Кантом. Шеллинг, как и Кант, старается подчеркнуть многозначность художественного образа [22, 30].

Как это возможно — вложить в *конечное* произведение (например, в текст, состоящий из вполне конечного числа знаков) “некую бесконечность”? Дело в том, что, по мнению романтиков, *“всякое произведение искусства есть символ”*¹ [29, 469], а символ может иметь много (вообще говоря, бесконечно много) различных *интерпретаций*.

¹ Сравните мысль замечательного русского мыслителя XX в., философа и пушкиниста С. Франка (Франк С. Этюды о Пушкине. Париж, 1987): “Истинная поэзия... всегда *символична*... Чем она проще и менее притязательна, чем более наивно она описывает самое простое, эмпирическую действительность мира или личный душевный опыт поэта — тем более эффективна невыразимая магия искусства, превращающая простые, общеизвестные явления в символы глубочайших новых откровений, и тем полнее и убедительнее символический смысл поэтического творения” (цит. по: Кибальник С. Художественная философия Пушкина. — СПб., 1999. — С. 27).

“Ирония, по Шлегелю — это форма “указания на бесконечность”, релятивирования всего конечного, снятия ограниченных и застывших точек зрения. Ирония понимается Шлегелем как способ обнаружения бесконечного превосходства творца над всем тем, что создано им, бесконечного превосходства субъективности над созданным ею объектом — в частности, над собственным произведением. Художник иронически относится ко всему изображаемому, ибо он постоянно сознает несоответствие замысла и его реализации, несоответствие *бесконечности* своей субъективности и ее *конечного выражения* в произведении. Форма, в которой выступает “ироническое превосходство” субъективности над ее самовыражением — это не-серьезное отношение ко всему изображаемому. Художник выражает свое неудовлетворение всем конечным, условным именно тем, что не принимает его всерьез, смеется над ним, а поскольку, создавая произведение искусства, он сам создает это условное, конечное содержание, постольку он должен иронически относиться к самому себе, пародировать себя. В таком случае художник, по Шлегелю, с одной стороны, реализует свою конечность, создавая произведение искусства, а с другой — реализует свою бесконечность, пародируя это произведение. “В иронии все должно быть шуткой, и все должно быть всерьез, все простодушно откровенным и все глубоко притворным... В ней содержится и она вызывает в нас чувство неразрешимого противоречия между безусловным и обусловленным, чувство невозможности и необходимости всей полноты высказывания. *Она есть самая свободная из всех вольностей*, так как благодаря ей человек способен возвыситься над самим собой” (курсив мой. — А. П.)” [8, 60–61].

Итак, *ирония неразрывно связана со свободой!* Вспомним о том, что романтизм есть порождение французской революции, на знамени которой было написано “*свобода, равенство, братство*”. “У Шлегеля субъективность незаметно освобождается от... кантианско-фихтевского ее сращения с нравственным идеалом, становится самодовлеющей; свобода понимается прежде всего как отсутствие какой бы то ни было зависимости, бесконечность — как снятие какой бы то ни было обусловленности... *Иронический субъект, возвышающийся над всякой предметностью, абсолютно ничем не связан, его состояние — это состояние игры; он сам задает себе как правила этой игры, так и способ их выполнения. Над субъектом больше ничего нет, его свобода абсолютна*”¹ [8, 61–62].

¹Сравните это с мыслью Л. Баткина, изложенной выше: “Над человеческим и земным более не стало высшего смысла и закона. Исходной для человека и впрямь неотъемлемой от него в итоге нового времени оказалась только его принадлежность самому себе, его индивидуальность”. Сравните также с воззрениями Р. Гвардини [23, гл. 4].

Романтики требуют от человека универсальности и внутренней бесконечности: “Действительно свободный и образованный человек, — пишет Ф. Шлегель, — должен по своему желанию уметь настроиться то на философский лад, то на филологический, критический или поэтический, исторический или риторический, античный или же современный, совершенно произвольно, подобно тому, как настраивают инструмент — в любое время и на любой тон” [16, 175].

Что же это за человек (играющий и умеющий сыграть что угодно)? — Актер! Еще умерший в 1900 г. Ф. Ницше писал о том, что из мира уходит подлинность. Вспомним его блестяще подтвердившееся пророчество об *актерах — хозяевах двадцатого века*. Замечательный французский философ, психолог и культуролог В. Янкелевич (1903–1985) пишет: “Иронизирующий задыхается под гнетом своего печального изобилия и своей опустошенной полноты, так как *быть всем — значит не быть больше ничем*” (курсив мой. — А. П.) [31, 112]. Сравните это со знаменитой строкой “Интернационала”: “Кто был ничем, тот станет всем”. Противоположности сходятся! *Все* и *ничто* тождественны.

На протяжении почти всей истории человечества, от античности до эпохи Просвещения, люди часто бывали склонны рассматривать свое время как наилучшее, вершину, а прошлое — как подготовительную ступень, путь к этой вершине; соответственно, достижения прошлого далеко не всегда умели оценить по достоинству. Например, средневековые христиане не всегда относились к античному наследию с должным пиететом. Часто они рассматривали античные архитектурные шедевры как источник мрамора для собственных построек, и отбивали античным статуям руки и носы, а часто и вовсе разбивали их, считая изображениями бесов.

Люди эпохи Возрождения уничижительно отзывались о готических соборах; сам эпитет “готический” свидетельствует об этом; “готический” означает “принадлежащий готам”, т. е. “варварский”, ведь готы — одно из варварских племен. Варвары погубили Рим, превозносимый мыслителями эпохи Возрождения. Врагов римлян мыслители Ренессанса, конечно, ненавидели или презирали, себя же полагали наследниками и продолжателями Вергилия и Цицерона.

Наиболее выдающийся литератор французского Просвещения, Вольтер, пишет о трагедии Шекспира “Гамлет” — “плод воображения пьяного дикаря”.

В 70-е годы XVIII в. в Париже происходила так называемая “война глюкистов и пиччиннистов” (приверженцев выдающихся оперных

композиторов Глюка и Пиччинни; событие, упомянутое в “Моцарте и Сальери” Пушкина — см. часть 2), причем дело доходило до дуэлей. Примеры легко умножить. Но в конце XVIII в. появляется совершенно новое, необычное мировоззрение, приверженцы которого, представители романтизма, одинаково благосклонно относятся к языческой античности и средневековому христианству, одинаково высоко ценят Парфенон и собор Парижской Богоматери, отдают должное и Гомеру, и Вергилию, и Данте, и Шекспиру. Н. Берковский в статье “Романтизм в Германии” (1973) пишет: “Примерно пять веков европейского развития — 1300—1800, пережитые с точки зрения одного великого пятилетия, 1789—1794, — вот что такое романтизм” [3, 5].

“Нам, сыновьям века нынешнего, выпало на долю счастье — мы стоим как бы на высокой горной вершине, а вокруг нас и у наших ног, открытые нашему взору, расстилаются земли и времена. Будем же пользоваться этим счастьем, и с радостью оглядывать *все времена и все народы...*” — так пишет один из них, немецкий романтик Вильгельм Генрих Ваккенродер (1773—1798) (курсив мой. — А. П.).

Величайший философ романтизма, Шеллинг, *считает греческих богов столь же реальными, как и факт воскресения Христа.*

“Вспомним, — пишет П. Гайденко, — как относились друг к другу два воззрения, одно из которых признавало реальность греческих богов, а другое — реальность христианского мифа о воскресении. Вспомним, как саркастически относились мыслители, чье мировоззрение сложилось в лоне древнегреческой религии красоты, к чуду воскресения, и как христианские отцы церкви, признававшие реальность чуда, обрушивались на языческое идолопоклонство. *Эти два взаимоисключающих воззрения, два великих непримиримых врага вдруг оказались одинаково правы;* появилось сознание, которое с одинаковой достоверностью переживает как реальность природной религии греков, так и реальность сверхприродной религии христиан и которое направляет свой критический пафос на ограниченность тех, кто не в состоянии совместить обе взаимоисключающие реальности, а потому превращает одну из них в простую аллегория.

Почему стала возможной такая *бесконечная* точка зрения, вмещающая в себя противоположности, разрывавшие прежде человеческое сознание?

А ведь именно эта точка зрения позволила романтизму создать исторический подход к исследованию памятников культуры, искусства, религии, философии, неизвестный эпохе Просвещения и доведен-

ный до виртуозности Гегелем, в этом смысле учеником тех самых романтиков, которых он так резко критиковал. Именно романтики благодаря своей *бесконечной* точке зрения смогли вжиться в столь противоположные воззрения, пережить столь несовместимые возможности, что по праву можно применить к ним евангельское изречение — они “приобрели весь мир”.

Такая *бесконечно всеохватывающая* точка зрения стала возможной для романтиков именно потому, что их **эстетизм** позволил им — и прежде всего это открывает Шеллинг — признавать за реальность то, в соответствии с чем им не приходится *действовать*... В самом деле, можно признавать реальность воскресения Христа, не принимая на себя всех тех обязанностей, которые налагает на верующего индивида такое признание; можно наслаждаться превращением в древнего грека, не принося в жертву своего сына в том случае, когда реального грека его реальные боги принуждали делать это; одним словом, можно наслаждаться всеми преимуществами прекрасного сна и просыпаться в ту самую минуту, когда становится слишком страшно... **Как видим, именно эстетизм романтиков, истолковавших высшую реальность как игру, создал возможность принять любую реальность, ибо ни одну он не принимал всерьез.**

Не случайно *историзм* в рассмотрении проблем нравственных и религиозных несет на себе печать *романтического эстетизма*, и ее очень хорошо в свое время разглядел Л. Н. Толстой. “Со времен Гегеля и знаменитого афоризма “что исторично, то разумно”, в литературных и изустных спорах... царствует один весьма странный умственный фокус, называющийся историческое воззрение. Вы говорите, например, что человек имеет право быть свободным, судиться на основании только тех законов, которые он сам признает справедливыми, а историческое воззрение отвечает, что история вырабатывает известный исторический момент, обуславливающий известное историческое законодательство и историческое отношение к нему народа. Вы говорите, что вы верите в Бога, — историческое воззрение отвечает, что история вырабатывает известные религиозные воззрения и отношения к ним человечества. Вы говорите, что Илиада есть величайшее эпическое произведение, — историческое воззрение отвечает, что Илиада есть только выражение исторического сознания народа в известный исторический момент. На этом основании историческое воззрение не только не спорит с вами о том, необходима ли свобода для человека, о том, есть или нет Бог, о том, хороша или не хороша Илиада, не только ничего не де-

лает для достижения той свободы, которой вы желаете, для убеждения или разубеждения вас в существовании Бога или в красоте Илиады, а только указывает вам то место, которое ваша внутренняя потребность, любовь к правде или красоте занимает в истории... К какому хотите понятию стоит только приложить слово: историческое, — и *понятие это теряет свое жизненное, действительное значение*” [26, 52–53].

Толстой здесь имеет в виду исторический метод, сложившийся в гегелевской системе; однако его основа была заложена именно эстетизмом романтиков, которые, рассматривая всякое воззрение с эстетической точки зрения, тем самым превращали его в игру, упуская из виду его жизненное, действительное значение.

Тем самым романтики, по существу, оказывались в одном положении с Гегелем, мыслителем, который, по словам Киркегора¹, никогда не пытается “экзистенциально осуществлять то, о чем спекулирует”. Романтики с их стремлением вжиться в любое воззрение, с их подходом к миру с точки зрения красоты, в которой снимается обыденный мир и примиряются противоположности чувственного и нравственного, реального и идеального, тем самым, как и Гегель, встают на точку зрения абсолюта, на точку зрения бесконечного, а их конечное существование, их экзистенция становится чем-то несущественным. Если Гегель оказывается благодаря такой позиции разорванным на две половинки, одна из коих равна богу, а вторая ведет жизнь обывателя, то с таким же правом все это можно отнести к романтикам, которые именно потому, что они *принимают и понимают всякую точку зрения*, не имеют своей собственной.

Романтики признают все именно потому, что они ни за что не несут реальной ответственности, — их бесконечное “я”, созерцающее красоту, и конечное “я”, живущее в обыденном буржуазном мире, полностью изолированы, концепция игры как высшей формы существования индивида служит этому теоретическим оправданием.

Но, поскольку признание одинаково реальным и греческого и христианского мифа означает, что личность ни одного из них не принимает всерьез, поскольку одинаковая реальность для сознания взаимно исключающих нравственных установок, по существу, для личности как конечной, вынужденной действовать в эмпирическом мире, невозможна, постольку эта невозможность осознается в виде принципа иронии, который узаконивает отношение ко всем этим реальностям как отношение игровое, а субъекта рассматривает как рефлектирующего по по-

¹Киркегор (Кьеркегор) Сёрен (1813–1855) — великий датский философ, предтеча экзистенциализма.

воду любой истины, даже в тот момент, когда окружающим и, может быть в данную минуту и ему самому, вжившемуся в эту истину, не кажется, что он играет. Установка игры и самопародирования уже принимается априори ибо романтический художник знает наперед, что то, во что он вжился, сменится другим¹ — ведь движение субъективной рефлексии здесь ничем не ограничено (о связи иронии с движением уже было сказано. — А. П.). Позиция ироника есть, таким образом, позиция эстетика, поставившего ударение не на том, что все мифы, которые когда-либо создало или создаст человечество, *реальны*, а на том, что реальны они *все*; а поскольку человек как существо конечное не может принять в себя бесконечность, то это противоречие разрешается благодаря введению принципа *бесконечности человека в рефлексии*, то есть *отрицательной бесконечности*. Эту отрицательную бесконечность, иронию, представленную как выход из противоречия, созданного эстетизмом, Киркегор считает *эстетическим выходом*, в конечном счете приводящим индивида к отчаянию. Киркегор подчеркивает, что романтическое всеприятие, всепонимание и романтическая ирония, не принимающая в то же время *ничего* всерьез, — это две стороны одной и той же эстетической позиции. И хотя романтик убежден, что эта позиция ставит его выше всего ограниченного и конечного, однако он не видит, что тем самым *разрушает собственную личность*.

¹ Сравните с диалогом Дон Карлоса и Лауры в “Каменном госте” Пушкина [24, IV, 299]:

Лаура
Ты, бешеный! останься у меня,
Ты мне понравился; ты Дон Гуана
Напомнил мне, как выбранил меня
И стиснул зубы с скрежетом.

Дон Карлос
Счастливец! Так ты его любила.
Лаура делает утвердительный знак.
Очень?

Лаура
Очень.

Дон Карлос
И любишь и теперь?

Лаура
В сию минуту?
Нет, не люблю. Мне двух любить нельзя.
Теперь люблю тебя.

Киркегор пишет об этом так: “Можешь ли ты представить себе что-нибудь ужаснее такой развязки, когда существо человека распадается на тысячи отдельных частей, подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов, когда оно утрачивает самое дорогое, самое священное для человека — объединяющую силу личности, свое единое, сущее “я”? [8, 133–137]. Чрезвычайно интересно соотнести размышления Киркегора с некоторыми эпизодами знаменитого романа выдающегося немецкого писателя Германа Гессе (1877–1962) “Степной волк”.

Итак, *ирония может быть разрушительной, она может разрушить личность и привести ее к отчаянию.*

Уже было сказано о связи иронии и свободы. Свобода — необходимое условие творчества — тоже может быть разрушительной; она может быть истоком и блага, и зла, и творчества, и разрушения¹ (о связанной со свободой *творческой способности* как сущностной характеристике человека см. часть 2, фрагмент из Фромма в комментариях к “Пирю” Платона).

Романтики видели абсолютное выражение свободы — этой высшей ценности романтического сознания — во всеобъемлюще-иронической позиции художника, который играет противоположностями, ценностями, эпохами.

Исследователи романтизма пишут о *романтическом двоемирии*: все сущее разделяется на две области, которые подчинены *разным* законам. Одна из них — идеальное (родственное бесконечному) — отечество духа, мир искусства и свободной (иронической!) игры, “*область мечты*” (по выражению Шиллера) — воплощает принцип совпадения противопо-

¹Как уже отмечалось, Киркегор пишет о том, что ирония романтического художника — это воплощение свободы — ведет к разрушению личности и отчаянию. (Вспомните максиму Паскаля: “Нехорошо человеку быть слишком свободным”.) Интересно сопоставить его выводы с идеями другого критика романтиков, Гегеля, о связи свободы со смертью. Вот что пишет знаток гегелевской философии, французский мыслитель XX в. Александр Кожев: “В одном из своих ранних писем Гегель связывает со смертью свободу, историчность и индивидуальность человека. Эта тема тройственной природы Человека развивается им и в более зрелых работах... смерть, рассматриваемая как смерть осознанная и добровольная, есть высшее проявление Свободы, по крайней мере — “абстрактной” свободы изолированного индивида... Свобода есть независимость от данного, то есть возможность отрицать его таким, как оно дано, и только через добровольную смерть человек может избежать захваченности какими бы то ни было условиями наличного существования” (Кожев Александр. Идея смерти в философии Гегеля. — М., 1998. — С. 170, 172–173). Обратите внимание также на связь смерти с единством противоположностей. Вот что пишет Державин в оде “На смерть князя Мещерского” (1779):

*Смерть, трепет естества и страх!
Мы — гордость с бедностью совместна;
Сегодня бог, а завтра прах...*

ложностей (*A и не-A*), связанный, как уже отмечалось, с движением и бесконечностью. Этот мир романтики считают высшим и подлинным¹.

Другая — реальное — это то, что строгий критик романтиков Гегель называет “эмпирический мир конечных вещей”, мир практического действия и экзистенциальной серьезности. Это разделение преемственно связано с платоновским разделением реальности на мир идей и мир вещей, христианским — на мир горний и дольний, и кантовским — на область чистого разума (“Критика чистого разума”) и область практического разума (“Критика практического разума”); оно также коррелируется с противопоставлением “бесконечное — конечное”.

Противоположности могут совпадать в бесконечности, но никак не в *эмпирическом мире конечных вещей*, где необходима полная определенность. Здесь уже нельзя рассуждать, что “мой дом, мое имущество, воздух для дыхания” существуют и не существуют. Что-то определенное должно быть принято совершенно недвусмысленно” [13, 267]. Эта область подчинена закону исключенного третьего (*tertium non datur*): *A или не-A*.

Действительно, реальный живой человек может быть или язычником, или христианином. Если он язычник, то тем самым не христианин, и наоборот — третьего не дано. Но человек с развитым и мощным воображением (а превозносимые романтиками люди искусства именно таковы), конечно, будучи христианином, может *вообразить* себя язычником или китайским императором, или, например, волком, — и тем успешнее, чем более мощным воображением он обладает. Более того, ничто не мешает ему вжиться поочередно в каждый из этих трех образов и во многие другие тоже. Правда, на этом пути подстерегают серьезные опасности: слишком доверившись воображению, можно перестать с должной ясностью различать *границу* между этими областями, управляемыми *такими разными* законами! Отсюда понятна знаменитая максима Гете: “Классическое — здоровое, романтическое — больное” (вспомните о совпадении противоположностей, о том, что *всё и ничто* тождественны, и о *разрушении личности*, описанном Киркегором: быть всем — значит быть ничем).

Любимый романтиками Ф. Шиллер очень хорошо очертил границы этих двух областей в заключительных строфах своего стихотворения “Начало нового века” [12, 193]:

¹ Идеальное, понимаемое, в частности, как должное, — категория, принадлежащая и этике, и эстетике.

Нет на карте той страны счастливой,
Где цветет золотой свободы век,
Зим не зная, зеленеют нивы,
Вечно свеж и молод человек.

Пред тобою мир необозримый!
Мореходу не объехать свет;
Но на всей земле неизмеримой
Десяти счастливцам места нет.

Заключись в святом уединеньи,
В мире сердца, чуждом суеты!
Красота цветет лишь в пенопении,
А свобода — в области мечты.

Перевод В. С. Курочкина

Кант и Фихте полагали, что именно отсутствие гармонии во внутреннем мире человека, его внутренняя борьба являются движущей пружиной его поступков. С их точки зрения, гармония и “совпадение противоположностей” есть конец человеческой жизни.

Но именно поэтому собственно *романтический герой начинается там, где кончается мир поступков, деятельности*. Мир, в котором надо действовать, не абсолютен, утверждает Шеллинг. Мир воображения и фантазии выше этого частичного мира нравственного индивида. *Абсолютный мир*, говорит Шеллинг, *можно реально созерцать лишь с помощью фантазии* [8, 125–126].

В век всеобщего разобщения, распада “рода как единого индивидуума” каждый имеет свой собственный мир, а потому образ, созданный художником, является прекрасной сказкой не только для его читателя, но и для него самого. Рефлексия теперь проникла в мир, а потому она проникла и во внутренний мир художника; даже когда его воображение в минуту вдохновения создает целостный и законченный образ, он знает, что этот образ — лишь сон, лишь сказка. И хотя он и говорит, что сказка — выше реальности, но сам в глубине рефлектирующего сознания, может быть, втайне от себя, знает, что, называя сказку высшей реальностью, он лишь выдает нужду за добродетель [8, 129].

Список использованной и рекомендуемой литературы

1. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль мышления, стиль жизни. — М., 1978.
2. Берковский Н. Я. О романтизме и его первоосновах // Проблемы романтизма. — М., 1971.
3. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии // Гофман Э. Т. А. Золотой горшок. Крошка Цахес, по прозвищу Циннобер. — Л., 1976.
4. Берковский Н. Я. Статьи и лекции по зарубежной литературе. — СПб., 2002.
5. Брехт Б. Театр в пяти томах. — М., 1982. — Т. 4.
6. Вайнштейн О. Б. Язык романтической мысли. О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. — М., 1994.
7. Виндельбанд В. От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. — М., 1998.
8. Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. — М., 1970.
9. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. — М., 1980.
10. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. — М., 1973. — Т. 2.
11. Гинзбург Л. Я. Пушкин и проблема реализма // Гинзбург Л. Я. О старом и новом. — Л., 1982.
12. Зарубежная поэзия в русских переводах. От Ломоносова до наших дней. — М., 1968.
13. История диалектики. Немецкая классическая философия. — М., 1978.
14. Карасев Л. В. Философия смеха. — М., 1996.
15. Кнабе Г. С. Основы общей теории культуры // История мировой культуры. Наследие Запада: Курс лекций / Под ред. К. Д. Серебряного. — М., 1998.
16. Литературная теория немецкого романтизма. — Л., 1934.
17. Лосев А. Ф. Ирония античная и романтическая // Эстетика и искусство (Из истории домарксистской эстетической мысли). — М., 1966.
18. Лосев А. Ф. Конспект лекций по эстетике нового времени. Классицизм // Лит. учеба. — Июль-август. — 1990. — Кн. 4.
19. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. — М., 1990.
20. Лосев А. Ф., Шестаков В. Н. История эстетических категорий. — М., 1965.

21. Лук А. Н. Научное и художественное творчество — сходство, различия, взаимодействие // Художественное творчество. Вопросы комплексного изучения. — Л., 1982.
22. Овсянников М. Ф. Эстетическая концепция Шеллинга и немецкий романтизм // Шеллинг Ф.-В. Философия искусства. — М., 1966.
23. Пустовит А. В. История европейской культуры: Учеб. пособие. — К.: МАУП, 2004.
24. Пушкин А. С. Собрание сочинений: В 10 т. — М., 1974—1978.
25. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. — СПб., 1997.
26. Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 20 т. — М., 1960—1965. — Т. 16.
27. Хейзинга Йохан. Homo ludens: опыт определения игрового элемента культуры. — М., 1992.
28. Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. — Л., 1936.
29. Шеллинг Ф.-В. Философия искусства. — М., 1966.
30. Якобсон Р. Заметки на полях “Евгения Онегина” // Якобсон Р. Работы по поэтике. — М., 1987.
31. Янкелевич В. Ирония. Прощение. — М., 2004.



Часть 2



Чтобы жизнь познать,
Надо жить начать;
Отправляясь в путь,
Ты не забудь
Внутрь себя взглянуть.
Бесполезно гадать,
Что в пути будет ждать, —
Лишь в пути это можно узнать.
Я — это я,
А ты совсем иной,
И на других
Ты не похож ничуть.
Во тьме лежит
Весь мир перед тобой,
Будь сам собой —
Тогда найдешь свой путь.

Бенджамин Хофф. Дао Винни-Пуха



МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ И САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

Демокрит ФРАГМЕНТЫ [28, I, 90]

Самое лучшее для человека провести жизнь возможно более благодушествуя и как можно менее печалься; и он достигнет этого, если не будет искать наслаждения в том, что смертно.

Не следует стремиться ко всякому наслаждению, но только к такому, которое связано с прекрасным.

Отказывайся от наслаждения, которое не полезно.

Прекрасна во всем соразмерность; излишек и недостаток мне не нравятся.

Тому, кто преступает правильную меру, самое приятное может стать самым неприятным.

Комментарий

Великий древнегреческий философ Демокрит (460–360 до н. э.) сформулировал так называемую *атомистическую гипотезу*. Он полагал, что чувственно воспринимаемое многообразие мира — иллюзия; на самом деле, реально не существует ни теплого, ни холодного, ни мягкого, ни твердого, ни синего, ни красного — все это существует только в человеческом восприятии; ***поистине существуют только атомы*** (мельчайшие неделимые частицы; греческое слово “атом” и означает “неделимый”) и ***пустота***. Развитие науки во многом подтвердило гениальную догадку Демокрита, которого считают родоначальником *материализма*.

В истории культуры линии Демокрита противостоит линия Платона¹, учившего о существовании двух миров — мира вещей и мира идей, и о бессмертии души (подробнее о воззрениях Платона см. часть 1). Демокрит отрицал бессмертие души, считая, что она погибает одновременно со смертью тела; позднее этих же воззрений придерживался Эпикур. Демокрит занимался различными областями знания, в частности тем, что мы сейчас называем этикой и эстетикой.

В рассуждениях Демокрита этическая (цель жизни и образ жизни) и эстетическая (прекрасное) проблематика неразделимы. Проанализируйте приведенные высказывания. Как вы понимаете призыв “не искать наслаждения в том, что смертно”? Попробуйте вообразить и описать житейскую ситуацию, о которой можно было бы сказать — вот наслаждение, найденное в том, что бессмертно.

Демокрит пишет о “наслаждении, которое связано с прекрасным”. Как вы понимаете его слова? Возможно ли наслаждение, связанное с безобразным? Не связанное с прекрасным? Приведите конкретные примеры. Безобразное и не связанное с прекрасным — это одно и то же или нет?

¹См., например: Любичев А. А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры. — СПб., 2000.

Платон
АПОЛОГИЯ¹ СОКРАТА [86, I, 83–112]

...Может быть, кто-нибудь из вас возразит: “Однако, Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на тебя эта клевета? Наверное, если бы ты не занимался не тем, чем все люди, и не поступал бы иначе, чем большинство из нас, то и не возникло бы столько слухов и толков. Скажи нам, в чем тут дело, чтобы нам зря не выдумывать”.

Вот это, мне кажется, правильно, и я постараюсь вам показать, что именно дало мне известность и навлекло на меня клевету. Слушайте же. Быть может, кому-нибудь из вас покажется, что я шучу, но будьте уверены, что я скажу вам всю правду.

Я, афиняне, приобрел эту известность лишь благодаря некоей мудрости. Какая же это такая мудрость? Та мудрость, что, вероятно, свойственна всякому человеку. Ею я, пожалуй, в самом деле обладаю, а те, о которых я сейчас говорил, видно, мудры какой-то особой мудростью, превосходящей человеческую, уж не знаю, как ее и назвать. Что до меня, то я ее не понимаю, а кто утверждает обратное, тот лжет и говорит это для того, чтобы оклеветать меня.

Прошу вас, не шумите, афиняне, даже если вам покажется, что я говорю несколько высокомерно. Не от себя буду я говорить, а сошлюсь на того, кто пользуется вашим доверием. В свидетели моей мудрости, если есть у меня какая-то мудрость, я приведу вам дельфийского бога (Аполлона; в Дельфах находился храм Аполлона. — *А. П.*). Вы ведь знаете Херефонта — он смолodu был моим другом и другом многих из вас, он разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт, до чего он был неудержим во всем, что бы ни затевал. Прибыв однажды в Дельфы, осмелился он обратиться к оракулу с таким вопросом...

Я вам сказал: не шумите, афиняне!

...вот Херефонт и спросил, есть ли кто на свете мудрее меня, и Пифия (пророчица в храме Аполлона. — *А. П.*) ответила ему, что никого нет мудрее. И хотя самого Херефонта уже нет в живых, но вот брат его, здесь присутствующий, засвидетельствует вам, что это так. Смот-

¹Апология — оправдательная речь Сократа, произнесенная им на афинском суде в 399 г. до н. э. после того, как были заслушаны речи обвинителей. Сочинение Платона вряд ли представляет собою подлинно засвидетельствованную речь Сократа. Скорее всего, это ее художественное стилизованное воспроизведение, имеющее, однако, большую историческую ценность [86, I, 501].

рите, ради чего я это говорю: ведь мое намерение — объяснить вам, откуда пошла клевета на меня.

Услыхав про это, стал я размышлять сам с собою таким образом: “Что хотел сказать бог и что он подразумевает? Потому что я сам, конечно, нимало не считаю себя мудрым. Что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не лжет же он: не пристало ему это”. Долго недоумевал я, что же бог хотел сказать, потом весьма неохотно прибегнул к такому способу решения: пошел я к одному из тех людей, которые слынут мудрыми, думая, что уж где-где, а тут я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу: “Вот этот мудрее меня, а ты меня назвал самым мудрым”. Но когда я присмотрелся к этому человеку, — называть его по имени нет никакой надобности, скажу только, что тот, наблюдая которого, я составил такое впечатление, был одним из государственных людей, афиняне, — так вот я, когда побеседовал с ним, решил, что этот человек только кажется мудрым и многим другим людям, и особенно самому себе, но на самом деле не мудр. Потом я попробовал показать ему, что он только мнит себя мудрым, а на самом деле этого нет. Из-за того-то и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего хорошего и дельного не знаем, но он, не зная, воображает, будто что-то знает, а я если уж не знаю, то и не воображаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я коли ничего не знаю, то и не воображаю, будто знаю. Оттуда я пошел к другому, из тех, которые казались мудрее первого, и увидел то же самое: и здесь возненавидели меня и сам он, и многие другие. После стал я уже ходить подряд.

Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчался и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова оракула необходимо ставить выше всего.

Чтобы понять смысл прорицания, надо было обойти всех, кто слывет знающим что-либо. И, клянусь собакой, афиняне, должен вам сказать правду, я вынес вот какое впечатление: те, что пользуются самой большой славой, показались мне, когда я исследовал дело по указанию бога, чуть ли не лишенными всякого разума, а другие, те, что считаются похуже, напротив, более им одаренными. Но нужно мне рассказать вам о том, как я странствовал, точно я труд какой-то нес, и все только для того, чтобы убедиться в непреложности прорицания.

После государственных людей ходил я к поэтам — и к трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим, — чтобы хоть тут уличить

себя в том, что я невежественнее их. Брал я те из их творений, которые, как мне казалось, всего тщательнее ими обработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы, кстати, научиться от них кое-чему. Стыдно мне, афиняне, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Одним словом, чуть ли не все там присутствовавшие лучше могли бы объяснить творчество этих поэтов, чем они сами. Таким образом, и о поэтах я узнал в короткое время, что не благодаря мудрости могут они творить то, что творят, но благодаря некоей природной способности, как бы в исступлении, подобно гадалкам и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; в то же время я заметил, что из-за своего поэтического дарования они считают себя мудрейшими из людей и во всем прочем, а на деле это не так. Ушел я и от них, думая, что превосхожу их тем же самым, чем и государственных людей.

Наконец, пошел я к тем, кто занимается ручным трудом. Я признавал, что сам, попросту говоря, ничего не умею, зато был уверен, что уж среди них найду таких, кто знает много хорошего. Тут я не ошибся; в самом деле, они умели делать то, чего я не умел, и в этом были мудрее меня. Но, афиняне, мне показалось, что их промах был в том же, в чем и у поэтов; оттого что они были хорошими мастерами, каждый из них считал себя самым мудрым также и во всем прочем, даже в самых важных вопросах, и это заблуждение заслоняло собою ту мудрость, какая у них была; так что, желая оправдать слова оракула, я спрашивал себя, что бы я для себя предпочел: оставаться ли таким, как есть, и не быть ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или же, как они, быть и мудрым, и невежественным. И я отвечал самому себе и оракулу, что лучше уж мне оставаться как есть.

Из-за этой самой проверки, афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели так, что сильней и глубже и нельзя ненавидеть, отчего и возникло множество наветов, а с другой стороны, начали мне давать прозвание мудреца, потому что присутствовавшие каждый раз думали, будто если я доказываю, что кто-то в чем-то не мудр, то сам я в этом весьма мудр.

А в сущности, афиняне, мудрым-то оказывается бог, и своим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем ради примера, все равно

как если бы он сказал: “Из вас, люди, всего мудрее тот, кто подобно Сократу знает, что ничего поистине не стоит его мудрость”.

Я и посейчас брожу повсюду — все выискиваю и допытываюсь по слову бога, нельзя ли мне признать мудрым кого-нибудь из граждан или чужеземцев; и всякий раз, как это мне не удастся, я, чтобы подтвердить изречение бога, всем показываю, что этот человек не мудр. Вот чем я занимался, поэтому не было у меня досуга заняться каким-нибудь достойным упоминания делом, общественным или домашним; так и дошел я до крайней бедности из-за служения богу.

Кроме того, следующие за мною по собственному почину молодые люди, те, у кого вдоволь досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь испытывать других, и, я полагаю, они в избытке находят людей, которые думают, будто они что-то знают, а на деле знают мало или вовсе ничего. От этого те, кого они испытывают, сердятся не на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который портит молодежь. А когда их спросят, что же он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, и, чтобы скрыть свое затруднение, говорят о том, что вообще принято говорить обо всех, кто философствует: и что, мол, “[ищут] в небесах и под землею”, и что “богов не признают”, и “ложь выдают за правду”. А правду им не очень-то хочется сказать, я думаю, потому, что тогда обнаружилось бы, что они только прикидываются, будто что-то знают, а на деле ничего не знают. А так как они, по-моему, честолюбивы, сильны, многочисленны и говорят обо мне упорно и убедительно, то давно уже прожужжали вам уши клеветой на меня.

Вот почему накинудись на меня и Мелет, и Анит, и Ликон; Мелет негодует на меня из-за поэтов, Анит — из-за ремесленников, а Ликон — из-за ораторов. Так что я удивился бы, как говорил вначале, если бы оказался в силах опровергнуть перед вами в такое короткое время эту разросшуюся клевету.

Вот вам, афиняне, правда, как она есть, и говорю я вам ее без утайки, не умалчивая ни о важном, ни о пустяках. Хотя я почти уверен, что тем самым я вызываю ненависть, но как раз это и служит доказательством, что я говорю правду, и что в этом-то и состоит клевета на меня, и именно таковы ее причины. И когда бы вы ни стали расследовать мое дело, теперь или потом, всегда вы найдете, что это так.

...теперь я постараюсь защитить себя от Мелета, человека хорошо и любящего наш город (ирония Сократа. — *А. П.*), как он уверяет, и

от остальных обвинителей. Они совсем не то, что прежние наши обвинители, поэтому вспомним, в чем состоит их обвинение, выставленное под присягой. Оно гласит примерно так: “Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев”. Таково обвинение. Рассмотрим же это обвинение по порядку.

Там говорится, что я преступно порчу молодежь, а я, афиняне, утверждаю, что преступно действует Мелет, потому что он шутит серьезными вещами и легкомысленно вызывает людей в суд, делая вид, что он заботится и печалится о вещах, до которых ему никогда не было никакого дела; а что это так, я постараюсь показать и вам.

...Все-таки ты нам скажи, Мелет, каким образом, по-твоему, порчу я молодежь? Очевидно, судя по доносу, который ты на меня подал, потому, что я учу не признавать богов, которых признает город, и признавать другие, новые божества? Не это ли ты хотел сказать, говоря, что я порчу своим учением?

— Вот именно это.

— Так ради них, Мелет, ради этих богов, о которых теперь идет речь, скажи еще яснее и для меня, и для этих вот людей. Ведь я не могу понять, что ты хочешь сказать: то ли я учу признавать неких богов, а следовательно, и сам признаю существование богов, так что я не совсем безбожник и не в этом мое преступление, а только в том, что я учу признавать не тех богов, которых признает город, но других, и в том-то ты меня и обвиняешь, что я признаю других богов; то ли, по твоим словам, я вообще не признаю богов, и не только сам не признаю, но и других этому научаю.

— Вот именно, я и говорю, что ты вообще не признаешь богов.

— Удивительный ты человек, Мелет! Зачем ты это говоришь? Значит, я не признаю богами ни Солнце, ни Луну, как признают прочие люди?

— Право же, так, судьи, потому что он утверждает, что Солнце — камень, а Луна — земля.

— Анаксагора (философ, современник Сократа, друг Перикла. — А. П.), стало быть, ты обвиняешь, друг мой Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь безграмотными, что думаешь, будто им неизвестно, что книги Анаксагора из Клазомен переполнены такими утверждениями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня... Но скажи, ради Зевса, так-таки я, по-твоему, и считаю, что нет никакого бога?

— Клянусь Зевсом, никакого.

— Это невероятно, Мелет, да мне кажется, ты и сам этому не веришь. По-моему, афиняне, он — большой наглец и озорник и подал на меня эту жалобу просто по наглости и невольности, да еще по молодости лет. Похоже, что он пробовал сочинить загадку: “Заметит ли Сократ, наш мудрец, что я шучу и противоречу сам себе, или мне удастся провести и его, и прочих слушателей?” Потому что, мне кажется, в своем доносе он сам себе противоречит, все равно как если бы он сказал: “Сократ нарушает закон тем, что не признает богов, а признает богов”. Ведь это же шутка! Посмотрите вместе со мной, афиняне, так ли он это говорит, как мне кажется. Ты, Мелет, отвечай нам, а вы помните, о чем я вас просил вначале, — не шуметь, если я буду говорить по-своему.

Есть ли, Мелет, на свете такой человек, который дела людские признавал бы, а людей не признавал? Только пусть он отвечает, афиняне, а не шумит по всякому поводу. Есть ли на свете кто-нибудь, кто бы коней не признавал, а верховую езду признавал? Или флейтистов бы не признавал, а игру на флейте признавал? Не существует такого, Мелет, превосходнейший человек! Если ты не желаешь отвечать, то я скажу это тебе и всем присутствующим. Но ответь хоть вот на что: бывает ли, чтобы кто-нибудь признавал знамения гениев (гении, или демоны, — низшие божества в греческой мифологии. — *А. П.*), а самих гениев не признавал?

— Нет, не бывает.

— Наконец-то! Как это хорошо, что афиняне тебя заставили отвечать! Итак, ты утверждаешь, что знамения гениев я признаю и других учу узнавать их, все равно — новые ли они или древние; значит, по твоим словам, я знамения гениев признаю, и в своей жалобе ты подтвердил это клятвой. Если же я признаю знамения гениев, то мне уж никак нельзя не признавать их самих. Разве не так? Конечно, так. Полагаю, что ты согласен, раз не отвечаешь. А не считаем мы гениев либо богами, либо детьми богов? Да или нет?

— Конечно, считаем.

— Итак, если гениев я признаю, с чем ты согласен, а гении — это некие боги, то и выходит так, как я сказал: ты шутишь и предлагаешь загадку, утверждая, что я не признаю богов и в то же время признаю их, потому что гениев-то я признаю. С другой стороны, если гении — это как бы побочные дети богов, от нимф или от кого-нибудь еще, как гласят предания, то какой же человек, признавая детей богов, не будет признавать самих богов? Это было бы так же нелепо, как если бы

кто-нибудь признавал, что существуют мулы — потомство лошадей и ослов, а что существуют лошади и ослы — не признавал бы. Нет, Мелет, не может быть, чтобы ты подал это обвинение иначе как желая испытать нас, или же ты уже просто не знал, в каком бы действительном преступлении меня обвинить... Но уверить людей, у которых есть хоть немного ума, в том, будто возможно признавать знамения гениев и богов и вместе с тем не признавать ни гениев, ни богов, ни героев, — это тебе никак не удастся.

Впрочем, афиняне, что я не виновен в том, в чем меня обвиняет Мелет, это, пожалуй, не требует дальнейших доказательств — довольно будет сказанного. А что у многих возникло против меня сильное ожесточение, о чем я и говорил вначале, это, будьте уверены, истинная правда. И если что погубит меня, так именно это: не Мелет и не Анит, а клевета и недоброжелательство многих — то, что погубило уже немало честных людей и, думаю, еще погубит. Рассчитывать, что дело на мне остановится, нет никаких оснований.

Но пожалуй, кто-нибудь скажет: “Не стыдно ли было тебе, Сократ, заниматься таким делом, которое грозит тебе теперь смертью?”

На это я по справедливости могу возразить: “Нехорошо ты это говоришь, друг мой, будто человеку, который приносит хотя бы маленькую пользу, следует принимать в расчет жизнь или смерть, а не смотреть во всяком деле только на то, делает ли он что-то справедливое или несправедливое, что-то достойное доброго человека или злого. Плохими, по твоему рассуждению, окажутся все те полубоги, что пали под Троей, в том числе и сын Фетиды. Он из страха сделать что-нибудь постыдное до того презирал опасность, что, когда мать его, богиня, видя, что он стремится убить Гектора, сказала ему, помнится, так: “Дитя мое, если ты отомстишь за убийство друга твоего Патрокла и убьешь Гектора, то сам умрешь: “Скоро за сыном Приама конец и тебе уготован””, — то он, услышав это, не посмотрел на смерть и опасность — он гораздо больше страшился жить трусом, не отомстив за друзей. “Умереть бы, — сказал он, — мне сейчас же, покарвав обидчика, только бы не оставаться еще здесь, у кораблей дуговидных, посмешищем для народа и бременем для земли”. Неужели ты думаешь, что он остерегался смерти и опасности?”

Поистине, афиняне, дело обстоит так: где кто занял место в строю, находя его самым лучшим для себя, или где кого поставил начальник, тот там, по моему мнению, и должен оставаться, несмотря на опасность, пренебрегая и смертью, и всем, кроме позора. А если бы после

того, как меня ставили в строй начальники, выбранные вами, чтобы распоряжаться мной, — так было под Потидеей, под Амфиполем и под Делием, — и после того как я подобно любому другому оставался в строю, куда они меня поставили, и подвергался смертельной опасности, — если бы теперь, когда меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и людей, я бы вдруг испугался смерти или еще чего-нибудь и покинул строй, это был бы ужасный проступок. И за этот проступок меня в самом деле можно было бы по справедливости привлечь к суду и обвинить в том, что я не признаю богов, так как не слушаюсь прорицаний, боюсь смерти и воображаю себя мудрецом, не будучи мудрым. Ведь бояться смерти, афиняне, — это не что иное, как приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем ее бояться, словно знаю наверняка, что она — величайшее из зол. Но не самое ли позорное невежество — воображать, будто знаешь то, чего не знаешь?

Я, афиняне, этим, пожалуй, и отличаюсь от большинства людей, и если я кому и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде (у греков — подземное царство мертвых. — *А. П.*), я так и считаю, что не знаю. А что нарушать закон и не повиноваться тому, кто лучше меня, будь то бог или человек, нехорошо и постыдно, это я знаю. Поэтому неизвестного, которое может оказаться и благом, я никогда не стану бояться и избегать больше, чем того, что заведомо есть зло.

Даже если бы вы меня теперь отпустили, не послушав Анита, который говорил, что мне с самого начала не следовало приходить сюда, а уж раз я пришел, то нельзя не казнить меня, и внушал вам, что если я избегну наказания, то сыновья ваши, занимаясь тем, чему учит Сократ, испортятся уже вконец все до единого, — даже если бы вы сказали мне: “На этот раз, Сократ, мы не послушаемся Анита и отпустим тебя, с тем, однако, чтобы ты больше уже не занимался этими исследованиями и оставил философию, а если еще раз будешь в этом уличен, то должен будешь умереть”, — так вот, повторяю, если бы вы меня отпустили на этом условии, то я бы вам сказал: “Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: *“Ты, лучший из людей, раз ты афинянин,*

гражданин величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом, не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?" И если кто из вас станет спорить и утверждать, что он заботится, то я не отстану и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, испытывать, уличать, и, если мне покажется, что в нем нет добродетели, а он только говорит, что она есть, я буду попрекать его за то, что он самое дорогое ни во что не ценит, а плохое ценит дороже всего. Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, с молодым и старым, с чужеземцами и с вами — с вами особенно, жители Афин, потому что вы мне ближе по крови. Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. *Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого, и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше:* я говорю, что не от денег рождается добродетель, а от добродетели бывают у людей и деньги, и все прочие блага как в частной жизни, так и в общественной. Если такими речами я порчу юношей, то это, конечно, вредно. А кто утверждает, что я говорю не это, но что-нибудь другое, тот говорит ложь. Вот почему я могу вам сказать: "Афиняне, послушаетесь вы Анита или нет, отпустите меня или нет, но поступайте иначе я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз".

Не шумите, афиняне, исполните мою просьбу: не шуметь, что бы я ни сказал, а слушать; я думаю, вам будет полезно послушать меня. Я намерен сказать вам и еще кое-что, от чего вы, пожалуй, подымете крик, только вы никоим образом этого не делайте.

Будьте уверены, что если вы меня, такого, каков я есть, казните, то вы больше повредите самим себе, чем мне. Мне-то ведь не будет никакого вреда ни от Мелета, ни от Анита — да они и не могут мне повредить, потому что я не думаю, чтобы худшему было позволено вредить лучшему. Разумеется, он может убить, или изгнать, или обесчестить. Он или еще кто-нибудь, пожалуй, считают это большим злом, но я не считаю: по-моему, гораздо большее зло то, что он теперь делает, пытаясь несправедливо осудить человека на смерть.

Таким образом, афиняне, я защищаюсь теперь вовсе не ради себя, как это может казаться, а ради вас, чтобы вам, осудив меня на смерть, не лишиться дара, который вы получили от бога. Ведь если вы меня казните, вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту — хоть

и смешно сказать — приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог и послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно. Другого такого вам нелегко будет найти, афиняне, а меня вы можете сохранить, если мне поверите. Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные от сна, прихлопнете меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита. Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке, если только бог, заботясь о вас, не пошлет вам еще кого-нибудь. А что я действительно таков, каким меня дал этому городу бог, вы можете усмотреть вот из чего: на кого из людей это похоже — забросить все свои собственные дела и столько уж лет терпеть домашние неурядицы, а вашими делами заниматься всегда, подходя к каждому по-особому, как отец или старший брат, и убеждая заботиться о добродетели? И если бы я при этом пользовался чем-нибудь и получал бы плату за свои наставления, тогда бы еще был у меня какой-то расчет, но вы теперь сами видите, что мои обвинители, которые так бесстыдно обвиняли меня во всем прочем, тут по крайней мере оказались неспособными к бесстыдству и не представили свидетеля, что я когда-либо получал или требовал какую-нибудь плату. Я могу представить достаточного, я полагаю, свидетеля того, что говорю правду, — мою бедность.

Может в таком случае показаться странным, что я даю советы лишь частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь, а выступать всенародно перед вами в собраниях и давать советы городу не решаюсь. Причина здесь в том, о чем вы часто и повсюду от меня слышали: со мною приключается нечто божественное или чудесное, над чем Мелет и посмеялся в своем доносе. Началось у меня это с детства: возникает какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и возбраняет мне заниматься государственными делами. И по-моему, прекрасно делает, что возбраняет. Будьте уверены, афиняне, что если бы я попытался заняться государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь за то, что я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые

совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему суждено уцелеть хоть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен. Доказательства этому я вам представлю самые веские — не рассуждения, а то, что вы дороже цените, — дела. Итак, выслушайте, что со мной случилось, и тогда вы убедитесь, что даже под страхом смерти я никому не могу уступить вопреки справедливости, а не уступая, могу от этого погибнуть.

То, что я вам расскажу, тяжело и скучно слушать, зато это истинная правда. Никогда, афиняне, не занимал я в городе никакой другой должности, но в Совете я был. И пришла нашей филе, Антиохиде, очередь заседать, в то время когда мы желали судить сразу всех десятирех стратегов, которые не подобрали тела погибших в морском сражении, — судить незаконно, как вы все признали это впоследствии. Тогда я, единственный из пританов не желал допустить нарушения закона и голосовал против. Когда ораторы готовы были обвинить меня и отдать под стражу, да и вы сами этого требовали и кричали, я думал о том, что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, чем из страха перед тюрьмой или смертью быть заодно с вами, так как ваше решение несправедливо. Это было еще тогда, когда город управлялся народом, а когда наступило время олигархии, то и Тридцать тиранов в свою очередь призвали меня и еще четверых граждан в Тол и велели нам привезти с Саламина саламинца Леонта, чтобы казнить его. Многое в этом роде приказывали они и другим, желая увеличить число виновных. Только и на этот раз опять я доказал не словами, а делом, что мне смерть, попросту говоря, нипочем, а вот воздерживаться от всего несправедливого и нечестивого — это для меня все. Как ни сильно было это правительство, а меня оно не испугало настолько, чтобы заставить совершить несправедливость. Когда вышли мы из Тола, четверо из нас отправились на Саламин и привезли Леонта, а я отправился к себе домой. Возможно, меня бы за это казнили, если бы то правительство не пало в скором времени. И всему этому у вас найдется много свидетелей.

Неужели я, по-вашему, мог бы прожить столько лет, если бы вплотную занимался общественными делами, и притом так, как подобает порядочному человеку, — спешил бы на помощь справедливым и считал бы это самым важным, как оно и следует? Никоем образом, афиняне! Да и никому другому это невозможно. И все же я всю свою жизнь оставался таким и в общественных делах, насколько я в них

участвовал, и в частных; никогда и ни с кем я не соглашался вопреки справедливости — ни с теми, кого клеветники мои называют моими учениками, ни еще с кем-нибудь.

Да я и не был никогда ничьим учителем, а если кто, молодой или старый, желал меня слушать и наблюдать, как я делаю свое дело, то я никому никогда не препятствовал. И не то чтобы я, получая деньги, вел беседы, а не получая, не вел, но одинаково, как богатому, так и бедному, позволяю я задавать мне вопросы, а если кто хочет, то и отвечать мне и слушать, что я говорю. И если кто из них становится честнее или хуже, я по справедливости не могу за это держать ответ, потому что никого никогда не обещал учить и не учил. Если же кто утверждает, будто он когда-либо частным образом учился у меня или слышал от меня что-нибудь, чего бы не слышали и все остальные, то, будьте уверены, он говорит неправду.

Но отчего же некоторым нравится подолгу проводить время со мною? Вы уже слышали, афиняне, — я вам сказал всю правду, — что им нравится слушать, как я испытываю тех, кто считает себя мудрым, хотя на самом деле не таков. Это ведь очень забавно...

Не говоря уже о чести, афиняне, мне кажется, что неправильно умолять судью и просьбами вызволять себя, вместо того чтобы разяснять дело и убеждать. Ведь судья поставлен не для того, чтобы миловать по произволу, но для того, чтобы творить суд по правде; и присягал он не в том, что будет миловать кого захочет, но в том, что будет судить по законам. Поэтому и нам не следует приучать вас нарушать присягу, и вам не следует к этому приучаться, иначе мы можем с вами одинаково впасть в нечестье. Не думайте, афиняне, будто я должен проделывать перед вами то, что я не считаю ни хорошим, ни правильным, ни благочестивым, — да еще, клянусь Зевсом, проделывать теперь, когда вот он, Мелет, обвиняет меня в нечестье. Ясно, что если бы я стал вас уговаривать и вынуждал бы своей просьбой нарушить присягу, то научил бы вас думать, что богов нет, и, вместо того чтобы защищаться, попросту сам бы обвинил себя в том, что не почитаю богов. Но на деле оно совсем иначе, я почитаю их, афиняне, больше, чем любой из моих обвинителей, и поручаю вам и богу рассудить меня так, как будет всего лучше и для меня, и для вас.

После признания Сократа виновным

Многое, афиняне, не позволяет мне возмущаться тем, что сейчас произошло, — тем, что вы меня осудили, — да для меня это и не было неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и

на другой стороне. Я не думал, что перевес голосов будет так мал, и полагал, что он будет куда больше. Теперь же, оказывается, выпади тридцать камешков не на эту, а на другую сторону, и я был бы оправдан.... Этот человек требует для меня смерти. Пусть так. А что, афиняне, назначил бы я себе сам? Очевидно, то, чего заслуживаю. Так что же именно? Что по заслугам надо сделать со мной, или какой штраф должен я уплатить за то, что я сознательно всю свою жизнь не давал себе покоя и пренебрег всем тем, о чем заботится большинство, — корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в Народном собрании, участием в управлении, в заговорах, в восстаниях, какие бывают в нашем городе, — ибо считал себя, право же, слишком порядочным, чтобы уцелеть, участвуя во всем этом; за то, что не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам ни себе, а шел туда, где частным образом мог оказать всякому величайшее, как я утверждаю, благодеяние, стараясь убедить каждого из вас не заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом и о том, чтобы самому стать как можно лучше и разумнее... Итак, чего же я заслуживаю за то, что я такой? Чего-нибудь хорошего, афиняне, если уж в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого, что мне пришлось бы кстати. Что же кстати человеку заслуженному, но бедному, который нуждается в досуге для вашего же назидания? Для подобного человека, афиняне, нет ничего более подходящего, как обед в Пританее! Ему это подобает гораздо больше, чем тому из вас, кто одерживает победу на Олимпийских играх в скачках или в состязаниях колесниц, двуконных и четвероконных; ведь он дает вам мнимое счастье, а я — подлинное, он не нуждается в пропитании, а я нуждаюсь. Итак, если я должен по справедливости оценить мои заслуги, то вот к чему я присуждаю себя — к обеду в Пританее.

Может быть, вам и это покажется высокомерным, как то, что я говорил о воплях и мольбах; но это не так, афиняне, а скорее дело вот в чем: я убежден, что ни одного человека не обижаю умышленно, но убедить в этом вас я не могу, потому что мы мало времени беседовали друг с другом. Мне думается, вы бы убедились, если бы у вас, как у других людей, существовал закон решать вопрос о смертной казни в течение нескольких дней, а не одного; сейчас не так-то легко за короткое время опровергнуть тяжелую клевету. Так вот, убежденный в том, что не обижаю никого, я ни в коем случае не стану обижать и самого себя, наговаривать на себя, будто я заслуживаю чего-нибудь нехорошего, и назначать себе наказание. С какой стати? Из страха подвергнуться тому, чего требует для меня Мелет и о чем, повторяю, я не

ведаю, благо это или зло? И вместо этого я выберу и назначу себе наказанием что-нибудь такое, о чем я знаю наверное, что это зло? Не тюремное ли заключение? Но ради чего стал бы я жить в тюрьме рабом Одиннадцати, каждый раз избираемых заново? Или денежную пеню, с тем чтобы быть в заключении, пока не уплачу? Но для меня это то же, что вечное заточение, потому что мне не из чего уплатить. Не присудить ли себя к изгнанию? К этому вы меня, пожалуй, охотно присудите. Сильно бы, однако, должен был я цепляться за жизнь, афиняне, чтобы растеряться настолько и не сообразить вот чего: вы, собственные мои сограждане, не были в состоянии вынести мои беседы и рассуждения, они оказались для вас столь тяжелыми и невыносимыми, что вы ищите теперь, как бы от них отделаться; так неужели другие легко их вынесут? Никоим образом, афиняне. И хороша же в таком случае была бы моя жизнь — уйти в изгнание на старости лет и жить, скитаясь из города в город, причем отовсюду меня бы изгоняли! Я ведь отлично знаю, что, куда бы я ни пришел, молодые люди везде меня будут слушать так же, как и здесь; и если я буду их прогонять, то они сами меня изгонят, подговорив старших, а если я не буду их прогонять, то их отцы и родственники изгонят меня из-за них.

Пожалуй, кто-нибудь скажет: “Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен жить спокойно и в молчании?”

Вот в этом-то всего труднее убедить некоторых из вас. Ведь если я скажу, что это значит не повиноваться богу, а не повинаясь богу, нельзя быть спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я притворяюсь; с другой стороны, если я скажу, что величайшее благо для человека — это каждодневно беседовать о добродетели и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, испытывая и себя, и других, а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека, — если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. Между тем это так, афиняне, как я утверждаю, но убедить вас в этом нелегко.

К тому же я и не привык считать, будто я заслуживаю чего-то плохого. Будь у меня деньги, я присудил бы себя к уплате штрафа, сколько полагается; в этом для меня не было бы никакого ущерба; но ведь их нет, разве что вы мне назначите уплатить столько, сколько я могу. Пожалуй, я мог бы уплатить вам мину серебра — столько я и назначаю. Но Платон, присутствующий здесь, афиняне, да и Критон, Критобул, Аполлодор — все они велят мне назначить тридцать мин, а поручительство берут на себя. Итак, я столько и назначаю, а поручители в уплате денег будут у вас надежные.

После смертного приговора

Из-за малого срока, который мне осталось жить, афиняне, теперь пойдет о вас дурная слава, и люди, склонные поносить наш город, будут винить вас в том, что вы лишили жизни Сократа, человека мудрого, — ведь те, кто склонны вас упрекать, будут утверждать, что я мудрец, хотя это и не так. Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собою: вы видите мой возраст, я уже глубокий старик, и моя смерть близка. Это я говорю не всем вам, а тем, которые осудили меня на смерть. А еще вот что хочу я сказать этим самым людям: быть может, вы думаете, афиняне, что я осужден потому, что у меня не хватило таких доводов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить все, чтобы избежать приговора. Совсем нет. Не хватить-то у меня, правда, что не хватило, только не доводов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать: чтобы я оплакивал себя, горевал — словом, делал и говорил многое, что вы привыкли слышать от других, но что недостойно меня, как я утверждаю. Однако и тогда, когда мне угрожала опасность, не находил я нужным прибегать к тому, что подобает лишь рабу, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом. Я скорее предпочитаю умереть после такой защиты, чем оставаться в живых, защищавшись иначе. Потому что ни на суде, ни на войне ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти любыми способами без разбора. И в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти можно уйти, бросив оружие или обратившись с мольбой к преследователям; много есть и других уловок, чтобы избежать смерти в опасных случаях, — надо только, чтобы человек решился делать и говорить все что угодно.

Избегнуть смерти нетрудно, афиняне, а вот что гораздо труднее — это избежать испорченности: она настигает стремительней смерти. И вот меня, человека медлительного и старого, догнала та, что настигает не так стремительно, а моих обвинителей, людей сильных и проворных, — та, что бежит быстрее, — испорченность. Я ухожу отсюда, приговоренный вами к смерти, а мои обвинители уходят, уличенные правдою в злодействе и несправедливости. И я остаюсь при своем наказании, и они при своем. Так оно, пожалуй, и должно было быть, и мне думается, что это правильно.

А теперь, афиняне, мне хочется предсказать будущее вам, осудившим меня. Ведь для меня уже настало то время, когда люди бывают особенно способны к прорицаниям, — тогда, когда им предстоит умереть.

И вот я утверждаю, афиняне, меня умертвившие, что тотчас за моей смертью постигнет вас кара тяжелее, клянусь Зевсом, той смерти, которой вы меня наказали. Сейчас, совершив это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, обратное: больше появится у вас обличителей — я до сих пор их сдерживал. Они будут тем тягостней, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что, умерщвляя людей, вы заставите их не порицать вас за то, что вы живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Такой способ самозащиты и не вполне надежен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не затыкать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше. Предсказав это вам, тем, кто меня осудил, я покидаю вас.

А с теми, кто голосовал за мое оправдание, я бы охотно побеседовал о случившемся, пока архонты заняты и я еще не отправился туда, где я должен умереть. Побудьте со мною это время, друзья мои! Ничто не мешает нам потолковать друг с другом, пока можно. Вам, раз вы мне друзья, я хочу показать, в чем смысл того, что сейчас меня постигло. Со мною, судьи, — вас-то я по справедливости могу назвать моими судьями — случилось что-то поразительное. В самом деле, ведь раньше все время обычный для меня вещий голос моего гения слышался мне постоянно и удерживал меня даже в маловажных случаях, если я намеревался сделать что-нибудь неправильное, а вот теперь, когда, как вы сами видите, со мной случилось то, что всякий признал бы — да так оно и считается — наихудшей бедой, божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни когда я входил в здание суда, ни во время всей моей речи, что бы я ни собирался сказать. Ведь прежде, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня на полуслове, а теперь, пока шел суд, оно ни разу не удержало меня ни от одного поступка, ни от одного слова. Какая же тому причина? Я скажу вам: пожалуй, все это произошло мне на благо, и, видно, неправильно мнение всех тех, кто думает, будто смерть — это зло.

Этому у меня теперь есть великое доказательство: ведь быть не может, чтобы не остановило меня привычное знамение, если бы я намеревался совершить что-нибудь нехорошее.

Заметим еще вот что: ведь сколько есть надежд, что смерть — это благо! Смерть — это одно из двух: либо умереть значит стать ничем, так что умерший ничего уже не чувствует, либо же, если верить преданиям, это какая-то перемена для души, переселение ее из здешних

мест в другое место. Если ничего не чувствовать, то это все равно что сон, когда спишь так, что даже ничего не видишь во сне; тогда смерть — удивительное приобретение. По-моему, если бы кому-нибудь предстояло выбрать ту ночь, в которую он спал так крепко, что даже не видел снов, и сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, — то, я думаю, не только самый простой человек, но и великий царь нашел бы, что таких ночей было у него наперечет по сравнению с другими днями и ночами. Следовательно, если смерть такова, я, что касается меня, назову ее приобретением, потому что таким образом все время покажется не дольше одной ночи.

С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и верно предание, что там находятся все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, мои судьи? Если кто придет в Аид, избавившись вот от этих самозванных судей, и найдет там истинных судей, тех, что, по преданию, судят в Аиде, — Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, — разве плохо будет такое переселение?

А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Да я готов умереть много раз, если все это правда: для кого другого, а для меня было бы восхитительно вести там беседы, если бы я там встретился, например, с Паламедом и с Аяксом, сыном Теламона, или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою неправого суда, и я думаю, что сравнивать мою участь с их участью было бы отратно.

А самое главное — проводить время в том, чтобы испытывать и разбирать обитающих там точно так же, как здешних: кто из них мудр, а кто только думает, что мудр, на самом же деле не мудр. Чего не дал бы всякий, мои судьи, чтобы испытать того, кто привел великую рать под Троию, или Одиссея, Сисифа и множество других мужей и жен, — с ними беседовать, проводить время, испытывать их было бы несказанным блаженством. Во всяком случае уж там-то за это не казнят. Помимо всего прочего обитающие там блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно предание.

Но и вам, мои судьи, не следует ожидать ничего плохого от смерти, и уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего плохого ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах. И моя участь сейчас опре-

делилась не сама собою, напротив, для меня ясно, что мне лучше умереть и избавиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало, и я сам ничуть не сержусь на тех, кто осудил меня, и на моих обвинителей, хотя они выносили приговор и обвиняли меня не с таким намерением, а думая мне повредить, за что они заслуживают порицания. Все же я кое о чем их попрошу: если, афиняне, вам будет казаться, что мои сыновья, повзрослев, станут заботиться о деньгах или еще о чем-нибудь больше, чем о добродетели, воздайте им за это, донимая их тем же самым, чем я вас донимал; и если они, не представляя собой ничего, будут много о себе думать, укоряйте их так же, как я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и много воображают о себе, тогда как сами ничего не стоят. Если вы станете делать это, то воздадите по заслугам и мне, и моим сыновьям.

Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому неизвестно, кроме бога.

Комментарий

В самом конце своей речи Сократ говорит о боге в единственном числе. Это странно, поскольку античности присущ *политеизм* — вера во многих богов. Вот как комментирует это высказывание А. Лосев: “Конечно, приписывать мыслителям V и IV вв. до н. э. позднейший монотеизм было бы антиисторической глупостью, но историк философии здесь, несомненно, увидит какое-то отдаленное и туманное, пока еще очень абстрактное предчувствие позднейшего монотеизма” [86, I, 500].

В дальнейшем мы увидим, что Сократ является провозвестником *христианской* этики.

ПРОТАГОР¹ [86, I, 193–195]

(фрагмент)

Минувшею ночью, еще до рассвета, Гиппократ, сын Аполлодора, брат Фасона, вдруг стал стучать изо всех сил ко мне в дверь палкой и, когда ему отворили, ворвался в дом и громким голосом спросил:

— Сократ, проснулся ты или спишь? А я, узнав его голос, сказал:

— Это Гиппократ. Уж не принес ли какую-нибудь новость?

— Принес, — отвечал он, — но только хорошую.

— Ладно, коли так. Но какая же это новость, ради которой ты явился в такую рань?

Тут Гиппократ, подойдя поближе, сказал:

— Протагор приехал.

— Позавчера еще, — сказал я, — а ты только теперь узнал?

— Клянусь богами, только вчера вечером... Я хотел тотчас же к тебе идти, но потом показалось мне, что слишком уж поздний час ночи; а лишь только выспался... как сейчас же встал и пошел сюда.

Я, зная его мужество и пылкость, сказал:

— Да что тебе в этом, уж не обижает ли тебя чем-нибудь Протагор?

А он, улыбнувшись, ответил:

— Да, Сократ, клянусь богами, тем, что он сам мудр, а меня мудрым не делает.

— Но клянусь Зевсом, если дать ему денег и уговорить его, он и тебя сделает мудрым.

— Да, если бы за этим стало дело, — сказал Гиппократ, — так Зевс и все боги свидетели — ничего бы я не оставил ни себе, ни друзьям. Но из-за того-то я теперь к тебе и пришел, чтобы ты поговорил с ним обо мне. Я ведь и моложе, и притом никогда не видал Протагора и не слышал его, потому что был еще ребенком, когда он в первый раз приезжал сюда. А ведь все, Сократ, расхваливают этого человека и говорят, что он величайший мастер речи. Ну отчего бы нам не пойти к нему, чтобы застать его еще дома? Он остановился, как я слышал, у Каллия, сына Гиппоника. Так идем же!

А я сказал: Пойдем, только не сразу, дорогой мой, — рано еще; встанем, выйдем во двор, погуляем и поговорим, пока не рассветет, а

¹ В диалоге Платона “Протагор” Сократ беседует с юным Гиппократом, который собирается поступить в обучение к знаменитому софисту Протагору. Софисты, особенно знаменитые, брали за обучение большие деньги, но Гиппократа это не останавливает. Сократ обращает внимание юноши на то, что приобрести знания не только дорого, но и небезопасно.

тогда и пойдем. Протагор большею частью проводит время дома, так что не бойся, мы скорее всего его застанем.

С этими словами мы поднялись и стали прохаживаться по двору. Чтобы испытать выдержку Гиппократ, я, посмотрев на него пристально, спросил:

— Скажи мне, Гиппократ, вот ты теперь собираешься идти к Протагору, внести ему деньги в уплату за себя, а, собственно говоря, для чего он тебе нужен, кем ты хочешь стать? Скажем, задумал бы ты идти к своему тезке, Гиппократу Косскому, одному из Асклепиадов, чтобы внести ему деньги в уплату за себя, и кто-нибудь тебя спросил бы: “Скажи мне, Гиппократ, ты вот хочешь заплатить тому Гиппократу, но кто он, по-твоему, такой?” — что бы ты отвечал?

— Сказал бы, что он врач.

— А кем ты хочешь сделаться?

— Врачом.

— А если бы ты собирался отправиться к Поликлету аргосцу или Фидию афинянину, чтобы внести им за себя плату, а кто-нибудь тебя спросил, кем ты считаешь Поликлета и Фидию¹⁾, раз решил заплатить им столько денег, что бы ты отвечал?

— Сказал бы, что считаю их ваятелями.

— Значит, сам ты хочешь стать кем?

— Ясно, что ваятелем.

— Допустим, — сказал я. — А вот теперь мы с тобой отправляемся к Протагору и готовы отсчитать ему деньги в уплату за тебя, если достанет нашего имущества на то, чтобы уговорить его, а нет, то займем еще и у друзей. Так вот, если бы, видя такую нашу настойчивость, кто-нибудь спросил нас: “Скажите мне, Сократ и Гиппократ, кем считаете вы Протагора и за что хотите платить ему деньги”, — что бы мы ему отвечали? Как называют Протагора, когда говорят о нем, подобно тому как Фидия называют ваятелем, а Гомера — поэтом? Что в этом роде слышим мы относительно Протагора?

— Софистом называют этого человека, Сократ.

— Так мы идем платить ему деньги, потому что он софист?

— Конечно.

— А если бы спросили тебя еще и вот о чем: “Сам-то ты кем намерен стать, раз идешь к Протагору?”

Гиппократ покраснел, — уже немного рассвело, так что это можно было разглядеть.

— Если сообразоваться с прежде сказанным, — отвечал он, — то ясно, что я собираюсь стать софистом.

— А тебе, — сказал я, — не стыдно было бы, клянусь богами, появиться среди эллинов в виде софиста?²⁾

— Клянусь Зевсом, стыдно, Сократ, если говорить то, что я думаю.

— Но пожалуй, Гиппократ, ты полагаешь, что у Протагора тебе придется учиться иначе, подобно тому как учился ты у учителя грамоты, игры на кифаре или гимнастики? Ведь каждому из этих предметов ты учился не как будущему своему мастерству, а лишь ради своего образования, как это подобает частному лицу и свободному человеку.

— Конечно, — сказал Гиппократ, — мне кажется, что Протагорово обучение скорее в этом роде.

— Так сам-то ты знаешь, что собираешься делать, или тебе это неясно? — сказал я.

— О чем это ты?

— Ты намерен предоставить попечение о твоей душе софисту, как ты говоришь; но, право, я бы очень удивился, если бы ты знал, что такое софист. А раз тебе это неизвестно, ты не знаешь и того, кому ты вверяешь свою душу и для чего — для хорошего или дурного.

— Я думаю, что знаю, — сказал Гиппократ.

— Так скажи, что такое софист, по-твоему?

— Я полагаю, что, по смыслу этого слова, он — знаток в мудрых вещах.

— Да ведь это можно сказать и про живописцев, и про плотников: они тоже знатоки в мудрых вещах; но если бы кто-нибудь спросил у нас, в каких именно мудрых вещах знатоки живописцы, мы бы сказали, что в изготовлении изображений и тому подобного.

А вот если бы кто-нибудь спросил, чем мудр софист, что бы мы ответили? В каком деле он наставник?

— А что, если бы мы так определили его, Сократ: это тот, кто наставляет других в искусстве красноречия?

— Может быть, — говорю я, — мы и верно бы сказали, однако недостаточно, потому что этот наш ответ требует дальнейшего вопроса: если софист делает людей искусными в речах, то о чем эти речи? Кифарист, например, делает человека искусным в суждениях о том, чему он его научил, — то есть об игре на кифаре. Не так ли?

— Да.

— Допустим. Ну, а софист, в каких речах он делает искусным? Не ясно ли, что в речах о том, в чем он и сам сведущ?

— Похоже на то.

— А в чем же софист и сам сведущ, и ученика делает сведущим?

— Клянусь Зевсом, не знаю, что тебе ответить.

— Как же так? Знаешь, какой опасности ты собираешься подвергнуть свою душу? Ведь когда тебе бывало нужно верить кому-нибудь свое тело и было неизвестно, пойдет ли это на пользу или во вред, ты и сам немало раздумывал, верить ли ему или не верить, и друзей и домашних призывал на совет и обсуждал это дело целыми днями. А когда речь зашла о душе... ты ни с отцом, ни с братом и ни с кем из нас, твоих друзей, не советовался, верить ли тебе или не верить свою душу этому этому пришлому чужеземцу...

— А что, Гиппократ, не будет ли наш софист чем-то вроде торговца или разносчика тех припасов, которыми питается душа? По-моему, во всяком случае, он таков.

— Но чем же питается душа, Сократ?

— Знаниями, разумеется, — сказал я. — Только бы, друг мой, не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как те купцы или разносчики, что торгуют телесною пищей. Потому что и сами они не знают, что в развозимых ими товарах полезно, а что вредно для тела, но расхваливают все ради продажи; и покупающие у них этого не знают, разве случится кто-нибудь сведущий в гимнастике или врач. Так же и те, что развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу всем желающим, хоть они и выхваляют все, чем торгуют, но, может быть, друг мой, из них некоторые и не знают толком, хорошо ли то, что они продают, или плохо для души; и точно так же не знают и покупающие у них, разве лишь случится кто-нибудь сведущий во врачевании души. Так вот, если ты точно знаешь, что здесь полезно, а что — нет, тогда тебе не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то смотри, друг мой, как бы не проиграть самого для тебя дорогого. Потому что ведь гораздо больше риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного. Съестное-то ведь и напитки, купив их у торговца или разносчика, ты можешь унести в сосудах и, прежде чем принять в свое тело в виде еды или питья, их можно хранить дома и посоветоваться, призвавши знающего человека, что следует есть или пить и чего не следует, а также — сколько и в какое время. При такой покупке риск не велик. Знания же нельзя унести в сосуде, а поневоле придется, уплатив цену, принять их в собственную душу и, научившись чему-нибудь, уйти либо с ущербом для себя, либо с пользой.

Комментарий

1) Поликлет и Фидий — знаменитые скульпторы древности. О статуе Поликлета “Дорифор” (Копьеносец) идет речь в подразд. 1.2.4 (см. часть 1).

2) Стыдно, потому что софистика в крайнем ее проявлении могла служить обману (см. подразд. 1.2.1, часть 1).

Согласны ли вы с тем, что “душа питается знаниями”? Польза знаний общеизвестна. Можете ли вы привести пример губительного, вредного знания? Как вы понимаете библейское изречение “В многом знании много скорби, и кто умножает познания, умножает печаль”? Вспомните слова Сократа в “Апологии Сократа”: “Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого, и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше”. Сравните это со знаменитым евангельским вопросом: “Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?” (Матф., 16:26). Можно ли утверждать, что Сократ является провозвестником христианской морали (за пять столетий до появления христианства)?

Итак, следует заботиться о душе, которая питается знаниями. Если совсем не давать душе знаний, она погибнет — от голода. Если давать ей губительные знания, она тоже погибнет — образно говоря, отравится. *Какие же знания* следует давать душе, и как отличить губительные знания от спасительных, вредные от полезных?

В подразд. 1.2.3 приведен еще один фрагмент диалога Платона “Протагор” [86, I, 246—247]. Благополучие жизни зависит от “искусства измерять”, соотносить между собой удовольствия и страдания как одновременные, так и разнесенные во времени. Например, удовольствие в настоящем и страдание в будущем или, наоборот, страдание в настоящем и удовольствие в будущем. Если это так ясно, что же служит источником ошибок, почему ни одна человеческая жизнь не свободна от них? Попробуйте отыскать уязвимые места в этической доктрине Сократа.

Речь Агафона: совершенства Эрота

...я хочу сначала сказать, как должен говорить, а уж потом говорить. Мне кажется, что все мои предшественники не столько восхваляли этого бога, сколько прославляли то счастье и те блага, которые приносит он людям. Между тем единственный верный способ построить похвальное слово кому бы то ни было — это разобрать, какими свойствами обладает тот, о ком идет речь, и то, причиной чего он является. Стало быть, и нам следовало бы воздать хвалу сначала самому Эроту и его свойствам, а затем уже его дарам.

Итак, я утверждаю, что из всех блаженных богов Эрот — если дозволено так сказать, не вызывая осуждения, — самый блаженный, потому что он самый красивый и самый совершенный из них. Самым красивым я называю его вот почему. Прежде всего, Федр, это самый молодой бог. Что я прав, убедительно доказывает он сам; ведь он бегом бежит от старости, которая явно не мешает, — во всяком случае, она приходит к нам быстрее, чем нужно. Так вот, Эрот по природе своей ненавидит старость и обходит ее как можно дальше. Зато с молодыми он неразлучен, — недаром исстари говорят, что подобное стремится к подобному. Соглашаясь с Федром во многом другом, я не согласен с ним, что Эрот старше Иапета и Крона. Я утверждаю, что он самый молодой из богов и всегда молод, а что касается тех древних дел между богами, о которых повествуют Гесиод и Парменид, то причиной их, если эти поэты говорят правду, была Необходимость, а совсем не Любовь. Ведь боги не оскопляли бы и не заковывали друг друга и вообще не совершали бы насилий, если бы среди них был Эрот, а жили бы в мире и дружбе, как теперь, когда Эрот ими правит. Итак, он молод и — вдобавок к своей молодости — нежен. Чтобы изобразить нежность бога, нужен такой поэт, как Гомер. Утверждая, например, что Ата богиня¹, и притом нежная, — по крайней мере, стопы у нее нежны, Гомер выражается так:

Нежны стопы у нее: не касается ими

Праха земного она, по главам человеческим ходит.

Так вот, по-моему, он прекрасно доказал ее нежность, сказав, что ступает она не по твердому, а по мягкому. Тем же доказательством вос-

¹ Этот диалог посвящен описанию праздника в доме поэта Агафона. Каждый из присутствующих произносит похвальное слово Эроту, богу любви.

пользуемся и мы, утверждая, что Эрот нежен. Ведь ходит он не по земле и даже не по головам, которые не так-то уж и мягки, нет, он и ходит и обитает в самой мягкой на свете области, водворяясь в нравах и душах богов и людей, причем не во всех душах подряд, а только в мягких, ибо, встретив суровый нрав, уходит прочь, когда же встретит мягкий — остается. А коль скоро всегда он касается и ногами, и всем только самого мягкого в самом мягком, он не может не быть необыкновенно нежным. Итак, это самый молодой бог и самый нежный. К тому же он отличается гибкостью форм. Не будь он гибок, он не мог бы всюду прокрадываться и сперва незаметно входить в душу, а потом выходить из нее. Убедительным доказательством соразмерности и гибкости форм Эрота служит то ни с чем не сравнимое благообразие, которым он, как все признают, обладает. Ведь у любви и безобразия вечная распря. А о красоте кожи этого бога можно судить по тому, что живет он среди цветов. Ведь на отцветшее и поблекшее — будь то душа, тело или что другое — Эрот не слетит, он останавливается и остается только в местах, где все цветет и благоухает.

О красоте этого бога сказано уже достаточно, хотя еще далеко не все. Теперь надо сказать о его добродетелях, самая главная из которых состоит в том, что Эрот не обижает ни богов, ни людей и что ни боги, ни люди не обижают Эрота. Ведь если он сам страдает, то не от насилия — Эрота насилие не касается, а если причиняет страдание, то опять-таки без насилия, ибо Эроту служат всегда добровольно, а что делается с обоюдного согласия, то “законы, эти владыки государства”, признают справедливым. Кроме справедливости, ему в высшей степени свойственна рассудительность. Ведь рассудительность — это, по общему признанию, умение обуздывать свои вожделения и страсти, а нет страсти, которая была бы сильнее Эрота. Но если страсти слабее, чем он, — значит, они должны подчиняться ему, а он — обуздывать их. А если Эрот обуздывает желания и страсти, его нужно признать необыкновенно рассудительным. Да и в храбрости с Эротом “и самому Аресу не тягаться бы”. Ведь не Арес владеет Эротом, а Эрот Аресом — то есть любовь к Афродите²⁾. А владеющий сильнее того, кем он владеет, и значит, Эрот, раз он сильнее того, кто храбрее всех, должен быть самым большим храбрецом.

Итак, относительно справедливости, рассудительности и храбрости этого бога сказано, остается сказать о его мудрости. Ну что ж, попытаемся, насколько это возможно, не осрамиться и тут. Прежде всего, чтобы и мне почтить свое искусство, как Эриксимах почтил свое,

скажу: этот бог настолько искусный поэт, что способен и другого сделать поэтом. Во всяком случае, каждый, кого коснется Эрот, становится поэтом, хотя бы “дотоле он и был чужд Музам”. А это может нам служить доказательством, что Эрот хороший поэт, сведущий вообще во всех видах мусических творений. Ведь чего сам не имеешь, того и другому не передашь, а чего сам не знаешь, тому и других не научишь. А уж что касается сотворения всего живого, кто станет отрицать, что благодаря мудрости Эрота возникает и образуется все, что живет?

И мастерство в искусстве и ремеслах — разве мы не знаем, что те, чьим учителем оказывается этот бог, достигали великой славы, а те, кого Эрот не коснулся, прозябали в безвестности? Ведь искусство стрельбы из лука, искусство врачевания и прорицания Аполлон открыл тогда, когда им руководили любовь и страсть, так что его тоже можно считать учеником Эрота, наставника Муз в искусстве, Гефеста — в кузнечном деле, Афины — в ткацком, Зевса — в искусстве “править людьми и богами”.

Вот почему и дела богов пришли в порядок только тогда, когда среди них появилась любовь, разумеется, любовь к красоте, ибо безобразие не вызывает любви. Дотоле, как я уже сказал вначале, среди богов творилось, по преданию, много ужасных дел, и виною тому было господство Необходимости. А стоило лишь появиться этому богу, как из любви к прекрасному возникли всякие блага для богов и людей. Таким образом, Федр, мне кажется, что Эрот, который сначала был сам прекраснейшим и совершеннейшим богом, стал потом источником этих же качеств для прочих. Мне хочется даже сказать стихами, что это он дарует

*Людам мир и покой, безветрие в море широком,
Буйного вихря молчанье и сон безмятежный на ложе.*

Избавляя нас от отчужденности и призывая к сплоченности, он устраивает всякие собрания, вроде сегодняшнего, и становится нашим предводителем на празднествах, в хороводах и при жертвоприношениях. Кротости любитель, грубости гонитель, он приязню богат, неприязню небогат. К добрым терпимый, мудрецами чтимый, богами любимый; воздыханье незадачливых, достоянье удачливых; отец роскоши, изящества и неги, радостей, страстей и желаний; благородных опекающий, а негодных презирающий, он и в страхах и в мученьях, и в помыслах и в томленьях лучший наставник, помощник,

спаситель и спутник, украшение богов и людей, самый прекрасный и самый достойный вождь, за которым должен следовать каждый, прекрасно воспевая его и вторя его прекрасной песне, завораживающей помыслы всех богов и людей.

Вот какую речь, Федр, посвящаю я этому богу, в меру смешав в ней, насколько это в моих силах, серьезное и шутку.

Когда Агафон кончил, все присутствующие, по словам Аристодема, одобрительно зашумели, находя, что молодой человек говорил достойно себя и бога. Тогда Сократ повернулся к Эриксимаху и сказал:

— Ну, теперь-то тебе, сын Акумена, уже не кажется, что прежние мой страхи были напрасны и что не был я прорицателем, сказав, что Агафон произнесет великолепную речь, а я окажусь в затруднении?

— Одно твое прорицание, — отвечал Эриксимах, — что Агафон будет говорить превосходно, сбылось, а вот что ты окажешься в затруднении, никак не верится.

— Да как же мне или любому другому, кто должен говорить после такой прекрасной и богатой речи, — воскликнул Сократ, — не стать, милый ты мой, в тупик! И если начало ее еще не столь восхитительно, то какого слушателя не поразит красота слов и подбор их в заключительной части? Я, например, как подумал, что мне не сказать ничего такого, что хотя бы только приближалось по красоте к этой речи, готов был бежать от стыда, если бы можно было. Речь эта напомнила речи Горгия, и я, прямо-таки по Гомеру, боялся, что под конец своей речи Агафон напустит на мою речь голову Горгия, этого великого говоруна, а меня самого превратит в камень безгласный. И я понял, как был я смешон, когда согласился произнести в очередь с вами похвальное слово Эроту и сказал, что знаю толк в любовных делах, хотя, оказывается, понятия не имею о том, как надлежит строить похвальную речь. Я, по своей простоте, думал, что о любом восхваляемом предмете нужно говорить правду, и это главное, а из правды выбрать самое замечательное и расположить в наиболее подходящем порядке.

Так вот, я был слишком самонадеян, когда полагал, что скажу хорошую речь, раз знаю верный способ воздать хвалу любому предмету. Оказывается, умение произнести прекрасную похвальную речь состоит вовсе не в этом, а в том, чтобы приписать предмету как можно больше прекрасных качеств, не думая, обладает он ими или нет: не беда, стало быть, если и солжешь. Видно, заранее был уговор, что каждый из нас должен лишь делать вид, что восхваляет Эрота, а не вос-

хвалить его в самом деле. Поэтому-то вы, наверное, и приписываете Эроту все, что угодно, любые свойства, любые заслуги, лишь бы выставить его в самом прекрасном и благородном свете — перед теми, разумеется, кто не знает его, но никак не перед людьми осведомленными. И похвальное слово получается красивое и торжественное. Но я-то не знал такого способа строить похвальные речи и по неведению согласился говорить в очередь с вами. Стало быть, “язык лишь дал согласие, но не сердце, нет”. А на нет и суда нет. Строить свою речь по такому способу я не стану, потому что попросту не могу. Правду, однако, если хотите, я с удовольствием скажу вам на свой лад, но только не в лад вашим речам, чтобы не показаться смешным. Решай же, Федр, нужна ли тебе еще и такая речь, где об Эроте будет сказана правда, и притом в первых попавшихся, взятых наугад выражениях.

Тут Федр и все прочие стали просить его, чтобы он говорил так, как находит нужным.

— В таком случае, Федр, — сказал Сократ, — позволь мне задать несколько вопросов Агафону, чтобы начать речь, уже столковавшись с ним.

— Разрешаю, — сказал Федр, — спрашивай.

Речь Сократа: цель Эрота — овладение благом

И Сократ, продолжал Аристодем, начал примерно так:

— Ты показал в своей речи поистине прекрасный пример, дорогой Агафон, когда говорил, что прежде надо сказать о самом Эроте и его свойствах, а потом уже о его делах. Такое начало очень мне по душе. Так вот, поскольку ты прекрасно и даже блестяще разобрал свойства Эрота, ответь-ка мне вот что. Есть ли Эрот непременно любовь к кому-то или нет? Я не спрашиваю, любовь ли это, скажем, к отцу или матери — смешон был бы вопрос, есть ли Эрот любовь к матери или отцу, — нет, я спрашиваю тебя так, как спросил бы ну, например, об отце: раз он отец, то ведь он непременно доводится отцом кому-то? Если бы ты захотел ответить на это правильно, ты бы, вероятно, сказал мне, что отец всегда доводится отцом дочери или сыну, не так ли?

— Конечно, — отвечал Агафон.

— И мать точно так же, не правда ли? Агафон согласился и с этим.

— Тогда ответь еще на вопрос-другой, чтобы тебе легче было понять, чего я хочу. Если брат действительно брат, то ведь он обязательно брат кому-то?

Агафон отвечал, что это так.

— Брату, следовательно, или сестре? — спросил Сократ. Агафон отвечал утвердительно.

— Теперь, — сказал Сократ, — попробуй ответить насчет любви. Есть ли Эрот любовь к кому-нибудь или нет? — Да, конечно.

— Так вот, запомни это покрепче и не забывай, а пока ответь, вожделем ли Эрот к тому, кто является предметом любви, или нет?

— Конечно, вожделем, — отвечал Агафон.

— Когда же он любит и вожделем: когда обладает предметом любви или когда не обладает?

— По всей вероятности, когда не обладает, — сказал Агафон.

— А может быть, — спросил Сократ, — это не просто вероятность, но необходимость, что вождение вызывает то, чего недостает, а не то, в чем нет недостатка? Мне, например, Агафон, сильно сдается, что это необходимость. А тебе как?

— И мне тоже, — сказал Агафон.

— Отличный ответ. Итак, пожелал бы, например, рослый быть рослым, а сильный сильным?

— Мы же согласились, что это невозможно. Ведь у того, кто обладает этими качествами, нет недостатка в них.

— Правильно. Ну, а если сильный, — продолжал Сократ, — хочет быть сильным, проворный проворным, здоровый здоровым и так далее? В этом случае можно, пожалуй, думать, что люди, уже обладающие какими-то свойствами, желают как раз того, чем они обладают. Так вот, чтобы не было никаких недоразумений, я рассматриваю и этот случай. Ведь если рассудить, Агафон, то эти люди неизбежно должны уже сейчас обладать упомянутыми свойствами — как же им еще и желать их? А дело тут вот в чем. Если кто-нибудь говорит: “Я хоть и здоров, а хочу быть здоровым, я хоть и богат, а хочу быть богатым, то есть желаю того, что имею”, — мы вправе сказать ему: “Ты, дорогой, обладая богатством, здоровьем и силой, хочешь обладать ими и в будущем, поскольку в настоящее время ты все это волей-неволей имеешь. Поэтому, говоря: “Я желаю того, что у меня есть”, ты говоришь, в сущности: “Я хочу, чтобы то, что у меня есть сейчас, было у меня и в будущем”. Согласился бы он с нами?

Агафон ответил, что согласился бы. Тогда Сократ сказал:

— А не значит ли это любить то, чего у тебя еще нет и чем не обладаешь, если ты хочешь сохранить на будущее то, что имеешь теперь?

— Конечно, значит, — отвечал Агафон.

— Следовательно, и этот человек, и всякий другой желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы?

— Да, конечно, — отвечал Агафон.

— Ну, а теперь, — продолжал Сократ, — подведем итог сказанному. Итак, во-первых, Эрот это всегда любовь к кому-то или к чему-то, а во-вторых, предмет ее — то, в чем испытываешь нужду, не так ли?

— Да, — отвечал Агафон.

— Вспомни вдобавок, любовью к чему назвал ты в своей речи Эрота? Если хочешь, я напущу тебе. По-моему, ты сказал что-то вроде того, что дела богов пришли в порядок благодаря любви к прекрасному, поскольку, мол, любви к безобразному не бывает? Не таков ли был смысл твоих слов?

— Да, именно таков, — отвечал Агафон.

— И сказано это было вполне справедливо, друг мой, — продолжал Сократ. — Но не получается ли, что Эрот — это любовь к красоте, а не к безобразию?

Агафон согласился с этим.

— А не согласились ли мы, что любят то, в чем нуждаются и чего не имеют?

— Согласились, — отвечал Агафон.

— И значит, Эрот лишен красоты и нуждается в ней?

— Выходит, что так, — сказал Агафон.

— Так неужели ты назовешь прекрасным то, что совершенно лишено красоты и нуждается в ней?

— Нет, конечно.

— И ты все еще утверждаешь, что Эрот прекрасен, — если дело обстоит так?

— Получается, Сократ, — отвечал Агафон, — что я сам не знал, что тогда говорил³⁾.

— А ведь ты и в самом деле прекрасно говорил, Агафон. Но скажи еще вот что. Не кажется ли тебе, что доброе прекрасно?

— Кажется.

— Но если Эрот нуждается в прекрасном, а доброе прекрасно, то, значит, он нуждается и в добре.

— Я, — сказал Агафон, — не в силах спорить с тобой, Сократ. Пусть будет по-твоему.

— Нет, милый мой Агафон, ты не в силах спорить с истиной, а спорить с Сократом дело нехитрое.

Но теперь я оставляю тебя в покое. Я попытаюсь передать вам речь об Эроте, которую услышал некогда от одной мантинейки, Диотимы, женщины очень сведущей и в этом и во многом другом и добившейся однажды для афинян во время жертвоприношения перед чумой десятилетней отсрочки этой болезни, — а Диотима-то и просветила меня в том, что касается любви, — так вот, я попытаюсь передать ее речь, насколько это в моих силах, своими словами, отправляясь от того, в чем мы с Агафоном только что согласились.

Итак, следуя твоему, Агафон, примеру, нужно сначала выяснить, что такое Эрот и каковы его свойства, а потом уже, каковы его дела. Легче всего, мне кажется, выяснить это так же, как некогда та чужеземка, а она задавала мне вопрос за вопросом. Я говорил ей тогда примерно то же, что мне сейчас Агафон: Эрот — это великий бог, это любовь к прекрасному. А она доказала мне теми же доводами, какими я сейчас Агафону, что он, вопреки моим утверждениям, совсем не прекрасен и вовсе не добр. И тогда я спросил ее:

— Что ты говоришь, Диотима? Значит, Эрот безобразен и подл? А она ответила:

— Не богохульствуй! Неужели то, что не прекрасно, непременно должно быть, по-твоему, безобразным?

— Конечно.

— И значит, то, что не мудро, непременно невежественно? Разве ты не замечал, что между мудростью и невежеством есть нечто среднее?

— Что же?

— Стало быть, тебе неизвестно, что правильное, но не подкрепленное объяснением мнение нельзя назвать знанием? Если нет объяснения, какое же это знание? Но это и не невежество. Ведь если это соответствует тому, что есть на самом деле, какое же это невежество? По-видимому, верное представление — это нечто среднее между пониманием и невежеством.

— Ты права, — сказал я.

— А в таком случае не стой на том, что все, что не прекрасно, безобразно, а все, что не добро, есть зло. И, признав, что Эрот не прекрасен и также не добр, не думай, что он должен быть безобразен и зол, а считай, что он находится где-то посередине между этими крайностями⁴⁾.

— И все-таки, — возразил я, — все признают его великим богом.

— Ты имеешь в виду всех несведущих или также и сведущих? — спросила она⁵⁾.

— Всех вообще.

— Как же могут, Сократ, — засмеялась она, — признавать его великим богом те люди, которые и богом-то его не считают?

— Кто же это такие? — спросил я.

— Ты первый, — отвечала она, — я вторая.

— Как можешь ты так говорить? — спросил я.

— Очень просто, — отвечала она. — Скажи мне, разве ты не утверждаешь, что все боги блаженны и прекрасны? Или, может быть, ты осмелишься о ком-нибудь из богов сказать, что он не прекрасен и не блажен?

— Нет, клянусь Зевсом, не осмелюсь, — ответил я.

— А блаженным ты называешь не тех ли, кто прекрасен и добр?

— Да, именно так.

— Но ведь насчет Эрота ты признал, что, не отличаясь ни доброю, ни красотой, он воделеет к тому, чего у него нет.

— Да, я это признал.

— Так как же он может быть богом, если обделен доброю и красотой?

— Кажется, он и впрямь не может им быть.

— Вот видишь, — сказала она, — ты тоже не считаешь Эрота богом.

— Так что же такое Эрот? — спросил я. — Смертный?

— Нет, никоим образом.

— А кто же?

— Как мы уже выяснили, нечто среднее между бессмертным и смертным.

— Кто же он, Диотима?

— Великий гений, Сократ. Ведь все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным.

— Каково же их назначение?

— Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посередине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев — и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник. Гении эти многочисленны и разнообразны, и Эрот — один из них....

Он находится также посередине между мудростью и невежеством, и вот почему. Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды.

— Так кто же, Диотима, — спросил я, — стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?

— Ясно и ребенку, — отвечала она, — что занимаются ею те, кто находится посередине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость — это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот — это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, т. е. любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой... Такова, дорогой Сократ, природа этого гения. Что же касается твоего мнения об Эроте, то в нем нет ничего удивительного. Судя по твоим словам, ты считал, что Эрот есть предмет любви, а не любящее начало. Поэтому, я думаю, Эрот и показался тебе таким прекрасным. Ведь предмет любви и в самом деле и прекрасен, и нежен, и полон совершенства, и достоин зависти. А любящее начало имеет другой облик, такой, примерно, как я сейчас описала.

Тогда я сказал ей:

— Пусть так, чужеземка, ты говорила прекрасно. Но если Эрот таков, какая польза от него людям?

— А это, Сократ, — сказала она, — я сейчас и попытаюсь тебе объяснить. Итак, свойства... Эрота тебе известны, а представляет он собой, как ты говоришь, любовь к прекрасному. Ну, а если бы нас спросили: “Что же это такое, Сократ и Диотима, любовь к прекрасному?” — или, выражаясь еще точнее: “Чего же хочет тот, кто любит прекрасное?”

— Чтобы оно стало его уделом, — ответил я.

— Но твой ответ, — сказала она, — влечет за собой следующий вопрос, а именно: “Что же приобретет тот, чьим уделом станет прекрасное?”

Я сказал, что не могу ответить на такой вопрос сразу.

— Ну, а если заменить слово “прекрасное” словом “благо” и спросить тебя: “Скажи, Сократ, чего хочет тот, кто любит благо?”

— Чтобы оно стало его уделом, — отвечал я.

— А что приобретает тот, чьим уделом окажется благо? — спросила она.

— На это, — сказал я, — ответить легче. Он будет счастлив.

— Правильно, счастливые счастливы потому, что обладают благом, — подтвердила она. — А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому, исчерпан.

— Ты права, — согласился я.

— Ну, а это желание и эта любовь присущи, по-твоему, всем людям, и всегда ли они желают себе блага, по-твоему?

— Да, — отвечал я. — Это присуще всем.

— Но если все и всегда любят одно и то же, — сказала она, — то почему же, Сократ, мы говорим не обо всех, что они любят, а об одних говорим так, а о других — нет?

— Я и сам этому удивляюсь, — отвечал я.

— Не удивляйся, — сказала она. — Мы просто берем одну какую-то разновидность любви и, закрепляя за ней название общего понятия, именуем любовью только ее, а другие разновидности называем иначе.

— Например? — спросил я.

— Изволь, — отвечала она. — Ты знаешь, творчество — понятие широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие⁶⁾, — творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей — их творцами.

— Совершенно верно, — согласился я.

— Однако, — продолжала она, — ты знаешь, что они не называются творцами, а именуются иначе, ибо из всех видов творчества выделена одна область — область музыки и стихотворных размеров, к которой и принято относить наименование “творчество”. Творчеством зовется только она, а творцами-поэтами — только те, кто в ней подвизается.

— Совершенно верно, — согласился я.

— Так же обстоит дело и с любовью. По сути, всякое желание блага и счастья — это для всякого великая и коварная любовь. Однако о тех, кто предан таким ее видам, как корыстолюбие, любовь к телесным упражнениям, любовь к мудрости, не говорят, что они любят и что они влюблены, — только к тем, кто занят и увлечен одним лишь определенным видом любви, относят общие названия “любовь”, “любить” и “влюбленные”.

— Пожалуй, это правда, — сказал я.

— Некоторые утверждают, — продолжала она, — что любить — значит искать свою половину. А я утверждаю, что ни половина, ни целое не вызовет любви, если не представляет собой, друг мой, какого-то блага. Люди хотят, чтобы им отрезали руки и ноги, если эти части собственного их тела кажутся им негодными. Ведь ценят люди вовсе не свое, если, конечно, не называть все хорошее своим и родственным себе, а все дурное — чужим, — нет, любят они только хорошее. А ты как думаешь?

— Я думаю так же, — отвечал я.

— Нельзя ли поэтому просто сказать, что люди любят благо?

— Можно, — ответил я.

— А не добавить ли, — продолжала она, — что люди любят и обладать благом?

— Добавим.

— И не только обладать им, но обладать вечно?

— Добавим и это.

— Не есть ли, одним словом, любовь не что иное, как любовь к вечному обладанию благом?

— Ты говоришь сущую правду, — сказал я.

— Ну, а если любовь — это всегда любовь к благу, — сказала она, — то скажи мне, каким образом должны поступать те, кто к нему стремится, чтобы их пыл и рвение можно было назвать любовью? Что они должны делать, ты можешь сказать?

— Если бы мог, — отвечал я, — я не восхищался бы твоей мудростью и не ходил к тебе, чтобы все это узнать.

— Ну, так я отвечу тебе, — сказала она. — Они должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно⁷⁾.

— Нужно быть гадателем, — сказал я, — чтобы понять, что ты имеешь в виду, а мне это непонятно.

— Ну что ж, — отвечала она, — скажу яснее. Дело в том, Сократ, что все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном. Соитие мужчины и женщины есть такое разрешение. И это дело божественное, ибо зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном. Ни то ни другое не может произойти в неподходящем, а неподходящее для всего божественного — это безобразие, тогда как прекрасное — это подходящее. Таким образом, Мой-

ра и Илифия всякого рождения — это Красота. Поэтому, приблизившись к прекрасному, беременное существо проникается радостью и весельем, родит и производит на свет, а приблизившись к безобразному, мрачнеет, огорчается, съеживается, отворачивается, замыкается и, вместо того чтобы родить, тяготится задержанным в утробе плодом. Вот почему беременные и те, кто уже на сносях, так жаждут прекрасного — оно избавляет их от великих родильных мук. Но любовь, — заключила она, — вовсе не есть стремление к прекрасному, как то тебе, Сократ, кажется.

— А что же она такое?

— Стремление родить и произвести на свет в прекрасном.

— Может быть, — сказал я.

— Несомненно, — сказала она. — А почему именно родить? Да потому, что рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу. Но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь — это стремление и к бессмертию.

Всему этому она учила меня всякий раз, когда беседовала со мной о любви. А однажды она спросила меня:

— В чем, по-твоему, Сократ, причина этой любви и этого вожделения? Не замечал ли ты, в сколь необыкновенном состоянии бывают все животные, и наземные и пернатые, когда они охвачены страстью деторождения? Они пребывают в любовной горячке сначала во время спаривания, а потом — когда кормят детенышей, ради которых они готовы и бороться с самыми сильными, как бы ни были слабы сами, и умереть, и голодать, только чтобы их выкормить, и вообще сносить все, что угодно. О людях еще можно подумать, — продолжала она, — что они делают это по велению разума, но в чем причина таких любовных порывов у животных, ты можешь сказать?

И я снова сказал, что не знаю.

— И ты рассчитываешь стать знатоком любви, — спросила она, — не поняв этого?

— Но ведь я же, как я только что сказал, потому и хожу к тебе, Дитима, что мне нужен учитель. Назови же мне причину и этого и всего другого, относящегося к любви!

— Так вот, — сказала она, — если ты убедился, что любовь по природе своей — это стремление к тому, о чем мы не раз уже говорили, то и тут тебе нечему удивляться. Ведь у животных, так же как и у лю-

дей, смертная природа стремится стать по возможности бессмертной и вечной. А достичь этого она может только одним путем — рождением, оставляя всякий раз новое вместо старого; ведь даже за то время, покуда о любом живом существе говорят, что оно живет и остается самим собой — человек, например, от младенчества до старости считается одним и тем же лицом, — оно никогда не бывает одним и тем же, хоть и числится прежним, а всегда обновляется, что-то непременно теряя, будь то волосы, плоть, кости, кровь или вообще все телесное, да и не только телесное, но и то, что принадлежит душе: ни у кого не остаются без перемен ни его привычки и нрав, ни мнения, ни желания, ни радости, ни горести, ни страхи, всегда что-то появляется, а что-то утрачивается. Еще удивительнее, однако, обстоит дело с нашими знаниями: мало того что какие-то знания у нас появляются, а какие-то мы утрачиваем и, следовательно, никогда не бываем прежними и в отношении знаний, — такова же участь каждого вида знаний в отдельности. То, что называется упражнением, обусловлено не чем иным, как убылью знания, ибо забвение — это убыль какого-то знания, а упражнение, заставляя нас вновь вспоминать забытое, сохраняет нам знание настолько, что оно кажется прежним. Так вот, таким же образом сохраняется и все смертное: в отличие от божественного, оно не остается всегда одним и тем же, но, устаревая и уходя, оставляет новое свое подобие. Вот каким способом, Сократ, — заключила она, — приобщается к бессмертию смертное — и тело, и все остальное. Другого способа нет. Не удивляйся же, что каждое живое существо по природе своей заботится о своем потомстве. Бессмертия ради сопутствует всему на свете рачительная эта любовь.

Выслушав ее речь, я пришел в изумление и сказал:

— Да неужели, премудрая Диотима, это действительно так? И она отвечала, как отвечают истинные мудрецы:

— Можешь быть уверен в этом, Сократ. Возьми людское честолюбие — ты удивишься его бессмысленности, если не вспомнишь то, что я сказала, и упустишь из виду, как одержимы люди желанием сделать громким свое имя, “чтобы на вечное время стяжать бессмертную славу”, ради которой они готовы подвергать себя еще большим опасностям, чем ради своих детей, тратить деньги, сносить любые тяготы, умереть, наконец. Ты думаешь, — продолжала она, — Алкестиде захотелось бы умереть за Адмета, Ахиллу — вслед за Патроклом, а вашему Кодру — ради будущего царства своих детей, если бы все они не

надеялись оставить ту бессмертную память о своей добродетели, которую мы и сейчас сохраняем? Я думаю, — сказала она, — что все делают все ради такой бессмертной славы об их добродетели, и, чем люди достойнее, тем больше они и делают. Бессмертия — вот чего они жаждут.

Те, у кого разрешиться от бремени стремится тело, — продолжала она, — обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и счастье и оставить о себе память на вечные времена. Беременные же духовно — ведь есть и такие, — пояснила она, — которые беременны духовно, и притом в большей даже мере, чем телесно, — беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели. Родителями их бывают все творцы и те из мастеров, которых можно назвать изобретательными.

Самое же важное и прекрасное — это разуметь, как управлять государством и домом, и называется это уменье рассудительностью и справедливостью. Так вот, кто смолodu вынашивает духовные качества, храня чистоту и с наступлением возмужалости, но испытывает страстное желание родить, тот, я думаю, тоже ищет везде прекрасное, в котором он мог бы разрешиться от бремени, ибо в безобразном он ни за что не родит. Беременный, он радуется прекрасному телу больше, чем безобразному, но особенно рад он, если такое тело встретится ему в сочетании с прекрасной, благородной и даровитой душой: для такого человека он сразу находит слова о добродетели, о том, каким должен быть и чему должен посвятить себя достойный муж, и принимается за его воспитание. Проводя время с таким человеком, он соприкасается с прекрасным и родит на свет то, чем давно беремен. Всегда помня о своем друге, где бы тот ни был — далеко или близко, он сообщает с ним растит свое детище, благодаря чему они гораздо ближе друг другу, чем мать и отец, и дружба между ними прочнее, потому что связывающие их дети прекраснее и бессмертнее. Да и каждый, пожалуй, предпочтет иметь таких детей, чем обычных, если подумает о Гомере, Гесиоде и других прекрасных поэтах, чье потомство достойно зависти, ибо оно приносит им бессмертную славу и сохраняет память о них, потому что и само незабываемо и бессмертно. Или возьми, если угодно, — продолжала она, — детей, оставленных Ликургом в Лакедемоне (речь идет о законах Ликурга. — *А. П.*) — детей, спасших Лакедемон и, можно сказать, всю Грецию. В почете у вас и Солон, родитель ваших законов, а в разных

других местах, будь то у греков или у варваров, почетом пользуется много других людей, совершивших множество прекрасных дел и породивших разнообразные добродетели. Не одно святилище воздвигнуто за таких детей этим людям, а за обычных детей никому еще не воздвигали святилищ.

Во все эти таинства любви можно, пожалуй, посвятить и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших, ради которых первые, если разобраться, и существуют на свете, то я не знаю, способен ли ты проникнуть в них. Сказать о них я, однако, скажу, — продолжала она, — за мной дело не станет. Так попытайся же следовать за мной, насколько сможешь.

Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться к идее прекрасного, то нелепо думать, будто красота у всех тел не одна и та же. Поняв это, он станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладает, ибо сочтет такую чрезмерную любовь ничтожной и мелкой. После этого он начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела... постигнет красоту нравов и обычаев и, увидев, что все это прекрасное родственно между собою, будет считать красоту тела чем-то ничтожным. От нравов он должен перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук и, стремясь к красоте уже во всем ее многообразии, не быть больше ничтожным и жалким рабом чьей-либо привлекательности... а повернуть к открытому морю красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли, пока наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не узрит того единственного знания, которое касается прекрасного, и вот какого прекрасного... Теперь, — сказала Диотима, — постарайся слушать меня как можно внимательное.

Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, — нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для друго-

го и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это представит ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает...

Вот каким путем нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх... от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе, дорогой Сократ, — продолжала мантинеянка, — только и может жить человек, его увидевший...

Так что же было бы, — спросила она, — если бы кому-нибудь довелось увидеть прекрасное само по себе прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором, если бы это божественное прекрасное можно было увидеть во всем его единообразии? Неужели ты думаешь, — сказала она, — что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак? А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он.

Вот что — да будет и тебе, Федр, и всем вам известно — рассказала мне Диотима, и я ей верю. А веря ей, я пытаюсь уверить и других, что в стремлении человеческой природы к такому уделу у нее вряд ли найдется лучший помощник, чем Эрот. Поэтому я утверждаю, что все должны чтить Эрота и, будучи сам почитателем его владений и всячески в них подвизаясь, я и другим советую следовать моему примеру и, как могу, славлю могущество и мужество Эрота.

Если хочешь, Федр, считай эту речь похвальным словом Эроту, а нет — назови ее чем угодно, как заблагорассудится.

Комментарий

1) Ата — богиня безумия, поэтому она “по главам человеческим ходит” (ведь безумие поселяется в голове); на головах — волосы, поэтому Ата всегда ступает по мягкому, и, следовательно, стопы у нее нежные.

2) Древнегреческий миф говорит о том, что бог войны Арес был влюблен в богиню любви и красоты Афродиту.

3) Диалог Сократа и Агафона — образец знаменитой сократовской **иронии**, о которой пишет А. Лосев (см. часть 1, подразд. 1.2.1): похвалив для начала речь Агафона, Сократ доказывает затем, что Агафон заблуждается. Он говорит, что Эрот не может одновременно и *быть прекрасным*, и *стремиться к прекрасному*, — ведь стремятся лишь к тому, чем не обладают (далее аналогично доказывается, что Эрот не обладает мудростью; мудростью обладают только боги, а Эрот — не бог; он только **стремится** к мудрости, т. е. является любителем мудрости, философом).

4) Хотя Платон и считал занятия математикой (геометрией) подготовкой к философии, однако эти две области знания все же существенно различны; в частности, доказательства в геометрии часто основываются на законе исключенного третьего [89, матем. прил. II]. Например, две прямые могут быть или параллельны друг другу (не иметь ни одной общей точки), или пересекаться (иметь одну общую точку), если они параллельны, то из этого следует, что они не пересекаются, а если доказано, что они пересекаются, то из этого следует, что они не параллельны. Этими двумя взаимоисключающими возможностями исчерпываются все возможные варианты.

В вопросе о прекрасном и безобразном такая отрядная простота отсутствует; из того, что Эрот не прекрасен, не следует, что он безобразен; ведь совершенная красота и безобразие — только предельные случаи. Между ними находится бесконечное множество (континуум) промежуточных вариантов, градаций красоты. “Математический” образ мышления обнаруживается при доказательстве того, что Эрот не является богом. Сначала дается определение: боги — это те, кто прекрасны и блаженны. Доказано, что Эрот не является ни прекрасным, ни блаженным; следовательно, он не бог. Таким образом, диалоги Платона — это еще и школа правильного, логически последовательного мышления. Диотима наставляет, учит Сократа: он совершает ошибки, она их исправляет.

Вспомним о том, что ученик Платона Аристотель не только создал науку о мыслительной деятельности человека (правда, он называл ее

не “логикой”, а “аналитикой”; термин “логика” появился позднее), но и довел ее до такого совершенства, что радикально новые результаты в ней были получены только в XIX в.

5) Очень характерное для Платона и его последователей разделение на сведущих и несведущих (*мудрец* и *толпа*). В диалоге “Горгий” собеседник Сократа, знаменитый софист Горгий похвально, что может убедить своих слушателей в чем угодно, не зная существа дела; например, он будет говорить о медицине, не будучи врачом и не обладая специальными знаниями, и **все** ему поверят, а настоящий врач не сможет завоевать доверие слушателей в той же мере, что он. Сократ сразу спрашивает, кто эти **все**? Будут ли среди слушателей Горгия профессиональные медики, и сможет ли он убедить и их тоже? Горгий вынужден признать, что он сможет убедить только невежд, но не профессионалов. “Невежда найдет среди невежд больше доверия, чем знаток”, — резюмирует Сократ [86, I, 273].

6) Обратите внимание на удивительно содержательное определение **творчества**: “все, что вызывает переход из небытия в бытие”.

7) Когда Диотима говорит “**родить в прекрасном**”, то можно понять эти слова как указание на **творческую** природу человека (ср. с произведением Ю. Лотмана “Мыслящий тростник” [89, гл. 6]), на стремление человека создавать прекрасное.

Органически присущая человеку способность к творчеству (“изобретению нового, непредсказуемого”), по мнению Ю. Лотмана, способствовала выживанию пред-человека, окруженного хищниками, превосходившими его силой. Замечательный мыслитель современности В. Налимов, исследуя человеческое сознание, формулирует идеи, подобные лотмановским. Одну из своих книг он называет “Спонтанность сознания”. “Спонтанный” — означает “возникающий вследствие внутренних причин, без воздействия извне” (от латинского *spontaneus* — произвольный) [78]. И рождение детей, и создание произведений искусства (Платон вспоминает о поэтах Гомере и Гесиоде), и установление законов государства — все это *творчество*. В этой связи стоит вспомнить концепцию трансценденции, сформулированную выдающимся мыслителем XX в. Э. Фроммом. Приведем небольшой отрывок из его книги “Искусство любить”.

Трансценденция: творчество или разрушение

Другим аспектом человеческой ситуации, тесно связанным с потребностью в связанности, является то, что, будучи *созданием*, чело-

век испытывает потребность трансцендировать, превзойти свое положение пассивного создания. Человек брошен в этот мир без его ведома, согласия и помимо его воли и покидает его опять же без согласия и помимо воли. В этом отношении он не отличается от животного, растения или от неорганической материи. Но, будучи наделен разумом и воображением, он не может довольствоваться пассивной ролью создания, ролью игровой кости, брошенной из стаканчика.

Им движет желание выйти из роли создания, трансцендировать случайность и пассивность своего существования, став “создателем”.

Человек может творить жизнь. Это чудесное свойство, которое в действительности объединяет его со всеми живыми существами, но с тем отличием, что он один сознает себя и созданием, и создателем. Человек, точнее, женщина может творить жизнь, рождая ребенка и заботясь о нем до тех пор, пока он не вырастет достаточно, чтобы самому заботиться о собственных потребностях. Человек — мужчина или женщина — может творить, сея семена, создавая материальные объекты, творя искусство, рождая идеи, любя другого. В акте творения человек трансцендирует, преодолевает пределы самого себя как создания, поднимаясь над пассивностью и случайностью своего существования к царству целеустремленности и свободы. В потребности человека трансцендировать свои пределы лежит один из корней любви, а также искусства, религии и материального производства.

Творчество предполагает активность и заботу. Оно имеет предпосылкой любовь к тому, что человек создает. Но как тогда решает проблему трансценденции самого себя человек, не способный творить, не могущий любить? *Есть другой ответ на потребность трансценденции: если я не способен творить жизнь, я могу разрушать ее. Разрушение жизни позволяет мне также трансцендировать, преодолеть ее.* Действительно, то, что человек может разрушить жизнь, столь же сверхъестественно, как и то, что он может творить ее, так как жизнь и есть чудо, она необъяснима. В акте разрушения человек ставит себя над жизнью; он трансцендирует самого себя как создание. Таким образом, основной выбор для человека, поскольку он стремится к трансценденции, заключается в том, создавать или разрушать, любить или ненавидеть. Сила стремления к разрушению, которое мы видим в человеческой истории и которое со страхом наблюдаем в наши дни, коренится в природе человека, как коренится в ней и стремление творить. Слова, что человек способен развивать в себе изначально потен-

циально присущие ему любовь и разум, не означают наивной веры в человеческую доброту. Разрушение — ...возможность, коренящаяся в самой сути человека и обладающая той же интенсивностью и силой, какую может иметь любая страсть¹.

Но — и в этом основное положение моей аргументации — это только альтернатива творчеству. Творение и разрушение, любовь и ненависть — это не два существующих независимо друг от друга инстинкта. Оба они являются ответами на одну и ту же потребность преступления пределов, и стремление к разрушению неизбежно возрастает, когда стремление к творчеству не может быть удовлетворено. Однако удовлетворение потребности творить ведет к счастью, а разрушение — к страданию, и более всего для самого разрушителя [109, 29–31].

В трагедии Пушкина “Моцарт и Сальери” можно увидеть, что Моцарт обращается к *творчеству*, Сальери — к *разрушению* (см. также стихотворение Б. Заходера “Образ и подобие”). Способность к творчеству роднит человека с Богом. Один из мыслителей христианского Средневековья утверждает: “Бог из любви к нам стал человеком, мы будем несправедливы, если не станем богами из любви к Нему”.

Итак, в чем же Богоподобие человека? В свободе и способности к творчеству, в частности, в способности *творить самого себя*. Один из философов антропоцентрического Ренессанса, итальянец Пико делла Мирандола пишет о человеке: “Достославный ваятель самого себя”.

Итак, проблема *творчества* тесно связана с проблемой *свободы*, с проблемой *познания добра и зла* и с проблемой *богоподобия человека*. Змий-искуситель, согласно Библии, говорит Еве: “Будете как боги, познавшие добро и зло”. Для того чтобы иметь возможность творить самого себя, человек должен быть свободным.

¹ Данная здесь формулировка не противоречит формулировке из моей книги “Человек для самого себя” (Fromm E. Man for Himself. 1947; рус. пер. см. в кн.: *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993. С. 19–190), где я писал, что “деструктивность — результат непржитой жизни”. В представленной здесь концепции трансценденции я пытаюсь более конкретно показать, какой именно аспект непржитой жизни ведет к деструктивности. — *Прим. Э. Фромма.*

С о к р а т. ...по моему мнению, Пол, человек несправедливый и преступный несчастлив при всех обстоятельствах, но он особенно несчастлив, если уходит от возмездия и остается безнаказанным, и не так несчастлив, если понесет наказание и узнает возмездие богов и людей.

П о л. Но это нелепость, Сократ!

Сократ. Я постараюсь разубедить тебя, приятель, чтобы и ты разделил мое суждение; потому что ты мне друг, так я считаю. Стало быть, мы расходимся вот в чем (сведи за мною внимательно): я утверждал раньше, что поступать несправедливо хуже, чем терпеть несправедливость.

П о л. Именно так.

С о к р а т. А ты — что хуже терпеть.

П о л. Да.

С о к р а т. И еще я говорил, что несправедливые несчастны, а ты это отверг.

П о л. Да, клянусь Зевсом!

С о к р а т. Таково твое суждение, Пол.

П о л. И правильное суждение.

С о к р а т. Может быть. Ты сказал, что несправедливые счастливы, если остаются безнаказанными.

П о л. Совершенно верно.

С о к р а т. А я утверждаю, что они самые несчастные и что те, кто понесет наказание менее несчастны. Ты и это намерен опровергать?

П о л. Ну, это опровергнуть еще потруднее прежнего, Сократ!

С о к р а т. Нет, Пол, не труднее, а невозможно: истину вообще нельзя опровергнуть.

...Понести наказание и принять справедливую кару за преступление — одно и то же, как по-твоему?

П о л. По-моему, да.

С о к р а т. Будешь ли ты теперь отрицать, что справедливое всегда прекрасно, поскольку оно справедливо? Подумай как следует, прежде чем отвечать.

П о л. Нет, Сократ, мне представляется, так оно и есть...

С о к р а т. ...скажи: нести кару — значит что-то испытывать или же действовать?

П о л. Непременно испытывать, Сократ.

Сократ. Но испытывать под чьим-то воздействием?

Пол. А как же иначе? Под воздействием того, кто карает.

Сократ. А кто карает по заслугам, карает справедливо?

Пол. Да.

Сократ. Справедливость он творит или несправедливость?

Пол. Справедливость.

Сократ. Значит, тот, кого карают, страдает по справедливости, неся свое наказание?

Пол. Видимо, так.

Сократ. Но мы, кажется, согласились с тобою, что все справедливое — прекрасно?

Пол. Да, конечно.

Сократ. Стало быть, один из них совершает прекрасное действие, а другой испытывает на себе — тот, кого наказывают.

Пол. Да.

Сократ. А раз прекрасное — значит, и благое? Ведь прекрасное либо приятно, либо полезно.

Пол. Непременно.

Сократ. Стало быть, наказание — благо для того, кто его несет?

Пол. Похоже, что так.

Сократ. И оно ему на пользу?

Пол. Да.

Сократ. Но одинаково ли мы понимаем эту пользу? Я имею в виду, что человек становится лучше душою, если его наказывают по справедливости.

Пол. Естественно!

Сократ. Значит, неся наказание, он избавляется от испорченности, омрачающей души?

Пол. Да.

Сократ. Так не от величайшего ли из зол он избавляется? Разсуди сам. В делах имущественных усматриваешь ли ты для человека какое-нибудь иное зло, кроме бедности?

Пол. Нет, одну только бедность.

Сократ. А в том, что касается тела? Ты, вероятно, назовешь злом слабость, болезнь, безобразие и прочее тому подобное?

Пол. Разумеется.

Сократ. А ты допускаешь, что и в душе может быть испорченность?

Пол. Конечно, допускаю!

Сократ. И зовешь ее несправедливостью, невежеством, трусостью и прочими подобными именами?

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Стало быть, для трех этих вещей — имущества, тела и души — ты признал три вида испорченности: бедность, болезнь, несправедливость?

Пол. Да.

Сократ. Какая же из них самая безобразная? Верно, несправедливость и вообще испорченность души?

Пол. Так оно и есть.

Сократ. А раз самая безобразная, то и самая плохая?

Пол. Как это, Сократ? Не понимаю.

Сократ. А вот как. Самое безобразное всегда причиняет либо самое большое страдание, либо самый большой вред, либо, наконец, то и другое сразу, потому-то оно и есть самое безобразное, как мы с тобою уже согласились раньше.

Пол. Совершенно верно.

Сократ. А не согласились ли мы сейчас только, что безобразнее всего несправедливость и вообще испорченность души?

Пол. Согласились.

Сократ. Но то, что приносит самый большой вред, должно быть самым большим на свете злом.

Пол. Да.

Сократ. Стало быть, несправедливость, невоздержность и вообще всякая испорченность души — величайшее на свете зло?

Пол. Видимо, так.

Сократ. Теперь скажи, какое искусство избавляет от бедности? Не искусство ли наживы?

Пол. Да.

Сократ. А от болезни? Не врачебное ли искусство?

Пол. Непременно.

Сократ. Какое же — от испорченности и несправедливости? Если вопрос тебя затрудняет, поставим его так: куда и к кому приводим мы больных телом?

Пол. К врачам, Сократ.

Сократ. А несправедливых и невоздержных — куда?

Пол. Ты хочешь сказать: к судьям?

Сократ. Не для того ли, чтобы они понесли справедливое наказание?

П о л. Да, для этого.

С о к р а т. А те, кто их карает, не обращаются ли за советом к правосудию, если карают по заслугам?

П о л. А как же иначе!

С о к р а т. Значит, искусство наживы избавляет от бедности, врачебное искусство — от болезни, а правый суд — от невоздержности и несправедливости.

П о л. Видимо, так.

С о к р а т. Какая же среди этих вещей самая прекрасная?

П о л. О чем ты говоришь?

С о к р а т. Об искусстве наживы, врачевании и правосудии.

П о л. Правосудие намного выше всего остального, Сократ.

С о к р а т. Значит, опять-таки, если оно всего прекраснее, то либо доставляет наибольшее удовольствие, либо наибольшую пользу, либо то и другое вместе?

П о л. Да.

С о к р а т. А лечиться — приятно, лечение приносит удовольствие?

П о л. Мне кажется, нет.

С о к р а т. Но уж во всяком случае оно полезно. Как по-твоему?

П о л. Да.

С о к р а т. Ведь оно избавляет от большого зла — чтобы вернуть здоровье, стоит вытерпеть боль.

П о л. Еще бы!

С о к р а т. Но тогда ли человек счастливее всего телом, когда лечится, или когда вовсе не болеет?

П о л. Ясно, что когда не болеет.

С о к р а т. Да, счастье, видимо, не в том, чтобы избавиться от зла, а в том, чтобы вообще его не знать.

П о л. Это верно.

С о к р а т. Пойдем дальше. Если есть двое больных — телом или душою, все равно, — который из них несчастнее: тот, что лечится и избавляется от зла, или другой, который не лечится и все оставляет как было?

П о л. По моему мнению, тот, что не лечится.

С о к р а т. Не ясно ли нам, что наказание освобождает от величайшего зла — от испорченности?

П о л. Ясно.

С о к р а т. Возмездие вразумляет и делает более справедливым, оно владеет целебной силой против испорченности.

П о л. Да.

С о к р а т. Стало быть, самый счастливый тот, у кого душа вообще не затронута злом, раз уже выяснилось, что именно в этом самое большое зло.

П о л. Бесспорно.

С о к р а т. Вторым же, верно, будет тот, кто избавляется от зла.

П о л. Похоже, что так.

С о к р а т. А это такой человек, который выслушивает внушения, терпит брань и несет наказание.

П о л. Да.

С о к р а т. И стало быть, хуже всех живет тот, кто остается несправедливым и не избавляется [от этого зла].

П о л. Видимо, так.

С о к р а т. А это как раз тот человек, что творит величайшие преступления и величайшую несправедливость и, однако ж, успешно избегает и внушений, и возмездия, и заслуженной кары, как, по твоим словам, удастся Архелаю, да и остальным тиранам тоже, и ораторам, и властителям. Так?

П о л. Похоже, что да.

С о к р а т. Но они, мой милейший, достигают примерно того же, чего достиг бы больной, если он одержим самыми злыми болезнями, но ответа за свои телесные изъязы перед врачами не держит — не лечится, страшась, словно малый ребенок, боли, которую причиняют огонь и нож. Или ты думаешь по-другому?

П о л. Нет, я тоже так думаю.

С о к р а т. Он, видимо, просто не знает, что такое здоровье и крепость тела. Но если не забывать, в чем мы с тобою нынче пришли к согласию, Пол, тогда, пожалуй, и с теми, кто уклоняется от наказания, дело обстоит примерно так же: боль, причиняемую наказанием, они видят, а к пользе слепы и даже не догадываются, насколько более жалкая доля — постоянная связь с недужной душою, испорченной, несправедливой, нечестивой, чем с недужным телом, а потому и делают все, чтобы не держать ответа и не избавляться от самого страшного из зол: копят богатства, приобретают друзей, учатся говорить как можно убедительнее. И если то, в чем мы с тобою согласились, верно, Пол, ты понимаешь, что следует из нашего рассуждения? Или лучше сделаем вывод вместе?

П о л. Что ж, раз ты уже все равно так решил.

С о к р а т. Можно ли сделать вывод, что самое страшное зло — это быть несправедливым и поступать несправедливо!

П о л. По-видимому, да.

С о к р а т. Избавление же от этого зла, как выяснилось, состоит в том, чтобы понести наказание?

П о л. Пожалуй.

С о к р а т. А безнаказанность укореняет зло?

П о л. Да.

С о к р а т. Значит, поступать несправедливо — второе по размеру зло, а совершить несправедливость и остаться безнаказанным — из всех зол самое великое и самое первое.

П о л. Похоже, что так.

С о к р а т. На чем же, друг мой, мы с тобою разошлись? Ты утверждал, что Архелай счастлив, хотя и совершает величайшие несправедливости, оставаясь при этом совершенно безнаказанным, я же говорил, что, наоборот, будь то Архелай или любой другой из людей, если он совершит несправедливость, а наказания не понесет, он самый несчастный человек на свете и что во всех случаях, кто чинит несправедливость, несчастнее того, кто ее терпит, и кто остается безнаказанным — несчастнее несущего свое наказание. Так я говорил?

П о л. Да.

С о к р а т. И теперь уж доказано, что говорил правильно?

П о л. По-видимому.

.....
К а л л и к л. Скажи мне, пожалуйста, Херефонт, это Сократ всерьез говорит или шутит?

Х е р е ф о н т. На мой взгляд, Калликл, очень даже всерьез. Но можно спросить его самого.

К а л л и к л. Да, клянусь богами, это я и хочу сделать! Скажи мне, Сократ, как нам считать — всерьез ты теперь говоришь или шутишь? Ведь если ты серьезен и все это правда, разве не оказалось бы, что человеческая наша жизнь перевернута вверх дном и что мы во всем поступаем не как надо, а наоборот?

.....
...за что я порицаю Пола, так это за то, что он согласился с тобою, будто чинить несправедливость постыднее, чем терпеть. Уступив в этом, он в свою очередь оказался стреножен и взнуздан и умолк, застыдившись открыть то, что у него на уме. И ведь верно, Сократ, под предлогом поисков истины ты на самом деле утомляешь нам слух трескучими и давно избитыми словами о том, что прекрасно совсем не по природе, но только по установившемуся обычаю.

Большее частью они противоречат друг другу, природа и обычай, и потому, если кто стыдится и не решается говорить, что думает, тот неизбежно впадает в противоречие. Ты это заметил и используешь, коварно играя словами: если с тобою говорят, имея в виду обычай, ты ставишь вопросы в согласии с природой, если собеседник рассуждает в согласии с природой, ты спрашиваешь, исходя из обычая. Так было и только что, когда вы говорили о несправедливости, которую причиняют и терпят, и Пол толковал о том, что более постыдно по обычаю, ты же упорно переносил его доводы с обычая на природу. По природе все, что хуже, то и постыднее, безобразнее, например — терпеть несправедливость, но по установившемуся обычаю безобразнее поступать несправедливо. Ежели ты доподлинно муж, то не станешь терпеть страдание, переносить несправедливость — это дело раба, которому лучше умереть, чем жить, который терпит несправедливости и поношения потому, что не в силах защитить ни себя самого, ни того, кто ему дорог. Но по-моему, законы как раз и устанавливают слабые, а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания. Стараюсь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше остальных постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в стремлении подняться выше прочих. Сами же они по своей ничтожности охотно, я думаю, довольствовались бы долею, равную для всех.

Вот почему обычай объявляет несправедливым и постыдным стремление подняться над толпою, и это зовется у людей несправедливостью. Но сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. Что это так, видно во всем и повсюду и у животных, и у людей, — если взглянуть на города и народы в целом, — видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. По какому праву Ксеркс двинулся походом на Грецию, а его отец — на скифов? (Таких примеров можно привести без числа!) Подобные люди, думаю я, действуют в согласии с самою природою права и — клянусь Зевсом! — в согласии с законом самой природы, хотя он может и не совпадать с тем законом, какой устанавливаем мы и по какому стараемся вылепить самых лучших и решительных среди нас. Мы берем их в детстве, словно львят, и приручаем заклинаниями и ворожбою, внушая, что все должны быть равны и что именно это прекрасно и спра-

ведливо. Но если появится человек, достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освобождается, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы, и, воспрянув, явится перед нами владыкою, бывший наш раб, — вот тогда-то и просияет справедливость природы!..

Такова истина, Сократ, и ты в этом убедишься, если бросишь, наконец, философию и приступишь к делам поважнее...

Да, разумеется, есть своя прелесть и у философии, если заниматься ею умеренно и в молодом возрасте; но стоит задержаться на ней дольше, чем следует, и она погибель для человека!.. Знакомство с философией прекрасно в той мере, в какой с ней знакомятся ради образования, и нет ничего постыдного, если философией занимается юноша. Но если он продолжает свои занятия и возмужав, это уже смешно, Сократ, и, глядя на таких философов, я испытываю то же чувство, что при виде взрослых людей, которые по-детски лепечут или резвятся. Когда я смотрю на ребенка, которому еще к лицу и лепетать, и резвиться, мне бывает приятно, я нахожу это прелестным и подобающим детскому возрасту свободного человека, когда же слышу маленького мальчика, говорящего вполне внятно и отчетливо, по-моему, это отвратительно — мне это режет слух и кажется чем-то рабским. Но когда слышишь, как лепечет взрослый, и видишь, как он по-детски резвится, это кажется смехотворным, недостойным мужчины и заслуживающим кнута.

Совершенно так же отношусь я и к приверженцам философии. Видя увлечение ею у безусого юноши, я очень доволен, мне это представляется уместным, я считаю это признаком благородного образа мыслей; того же, кто совсем чужд философии, считаю человеком низменным, который сам никогда не найдет себя пригодным ни на что прекрасное и благородное. Но когда я вижу человека в летах, который все еще углублен в философию и не думает с ней расставаться, тут уже, Сократ, по-моему, требуется кнут! Как бы ни был, повторяю я, даровит такой человек, он наверняка теряет мужественность, держась вдаль от середины города, его площадей и собраний, где прославлялись мужи, по слову поэта; он прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное, громкое и дерзновенное слово.

Что до меня, Сократ, я отношусь к тебе вполне дружески... И мне хочется сказать тебе примерно так...: “Сократ, ты невнимателен к то-

му, что требует внимания; одаренный таким благородством души, ты ребячеством только прославил себя, ты в судейском совете не можешь разумного мнения подать, никогда не промолвишь ты веского слова, никогда не возвысишься дерзким замыслом над другим”. А между тем, друг Сократ (не сердись на меня, я говорю это только потому, что желаю тебе добра), разве ты сам не видишь, как постыдно положение, в котором, на мой взгляд, находишься и ты, и все остальные безудержные философы? Ведь если бы сегодня тебя схватили — тебя или кого-нибудь из таких же, как ты, — и бросили в тюрьму, обвиняя в преступлении, которого ты никогда не совершал, ты же знаешь — ты оказался бы совершенно беззащитен, голова у тебя пошла бы кругом, и ты бы так и застыл с открытым ртом, не в силах ничего вымолвить, а потом предстал бы перед судом, лицом к лицу с обвинителем, отъявленным мерзавцем и негодяем, и умер бы, если бы тому вздумалось потребовать для тебя смертного приговора.

Но какая же в этом мудрость, Сократ, если, “приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит”, делает неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности себя или другого, мешает сопротивляться врагам, которые грабят его до нитки, и обрекает на полное бесчестье в родном городе? Такого человека, прости меня за грубость, можно совершенно безнаказанно отхлестать по щекам...

Не с тех бери пример, кто копается в мелочах, опровергая друг друга, но с тех, кто владеет богатством, славою и многими иными благами...

С о к р а т. ...Я полагаю, чтобы надежно испытать душу в том, правильно она живет или нет, надо обладать тремя качествами — знанием, доброжелательством и прямотой, и ты обладаешь всеми тремя. Я часто встречаю людей, которые не могут меня испытывать по той причине, что не умны — в отличие от тебя. Другие умны, но не хотят говорить правду, потому что равнодушны ко мне — в отличие от тебя. А эти двое чужеземцев, Горгий и Пол, оба умны, оба мои друзья, но им недостает прямоты, они стыдливы сверх меры. Разве это не ясно? Стыдливость их так велика, что сперва один, а потом другой, застыдившись, не стыдятся противоречить самим себе — и это на глазах у множества людей и в деле самом что ни на есть важном.

Ты обладаешь всем, чего недостает остальным. Ты достаточно образован, как, вероятно, подтвердило бы большинство афинян, и желаешь мне добра. Какие у меня доказательства? А вот какие. Я знаю, Калликл, что вы занимались философией вчетвером: ты, Тисандр из

Афидны, Андрон, сын Андروتiona, и Навсикид из Холарга. Однажды, как я слышал, вы держали совет, до каких пределов следует продолжать занятия философией, и, сколько мне известно, верх взяло мнение, что особой глубины и обстоятельности искать не надо, наоборот — вы призывали друг друга к осторожности: как бы незаметно себе не повредить чрезмерною мудростью. И когда теперь я слышу, как ты даешь мне тот же совет, что самым близким своим друзьям, для меня это достаточное доказательство твоей искренности и доброго расположения. Что же касается умения говорить прямо, ничего не стыдясь, ты об этом объявил сам, да и речь, которую ты только что произнес, свидетельствует о том же.

Итак, ясно, что дело обстоит теперь следующим образом: с чем в моих рассуждениях ты согласишься, то уже будет испытано надежно нами обоими и в новой пробе нуждаться не будет. Вполне понятно: твое согласие не может быть вызвано ни недостатком мудрости, ни избытком стыдливости, и, уж конечно, ты не станешь меня обманывать — ведь ты мне друг, это твои собственные слова. Стало быть, действительно наше с тобою согласие будет вершиною истины.

Ты поставил мне в укор, Калликл, предмет моих разысканий, но попытаться, каким должен быть человек, и каким делом должно ему заниматься, и до каких пределов в старости и в молодые годы, — не самое ли это прекрасное из разысканий? А если и в моем образе жизни не все верно, то, можешь не сомневаться, я заблуждаюсь не умышленно, но лишь по неведению. И раз уже ты взялся меня вразумлять, не отступайся, но как следует объясни мне, что это за занятие, которому я должен себя посвятить, и как мне им овладеть, и если нынче я с тобою соглашусь, а после ты уличишь меня в том, что я поступаю вопреки нашему с тобою согласию и уговору, считай меня полным тупицею и впредь уж никогда больше меня не вразумляй.

Но повтори мне, пожалуйста, еще раз. Как вы с Пиндаром понимаете природную справедливость? Это когда сильный грабит имущество слабого, лучший властвует над худшим и могущественный стоит выше немощного? Верно я запомнил, или же ты толкуешь справедливость как-нибудь по-иному?

К а л л и к л. Нет, именно так я говорил прежде, так говорю и теперь.

С о к р а т. Но как ты полагаешь, “лучший” и “сильный” — это одно и то же? Видишь ли, я не сумел сразу уловить, что ты имеешь в виду: зовешь ли ты сильными более могущественных и должны ли не-

мощные повиноваться могущественному (мне кажется, ты как раз на это намекал, когда говорил, что большие города нападают на малые в согласии с природною справедливостью, ибо они сильнее и могущественнее, — точно желал сказать, что сильное, могущественное и лучшее — это одно и то же), или же возможно быть лучшим, но слабым и немощным и, наоборот, сильным, но скверным? Или слова “лучший” и “сильный” имеют одно значение? Вот это ты мне ясно определи: одно и то же сильное, лучшее и могущественное или не одно и то же?

К а л л и к л. Говорю тебе совершенно ясно: одно и то же.

С о к р а т. Так, а большинство по природе сильнее одного? То самое большинство, которое издает законы против одного, как ты только что говорил.

К а л л и к л. Да, конечно.

С о к р а т. Значит, установления большинства — это установления сильных.

К а л л и к л. Истинная правда.

С о к р а т. Но стало быть, и лучших? Ведь сильные, по твоему разумению, — это лучшие, не так ли?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. Стало быть, их установления прекрасны по природе, раз это установления сильных?

К а л л и к л. Да.

С о к р а т. А разве большинство не держится того суждения (как ты сам недавно говорил), что справедливость — это равенство и что постыднее творить несправедливость, чем терпеть ее? Так или нет? Только будь осторожен, чтобы и тебе не попасться в силки стыдливости! Считает или не считает большинство, что справедливость — это равенство, а не превосходство и что постыднее творить несправедливость, чем ее терпеть? Прошу тебя, Калликл, не оставляй мой вопрос без ответа, потому что, если ты со мною согласишься, я впредь буду чувствовать себя уверенно, получив поддержку человека, способного распознать истину.

К а л л и к л. Да, большинство считает так.

С о к р а т. Значит, не только по обычаю и закону творить несправедливости постыднее, чем терпеть, и справедливость — это соблюдение равенства, но и по природе тоже. Выходит, пожалуй, что раньше ты говорил неверно и обвинял меня незаслуженно, утверждая, будто обычай противоположен природе и будто я хорошо это знаю и коварно использую, играя словами: если собеседник рассуждает в согласии

с природой, я, дескать, все свожу на обычай, а если в согласии с обычаем — то на природу.

К а л л и к л. Никогда этому человеку не развязаться с пустословием! Скажи мне, Сократ, неужели не стыдно тебе в твои годы гоняться за словами и, если кто запутается в речи, полагать это счастливою находкой? Неужели ты действительно думаешь, что я делаю хоть какое-то различие между сильными и лучшими? Разве я тебе уже давно не сказал, что лучшее для меня — то же самое, что сильное? Или ты воображаешь, что, когда соберутся рабы и всякий прочий сброд, не годный ни на что, кроме как разве напрягать мышцы, — соберутся и что-то там изрекут, — это будет законным установлением?

С о к р а т. Прекрасно, премудрый мой Калликл! Это твое мнение?

К а л л и к л. Да, это, и никакое иное!

С о к р а т. Но я, мой милый, и сам уже давно догадываюсь, что примерно ты понимаешь под словом “сильный”, и если задаю вопрос за вопросом, так только потому, что очень хочу узнать это точно. Ведь, конечно же, ты не считаешь, что двое лучше одного или что твои рабы лучше тебя по той причине, что крепче телом. Давай начнем сначала и скажи мне, что такое лучшие, по-твоему, раз это не то же, что более крепкие? И пожалуйста, чужак ты этакий, наставляй меня помягче, а не то как бы я от тебя не сбежал.

К а л л и к л. Насмехаешься, Сократ?

С о к р а т. Нисколько, Калликл... Итак, скажи, кого все-таки ты называешь лучшими?

К а л л и к л. Я лучшими называю самых достойных.

С о к р а т. Теперь ты видишь, что сам играешь словами, а толком ничего не объясняешь? Не скажешь ли, под лучшими и сильными ты понимаешь самых разумных или кого-нибудь еще?

К а л л и к л. Да, клянусь Зевсом, разумных, совершенно верно!

С о к р а т. Значит, по твоему разумению, нередко один разумный сильнее многих тысяч безрассудных, и ему надлежит править, а им повиноваться, и властитель должен стоять выше своих подвластных. Вот что, мне кажется, ты имеешь в виду, — заметь, я не придираюсь к словам! — если один сильнее многих тысяч.

К а л л и к л. Да, именно это самое! Это я и считаю справедливым по природе — когда лучший и наиболее разумный властвует и возвышается над худшими.

С о к р а т. Здесь давай задержимся. Что, собственно, ты теперь утверждаешь? Допустим, что нас собралось в одном месте много наро-

ду, вот как сейчас, еды и питья у нас вдосталь на всех, а люди самые разные, одни крепкие, другие слабые, и один из нас оказался бы врачом, а значит, особенно разумным в таких делах, но, как и следовало бы ожидать, по сравнению с одним был бы крепче, а с другими — слабее; не очевидно ли, что как самый разумный среди всех он будет и лучшим, и самым сильным в том деле, которое нам предстоит?

К а л л и к л. Вполне очевидно.

С о к р а т. А должен ли он, по праву лучшего, получить из этой еды больше нашего, или же, по долгу властителя, пусть все поделит он, но в расходовании и употреблении пищи на собственные нужды пусть никакими преимуществами не пользуется, если только не хочет за это поплатиться? По сравнению с одними пусть получит больше, с другими — меньше, но если случайно окажется слабее всех, ему меньше всех и достанется, хотя он и самый лучший. Не так ли, мой дорогой?

К а л л и к л. Ты все про кушанья, про напитки, про врачей, про всякий вздор! А я не про это говорю.

С о к р а т. Разве ты не говоришь, что самый разумный это и есть лучший? Так или нет?

К а л л и к л. Так.

С о к р а т. А лучший разве не должен пользоваться преимуществами?

К а л л и к л. Да, но не в еде и питье!

С о к р а т. Понимаю, тогда, видимо, в платье: и самый лучший ткач пусть носит самый просторный плащ, и разгуливает одетый богаче и красивее всех остальных?

К а л л и к л. При чем тут платье!

С о к р а т. Ну, а что касается обуви, ясно, что и здесь преимуществом должен пользоваться самый разумный и самый лучший, и, стало быть, сапожник пусть расхаживает в самых громадных башмаках, и пусть их у него будет больше, чем у всех остальных.

К а л л и к л. Какие еще башмаки?! Ты все пустословишь!

С о к р а т. Ну, если ты не это имеешь в виду, тогда, может быть, вот что: возьдем, к примеру, земледельца, разумного, дельного и честного хозяина земли, — видимо, он должен пользоваться преимуществом в семенах и засеивать свое поле особенно густо?

К а л л и к л. Вечно ты твердишь одно и то же, Сократ!

С о к р а т. Только добавь, Калликл: по одному и тому же поводу.

К а л л и к л. Клянусь богами, без умолку, без передышки ты толкуешь о поварах и лекарях, о башмачниках и сукновалах — как будто про них идет у нас беседа!

Сократ. Тогда сам скажи, про кого. Каким преимуществом должен по справедливости обладать наиболее сильный и разумный? Или же ты и мне не дашь высказаться, и сам ничего не скажешь?

Калликл. Да я только и делаю, что говорю! И прежде всего, когда я говорю о сильных, то имею в виду не сапожников и не поваров, а тех, кто разумен в государственных делах — знает, как управлять государством, — и не только разумен, но и мужествен: что задумает, способен исполнить и не останавливается на полпути из-за душевной расслабленности.

Сократ. Вот видишь, дорогой Калликл, как несхожи наши с тобою взаимные обвинения? Ты коришь меня, что я постоянно твержу одно и то же, а я тебя — наоборот, что ты никогда не говоришь об одном и том же одинаково, но сперва определяешь лучших и сильных как самых крепких, после — как самых разумных, а теперь предлагаешь еще третье определение: оказывается, что сильные и лучшие — это какие-то самые мужественные. Но, милый мой, давай покончим с этим, скажи твердо, кого ты называешь лучшими и сильными и в чем они лучше и сильнее остальных?

Калликл. Но я уже сказал — разумных в делах государства и мужественных. Им-то и должна принадлежать власть в городе, и справедливость требует, чтобы они возвышались над остальными — властители над подвластными.

Сократ. А сами над собою, друг, будут они властителями или подвластными?

Калликл. О чем ты говоришь?

Сократ. О том, насколько каждый из них будет властвовать над самим собою. Или же этого не нужно вовсе — властвовать над собою, нужно только над другими?

Калликл. Как же ты ее понимаешь, власть над собою?

Сократ. Очень просто, как все: это воздержность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний.

Калликл. Ах, ты, простак! Да ведь ты зовешь воздержными глупцов!

Сократ. Как это? Всякий признает, что глупцы тут ни при чем.

Калликл. Еще как при чем, Сократ! Может ли в самом деле быть счастлив человек, если он раб и кому-то повинуетя? Нет! Что такое прекрасное и справедливое по природе, я скажу тебе сейчас со всей откровенностью: кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они

необузданны, должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество, и разум!), должен исполнять любое свое желание.

Но конечно, большинству это недоступно, и потому толпа поносит таких людей, стыдясь, скрывая свою немощь, и объявляет своеволие позором и, как я уже говорил раньше, старается поработить лучших по природе; бессильная утолить собственную жажду наслаждений, она восхваляет воздержность и справедливость — потому, что не знает мужества. Но если кому выпало родиться сыном царя или с самого начала получить от природы достаточно силы, чтобы достигнуть власти — тирании или другого какого-нибудь вида господства, что поистине может быть для такого человека постыднее и хуже, чем воздержность? Он может невозбранно и беспрепятственно наслаждаться всеми благами, а между тем сам ставит над собою владыку — законы, решения и поношения толпы! И как не сделаться ему несчастным по милости этого “блага” — справедливости и воздержности, если он, властвуя в своем городе, не может оделять друзей щедрее, чем врагов?

Ты уверяешь, Сократ, что ищешь истину, — так вот тебе истина: роскошь, своеволие, свобода — в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши звонкие слова и противные природе условности, — вздор, ничтожный и никчемный!

С о к р а т. Да, Калликл, ты нападаешь и отважно, и откровенно. То, что ты теперь высказываешь напрямик, думают и другие, но только держат про себя. И я прошу тебя — ни в коем случае не отступайся, чтобы действительно, по-настоящему выяснилось, как нужно жить. Скажи мне: ты утверждаешь, что желания нельзя подавлять, если человек хочет быть таким, каким должен быть, что надо давать им полную волю и всячески, всеми средствами им угождать и что это как раз и есть добродетель?

К а л л и к л. Да, утверждаю.

С о к р а т. Значит, тех, кто ни в чем не испытывает нужды, неправильно называют счастливыми?

К а л л и к л. В таком случае самыми счастливыми были бы камни и мертвецы.

С о к р а т. Да, но и та жизнь, о которой ты говоришь, совсем не хороша. Я бы не изумился, если бы Эврипид оказался прав, говоря:

*Кто скажет, кто решит, не смерть ли наша жизнь,
Не жизнь ли — смерть?*

Может быть, на самом деле мы мертвые? И правда, как-то раз я слышал от одного мудрого человека, что теперь мы мертвы, и что тело — наша могила (представление о том, что смертное тело — могила бессмертной души, будет впоследствии развито в христианстве. — *А. П.*), и что та часть души, где заключены желания, легковерна и переменчива...

.....
С о к р а т. У меня, Горгий, тоже есть одно желание: я бы очень охотно продолжил наш разговор с Калликлом... Но раз ты, Калликл, не склонен довести рассуждение до конца вместе со мною, так хотя бы слушай внимательно и возражай в том случае, если решишь, что я говорю неправильно. И если ты меня опровергнешь, я не стану на тебя сердиться, как ты на меня, наоборот — запишу тебя первым своим благодетелем.

К а л л и к л. Нет, говори сам, мой любезный, и сам заканчивай.

С о к р а т. Тогда слушай, я повторю с начала. Удовольствие и благо — одно и то же? — Нет, не одно и то же, как мы согласились с Калликлом. — Надо ли стремиться к удовольствию ради блага или к благу ради удовольствия? — К удовольствию ради блага. — Удовольствие — это то, что, появляясь, дает нам радость, а благо — то, что своим присутствием делает нас хорошими? — Совершенно верно. — Но хорошими становимся и мы, и все прочее, что бывает хорошим, через появление некоего достоинства? — По-моему, это неперемнное условие, Калликл. — Но достоинство каждой вещи, будь то утварь, тело, душа или любое живое существо, возникает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через правила того искусства, которое ей присуще. Не так ли? — По-моему, так. — Значит, достоинство каждой вещи — это слаженность и упорядоченность? — Я бы сказал, что да. — Значит, это какой-то порядок, присущий каждой вещи и для каждой вещи особый, делает каждую вещь хорошей? — Думаю, что так. — Значит, и душа, в которой есть порядок, лучше беспорядочной? — Непременно. — Но душа, в которой есть порядок, — это умеренная душа? — Иначе быть не может. — А умеренная — это воздержная? — Несомненно. — Значит, воздержную душу надо считать хорошей. Я ничего иного прибавить не могу, друг Калликл. Ты же, если можешь, прибавь.

К а л л и к л. Говори дальше, мой любезный.

С о к р а т. Вот я и говорю, что если воздержная душа — это хорошая, тогда та, что наделена противоположным свойством, будет дур-

ной. Я говорю о душе неразумной и невоздержной. — Совершенно верно. — А воздержный человек будет обходиться, как должно, и с богами, и с людьми: ведь поступая не так, как должно, он окажется уже невоздержным. — Да, непременно так. — Но, конечно, обходиться, как должно, с людьми — значит соблюдать справедливость, а с богами — благочестие. А кто соблюдает справедливость и благочестие, тот непременно справедлив и благочестив. — Да. — И непременно мужествен вдобавок. Воздержный человек не станет ни гнаться за тем, что не должно, ни уклоняться от того, что должно, наоборот, и что-то преследуя, и от чего-то уклоняясь, он исполнит свой долг, коснется ли дело людей или вещей, удовольствий или огорчений, а если долг велит терпеть, будет стойко терпеть. Стало быть, Калликл, воздержный человек — справедливый, мужественный и благочестивый, как мы с тобою выяснили, — непременно будет безупречно хорошим, а хороший всегда поступает хорошо и достойно, и, поступая так, он блажен и счастлив, меж тем как дурной, поступая скверно, несчастлив. Он-то и составит противоположность воздержному, — тот самый разнузданный, которого ты восхвалял.

Вот как я полагаю, и, по-моему, это верно. А если верно, тогда тот, кто желает быть счастливым, пусть приучает себя к воздержности, пусть стремится к ней, а от разнузданности каждому из нас надо бежать со всех ног, и больше всего надо стараться, чтобы вообще не было надобности терпеть наказания, если же все-таки надобно — нам ли самим или кому из наших близких, будь то частное лицо или целый город, — следует принять возмездие и кару: иначе виновному не быть счастливым.

Такою мне представляется цель, которую надо видеть перед собой в течение всей жизни, и ради нее не щадить сил — ни своих, ни своего города, — чтобы справедливость и воздержность стали спутницами каждого, кто ищет счастья; да, так надо поступать, а не давать волю необузданным желаниям, не торопиться их утолять, потому что это нескончаемое зло, это значит вести жизнь разбойника. Подобный человек не может быть мил ни другим людям, ни богу, потому что он не способен к общению, а если нет общения, нет и дружбы. Мудрецы учат, Калликл (речь идет о пифагорейцах; мудрец, назвавший мир “космосом”, т. е. “порядком” — это Пифагор. — *А. Л.*), что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную “порядком” [“космосом”], а не “беспорядком”, друг мой,

и не “бесчинством”. Ты же, мне кажется, этого в расчет нисколько не принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь, как много значит и меж богов, и меж людей равенство... и думаешь, будто надо стремиться к превосходству над остальными. Это оттого, что ты пренебрегаешь геометрией (вспомните о том, что Платон считает геометрию подготовительной ступенью к философии. — А. П.).

Как бы там ни было, нужно либо опровергнуть этот наш довод, показав, что не справедливостью и не воздержностью счастлив счастливый и не своей испорченностью несчастлив несчастный, либо, если наш довод верен, рассмотреть, каковы его следствия. Следует же из него, Калликл, все прежнее, о чем ты спрашивал, не шутки ли я шучу, когда утверждаю, что надо выступать с обвинением и против самого себя, и против сына, и против друга, если совершена несправедливость, и что в этом случае полезно обращаться за помощью к красноречию. Истиной оказывается и то, в чем Пол, по твоему мнению, согласился со мною из ложного стыда, — что чинить несправедливость хуже, чем терпеть, и насколько хуже, настолько же безобразнее [постыднее]. И если кто решил овладеть красноречием по-настоящему, он должен быть человеком справедливым и сведущим в делах справедливости, — в этом со мною согласился Горгий, и, как считает Пол, тоже из ложного стыда.

Раз это так, давай поглядим, чем, собственно, ты меня коришь — правильно или нет, будто я не могу помочь ни себе самому, ни кому бы то ни было из друзей или близких, не могу спасти никого даже в случае самой крайней опасности, но, словно лишенный прав, отдан на произвол любому встречному — пожелает ли он отхлестать меня, если вспомнить крепкое твое выражение, по щекам, пожелает ли отнять имущество, или изгнать из города, или, наконец, даже убить. Нет ничего позорнее такого положения — вот твое слово. А какое мое, слышали уже не раз, но я повторю снова — это нисколько не помешает.

Я не согласен, Калликл, что самое позорное на свете — несправедливо терпеть пощечины, или попасть в руки мучителей, или оказаться обворованным; нет, бить и мучить меня вопреки справедливости или красть мое имущество — вот что и позорнее, и хуже; грабить, продавать в рабство, вламываться в мой дом, словом, чинить любую несправедливость против меня или моего имущества — и позорнее, и хуже для того, кто ее чинит, чем для меня, потерпевшего...

.....

Сократ. К какой же заботе о нашем городе ты меня призываешь, определи точно. Чтобы я боролся с афинянами, стараясь сделать их как можно лучше и здоровее, словно врач или словно прислужник, во всем им уступая? Скажи мне правду, Калликл...

Калликл. Что ж, я скажу; надо прислуживать.

Сократ. Выходит, мой благородный друг, ты призываешь меня лстить и угодничать?

Калликл. Да... А в противном случае...

Сократ. Не повторяй в который раз того же самого — что меня погубит любой, кому вздумается! Потому что я тебе снова отвечу: “Негодяй погубит достойного человека”. И не говори, что у меня отнимут имущество, чтобы мне не возразить тебе снова: “Пусть отнимут, а распорядиться отобранным не смогут, потому что как несправедливо отнимут, так и распорядятся несправедливо, а если несправедливо — значит, безобразно, а если безобразно — значит, плохо”.

Калликл. Как ты твердо, по-видимому, убежден, Сократ, что ни одно из этих зол тебя не коснется, — словно бы живешь вдалеке отсюда и словно не можешь очутиться перед судом по доносу какого-нибудь прямого негодяя и мерзавца!

Сократ. Я был бы и в самом деле безумцем, Калликл, если бы сомневался, что в нашем городе каждого может постигнуть какая угодно участь. Но одно я знаю твердо: если я когда-нибудь предстану перед судом и мне будет грозить одна из опасностей, о которых ты говоришь, обвинителем моим, и правда, будет негодяй — ведь ни один порядочный человек не привлечет невинного к суду, — и я не удивлюсь, услышав смертный приговор (так все и произошло (см. часть 1). — *А. П.*). Объяснить тебе, почему?

Калликл. Конечно!

Сократ. Мне думается, что я, в числе немногих афинян (чтобы не сказать — единственный), подлинно занимаюсь искусством государственного управления (мысль о том, что только истинный философ может быть воспитателем народа и мудро руководить им, пронизывает “Государство” Платона, см. часть 1, подразд. 1.2.4. — *А. П.*) и, единственный среди нынешних граждан, применяю это искусство к жизни. И раз я никогда не веду разговоров ради того, чтобы угодить собеседнику, но всегда, о чем бы ни говорил, ради высшего блага, — не ради особого удовольствия, — раз не хочу следовать твоему совету и прибегать к хитрым уловкам, мне невозможно будет защищаться в суде. Снова приходят мне на ум слова, которые я сказал Полу: судить

меня будут так, как дети судили бы врача, которого обвинил перед ними повар. Подумай сам, как защищаться такому человеку перед таким судом, если обвинитель заявит: “Дети, этот человек и вам самим причинил много зла, и портит самых младших, пуская в дело нож и раскаленное железо, изнуляет их, душит и лишает дара речи, назначая горькие-прегорькие лекарства, морит голодом и томит жаждой — не то, что я, который закармливает вас всевозможными лакомствами!” Что, по-твоему, мог бы ответить врач, застигнутый такою бедой? Ведь если бы он ответил правду: “Все это делалось ради вашего здоровья, дети”, — представляешь себе, какой крик подняли бы эти судьи? Оглушительный!

К а л л и к л. Пожалуй.

С о к р а т. Да, надо думать. Значит, и по-твоему, ему было бы до крайности трудно собраться с мыслями и отвечать?

К а л л и к л. Разумеется.

С о к р а т. В таком же самом положении, нисколько не сомневаясь, очутился бы и я, если бы попал под суд. Я не смогу назвать ни одного удовольствия, которое бы я им доставил, а ведь именно в этом, на их взгляд, заключаются услуги и благодеяния, тогда как я не хвалю тех, кто их оказывает, и не завидую тем, кто их принимает. И если кто скажет про меня, что я порчу молодых, лишая их дара речи, или оскорбляю злословием старых в частных ли беседах или в собраниях, я не смогу ответить ни по правде, — что, дескать, все слова мои и поступки согласны со справедливостью и вашим желанием, граждане судьи, — ни каким-либо иным образом. Да уж, видимо, какая бы участь ни выпала, а придется терпеть.

К а л л и к л. И по-твоему, это прекрасно, Сократ, когда человек так беззащитен в своем городе и не в силах себе помочь?

С о к р а т. Да, Калликл, если он располагает тем единственным средством защиты, которое ты за ним признал, и даже не один раз, — если он защитил себя тем, что никогда и ни в чем не был несправедлив, — ни перед людьми, ни перед богами, ни на словах, ни на деле; и мы с тобою не раз согласились, что эта помощь — самая прекрасная, какую человек способен себе оказать. Вот если бы кто-нибудь меня уличил, что я не могу доставить себе и другим такой помощи, мне было бы стыдно, где бы меня ни уличили — в большом ли собрании или в малом или даже с глазу на глаз, — и если бы умирать приходилось из-за этого бессилия, я бы негодовал. Но если бы причину моей гибели оказалась неискусность в лъстивом красноречии, можешь

быть уверен, я бы встретил смерть легко и спокойно. Ведь сама по себе смерть никого не страшит, — разве что человека совсем безрассудного и трусливого, — страшит несправедливость, потому что величайшее из всех зол — это когда душа приходит в Аид обремененной множеством несправедливых поступков...

Итак, поверь мне и следуй за мною к цели, достигнув которой ты будешь счастлив и при жизни, и после смерти, как показывает наша беседа. И пусть другие презирают тебя, считая глупцом, пусть оскорбляют, если вздумается, пусть даже бьют, клянусь Зевсом, — переноси спокойно и позор, и побои: с тобою ничего не случится дурного, если ты поистине достойный человек и предан добродетели.

А потом, когда мы оба достаточно утвердимся [в этой добродетели], тогда лишь, если сочтем нужным, примемся за государственные дела или подадим свой совет в ином деле, какое бы нас ни привлекло. Тогда мы будем советчики лучше, чем ныне, ибо стыдно по-мальчишески хвастаться и важничать в том состоянии, в каком, по-видимому, мы находимся ныне, когда без конца меняем свои суждения, и притом — о вещах самых важных. Вот до какого невежества мы дошли!

Давай же изберем в наставники то суждение, которое открылось нам сегодня и которое показывает, что этот путь в жизни — наилучший: давай и жить, и умирать, утверждаясь в справедливости и во всякой иной добродетели. Последуем сами призыву этого наставника и позовем за собою других, но не станем прислушиваться к тому суждению, к которому склонился ты и склоняешь меня: оно ничего не стоит, Калликл.

Комментарий

В комментарии к фрагменту из диалога Платона “Протагор” уже шла речь о том, что Сократ — провозвестник христианской этики. Он различает в человеке тело и душу и отдает предпочтение душе. Главное — чтобы душа была как можно лучше; это самое важное для человека и при жизни, и после смерти. Наилучшей душой Сократ называет *воздержную*, т. е. справедливую и благочестивую (вспомните, что, по Платону, *справедливость* — верховная добродетель, см. часть 1). Оппонентами Сократа выступают Пол и Калликл, утверждающий, что достойный человек должен давать полную волю своим страстям и желаниям (“вот на что ему и мужество, и разум!”).

Таким образом, проблема поставлена очень определенно: или человек господствует над своими страстями, а они у него в рабстве (идеал Сократа), или страсти господствуют над человеком, и он является рабом своих страстей (идеал Калликла). Как ни парадоксально это звучит, но *своеволие ведет к рабству, самообуздание — к свободе* (сопоставьте с этим заключением этику стоиков и Эпикура. — см. далее). Уже говорилось о том, что для античности люди делятся прежде всего на *рабов* и *свободных*; ясно, что проблема свободы, обсуждаемая участниками диалога, — чрезвычайно важная, центральная мировоззренческая проблема (как для античности, так и для любой другой эпохи), от разрешения которой зависит ответ на вечно актуальный вопрос: *как следует жить?*

Раб не принадлежит себе, он лишен инициативы и собственной воли, свободный человек принадлежит себе, он *владеет собой* в буквальном смысле этих слов, он — сам себе закон, он *автономен* (греческое слово *автономия* (аутос — сам, номос — закон) может быть переведено как “самозаконность”; учение об автономии личности станет важнейшей частью этики Канта). Великий испанский драматург XVII в. Кальдерон сформулирует это так: “Владея собой, я владею миром” [125, 201]

Итак, раб — это человек, которым кто-то или что-то (например, страх или страсть) владеет. В человеке, которым владеет страсть, есть нечто стихийное¹, он может быть необыкновенно обаятельным, даже неотразимым (достаточно вспомнить о главном герое оперы Моцарта “Дон Жуан” или о пушкинском Доне Гуане), что, впрочем, не мешает ему зачастую быть злодеем — обманщиком или убийцей.

¹ В трагедии “Пир во время чумы” (1830) Пушкин пишет о привлекательности, обаянии, грозной и неотразимой красоте стихии [92, IV, 326]:

Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане,
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане
И в дуновении Чумы.

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обрести и ведать мог.

Свободный человек владеет собою сам, и это нелегко (см., например, книгу Э. Фромма с красноречивым названием “Бегство от свободы”). Нетрудно представить себе человека, который **сознательно отказывается от значительной доли собственной свободы**: таковы, например, профессиональные военные, ведь военная служба предполагает беспрекословное подчинение приказу вышестоящего, поскольку армия основана на принципе единоначалия. Впрочем, любая профессиональная деятельность накладывает на человека множество ограничений и предъявляет ему множество требований.

Сократ, а вслед за ним и христианские мыслители, призывают к совершенствованию души, понимаемому как умеренность (воздержанность, самоограничение); Калликл — к безудержному своеволию. Интересно, что мысли одного из самых непримиримых противников христианской морали, знаменитого немецкого философа Ф. Ницше (1844—1900), изложенные в работе “Антихрист” (1888), имеют некоторое сходство с рассуждениями Калликла.

Душа бессмертна и принадлежит иному миру (по Платону — миру идей; Сенека, подобно христианам, называет душу “богом, нашедшим приют в теле человека” (32 письмо к Луцилию)). Христианское мировоззрение, провозглашающее ценность души прежде всего, тем самым *отдает предпочтение не земному, но иному миру*. Ницше провозглашает **верность земному** и смерть Бога: “Умоляю вас, братья мои, оставайтесь верными земле, не доверяйтесь тем, кто внушает вам сверхъестественные надежды. Они отравляют вас, сознательно или нет. Они глумятся над жизнью, отравители самих себя: земля устала от них, так гоните же их прочь!”; “...мы... не стремимся в... небесное царство: мы стали мужественны, мы стали мужами, и *потому желаем мы земного царства*” [80, 28].

Сократ и христианство говорят о равенстве (современный западный мир есть мир **демократический**), мораль Калликла (и Ницше) **аристократична**, ориентирована на того, кого немецкий мыслитель называет Сверхчеловеком. “Эй вы, высшие люди, — бессмысленно моргая, говорит чернь, — нет никаких высших, мы все равны, человек есть человек, и перед Богом мы все равны!” Перед Богом! Но теперь этот Бог умер. А перед толпой мы не хотим быть равными со всеми прочими. О высшие люди, уходите с базара! О высшие люди, этот Бог был вашей величайшей опасностью. Только с тех пор, как лег он в могилу, вы воскресли. Только теперь наступает Великий Полдень, только теперь высший человек становится господином!” [80, 255].

Выдающийся немецкий писатель XX в. Томас Манн пишет в исследовании “Философия Ницше в свете нашего опыта”:

“Наиболее меткую характеристику подобного умонстроения дал романтик Новалис, гений того же склада, что и Ницше. “У нравственного идеала, — говорит он, — нет соперника более опасного, нежели идеал наивысшей силы или жизненной мощи, который иначе называют еще (очень верно по существу и неверно по выражению мысли) идеалом эстетического величия. Этот идеал был создан варварством, и можно лишь пожалеть, что в наш век одичания культуры он находит немало приверженцев, в первую очередь из числа людей ничтожных и слабых. Идеал этот рисует нам человека в виде некоего полубога-полужверя, и люди слабые не в силах противостоять неодолимому обаянию, какое имеет для них кощунственная дерзость подобного сопоставления” (Манн Т. Художник и общество. Статьи и письма. М., 1986. С. 186).

Таким образом, позиции Сократа и Калликла (христианства и ницшеанства) противоположны и тем самым очерчивают **проблему** в том смысле, который вкладывает в это понятие Гёте: “Говорят, что между двумя противоположными мнениями лежит истина. Никоем образом! Между ними лежит проблема” [44, 332].

В самом деле, человек принадлежит обоим мирам — и земному, и иному. У него есть тело, которое, по словам Э. Фромма, “заставляет его желать быть живым”, и есть душа, от которой он “не может избавиться даже если бы и захотел”. Итак, заключает Фромм, “**человек — единственное существо... для которого собственное существование является проблемой**” [110, 61]. Эту проблему каждый из людей вынужден постоянно разрешать собственными силами и применительно к конкретным (меняющимся!) условиям собственного существования.

Эпикур ПИСЬМО К МЕНЕКЕЮ [46]

Эпикур Менекею шлет привет

Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. ***Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно.*** Поэтому заниматься философией следует и молодому и старому: первому — для того, чтобы он и в старости остался молод благами в доброй памяти о прошлом, второму — чтобы он был и молод и стар, не испытывая страха перед будущим. Стало быть, надобно подумать о том, что составляет наше счастье, ведь когда оно у нас есть, то все у нас есть, а когда его у нас нет, то мы на все идем, чтобы его заполучить.

Итак, и в делах твоих, и в размышлениях следуй моим всегдашним советам, полагая в них самые основные начала хорошей жизни.

Прежде всего верь, что бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге; и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и несвойственно блаженству, а представляй о нем лишь то, чем поддерживается его бессмертие и его блаженство. Да, боги существуют, ибо знание о них — очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа, ибо толпа не сохраняет их [в представлении] такими, какими полагает. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, — ибо высказывания толпы о богах — это не предвосхищения, а домыслы, и притом ложные¹⁾. Именно в них утверждается, будто боги посылают дурным людям великий вред, а хорошим — пользу: ведь люди привыкли к собственным достоинствам и к подобным себе отнесению хорошо, а все, что не таково, считают чуждым.

Привыкай думать, что смерть для нас — ничто: ведь все и хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений. Поэтому если держаться правильного знания, что смерть для нас — ничто, то смертность жизни станет для нас отраднa: не оттого, что к ней прибавится бесконечность времени, а оттого, что от нее отнимется жажда бессмертия. ***Поэтому ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в не-жизни.*** Поэтому глуп, кто говорит, что боится смерти не потому, что она причи-

нит страдания, когда придет; а потому, что она причинит страдания тем, что придет; что и присутствием своим не беспокоит, о том вовсе напрасно горевать заранее. Стало быть, самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет²⁾. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют.

Большинство людей то бегут смерти как величайшего из зол, то жаждут ее как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не кажется злом. Как пищу он выбирает не более обильную, а самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, а самым приятным. Кто советует юноше хорошо жить, а старцу хорошо кончить жизнь, тот неразумен не только потому, что жизнь ему мила, но еще и потому, что умение хорошо жить и хорошо умереть — это одна и та же наука. Но еще хуже тот, кто сказал: хорошо не родиться.

Если ж родился — сойти поскорее в обитель аида.

Если он говорит так по убеждению, то почему он не уходит из жизни? Ведь если это им твердо решено, то это в его власти. Если же он говорит это в насмешку, то это глупо, потому что предмет совсем для этого не подходит.

Нужно помнить, что будущее — не совсем наше и не совсем не наше, чтобы не ожидать, что оно непременно наступит, и не отчаиваться, что оно совсем не наступит³⁾. Сходным образом и среди желаний наших следует одни считать естественными, другие — праздными; а среди естественных одни — необходимыми, другие — только естественными; а среди необходимых одни — необходимыми для счастья, другие — для спокойствия тела, третьи — просто для жизни. Если при таком рассмотрении не допускать ошибок, то всякое предпочтение и всякое избегание приведет к телесному здоровью и душевной безмятежности, а это — конечная цель блаженной жизни. Ведь ***все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги;*** и когда это, наконец, достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ. В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия: а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем. Потому мы и говорим, что наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни; его мы познали как первое

благо, сродное нам, с него начинаем всякое предпочтение и избегание и к нему возвращаемся, пользуясь претерпеванием как мерилом всякого блага.

Так как наслаждение есть первое и сродное нам благо, то поэтому мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них обходим, если за ними следуют более значительные неприятности; и наоборот, часто боль мы предпочитаем наслаждениям, если, перетерпев долгую боль, мы ждем следом за нею большего наслаждения. Стало быть, всякое наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать; а надо обо всем судить, рассматривая и соразмеряя полезное и неполезное — ведь порой мы и на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло — как на благо.

Самодовление мы считаем великим благом, но не с тем, чтобы всегда пользоваться немногим, а затем, чтобы довольствоваться многим, когда не будет многого, искренне полагая, что *роскошь слаще всего тем, кто нуждается в ней меньше всего, и что все, чего требует природа, легко достижимо, а все излишнее — трудно достижимо*. Самая простая снедь доставляет не меньше наслаждения, чем роскошный стол, *если только не страдать от того, чего нет*, даже хлеб и вода доставляют величайшее из наслаждений, если дать их тому, кто голоден. Поэтому привычка к простым и недорогим кушаньям и здоровье нам укрепляет, и к насущным жизненным заботам нас ободряет, и при встрече с роскошью после долгого перерыва делает нас сильнее, и позволяет не страшиться превратностей судьбы.

Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души. Ибо не бесконечные попойки и праздники, не наслаждение мальчишками и женщинами или рыбным столом и прочими радостями роскошного пира делают нашу жизнь сладкою, а только трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе.

Начало же всего этого и величайшее из благ есть разумение; оно дороже даже самой философии, и от него произошли все остальные добродетели. Это оно учит, что нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и [нельзя жить разумно, хорошо и праведно], не живя сладко: ведь все добродетели сродни сладкой жизни и сладкая

жизнь неотделима от них. Кто, по-твоему, выше человека, который и о богах мыслит благочестиво, и от страха перед смертью совершенно свободен, который размышлением постиг конечную цель природы, понял, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло или недолго, или нетяжко, который смеется над судьбою, кем-то именуемой владычицею всего, [и вместо этого утверждает, что иное происходит по неизбежности] — иное по случаю, а иное зависит от нас, — ибо ясно, что неизбежность безответственна, случай неверен, а зависящее от нас ничему иному не подвластно и поэтому подлежит как порицанию, так и похвале. В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками⁴⁾, — басни дают надежду умиловить богов почитанием, в судьбе же заключена неумолимая неизбежность. Точно так же и случай для него и не бог, как для толпы, потому что действия бога не бывают беспорядочны; и не безосновательная причина, потому что он не считает, будто случай дает человеку добро и зло, определяющие его блаженную жизнь, а считает, что случай выводит за собой лишь начала больших благ или зол. Поэтому и полагает мудрец, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым: всегда ведь лучше, чтобы хорошо задуманное дело не было обязано успехом случая.

Обдумывая же эти и подобные советы днем и ночью, сам с собою и с тем, кто похож на тебя, и тебя не постигнет смятение ни наяву, ни во сне, а будешь ты жить, как бог среди людей. Ибо кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными.

Комментарий

¹⁾ Обратите внимание на это противопоставление “мудрец — толпа”, которое напоминает платоновское разделение на “сведущих” и “несведущих” (см. комментарий к “Пирu” Платона). Впоследствии мы встретим это же противопоставление у Сенеки и даже у Пушкина (“Поэту”).

²⁾ Надо помнить о том, что Эпикур — последователь атомиста Демокрита и не верит в бессмертие души. Тела состоят из атомов. Пока человек живет, душа обитает в теле; со смертью тела умирает и душа.

^{3), 4)} Обратите внимание на отличие философии Эпикура от философии стоиков, утверждающих всевластие и неизбежность судьбы. В отличие от них, Эпикур верит в человеческую свободу (которая, конечно, не беспредельна).

ГЛАВНЫЕ МЫСЛИ¹ [46]

- Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым.

- Смерть для нас ничто: что разложилось, то нечувствительно, а что нечувствительно, то для нас ничто.

- Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли. Где есть наслаждение и пока оно есть, там нет ни боли, ни страдания, ни того и другого вместе.

- Непрерывная боль для плоти недолговременна. В наивысшей степени она длится кратчайшее время, в степени, лишь превышающей телесное наслаждение, — немногие дни; а затяжные немощи доставляют плоти больше наслаждения, чем боли.

- Нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно; и нельзя жить разумно, хорошо и праведно, не живя сладко. У кого чего-нибудь недостает, чтобы жить разумно, хорошо и праведно, тот не может жить сладко.

- Никакое наслаждение само по себе не есть зло; но средства достижения иных наслаждений доставляют куда больше хлопот, чем наслаждений.

- Если бы всякое наслаждение сгущалось и со временем охватывало весь наш состав или хотя бы главнейшие части нашей природы, то между наслаждениями утратились бы различия.

- Если бы то, что услаждает распутников, рассеивало страхи ума относительно небесных явлений, смерти, страданий, а также научало бы пределу желаний, то распутники не заслуживали бы никакого порицания, потому что к ним отовсюду стекались бы наслаждения, и ниоткуда — боль и страдание, в которых заключается зло.

- Нельзя рассеивать страх о самом главном, не постигнув природы Вселенной и подозревая, будто в баснях что-то все-таки есть. Поэтому чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы.

- Бесполезно добиваться безопасности меж людей, если сохранять опасения о том, что в небе, под землей и вообще в бесконечности.

¹ Первые четыре *главные мысли* считались ключом ко всей эпикурейской этике и носили название “тетра-фармакон” — “четверолечарствие”.

- Безопасность от людей до некоторой степени достигается с помощью богатства и силы, на которую можно опереться, вполне же — только с помощью покоя и удаления от толпы.
- Богатство, требуемое природой, ограничено и легко достижимо; а богатство, требуемое праздными мнениями, простирается до бесконечности.
- Случай мало имеет отношения к мудрому: все самое большое и главное устроил для него разум, как устраивает и будет устраивать во все время его жизни.
- Кто праведен, в том меньше всего тревоги, кто неправеден, тот полон самой великой тревоги.
- Наслаждение плоти не увеличивается, а только разнообразится, если устранить боль от недостатка. Наслаждение же мысли достигает предела в размышлении о тех и таких вещах, которые прежде доставляли мыслям наибольший страх.
- Бесконечное время и конечное время содержат равное наслаждение, если мерить его пределы разумом.
- Для плоти пределы наслаждения бесконечны, и время для такого наслаждения нужно бесконечное. А мысль, постигнув пределы и конечную цель плоти и рассеяв страхи перед вечностью, этим самым уже приводит к совершенной жизни и в бесконечном времени не нуждается. При этом мысль ни наслаждений не чуждается, ни при исходе из жизни не ведет себя так, будто ей чего-то еще не хватило для счастья.
- Кто знает пределы жизни, тот знает, как легко избыть боль от недостатка, сделав этим жизнь совершенною; поэтому он вовсе не нуждается в действиях, влекущих за собою борьбу.
- Все желания, неудовлетворение которых не ведет к боли, не являются необходимыми: побуждение к ним легко рассеять, представив предмет желания трудно достижимым или вредоносным.
- Из всего, что дает мудрость для счастья всей жизни, величайшее — это обретение дружбы.

НРАВСТВЕННЫЕ ПИСЬМА К ЛУЦИЛИЮ [98]

Письмо I

Сенека приветствует Луцилия!

Так и поступай, мой Луцилий! Отвоюй себя для себя самого, береги и копи время, которое прежде у тебя отнимали или крали, которое зря проходило. Сам убедись в том, что я пишу правду: часть времени у нас отбирают силой, часть похищают, часть утекает впустую. Но позорнее всех потеря по нашей собственной небрежности. Вглядишься-ка пристальней: ведь наибольшую часть жизни тратим мы на дурные дела, немалую — на безделье, и всю жизнь — не на те дела, что нужно. Укажешь ли ты мне такого, кто ценил бы время, кто знал бы, чего стоит день, кто понимал бы, что умирает с каждым часом? В том-то и беда наша, что смерть мы видим впереди; а большая часть ее у нас за плечами, — ведь сколько лет жизни минуло, все принадлежит смерти¹). Поступай же так, мой Луцилий, как ты мне пишешь: не упускай ни часу. Удержишь в руках сегодняшний день — меньше будешь зависеть от завтрашнего. Не то, пока будешь откладывать, вся жизнь и промчится.

Все у нас, Луцилий, чужое, одно лишь время наше. Только время, ускользающее и текучее, дала нам во владение природа, но и его кто хочет, тот и отнимает. Смертные же глупы: получив что-нибудь ничтожное, дешевое и наверняка легко возместимое, они позволяют предаваться себе счет; а вот те, кому уделили время, не считают себя должниками, хотя единственно времени и не возвратит даже знающий благодарность.

Быть может, ты спросишь, как поступаю я, если смею тебя поучать? Признаюсь чистосердечно: как расточитель, тщательный в подсчетах, я знаю, сколько растратил. Не могу сказать, что не теряю ничего, но сколько теряю, и почему, и как, скажу и назову причины моей бедности. Дело со мною обстоит так же, как с большинством тех, кто не через собственный порок дошел до нищеты; все меня прощают, никто

¹ Луций Анней Сенека (род. в г. Кордуба (Кордова), Испания — умер и похоронен в Риме) — римский философ и писатель. Наставник, затем советник императора Нерона. Обвиненный в заговоре против императора, был вынужден покончить жизнь самоубийством. Виднейший представитель римского стоицизма. Философские сочинения Сенеки оказали впоследствии влияние на мемуарно-моралистический жанр (М. Монтень), а его трагедии — на У. Шекспира и драматургов французского классицизма (П. Корнеля, Ж. Расина).

не помогает. Ну так что ж? По-моему, не беден тот, кому довольно и самого малого остатка. Но ты уж лучше береги свое достояние сейчас: ведь начать самое время! Как считали наши предки, поздно быть бережливым, когда осталось на донышке. Да к тому же остается там не только мало, но и самое скверное. Будь здоров.

Письмо 2

Сенека приветствует Луцилия!

И то, что ты мне писал, и то, что я слышал, внушает мне на твой счет немалую надежду. Ты не странствуешь, не тревожишь себя переменою мест. Ведь такие метания — признак больной души. Я думаю, первое доказательство спокойствия духа — способность жить оседло и оставаться с самим собою. Но взгляни: разве чтение множества писателей и разнообразнейших книг не сродни бродяжничеству и непоседливости? Нужно долго оставаться с тем или другим из великих умов, питая ими душу, если хочешь извлечь нечто такое, что в ней бы осталось. Кто везде — тот нигде. Кто проводит жизнь в странствиях, у тех в итоге гостеприимцев множество, а друзей нет. То же самое непременно будет и тем, кто ни с одним из великих умов не освоится, а пробегает все второпях и наспех. Не приносит пользы и ничего не дает телу пища, если ее извергают, едва проглотивши. Ничто так не вредит здоровью, как частая смена лекарств. Не зарубцуется рана, если пробовать на ней разные снадобья. Не окрепнет растение, если часто его пересаживать. Даже самое полезное не приносит пользы на лету. Во множестве книги лишь рассеивают нас. Поэтому, если не можешь прочесть все, что имеешь, имей столько, сколько прочтешь, — и довольно. “Но, — скажешь ты, — иногда мне хочется развернуть эту книгу, иногда другую”. — Отведывать от множества блюд — признак пресыщенности, чрезмерное же разнообразие яств не питает, но портит желудок. Потому читай всегда признанных писателей, а если вздумается порой отвлечься на другое, возвращайся к оставленному. Каждый день запасай что-нибудь против бедности, против смерти, против всякой другой напасти и, пробежав многое, выбери одно, что можешь перевернуть сегодня. Я и сам так делаю: из многого прочитанного что-нибудь одно запоминаю. Сегодня вот на что натолкнулся я у Эпикура²⁾ (ведь я частенько перехожу в чужой стан, не как перебежчик, а как лазутчик): “Веселая бедность, — говорит он, — вещь честная”. Но какая же это бедность, если она веселая? Беден не тот, у ко-

го мало что есть, а тот, кто хочет иметь больше. Разве ему важно, сколько у него в ларях и в закромах, сколько он пасет и сколько получает на сотню, если он зарится на чужое и считает не приобретенное, а то, что надобно еще приобрести? Ты спросишь, каков предел богатства? Низший — иметь необходимое, высший — иметь столько, сколько с тебя довольно. Будь здоров.

Письмо 3

Сенека приветствует Луцилия!

Ты пишешь, что письма для передачи мне отдал другу, а потом предупреждаешь, чтобы не всем, тебя касающимся, я с ним делился, потому что и сам ты не имеешь обыкновения делать так. Выходит, в одном письме ты и признаешь и не признаешь его своим другом. Ладно еще, если ты употребил это слово как расхожее и назвал его “другом” так же, как всех соискателей на выборах мы называем “доблестными мужами” или как встречного, если не можем припомнить его имени, приветствуем обращением “господин”.

Но если ты кого-нибудь считаешь другом и при этом не веришь ему, как самому себе, значит, ты заблуждаешься и не ведаешь, что есть истинная дружба. Во всем старайся разобраться вместе с другом, но прежде разберись в нем самом. Подружившись, доверяй, суди же до того, как подружился. Кто вопреки наставлению Феофраста судит, полюбив, вместо того чтобы любить, составив суждение, те путают, что должно делать раньше, что позже. Долго думай, стоит ли становиться другом тому или этому, но решившись, принимай друга всей душой и говори с ним так же смело, как с собою самим.

Живи так, чтобы и себе самому не приходилось признаваться в чем-нибудь, чего нельзя доверить даже врагу. Но раз есть вещи, которые принято держать в тайне, делись лишь с другом всеми заботами, всеми мыслями. Будешь считать его верным — верным и сделаешь. Нередко учат обману тем, что обмана боятся, и подозрениями дают право быть вероломным. Почему не могу я произнести те или иные слова в присутствии друга? Почему мне не думать, что в его присутствии я все равно что наедине с собой?

Одни первому встречному рассказывают о том, что можно поведать только другу, и всякому, лишь бы он слушал, выкладывают все, что у них накопело. Другим боязно, чтобы и самые близкие что-нибудь о них знали; эти, если бы могли, сами себе не доверяли бы, потому они

и держат все про себя. Делать не следует ни так, ни этак: ведь порок — и верить всем, и никому не верить, только, я сказал бы, первый порок — благороднее, второй — безопаснее³⁾. Точно так же порицанья заслуживают и те, что всегда обеспокоены, и те, что всегда спокойны. Ведь и страсть к суете — признак не деятельного, но мятущегося в постоянном возбуждении духа, и привычка считать каждое движение тягостным — признак не безмятежности его, но изнеженности и распушенности. Поэтому удержи в душе слова, которые вычитал я у Помпония: “Некоторые до того забились во тьму, что неясно видят все освещенное”. Все должно сочетаться: и любителю покоя нужно действовать, и деятельному — побыть в покое. Спроси совета у природы: она скажет тебе, что создала и день и ночь. Будь здоров.

Письмо 4

Сенека приветствует Луцилия!

Упорно продолжай то, что начал, и поспеши сколько можешь, чтобы подольше наслаждаться совершенством и спокойствием твоей души. Есть наслаждение и в том, чтобы совершенствовать ее, чтобы стремиться к спокойствию; но совсем иное наслаждение ты испытываешь, созерцающая дух, свободный от порчи и безупречный. Ты, верно, помнишь, какую радость испытал ты, когда, сняв претексту, надел на себя мужскую тогу и был выведен на форум? Еще большая радость ждет тебя, когда ты избавишься от ребяческого нрава и философия запишет тебя в число мужей. Ведь и до сей поры остается при нас уже не ребяческий возраст, но, что гораздо опаснее, ребячливость. И это тем хуже, что нас чтут как стариков, хотя в нас живут пороки мальчишек, и не только мальчишек, но и младенцев; ведь младенцы боятся вещей пустяшных, мальчишки — мнимых, а мы — и того и другого. Сделай шаг вперед — и ты поймешь, что многое не так страшно как раз потому, что больше всего пугает. Никакое зло не велико, если оно последнее. Пришла к тебе смерть? Она была бы страшна, если бы могла оставаться с тобою, она же или не явится, или скоро будет позади, никак не иначе⁴⁾.

“Нелегко, — скажешь ты, — добиться, чтобы дух презрел жизнь”. — Но разве ты не видишь, по каким ничтожным причинам от нее с презрением отказываются? Один повесился перед дверью любовницы, другой бросился с крыши, чтобы не слышать больше, как бушует хо-зяин, третий, пустившись в бега, вонзил себе клинок в живот, только чтобы его не вернули. Так неужели, по-твоему, добродетели не под си-

лу то, что делает чрезмерный страх? Спокойная жизнь — не для тех, кто слишком много думает о ее продлении, кто за великое благо считает пережить множество консульств.

Каждый день размышляй об этом, чтобы ты мог равнодушно расстаться с жизнью, за которую многие цепляются и держатся, словно уносимые потоком — за колючие кусты и острые камни. Большинство так и мечется между страхом смерти и мученьями жизни; жалкие, они и жить не хотят, и умереть не умеют⁵⁾.

Сделай же свою жизнь приятной, оставив всякую тревогу о ней⁶⁾. Никакое благо не принесет радости обладателю, если он в душе не готов его утратить, и всего безболезненной утратить то, о чем невозможно жалеть, утратив. Поэтому укрепляй мужеством и закаляй свой дух против того, что может произойти даже с самыми могущественными. Смертный приговор Помпею вынесли мальчишка и скопец. Крассу — жестокий и наглый парфянин. Гай Цезарь приказал Лепиду подставить шею под меч трибуна Декстра — и сам подставил ее под удар Хереи. Никто не был так высоко вознесен фортуной, чтобы угрозы ее были меньше ее попустительства. Не верь затишью: в один миг море взволнуется и поглотит только что резвившиеся корабли. Подумай о том, что и разбойник и враг могут приставить тебе меч к горлу. Но пусть не грозит тебе высокая власть — любой раб волен распоряжаться твоей жизнью и смертью. Я скажу так: кто презирает собственную жизнь, тот стал хозяином твоей. Вспомни пример тех, кто погиб от домашних козней, изведенный или силой, или хитростью, — и ты поймешь, что гнев рабов погубил не меньше людей, чем царский гнев. Так какое тебе дело до могущества того, кого ты боишься, если то, чего ты боишься, может сделать всякий? Вот ты попал в руки врага, и он приказал вести тебя на смерть. Но ведь и так идешь ты к той же цели! Зачем же ты обманываешь себя самого, будто лишь сейчас постиг то, что всегда с тобой происходило?

Говорю тебе: с часа твоего рождения идешь ты к смерти. Об этом должны мы думать и помнить постоянно, если хотим безмятежно дожидаться последнего часа, страх перед которым лишает нас покоя во все остальные часы.

А чтобы мог я закончить письмо, — узнай, что приглянулось мне сегодня (и это сорвано в чужих садах): “Бедность, сообразная закону природы, — большое богатство”. Знаешь ты, какие границы ставит нам этот закон природы? Не терпеть ни жажды, ни голода, ни холода. А чтобы прогнать голод и жажду, тебе нет нужды обивать надменные

пороги, терпеть хмурую спесь или оскорбительную приветливость, нет нужды пытаться счастье в море или идти следом за войском. То, чего требует природа, доступно и достижимо, потеем мы лишь ради избытка. Ради него изнашиваем мы тогу, ради него старимся в палатках лагеря, ради него заносит нас на чужие берега. А то, чего с нас довольно, у нас под рукой. Кому и в бедности хорошо, тот богат⁷⁾. Будь здоров.

Письмо 5

Сенека приветствует Луцилия!

Я радуюсь твоему упорству в занятиях и рвению, которое побуждает тебя, забросив все, только о том и стараться, чтобы с каждым днем становиться все лучше, и хвалю тебя за них. Будь и впредь так же упорен, — тут я не только поощряю тебя, но и прошу. Об одном лишь хочу предупредить тебя: не поступай подобно тем, кто желает не усовершенствоваться, а только быть на виду, и не делай так, чтобы в одежде твоей или в образе жизни что-нибудь бросалось в глаза. Избегай появляться неприбранным, с нестриженной головой и запущенной бородой, выставлять напоказ ненависть к серебру, стелить постель на голой земле — словом, всего, что делается ради извращенного удовлетворения собственного тщеславия. Ведь само имя философии вызывает достаточно ненависти, даже если приверженцы ее ведут себя скромно; что же будет, если мы начнем жить наперекор людским обычаям? Пусть изнутри мы будем иными во всем — снаружи мы не должны отличаться от людей.

Пусть не будет блистательной тога — но и грязной тоже; пусть не для нас серебряная утварь с украшениями из литого золота — но не надо считать лишь отсутствие золота и серебра свидетельством умеренности. Будем делать все, чтобы жить лучше, чем толпа, а не наперекор толпе, иначе мы отпугнем от себя и обратим в бегство тех, кого хотим исправить. Из страха, что придется подражать нам во всем, они не пожелают подражать нам ни в чем — только этого мы и добьемся. Первое, что обещает дать философия, — это умение жить среди людей, благожелательность и общительность; но несходство с людьми не позволит нам сдерживать это обещание. Позаботимся же, чтобы то, чем мы хотим вызвать восхищение, не вызывало смеха и неприязни. Ведь у нас нет другой цели, как только жить в согласии с природой. Но противно природе изнурять свое тело, ненавидеть легко доступную опрятность, предпочитая ей нечистоплотность, избирать пищу не только дешевую, но

грубую и отвратительную. Только страсть к роскоши желает одного лишь изысканного, — но только безумие избегает недорогого и употребительного. Философия требует умеренности — не пытки; а умеренность не должна быть непременно неопрятной. Вот мера, которая мне по душе: пусть в нашей жизни сочетаются добрые нравы с нравами большинства, пусть люди удивляются ей, но признают. “Как же так? Неужто и мы будем поступать как все прочие и между ними и нами не будет никакого различия?” — Будет, и очень большое.

Пусть тот, кто приглядится к нам ближе, знает, насколько отличаемся мы от толпы⁸⁾. Пусть вошедший в наш дом дивится нам, а не нашей посуде. Велик тот человек, кто глиняной утварью пользуется как серебряной, но не менее велик и тот, кто серебряной пользуется как глиняной. Слаб духом тот, кому богатство не по силам.

Но хочу и сегодня поделиться с тобой моим небольшим доходом: я нашел у нашего Гекатона, что покончить со всеми желаниями полезно нам для исцеления от страха. “Ты перестанешь бояться, — говорит он, — если и надеяться перестанешь”⁹⁾. Ты спросишь, как можно уравнивать столь разные вещи. Но так оно и есть, мой Луцилий: хотя кажется, что между ними нет ничего общего, на самом деле они связаны. Как одна цепь связывает стража и пленного, так страх и надежда, столь несхожие между собой, приходят заодно: вслед за надеждой является страх. Я и не удивляюсь этому: ведь оба они присущи душе неуверенной, тревожимой ожиданием будущего. А главная причина надежды и страха — наше неумение приноравливаться к настоящему и привычка засылать наши помыслы далеко вперед. Так предвиденье, величайшее из данных человеку благ, оборачивается во зло.

Звери бегут только при виде опасностей, а убежав от них, больше не испытывают страха. Нас же мучит и будущее и прошедшее. Из наших благ многие нам вредят: так память возвращает нас к пережитым мукам страха, а предвиденье предвосхищает муки будущее. И никто не бывает несчастен только от нынешних причин. Будь здоров.

Письмо 6

Сенека приветствует Луцилия!

Я понимаю, Луцилий, что не только меняюсь к лучшему, но и становлюсь другим человеком. Я не хочу сказать, будто во мне уже нечего переделывать, да и не надеюсь на это. Как может больше не быть такого, что надо было бы исправить, поубавить или приподнять? Ведь

если душа видит свои недостатки, которых прежде не знала, это свидетельствует, что она обратилась к лучшему. Некоторых больных надо поздравлять и с тем, что они почувствовали себя больными.

Я хочу, чтобы эта так быстро совершающаяся во мне перемена передалась и тебе: тогда я бы еще крепче поверил в нашу дружбу — истинную дружбу, которой не расколют ни надежда, ни страх, ни корысть, такую, которую хранят до смерти, ради которой идут на смерть. Я назову тебе многих, кто лишен не друзей, но самой дружбы. Такого не может быть с теми, чьи души объединяет общая воля и жажда честного. Как же иначе? Ведь они знают, что тогда у них все общее, особенно невзгоды.

Ты и представить себе не можешь, насколько каждый день, как я замечаю, движет меня вперед. “Но если ты что нашел и узнал его пользу по опыту, поделись со мною!” — скажешь ты. Да ведь я и сам хочу все перелить в тебя и, что-нибудь выучив, радуюсь лишь потому, что смогу учить. И никакое знание, пусть самое возвышенное и благотворное, но лишь для меня одного, не даст мне удовольствия. Если бы мне подарили мудрость, но с одним условием: чтобы я держал ее при себе и не делился ею, — я бы от нее отказался. Любое благо нам не на радость, если мы обладаем им в одиночку.

Пошлю я тебе и книги, а чтобы ты не тратил труда на поиски вещей полезных, сделаю пометки, по которым ты сразу найдешь все, что я одобряю и чем восхищаюсь. Но больше пользы, чем слова, принесли бы тебе живой голос мудрецов и жизнь рядом с ними. Лучше прийти и видеть все на месте, во-первых, потому, что люди верят больше глазам, чем ушам, во-вторых, потому, что долог путь наставлений, краток и убедителен путь примеров. Не стал бы Клеанф точным подобьем Зенона, если бы он только слышал его. Но ведь он делил с ним жизнь, видел скрытое, наблюдал, живет ли Зенон в согласии со своими правилами. И Платон, и Аристотель, и весь сонм мудрецов, которые потом разошлись в разные стороны, больше почерпнули из нравов Сократа, чем из слов его. Метродора, и Гермарха, и Полиена сделали великими людьми не уроки Эпикура, а жизнь с ним вместе. Впрочем, зову я тебя не только ради той пользы, которую ты получишь, но и ради той, которую принесешь: вдвоем мы больше дадим друг другу.

Кстати, за мной ежедневный подарочек. Вот что понравилось мне нынче у Гекатона: “Ты спросишь, чего я достиг? Стал самому себе другом!” Достиг он немало, ибо теперь никогда не останется одинок. И знай: такой человек всем будет другом. Будь здоров.

Письмо 7

Сенека приветствует Луцилия!

Ты спрашиваешь, чего тебе следует больше всего избегать? Толпы! Ведь к ней не подступиться без опасности! Признаюсь тебе в своей слабости: никогда не возвращаюсь я таким же, каким вышел. Что я успокоил, то вновь приходит в волнение, что гнал от себя — возвращается. Как бывает с больными, когда долгая слабость доводит их до того, что они и выйти не могут без вреда для себя, так случается и с нами, чьи души выздоравливают после долгого недуга.

Нет врага хуже, чем толпа, в которой ты трешься. Каждый непременно либо прельстит тебя своим пороком, либо заразит, либо незаметно запачкает. Чем сборище многочисленней, тем больше опасности. И нет ничего губительней для добрых нравов, чем зрелища: ведь через наслаждение еще легче подкрадываются к нам пороки.

Что я, по-твоему, говорю? Возвращаюсь я более скупым, более честолюбивым, падким до роскоши и уж наверняка более жестоким и бесчеловечным: и все потому, что побыл среди людей. Случайно попал я на полуденное представление, надеясь отдохнуть и ожидая игр и остроумия — того, на чем взгляд человека успокаивается после вида человеческой крови. Какое там! Все прежнее было не боем, а сплошным милосердием, зато теперь — шутки в сторону — пошла настоящая резня! Прикрываться нечем, все тело подставлено под удар, ни разу ничья рука не поднялась понапрасну.

И большинство предпочитает это обычным парам и самым любимым бойцам! А почему бы и нет? Ведь нет ни шлема, ни щита, чтобы отразить меч! Зачем доспехи? Зачем приемы? Все это лишь оттягивает миг смерти. Утром люди отданы на растерзание львам и медведям, в полдень — зрителям. Это они велят убившим идти под удар тех, кто их убьет, а победителей щадят лишь для новой бойни. Для сражающихся нет иного выхода, кроме смерти. В дело пускают огонь и железо, и так покуда не опустеет арена.

— “Но он занимался разбоем, убил человека”. — Кто убил, сам послужил того же. Но ты, несчастный, за какую вину должен смотреть на это? — “Режь, бей, жги! Почему он так робко бежит на клинок? Почему так несмело убивает? Почему так неохотно умирает?” — Бичи гонят их на меч, чтобы грудью, голой грудью встречали противника удар. В представлении перерыв? Так пусть тем временем убивают людей, лишь бы что-нибудь происходило.

Как вы не понимаете, что дурные примеры оборачиваются против тех, кто их подает? Благодарите бессмертных богов за то, что вы учите жестокости неспособного ей выучиться.

Дальше от народа пусть держится тот, в ком душа еще не окрепла и не стала стойкой в добре: такой легко переходит на сторону большинства¹. Даже Сократ, Катон и Лелий отступились бы от своих добродетелей посреди несхожей с ними толпы, а уж из нас, как ни совершенствуем мы свою природу, ни один не устоит перед натиском со всех сторон подступающих пороков.

Много зла приносит даже единственный пример расточительности и скупости; избалованный приятель и нас делает слабыми и изнеженными, богатый сосед распаляет нашу жадность, лукавый товарищ даже самого чистого и простодушного заразит своей ржавчиной. Что же, по-твоему, будет с нашими нравами, если на них ополчился целый народ? Непременно ты или станешь ему подражать, или его возненавидишь.

Между тем и того, и другого надо избегать: нельзя уподобляться злым оттого, что их много; нельзя ненавидеть многих оттого, что им не уподобляешься. Уходи в себя, насколько можешь; проводи время только с теми, кто сделает тебя лучше, допускай к себе только тех, кого ты сам можешь сделать лучше. И то и другое совершается взаимно, люди учатся, обучая.

Значит, незачем тебе ради честолюбивого желанья выставлять напоказ свой дар, выходить на середину толпы и читать ей вслух либо рассуждать перед нею: по-моему, это стоило бы делать, будь твой товар ей по душе, а так никто тебя не поймет. Может быть, один-два человека тебе и попадутся, но и тех тебе придется образовывать и наставлять, чтобы они тебя поняли. — “Но чего ради я учился?” Нечего бояться, что труд твой пропал даром: ты учился ради себя самого.

Но я-то не ради себя одного учился сегодня и потому сообщу тебе, какие мне попались три замечательных изречения — все почти что об одном и том же. Первое пусть погасит долг в этом письме, два других прими в уплату вперед. Демокрит пишет: “Для меня один человек — что целый народ, а народ — что один человек”.

И тот, кто на вопрос, зачем он с таким усердием занимается искусством, которое дойдет лишь до немногих, отвечал: “Довольно с меня и немногих, довольно с меня и одного, довольно с меня и ни одного”, —

¹Сравните с фрагментом из книги Э. Ауэрбаха “Мимесис”. — А. П.

сказал тоже очень хорошо, кто бы он ни был (на этот счет есть разные мнения). Превосходно и третье изречение — Эпикура, писавшего одному из своих товарищей по ученым занятиям: “Это я говорю для тебя, а не для толпы: ведь каждый из нас для другого стоит битком набитого театра”.

Вот что, мой Луцилий, нужно сберечь в душе, чтобы пренебречь удовольствием, доставляемым похвалами большинства. Многие тебя одобряют. Так есть ли у тебя причины быть довольным собой, если многим ты понятен? Вовнутрь должны быть обращены твои достоинства! Будь здоров.

Письмо 8

...Я удалился не только от людей, но и от дел, прежде всего — моих собственных, и занялся делами потомков. Для них я записываю то, что может помочь им. Как составляют полезные лекарства, так я заносу на листы спасительные наставления, в целительности которых я убедился на собственных ранах: хотя мои язвы не закрылись совсем, но расплзаться виришь перестали.

Я указываю другим тот правильный путь, который сам нашел так поздно, устав от блужданий. Я кричу: “Избегайте всего, что любит толпа, что подбросил вам случай! С подозрением и страхом остановитесь перед всяким случайным благом! Ведь и рыбы, и звери ловятся на приманку сладкой надежды! Вы думаете, это дары фортуны? Нет, это ее козни. Кто из вас хочет прожить жизнь насколько возможно безопаснее, тот пусть бежит от этих вымазанных птичьим клеем благоденствий, обманывающих нас, несчастных, еще и тем, что мы, возомнив, будто добыча наша, сами становимся добычей. Погоня за ними ведет в пропасть.

Исход высоко вознесшейся жизни один — паденье. К тому же нельзя и сопротивляться, когда счастье начинает водить нас вкривь и вкось. Или уж плыть прямо, или разом ко дну! Но фортуна не сбивает с пути — она опрокидывает и кидает на скалы.

Угождайте же телу лишь настолько, насколько нужно для поддержания его крепости, и такой образ жизни считайте единственно здоровым и целебным. Держите тело в строгости, чтобы оно не перестало повиноваться душе: пусть пища лишь утоляет голод, питье — жажду, пусть одежда защищает тело от холода, а жилище — от всего ему грозящего. А возведено ли жилище из дерна или из пестрого замор-

ского камня, разницы нет: знайте, под соломенной кровлей человеку не хуже, чем под золотой. Презирайте все, что ненужный труд создает ради украшения или напоказ. Помните: ничто, кроме души, недостойно восхищения, а для великой души все меньше нее”.

И когда я беседую так с самим собою, беседую с потомками, неужели, по-твоему, я приношу меньше пользы, чем отправляясь в суд ходатаем, или припечатывая перстнем таблички с завещанием, или в сенате отдавая руку и голос соискателю должности?

Поверь мне, кто кажется бездельником, тот занят самыми важными делами, и божественными и человеческими вместе.

Однако пора кончать и, по моему правилу, чем-нибудь расквитаться с тобой и в этом письме. Уплачу я не из собственных запасов; я до сих пор все просматриваю Эпикура и сегодня вычитал у него такие слова: “Стань рабом философии, чтобы добыть подлинную свободу”. И если ты предался и подчинился ей, твое дело не будет откладываться со дня на день: сразу же ты получишь вольную. Потому что само рабство у философии есть свобода...

Письмо 15

Сенека приветствует Луцилия!

В старину был случай, сохранившийся вплоть до моего времени, — начинать письмо словами: “Если ты здоров, это хорошо, а я здоров”. Нам же правильнее сказать: “Если ты занимаешься философией, это хорошо”. Потому что только в ней — здоровье, без нее больна душа, и тело, сколько бы в нем ни было сил, здорово так же, как у безумных или одержимых. Так прежде всего заботься о том, настоящем, здоровье, а потом и об этом, втором, которое недорого тебе обойдется, если захочешь быть здоровым...

Письмо 23

... Кто-нибудь скажет: “Что мне пользы в философии, если есть рок? Что в ней пользы, если правит божество? Что в ней пользы, если повелевает случай? Ведь неизбежное нельзя изменить, а против неведомого не найти средств. Мои замыслы либо предвосхищены божеством, решившим за меня, что мне делать, либо фортуна не даст им осуществиться”. — Пусть одно из этих утверждений верно, Луций, пусть все они верны, — нужно быть философом! Связывает ли нас непреложным законом рок, божество ли установило все в мире по

своему произволу, случай ли без всякого порядка швыряет и мечет, как кости, человеческие дела, — нас должна охранять философия. Она даст нам силу добровольно подчиняться божеству, стойко сопротивляться фортуне, она научит следовать велениям божества и сносить превратности случая. Но сейчас не время рассуждать о том, что в нашей власти, если повелевает провидение, либо череда судеб влечет нас в оковы, либо господствует внезапное и непредвиденное. Я возвращаюсь к своим наставлениям и увещаниям: не допускай, чтобы порыв твоей души поник и остыл. Сохрани его и добейся, чтобы то, что было порывом, стало состоянием души.

Но, если я хорошо тебя знаю, ты с самого начала высматриваешь, какой подарочек принесет с собою это письмо. Обыщи его — и найдешь. Нет причин восхищаться моей щедростью: до сих пор я раздавал чужое. Впрочем, почему чужое? Все, что сказано хорошо, — мое, кем бы оно ни было сказано. Как и это, сказанное Эпикуром: “Если в жизни ты сообразуешься с природой, то никогда не будешь беден, а если с людским мнением, то никогда не будешь богат”. Природа желает малого, людское мнение — бесконечно многого. Пусть ты накопишь столько же, сколько множество богачей, пусть фортуна увеличит твою казну свыше меры, отпущенной частному человеку, пусть она осыплет тебя золотом, оденет в пурпур, даст столько наслаждений и богатств, что ты покроешь землю мрамором и сможешь не только владеть своим добром, но и топтать его ногами. Пусть будут у тебя вдобавок и картины, и статуи, и все, что только создало искусство в угоду роскоши, — излишества лишь научат тебя желать еще большего. Естественные желания имеют предел, порожденные ложным мнением — не знают, на чем остановиться, ибо все ложное не имеет границ. Идя по дороге, придешь к цели, блуждание же бесконечно. Поэтому отойди подальше от всего суетного, и если, домогаясь чего-нибудь, ты захочешь узнать, естественно ли твое желание или слепо, взгляни, может ли оно где-нибудь остановиться. Если, зайдя далеко, ты заметишь, что идти до цели осталось еще больше, знай, что твое желание рождено не природой. Будь здоров.

Письмо 24

Сенека приветствует Луцилия!

Тебя тревожит, — пишешь ты, — исход тяжбы, которою грозит тебе ярость противника; и ты полагаешь, будто я стану тебя убеждать, что-

бы ты рассчитывал на лучшее и утешался приятной надеждой. Ведь какая надобность накликать беду и предвосхищать все, что нам и так скоро придется вытерпеть, зачем сейчас портить себе жизнь страхом перед будущим? Глупо, конечно, чувствовать себя несчастным из-за того, что когда-нибудь станешь несчастным. Но я поведу тебя к безмятежности другим путем. Если ты хочешь избавиться от всякой тревоги, представь себе, что пугающее тебя случится непременно, и какова бы ни была беда, найди ей меру и взвесь свой страх. Тогда ты наверняка поймешь, что несчастье, которого ты боишься, или не так велико, или не так длительно. Недолго найти и примеры, которые укрепят тебя: каждый век дает их. К чему бы ты ни обратился памятью — в нашем государстве или на чужбине, — ты найдешь души, великие или благодаря природной силе, или благодаря совершенствованию. Если ты будешь осужден, разве ждет тебя что-нибудь тяжелее изгнания или тюрьмы? Есть ли что-нибудь страшнее, чем пытка огнем, чем гибель? Возьми любое из этих зол и назови тех, что их презрел: тебе придется не искать имена, а выбирать. Рутилий перенес свое осуждение так, будто тяжелее всего была ему несправедливость судей. Метелл переносил изгнание мужественно, а Рутилий даже с охотой.

...Сократ беседовал и в темнице, а когда ему обещали устроить побег, он не захотел уходить и остался, чтобы избавить людей от страха перед двумя тяжелейшими вещами — смертью и темницей.

Муций положил руку на огонь. Ужасна мука, когда тебя жгут, но еще ужаснее она, когда ты сам себя жжешь. Ты видишь, как человек неначитанный, не вооруженный для борьбы со смертью и болью никакими наставлениями, но укрепляемый лишь воинской стойкостью, сам себя казнит за неудачу! Он стоит и смотрит, как с его руки на вражескую жаровню падают капли, и не убирает ее, сгоревшую до костей, пока враг не уносит огонь. Он мог бы действовать в чужом стане с большей удачей, но с большим мужеством не мог. Взгляни, ведь доблесть горячее стремится принять удар на себя, чем жестокость — нанести его, и Порсенна скорее простил Муцию намерение убить его, чем Муций простил себя за то, что не убил.

“Эти истории, — скажешь ты, — петы-перепеты во всех школах! Когда дело дойдет до презрения к смерти, ты начнешь рассказывать мне про Катона”. — А почему бы мне и не рассказать, как он в ту последнюю ночь читал Платона, положив в изголовье меч? О двух орудиях позаботился он в крайней беде: об одном — чтобы умереть с охотой, о другом — чтобы умереть в любой миг. Устроив дела, он решил

действовать так, чтобы никому не удалось ни убить Катона, ни спасти. И, обнажив меч, который до того дня хранил не запятнанным кровью, он сказал: “Ты ничего не добила, фортуна, воспрепятствовав всем моим начинаниям! Не за свою свободу я сражался, а за свободу родины, не ради того был так упорен, чтобы жить свободным, но ради того, чтобы жить среди свободных. А теперь, коль скоро так плачевны дела человеческого рода, Катону пора уходить в безопасное место”. И он нанес себе смертельную рану. А когда врачи перевязали его, он, почти лишившись крови, лишившись сил, но сохранив все мужество, в гневе не только на Цезаря, но и на себя, вскрыл себе рану голыми руками и даже не испустил, а силой исторг из груди свою благородную душу, презиравшую любую власть.

Я подбираю эти примеры не для упражнения ума, а чтобы ободрить тебя и укрепить против того, что кажется всего страшнее. Еще легче удастся мне это, если я покажу тебе, что не только мужественные презирали этот миг расставания с душой, но и люди обычно малодушные тут не уступали самым отважным. Так, Сципион, тесть Гнея Помпея, отнесенный противным ветром к берегам Африки, увидав, что его корабль захвачен врагами, пронзил себя мечом, а на вопрос, где начальник, ответил: “С начальником все хорошо!” Эти слова сравнивали его с предками и не дали прекратиться славе, которая суждена была Сципионам в Африке. Немалый подвиг — победить Карфаген, но еще больший — победить смерть. “С начальником все хорошо!” Разве не так должен был умереть полководец, да еще под началом которого был Катон?

Я не призываю тебя углубиться в прошлое, не собираю по всем векам людей, презревших смерть, хоть их и множество. Оглянись на наше время, которое мы порицаем за изнеженность и слабость: оно покажет тебе людей всех сословий, всех состояний, всех возрастов, которые смертью положили конец своим несчастьям. Поверь мне, Луций, смерть настолько не страшна, что благодаря ей ничто для нас не страшно. Поэтому слушай угрозы врага со спокойствием. Хотя чистая совесть дает тебе уверенность, но много значат не относящиеся к делу обстоятельства, — а потому надейся на справедливое решение, но готовься к несправедливому. Помни прежде всего об одном: отдели смятение от его причины, смотри на само дело — и ты убедишься, что в любом из них нет ничего страшного, кроме самого страха. Что случается с детьми, то же бывает и с нами, взрослыми детьми: они пугаются, если вдруг увидят в масках тех, кого любят, к кому привыкли, с кем всегда играют.

Не только с людей, но и с обстоятельств нужно снять маску и вернуть им подлинный облик. Зачем ты показываешь мне клинки и факелы и шумную толпу палачей вокруг тебя? Убери эту пышность, за которой ты прячешься, пугая неразумных! Ты — смерть, это тебя недавно презрел мой раб, моя служанка. Зачем ты опять выставляешь напоказ мне бичи и дыбы? К чему эти орудия, каждое из которых приспособлено терзать один какой-нибудь член тела, зачем сотни снарядов, истязających человека по частям? Оставь все это, от чего мы цепенеем в ужасе. Прикажи, чтобы смолкли стоны и крики и горестные вопли, исторгаемые пытками. Разве ты — не та самая боль, которую презрел этот вот подагрик, которую другой, страдая желудком, выносит среди удовольствий, которую терпит женщина в родах? Ты легка, если я могу тебя вынести, ты коротка, если не могу.

Все это ты часто слышал, часто говорил сам. Но думай об этом всегда и покажи на деле, правильно ли ты услышал и правду ли говорил. Ведь нет ничего постыднее обычного упрека нам: мы, мол, — философы на словах, а не на деле. Что же ты? Разве только сейчас узнал, что тебе грозит смерть, изгнание, боль? На то ты и родился! Так будем считать неизбежным все, что может случиться.

Но я знаю, ты наверняка уже сделал все, что я советую тебе. А сейчас я тебе советую не погружаться душой в тревоги о суде, не то она ослабеет и останется без сил в тот миг, когда должна будет воспрянуть. От того, что касается одного тебя, отвлеки ее на то, что касается всех, говори себе так: мое тело смертно и хрупко, и не только несправедливость или сила могущественных грозят ему болью — нет, сами наслаждения оборачиваются муками. От пиров портится желудок, от попоек цепенеют и дрожат жилы, похоть расслабляет руки, ноги, все суставы.

Я обеднею — значит, окажусь среди большинства. Буду изгнан — сочту себя уроженцем тех мест, куда меня сошлют. Попаду в оковы — что с того? Разве сейчас я не опутан? Природа уже связала меня весом моего грузного тела. Я умру? Но это значит, я уже не смогу заболеть, не смогу попасть в оковы, не смогу умереть!

Я не так глуп, чтобы затянуть здесь Эпикурову песенку и повторять, что страх перед преисподней — вздор, что не крутится колесо Иксиона, Сизиф не толкает плечом свой камень вверх по склону, ничьи внутренности не могут ежедневно отрастать, чтобы их снова терзали. Нет столь ребячливых, чтобы они боялись Цербера, и тьмы, и призрачной плоти, одевающей голые кости. Смерть или уничтожает нас, или выпускает на волю. У отпущенных, когда снято с них бремя,

остается лучшее, у уничтоженных не остается ничего, ни хорошего, ни плохого, — все отнято.

Позволь мне привести здесь твой собственный стих, но прежде посоветовать, чтобы ты считал его написанным не только для других, но и для себя. Позорно говорить одно, а чувствовать другое, но насколько позорнее писать одно, а чувствовать другое! Я помню, ты однажды рассуждал о том, что мы не сразу попадаем в руки смерти, а постепенно, шаг за шагом.

Каждый день мы умираем, потому что каждый день отнимает у нас частицу жизни, и даже когда мы растем, наша жизнь убывает. Вот мы утратили младенчество, потом детство, потом отрочество. Вплоть до вчерашнего дня все минувшее время погибло, да и нынешний день мы делим со смертью. Как водяные часы делает пустыми не последняя капля, а вся вытекшая раньше вода, так и последний час, в который мы перестанем существовать, не составляет смерти, а лишь завершает ее: в этот час мы пришли к ней, — а шли мы долго. Когда ты описал все это с обычным твоим красноречием, как всегда величавым, но особенно сильным, когда ты посвящаешь свои слова истине, ты сказал: Смерть, уносящая нас, — лишь последняя смерть среди многих.

Лучше читай самого себя, чем мое письмо. Ты воочию убедишься, что смерть, которой мы боимся, — последняя, но не единственная.

Вижу, куда ты смотришь: ищешь, что вставил я в это письмо, чи мужественные слова, какое полезное наставление. Надо послать тебе что-нибудь касательно того предмета, которым мы сейчас занимались. Эпикур порицает жаждущих смерти не меньше, чем одержимых страхом перед нею; вот что он говорит: “Нелепо стремиться к смерти, пресытившись жизнью, если как раз из-за твоего образа жизни теперь приходится стремиться к смерти”. Также и в другом месте он говорит: “Что может быть нелепее, чем желать смерти после того, как всю жизнь тебе не давал покоя страх смерти?” К этим двум ты можешь прибавить еще одно изречение той же чеканки: “Только люди бывают так неразумны и даже безумны, что некоторых заставляет умереть страх смерти”. Возьми любое из этих изречений, — и каждое укрепит твой дух, чтобы ты терпеливо сносил и жизнь и смерть. Ведь нужны непрестанные побуждения и ободрения для того, чтобы мы избавились от чрезмерной любви к жизни и от чрезмерной ненависти к ней. Даже когда разум убеждает нас, что пора кончать, нельзя поступать необдуманно и мчаться очертя голову.

Мудрый и мужественный должен не убегать из жизни, а уходить. И прежде всего нужно избегать той страсти, которой охвачены столь многие, — сладострастной жажды смерти. Ибо помимо прочих душевных склонностей есть, Луцилий, еще и безотчетная склонность к смерти, и ей нередко поддаются люди благородные и сильные духом, но нередко также ленивые и праздные. Первые презирают жизнь, вторым она в тягость. И некоторые, устав и делать и видеть одно и то же, пресыщаются и чувствуют даже не ненависть, а отвращение к жизни; и к нему же толкает нас сама философия, если мы говорим: “Доколе все одно и то же? Снова просыпаться и засыпать, чувствовать голод и утешать его, страдать то от холода, то от зноя? Ничто не кончается, все следует одно за другим по замкнутому кругу. Ночь настигает день, и день — ночь, лето переходит в осень, за осенью спешит зима, а ей кладет предел весна. Все проходит, чтобы вернуться, ничего нового я не делаю, не вижу, — неужто же это не надоест когда-нибудь до тошноты?” И немало есть таких, кому жизнь кажется не горькой, а ненужной. Будь здоров.

Письмо 26

Сенека приветствует Луцилия!

Недавно я говорил тебе, что старость моя совсем близко, а теперь боюсь, что старость у меня уже позади. Не к моим годам и во всяком случае не к состоянию моего тела приложимо это слово: ведь старостью называют возраст усталости, а не полной немощи. Меня же считай в числе совсем дряхлых и доживающих последние дни. И все же, между нами, я благодарен самому себе, потому что гнет возраста чувствует только тело, а не душа, и состарились... одни лишь пороки и то, что им способствует. Душа моя бодра и рада, что ей уже почти не приходится иметь дело с плотью; большую часть своего бремени она сбросила и теперь ликует и спорит со мною о старости, утверждая, что для нее сейчас самый расцвет. Надо ей поверить: пусть пользуется своим благом!

Хорошо бы сейчас подумать и разобраться, в какой мере спокойствием и скромностью нравов обязан я мудрости и в какой мере — возрасту, и разобраться тщательнее, чего я не могу делать и чего не хочу, даже и полагая, что могу. А если мне и не хочется каких-нибудь непосильных вещей, то я радуюсь своему бессилию. — Да и есть ли на что жаловаться? Велико ли несчастье, если уходит то, что и так должно прекра-

титься? — “Да, это великое несчастье, — скажешь ты, — когда все в нас иссякает и отмирает и мы, если говорить без обиняков, совсем сходим на нет. Ведь не одним ударом валит нас наземь, нет, каждый день отнимает что-нибудь и уносит частицу наших сил”. — Но есть ли исход лучше, чем незаметно скользнуть к своему концу, между тем как природа развязывает все узлы? Дело не в том, что так уж плохо уйти из жизни сразу и вдруг, но этот медленный путь легче для нас. А я присматриваюсь к себе, словно близится срок испытания и наступает день, который вынесет приговор всем моим дням, и говорю про себя: “Все наши прежние слова и дела — ничто. Любое из этих свидетельств мужества легковесно и обманчиво и густо прикрашено. Смерть покажет, чего я достиг, ей я и поверю. Без робости готовлюсь я к тому дню, когда придется, отбросив уловки и стерев румяна, держать ответ перед самим собой: только ли слова мои были отважны или также и чувства, не были ли притворством и лицедейством все мои непреклонные речи против фортуны. Отбрось людское мнение: оно всегда ненадежно и двойственно. Отбрось науки, которыми ты занимался всю жизнь. Смерть вынесет тебе приговор. Вот что я утверждаю: сколько бы ни вел ты споров и ученых бесед, сколько бы ни собирал назидательные изречения мудрецов, как бы гладко ни говорил — ничто не докажет силы твоего духа. Ведь на словах и самый робкий храбр. Подоспеет конец — тогда и станет ясно, что ты успел. Что ж, я принимаю это условие и не боюсь суда”. — Так я говорю с собою, но можешь считать, что и с тобою. Ты можешь меня — что с того? Ведь не по годам счет! Неизвестно, где тебя ожидает смерть, так что лучше сам ожидай ее везде.

Я хотел было кончить, и рука уже начала выводить прощальное приветствие, — но обряд должен быть исполнен, надо и этому письму дать дорожные. Не думай, будто я говорю: у кого бы мне взять взаймы? Ты ведь знаешь, в чей ларчик я запускаю руку. Подожди немного — и я буду расплачиваться своими, а покуда меня ссудит Эпикур, который говорит: “Размышляя о смерти, что сподручнее: ей ли прийти к нам или нам пойти ей навстречу”. Смысл тут ясен: ведь это прекрасно — научиться смерти! Или, по-твоему, излишне учиться тому, что пригодится один только раз?..

Письмо 71

...вся жизнь, Луцилий, у нас уже за кормой; и как в море, по словам нашего Вергилия, “отступают селенья и берег”, так в быстром тече-

нии времени сперва скрывается из виду детство, потом юность, потом пора между молодостью и старостью, пограничная с обеими, и, наконец, лучшие годы самой старости; а недавно завиднелся общий для рода человеческого конец. Мы в безумии считаем его утесом, а это — пристань, и войти в нее иногда надо поспешить и никогда нельзя отказываться. А если кого занесет туда в молодые годы, жаловаться на это — все равно что сетовать на быстрое плаванье. Ты ведь сам знаешь: одного обманывают и держат ленивые ветерки, изводит долгой скукой затишье, другого быстрее быстрого несет стойкий ветер. То же и с нами: одних жизнь скоро-скоро привела туда, куда они пришли бы, даже если бы медлили, других долго била и допекала. Впрочем, как ты знаешь, за это не всегда нужно держаться: ведь благо — не сама жизнь, а жизнь достойная. Так что мудрый живет не сколько должен, а сколько может. Он посмотрит, где ему предстоит проводить жизнь, и с кем, и как, и в каких занятиях, он думает о том, как жить, а не сколько прожить. А если встретится ему много отнимающих покой тягот, он отпускает себя на волю, и не в последней крайности: чуть только фортуна становится подозрительной, он внимательно озирается, — не сегодня ли надо все прекратить. На его взгляд, нет разницы, положить ли конец или дожидаться его, раньше он придет или позже: в этом мудрец не видит большого урона и не боится. Что капает по капле, того много не потеряешь. Раньше ты умрешь или позже — неважно, хорошо или плохо, — вот что важно. А хорошо умереть — значит, избежать опасности жить дурно. По-моему, только о женской слабости говорят слова того родосца, который, когда его по приказу тирана бросили в яму и кормили, как зверя, отвечал на совет отказаться от пищи: “Пока человек жив, он на все должен надеяться”. Даже если это правда, не за всякую цену можно покупать жизнь. Пусть награда и велика и надежна, я все равно не желаю прийти к ней через постыдное признание моей слабости. Неужели я буду думать о том, что живому фортуна все может сделать, а не о том, что с умеющим умереть ей ничего не сделать?

Но иногда мудрец и в близости смерти, и зная о назначенной казни не приложит к ней рук. Глупо умирать от страха смерти. Пусть приходит убийца — ты жди! Зачем ты спешишь навстречу? Зачем берешь на себя дело чужой жестокости? Завидуешь ты своему палачу, что ли? Или щадишь его?

Сократ мог покончить с собой, воздерживаясь от пищи, и умереть от голода, а не от яда, а он тридцать дней провел в темнице, ожидая

смерти, — не в мыслях о том, что все может случиться, не потому, что такой долгий срок вмещает много надежд, но чтобы не нарушать законов, чтобы дать друзьям напоследок побыть с Сократом. Что было бы глупее, чем презирать смерть, а яда бояться?..

Нельзя вынести общего суждения о том, надо ли, когда внешняя сила угрожает смертью, спешить навстречу или дожидаться; ведь есть много такого, что тянет и в ту и в другую сторону. Если одна смерть под пыткой, а другая — простая и легкая, то почему бы за нее не ухватиться? Я тщательно выберу корабль, собираясь отплыть, или дом, собираясь в нем поселиться, — и так же я выберу род смерти, собираясь уйти из жизни. Помимо того, жизнь не всегда тем лучше, чем дольше, но смерть всегда чем дольше, тем хуже. Ни в чем мы не должны угождать душе так, как в смерти: пускай куда ее тянет, там и выходит; выберет ли она меч, или петлю, или питье, закупоривающее жилы, — пусть порвет цепи рабства, как захочет. Пока живешь, думай об одобрении других; когда умираешь — только о себе. Что тебе по душе, то и лучше...

Смотри на одно: как бы побыстрее вырваться из-под власти фортуны, — а не то найдутся такие, что осудят твой поступок. Ты встретишь даже мудрецов по ремеслу, утверждающих, будто нельзя творить насилие над собственной жизнью, и считающих самоубийство нечестьем: должно, мол, ожидать конца, назначенного природой (сравните с воззрениями христианских мыслителей. — *А. II*). Кто так говорит, тот не видит, что сам себе преграждает путь к свободе. Лучшее из устроенного вечным законом — то, что он дал нам один путь в жизнь, но множество — прочь из жизни. Мне ли ждать жестокости недуга или человека, когда я могу выйти из круга муки, отбросить все бедствия? В одном не вправе мы жаловаться на жизнь: она никого не держит. Не так плохо обстоят дела человеческие, если всякий несчастный несчастен только через свой порок. Тебе нравится жизнь? Живи! Не нравится — можешь вернуться туда, откуда пришел. Чтобы избавиться от головной боли, ты часто пускал кровь; чтобы сбросить вес, отворяют жилу; нет нужды рассекать себе всю грудь — ланцет открывает путь к великой свободе, ценою укола покупается безмятежность¹⁰).

Что же делает нас ленивыми и бессильными? Никто из нас не думает, что когда-нибудь да придется покинуть это жилище. Так старых жильцов привычка к месту делает снисходительными и удерживает в доме, как бы плохо в нем ни было.

Хочешь быть свободным наперекор этой плоти? Живи так, словно завтра переедешь! Всегда имей в виду, что рано или поздно лишишь-

ся этого жилья, — и тогда ты мужественней перенесешь неизбежность выезда. Но как вспомнить о близком конце тем, чьи желанья не имеют конца? А ведь о нем-то нам необходимее всего размышлять, потому что подготовка к другому может оказаться и лишней. Ты закалил дух против бедности? А богатства остались при тебе. Мы вооружились, чтобы презирать боль? А счастье здорового и не узнавшего увечий тела никогда не потребует от нас применить на деле эту добродетель. Мы убедили себя, что нужно стойко выносить тоску по утрате? Но всем, кого мы любили, фортуна продлила дни дольше наших. И лишь готовности к одному потребует с нас день, который придет непременно.

И напрасно ты думаешь, что только великим людям хватало твердости взломать затворы человеческого рабства. Напрасно ты считаешь, что никому этого не сделать, кроме Катона, который, не испустив дух от меча, руками открыл ему дорогу. Нет, люди низшего разряда в неодолимом порыве убегали от всех бед и, когда нельзя было ни умереть без затруднений, ни выбрать орудие смерти по своему разумению, хватали то, что под рукой, своей силой превращая в оружие предметы, по природе безобидные...

Кто захочет, тому ничто не мешает взломать дверь и выйти. Природа не удержит нас взаперти; кому позволяет необходимость, тот пусть ищет смерти полегче; у кого в руках довольно орудий, чтобы освободить себя, тот пусть выбирает; кому не представится случая, тот пусть хватается за ближайшее как за лучшее, хоть бы оно было и новым и неслыханным. У кого хватит мужества умереть, тому хватит и изобретательности. Ты видел, как последние рабы, если их допечет боль, схватываются и обманывают самых бдительных сторожей? Тот велик, кто не только приказал себе умереть, но и нашел способ. Я обещал привести тебе в пример много людей того же ремесла. Когда было второе потешное сражение кораблей, один из варваров тот дротик, что получил для боя с врагом, вонзил себе в горло. — “Почему бы мне, — сказал он, — не избежать сразу всех мук, всех помыкательств? Зачем ждать смерти, когда в руках оружие?” — И зрелище это было настолько же прекрасней, насколько благороднее, чтобы люди учились умирать, чем убивать.

Так неужели того, что есть у самых потерянных и зловредных душ, не будет у людей, закаленных против этих бедствий долгими раздумьями, наставленных всеобщим учителем — разумом? Он нас учит, что рок подступает к нам по-разному, а кончает одним: так велика ли важность, с чего он начнет, если исход одинаков?

Этот-то разум и учит, чтобы ты умирал, как тебе нравится, если это возможно, а если нет — то как можешь, схватившись за первое попавшееся средство, учинить над собой расправу. Стыдно красть, чтобы жить, красть, чтобы умереть, — прекрасно. Будь здоров.

ФРАГМЕНТЫ ИЗ РАЗНЫХ ПИСЕМ [98]

...Можно ли, мой Луцилий, сомневаться в том, что жизнь наша — милость богов, а благою делает ее философия, которой мы и обязаны больше, чем богам, настолько же, насколько благо в жизни — лучший дар, нежели сама жизнь? (сравните с мыслями Эпикура из письма к Менекею. — *А. П.*). Это было бы так, когда бы и сама философия не была ниспослана богами, которые никому не дали ее знания, но всем — способность к ней. Ведь если бы они сделали это благо всеобщим и мы рождались бы разумными, мудрость потеряла бы лучшее из того, что в ней есть, и принадлежала бы к вещам случайным. А теперь самое ценное и высокое в ней то, что она не идет к нам сама, но каждый обязан ею лишь себе и от другого ее не получить.

Тело для духа — бремя и кара, оно давит его и теснит, держит в оковах, покуда не явится философия и не прикажет ему вольно вздохнуть, созерцая природу, и не отпустит от земного к небесному...

Мудрый или ищущий мудрости, хоть и прочно скованы с телом, отсутствуют лучшей своей частью и направляют помыслы ввысь. Они, словно присягнувшие воины, считают срок своей жизни сроком службы, и образ их мыслей таков, что жизнь они принимают без любви и без ненависти и терпеливо несут смертную долю, хотя и знают, что лучшее ждет их впереди.

А строй души не будет наилучшим, если она не постигнет законов всей жизни, не определит, как нужно судить о каждой вещи, и не сведет ее к тому, что она есть поистине. Спокойствие достанется на долю только тем, кто пришел к незыблемым и твердым суждениям, а остальные то и дело вновь берутся за прежнее, с чем покончили, и так мечутся между отказом и желанием. А причина метаний — в том, что для руководимых самым ненадежным вожатым, — молвою, ничто не ясно. Если хочешь всегда хотеть одного и того же, надо хотеть истинного. Но до истины не дойти, не зная основоположений: они заключают в себе всю жизнь. Благо и зло, честное и постыдное, благочестивое и нечестивое, добродетели и приложение добродетелей, облада-

ние вещами удобными, доброе имя и достоинство, здоровье, сила, красота, острота чувств — все это требует оценщика. Пусть нам будет позволено знать, что по какой цене следует занести в список. Ведь ты заблуждаешься: многое кажется тебе дороже, чем оно есть; то, что считается у нас самым важным, — богатство, милость и власть — не стоят и сестерция...

Ты пишешь, что по-прежнему упорно стремишься к совершенству духа; дело это прекрасное и для тебя спасительное, ибо глупо молить о том, чего можно добиться от себя самого. Незачем ни простирать руки к небесам, ни просить прислужника в храме, чтобы он допустил нас к самому уху кумира, как будто тот лучше услышит нас: ведь бог близ тебя, с тобою, в тебе! Говорю тебе, Луцилий, что в нас заключен некий божественный дух, наблюдатель и страж всего хорошего и дурного, — и как мы с ним обращаемся, так и он с нами...

Ты спросишь: “Намного ли я преуспею?” — Настолько, насколько приложишь силы. Чего ты ждешь? Знание никому не достается случайно. Деньги придут сами собой; почести тебе предложат; милостями тебя осыплют, в сан возведут. Но добродетель с неба не свалится; ее не познать ценою малых стараний и ничтожного труда. А потрудиться ради нее стоит: ведь ты разом получишь все блага. Благо только то, что честно, а в том, что одобряет молва, не найти ничего истинного, ничего непреложного.

А что лучшее в человеке? Разум, который его выделяет среди животных и приближает к богам¹¹⁾. Значит, совершенный разум есть благо, присущее именно человеку, ибо все прочие он делит с животными...

Стало быть, если всякая вещь, усовершенствовав присущее ей благо, становится достойной похвал и достигает своей природной цели, то и человек, чье присущее благо есть разум, в той мере заслуживает похвалы и приближается к своей природной цели, в какой его усовершенствует. Этот совершенный разум носит имя добродетели, и он же есть честность.

Все смертное уменьшается, падает, ухудшается, растет, истощается, вновь восполняется. Из-за этой неопределенности жребия и возникает в нем неравенство. А природа божественного всегда одна¹²⁾. Разум же есть не что иное, как частица божественного дыхания, заложенная в человеческую плоть. Если разум божествен и нет блага, непричастного разуму, значит, всякое благо божественно. А между божественным и божественным нет различия; значит, нет его и между благами. Так что равны между собою радость и мужественное, терпе-

ливое упорство под пыткой: ведь и в том и в другом — одно величие духа, только в первом случае — спокойное и вольготное, во втором — воинственное и напряженное.

Все, что ты видишь, в чем заключено и божественное и человеческое, — едино: мы — только члены огромного тела. Природа, из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общительными, она установила, что правильно и справедливо, и по ее установлению несчастнее приносящий зло, чем претерпевающий¹³⁾, по ее велению должна быть протянута рука помощи...

Запомним: мы родились, чтобы жить вместе. И сообщество наше подобно своду, который потому и держится, что камни не дают друг другу упасть...

Я с радостью узнаю от приезжающих из твоих мест, что ты обходишься со своими рабами, как с близкими. Так и подобает при твоём уме и образованности. Они рабы? Нет, люди. Они рабы? Нет, твои соседи по дому. Они рабы? Нет, твои смиренные друзья. Они рабы? Нет, твои товарищи по рабству, если ты вспомнишь, что и над тобой, и над ними одинакова власть фортуны.

Он раб! Но, быть может, душою он свободный. Он раб! Но чем это ему вредит? Покажи мне, кто не раб. Один в рабстве у похоти, другой — у скупости, третий — у честолюбия и все — у страха... Нет рабства позорнее добровольного... (сравните с рассуждениями Сократа, спорящего с Калликлом ("Горгий" Платона. — А. П.).

Зима приносит стужу — приходится мерзнуть; лето возвращает тепло — приходится страдать от жары; неустойчивость погоды грозит здоровью — приходится хворать...

Изменить такой порядок вещей мы не в силах, — зато в силах обрести величие духа, достойное мужа добра, и стойко переносить все превратности случая, не споря с природой...

К этому закону и должен приспособиться наш дух, ему должен следовать, ему повиноваться, что бы ни случилось, пусть он считает, что иначе быть не могло, и не смеет бранить природу.

Лучше всего перетерпеть то, чего ты не можешь исправить, и, не ропща, сопутствовать богу, по чьей воле все происходит.

Пусть рок найдет нас готовыми и не ведающими лени! Таков великий дух, вручивший себя богу. И, наоборот, ничтожен и лишен благородства тот, кто упирается, кто плохо думает о порядке вещей в мире и хотел бы лучше исправить богов, чем себя.

Комментарий

1) С этим утверждением трудно согласиться безоговорочно. Конечно, потерянное время вернуть нельзя, но даже если считать, что существует только миг настоящего, — прошедшего уже нет, оно прошло, будущего еще нет, оно еще не пришло (так будет рассуждать Марк Аврелий, см. далее), — и в этом случае надо признать, что настоящее каждого человека обусловлено его прошлым. Пока человек жив, его прошлое живо в нем.

Мы судим о людях по их прошлому. Можно вспомнить примечательный эпизод из комедии О. Уайльда “Идеальный муж”. Главный герой произносит: “Нельзя судить человека *только* по его прошлому”. Его супруга возражает: “Наше прошлое — это мы сами. Как же еще судить о людях, если не по их прошлому?” [105, 303]. Перед нами — одна из этических *проблем* (в том смысле, который вкладывал в это слово Гете). Конечно, в жизни людей бывают чрезвычайно резкие перемены (например, легенда говорит о том, что гонитель христиан Савл на пути в Дамаск был осиян светом с неба и услышал голос Христа; после этого он совершенно переменялся, изменил имя и стал проповедником христианства, — апостолом Павлом).

Итак, нельзя судить человека только по его прошлому, и все-таки *прошлое определяет очень многое*. Вместе с тем (и об этом уже было сказано в комментарии к “Пирю” Платона) *важнейшая характеристика творческого человеческого сознания — непредсказуемость, спонтанность*. Вот еще одна этическая проблема — *в какой мере человек определяется собственным прошлым?* (См. далее комментарий к трагедии А. Пушкина “Моцарт и Сальери”).

2) Сенека — стоик, поэтому философия Эпикура для него — “чужой стан”.

3) Сравните с тем, как судит о пороках и добродетелях Аристотель (концепция золотой середины).

4) Сравните с рассуждением Эпикура о смерти.

5) “Жалкие” — это те, кого Данте в “Божественной комедии” помещает в первый круг Ада.

6) Сравните со строками Анны Ахматовой [11, I, 266]:

Кто чего боится,
То с тем и случится, —
Ничего бояться не надо.

7) Это тоже мысли Эпикура.

8) Такое же разделение “мудрец — толпа” встречаем у Эпикура (см. “Письмо к Менекею”) (вспомните также о разделении на “сведущих” и “несведущих” в “Пире” Платона).

9) Сравните с фрагментом из книги С. Аверинцева “Поэтика ранневизантийской литературы”

10) Много написано о сходстве между стоической и христианской философией, однако есть и существенные различия; одно из них — отношение к самоубийству.

11) Сравните с воззрениями Аристотеля.

12) Сравните с воззрениями Платона (идеи неизменны — философ характеризует их термином “акинетос” — см. часть 1) и Августина Аврелия, который пишет о Боге: “...кто же учит нас, кроме незыблемой, недвижимой истины?.. если бы Он не пребывал, пока мы блуждали, нам некуда было бы вернуться “ (“Исповедь”, книга одиннадцатая, глава VIII) [2, 288].

13) Сравните с воззрениями Сократа, которые он излагает в споре с Полом (Платон “Горгий”).

Эпиктет
В ЧЕМ НАШЕ БЛАГО [124]

**I. НЕ ПОЛАГАЙ СВОЕГО СЧАСТЬЯ В ТОМ,
ЧТО НЕ В ТВОЕЙ ВЛАСТИ**

Если люди делают зло — они делают зло сами себе; тебе же они не могут сделать зла. Ты же рожден не для того, чтобы творить зло и грешить вместе с людьми, но для того, чтобы помогать им в добрых делах и в этом находить свое счастье.

Знай и помни, что если человек несчастен, то он сам в этом виноват, потому что Бог создал всех людей для их счастья, а не для того, чтобы они были несчастны.

Из всего того, что Бог предоставляет нам в этой жизни, Он одну часть отдал в наше полное распоряжение: она составляет как бы нашу собственность; другая же часть находится вне нашей власти, так сказать, не принадлежит нам: все, что другие могут связать, насиловать, отнять у нас, не принадлежит нам; а все то, чему никто и ничто не может помешать или повредить, составляет нашу собственность. И Бог по Своей благодати дал нам в нашу собственность как раз то, что и есть настоящее благо. Значит, Бог не враг нам; Он поступил с нами как добрый отец: Он не дал нам только того, что не может дать нам блага.

— Так-то так; а вот мне пришлось расстаться с другом, и мы оба говорили об этом.

— Зачем же друг твой считал своим то, что вовсе не его? Бог не дал тебе ему в вечную собственность. Когда он был с тобою, почему забывал он, что ты можешь умереть или уехать?¹ Он наказан за свою глупость. А ты — зачем ты так легкомысленно думал, что ты должен всегда жить там, где тебе приятно живется, на том же месте, с теми же людьми, за теми же занятиями. И тебе Бог не обещал этого. Вот ты теперь и плачешь. Ты, оказываясь, несчастнее уток и гусей, потому что они ежегодно улетают за моря и нисколько не жалеют о прежнем своем жилище.

— Да ведь они лишены ума!

— Так неужели ты думаешь, что неразумные птицы должны быть счастливее человека, у которого есть разум? Разве для того Бог наделил нас разумом, чтобы мы были несчастны и проводили свою жизнь в слезах?

¹Вспомните французскую поговорку: *Partir c'est mourir un peu* (Уезжать — это отчасти умирать). — А. П.

Вникни в человеческую жизнь и ты поймешь, что людям назначено то жить вместе, то разлучаться. Когда они вместе они должны быть счастливы друг через друга, а когда им приходится разлучаться, то они не должны печалиться об этом. Напротив того, мы должны радоваться тому, что отличаемся от растений, которые корнями своими прикреплены к одному месту.

Нельзя быть счастливым, когда желаешь того, что невозможно; и наоборот, можно быть счастливым только в том случае, если желаешь возможного, потому что в таком случае всегда будешь иметь то, чего желаешь. Все дело в том, чтобы желать только того, что в нашей власти, того, что возможно.

Кто желает невозможного, тот раб и глупец, восстающий против своего хозяина — Бога. Хозяин наш желает, чтобы мы были счастливы; но для этого мы должны помнить, что все родившееся должно умереть и что люди должны разлучаться. Не проходит людям даром ничего из того, что они делают против закона Бога.

Всякий человек, который бунтует против закона Бога, будет рабом и несчастным: он будет горевать и завидовать, он будет слаб и изнежен¹.

— Как же жить? — спрашиваешь ты.

Прежде всего и самое главное — не пристращайся ни к чему больше того, сколько ты привыкаешь к чужой вещи, о которой знаешь, что она может быть отнята у тебя. Когда обнимаешь своего ребенка, брата, друга, то говори себе, что ты обнимаешь нечто такое, что должно умереть, что дано тебе только на время. Виноград спеет только осенью, и смешно желать, чтобы он рос и созрел и зимою, и весною, и летом. Желать, чтобы никто с тобою не расставался и не умирал, — это все равно что желать винограда зимою. Обнимай ребенка или друга, и сам думай: ты завтра уедешь или умрешь и мы не увидимся больше.

— Но ведь тяжело даже выговорить это!

— Но что же делать? Если разлука или смерть кажется тебе такую страшную, то ты должен во время жатв горевать о том, что умирают колосья, а осенью плакать о том, что засохшие листья падают с деревьев. Разлука людей больше ничего, как небольшая перемена, а смерть — также перемена, только немного большая. В мире нет уничтожения, а только превращение одной жизни в другую. И для нас наступает это превращение тогда когда Богу угодно. Ведь и родились мы не тогда, когда хотели, а когда Бог велел.

¹ См. разд. 2. комментария к трагедии Пушкина “Моцарт и Сальери”. — А. Л.

И потому мудрый человек заботится только о том, чтобы исполнять волю Божию и размышлять в глубине своей души так:

— Если ты желаешь, Господи, чтобы я еще жил, то я буду жить так, как ты велишь, буду распоряжаться тою свободою, которую Ты дал мне во всем, что принадлежит мне. Но если я Тебе больше не нужен, то пусть будет по-Твоему! Я до сих пор жил на земле единственно для того, чтобы служить Тебе; если же Ты пошлешь мне смерть, то я уйду от мира, повинувшись Тебе, как слугитель, понимающий приказания и запрещения своего хозяина. А пока я остаюсь на земле, я хочу быть тем, чем Ты хочешь, чтобы я стал.

Постоянно вникай в то, что с тобою случается. Если ты увидишь, что случилось с тобою то, что от тебя не зависело, то помни, что тебе до этого нет никакого дела. Если же ты все еще иногда мучаешься и горюешь о том, что от тебя не зависит, то посмотри на случившееся как на урок, заданный тебе Самим Богом: пользуйся этим случаем, чтобы бороться с собою, и при помощи разума твоего укроти твое малодушное страдание.

Когда ты живешь в каком-нибудь месте, никогда не думай о том, как бы тебе жить в другом месте, где тебе прежде было приятнее или где тебе в будущем будет приятнее; но думай только о том, как бы тебе прожить разумно и по-человечески там, где ты находишься.

Тогда все твои удовольствия заменятся одним удовольствием — сознанием того, что ты живешь разумно и служишь Богу не словами только, но и делами. Бог поведет тебя сегодня в одно место, завтра пошлет в другое. Он покажет тебя людям, бедного, безвластного, больного, для того чтобы ты мог примером жизни своей обнаруживать людям ту истину, что искать блага следует не вне себя, а в самом себе. Не думай, что Бог ненавидит тебя, если посылает тебе бедность, болезни, презрение людей: хозяин не может ненавидеть слугу, который хорошо исполняет его волю. И не забывает тебя Бог: Он не забывает и самой малой твари. Он упражняет тебя и на тебе дает примеры другим людям. Неужели же ты не отдашь себя всего Его заповедям, а будешь беспокоиться о месте своего жительства и горевать о разлуке с друзьями?

Горестна не перемена места жительства или неизбежная разлука с друзьями, горестно то, что человек печалится о том, чего он избегнуть не может.

II. ГДЕ НАДО ИСКАТЬ БЛАГО?

Нет такого крепкого и здорового тела, которое никогда не болело бы; нет таких богатств, которые не пропадали бы; нет такой высокой

власти, под которую не подкапывались бы. Все это тленно и скоропреходяще, и человек, положивший жизнь свою во всем этом, всегда будет беспокоиться, бояться, огорчаться и страдать. Он никогда не достигнет того, чего желает, и впадет в то самое, чего хочет избежать.

Одна только душа человеческая безопаснее всякой неприступной крепости. Почему же мы всячески стараемся ослабить эту нашу единственную твердыню? Почему занимаемся такими вещами, которые не могут доставить нам душевной радости, а не заботимся о том, что одно только и может дать покой нашей душе? Мы все забываем, что если совесть наша чиста, то никто не может нам повредить и что только от нашего неразумия и желания обладать внешними пустяками происходят всякие ссоры и вражды.

Многие говорят, что человеку должно искать свое благо и избегать для себя зла и что поэтому он должен считать своим врагом и противником всякого, кто отнимает у него его благо и причиняет ему зло, хотя бы то был родной отец его, брат или сын.

Но так ли это? Искать свое благо и избегать зла в самом деле следует. Но неужели благо и зло для меня может заключаться в том, что зависит от других людей? Многие, правда, жалуются на то, что кто-нибудь другой лишает их блага и подвергает злу. Но если бы они были правы, то это значило бы, что человек сам по себе не может достичь своего блага. Благо, следовательно, недостижимо. Как же может называться благом то, чего нельзя достигнуть?

Нет, друзья! Единственное наше благо и зло — в нас самих, в нашей собственной душе. Для каждого из нас благо в том, чтобы жить разумно, а зло в том, чтобы не жить разумно. Если мы будем это твердо помнить, то ни с кем никогда не станем ссориться и враждовать, потому что глупо ссориться из-за того, что не касается до нашего блага, и — с людьми заблуждающимися и, стало быть, несчастными.

Сократ понимал это. Злоба жены и неблагодарность сына не ставляли его плакать из-за судьбы: жена вылиwała ему на голову помои и топтала ногами его пирог, а он говорил: “Это меня не касается. То, что мое — мою душу, — никто на свете не может отнять у меня. В этом бессильна и толпа людей против одного человека, и самый сильный против самого слабого. Этот дар дан Богом каждому человеку”.

Так жили мудрые люди. А мы вот умеем только хорошо писать, читать да рассуждать об этом, а на самом деле не поступаем так. Про один древний народ говорили, что они — львы у себя дома, а в чужой

стороне — лисицы. Про нас же можно сказать, что мы — львы на словах, а на деле — лисицы.

III. ЧЕГО СЛЕДУЕТ И ЧЕГО НЕ СЛЕДУЕТ БОЯТЬСЯ?

Человек не должен ничего бояться, он должен быть бесстрашным и вместе с тем он должен жить с опаской. Сначала кажется, что человек, живущий с опаской, не может быть бесстрашным; но так только кажется. На самом же деле это возможно, потому что бесстрашным надо быть в одних случаях, опасаться же должно в других.

Все зло кроется в наших неразумных понятиях и в наших преступных желаниях. И потому надо зорко и опасливо глядеть за тем, как образуются в нас наши понятия и желания. В этом важном деле никогда нельзя быть слишком строгим и осторожным.

Все же остальное есть дело неважное для нас, оно — внешнее дело, а не наше внутреннее. К тому же оно и не дано нам во власть. Поэтому и бояться его нечего.

Мы ясно поймем, что все внешнее не имеет для нас значения только тогда, когда будем осторожно следить за нашими понятиями и желаниями. И таким образом, боязнь истинного зла даст нам бесстрашие перед разными выдуманнными злами.

А между тем мы сплошь да рядом попадаемся в западню, как неумышленные звери, за которыми люди охотятся. Охотники вспугивают, например, оленя; олень хочет уйти от опасности и бежит в другую сторону, как раз туда, где расставлены сети, — и попадает. То же бывает и с нами.

Чего мы малодушно боимся? Того, что не в нашей власти. Когда бываем мы всего спокойнее и бесстрашнее? Когда дело зависит от нас самих. И выходит, что мы самоуверенно равнодушны к нашей собственной опрометчивости, к нашим ошибкам и страхам и все внимание и старание наше обращаем на то, чтобы достичь успеха в том, что от нас вовсе не зависит. И таким образом, то природное бесстрашие, с которым нам следовало бы относиться ко всему внешнему, мы обращаем на самих себя и становимся самодовольными и самоуверенными. И наоборот, ту природную осмотрительность, которая нам дана для осторожного обращения с нашими внутренними понятиями и желаниями, мы направляем на внешние обстоятельства, от нас вовсе не зависящие, и становимся боязливыми и малодушными.

Если бы мы были постоянно настороже по отношению к нашим понятиям и желаниям — мы избегли бы много зла; но когда мы вся-

чески стараемся избежать того, что в чужой власти, тогда мы, как олени, попадаем в тенета — смущения, боязни и малодушия.

Страданий и смерти избежать нельзя, они — наш удел. И вот мы как раз их-то и боимся. Зло не в смерти и не в страданиях, а в малодушии пред ними.

Правду говорит Сократ, что мы, как дети, устроим себе какое-нибудь чучело, размалюем его пострашнее и сами же пугаемся его. Как дети боятся пугала, ими же самими устроенного, так и мы устроили себе пугало из страданий и смерти и боимся его.

В самом деле, подумаем: что такое смерть? Подойдем поближе к этому страшилищу, рассмотрим его со вниманием, и мы увидим, что это только размалеванное пугало. Ведь необходимо же душе моей когда-нибудь разделиться с моим телом, как и не были они соединены до моего рождения?¹⁾ Ведь придется же мне умереть — не сегодня, так завтра? К чему же огорчаться, когда наступает смерть?

— Зачем так устроено? — спрашиваешь ты.

— А затем, что так нужно для мировой жизни. Эта жизнь основана на том, что прошлое сменялось настоящим и что настоящее в свою очередь сменится будущим.

А что такое страдание? Это то же детское пугало. Разбери хорошенько, в чем оно состоит. Тело наше так устроено, что оно испытывает то неприятные ощущения, то приятные. Неприятные называются страданиями. Но и неприятные и приятные ощущения окончатся с твоею смертью. Чего же бояться страданий, столь непродолжительных?

Вот к каким мыслям мы приходим, когда со вниманием разбираем наши понятия и желания. И эти мысли делают нас бесстрашными ко всему тому, что не есть главное в нашей жизни, — ко всему внешнему.

В таких мыслях и заключается высшая наука и жизнь.

IV. РАЗУМНЫЙ ЧЕЛОВЕК НЕ СТАНЕТ ОГОРЧАТЬСЯ ЛЮДСКОЙ МОЛВОЙ И НЕ БУДЕТ ЗАВИДОВАТЬ ЛЮДЯМ

— Меня огорчает то, что люди думают обо мне неправильно.

— Ведь не ты же в этом виноват, а они. Почему же это огорчает тебя?

— Да хочется им показать, что они ошибаются. Они жалеют меня, когда я поступаю хорошо; а когда я на самом деле виноват, то они меня одобряют. Они, например, сожалеют обо мне, что я не домогаюсь богатства и власти.

— Показать всем людям, в чем они ошибаются, и убедить их в том, что разумно, — это не в твоей власти. Тебе дана власть убеждать толь-

ко самого себя. Убедился ли ты сам в том, в чем хочешь убеждать других? Знаешь ли ты-то сам, в чем добро, в чем зло? Живешь ли ты сам как следует? Ты знаешь, что можешь жить, как следует, только тогда, когда будешь свободным, когда откажешься от всего того, что не в твоей власти. А разве в твоей власти сделать так, чтобы люди не ошибались? Ты заботаешься об этом, огорчаешься этим, значит, ты сам еще не твердо знаешь, в чем добро, в чем зло! Так не лучше ли тебе оставить в покое других людей и учить только самого себя? Сам ты знаешь себя больше всех и убедить себя можешь лучше, чем других. Другие сами увидят, полезно ли им ошибаться.

Если ты живешь хорошо, а люди об этом жалеют, что же тебе остается делать? Не станешь же ты жить скверно для того, чтобы люди перестали тебя жалеть?

Ты знаешь, как надо праведно жить, и все-таки жизнь твоя ничуть не лучше от этого. Отчего это?

Это оттого, что ты живешь не по твоим разумным мыслям, но представляешь их втуне. Лопата, которую следует копать, непременно ржавеет, если она лежит без всякого употребления. И все твои разумные мысли ни к чему не поведут, если ты не будешь поступать по ним.

Тебе непременно следует освободиться от всякого страха и огорчения. А то ты боишься людской молвы, ты огорчаешься тем, что люди напрасно жалеют или осуждают тебя вместо того, чтобы хвалить и уважать. И что же выходит из твоего огорчения? Если ты горюешь об этом, то выходит, что ты и вправду достоин сожаления.

Антисфен учил, что человек должен быть хорошим и вместе с тем всегда готовым слышать про себя, что он дурен.

У меня голова не болит, а все думают, что она у меня болит. Что мне за дело до этого? Я совсем здоров, а меня жалеют, полагая, что я болен. Я только этому внутренне смеюсь.

И ты поступай так же.

— Но ведь на долю других достается богатств и почестей больше, чем мне!

— Ну что же? Ведь и справедливо, чтобы люди имели больше того, чего они добиваются. Они трудились, чтобы стать богатыми и достигнуть власти; а ты трудишься, чтобы правильно думать и хорошо жить. Они получили то, чего искали, а ты получишь то, чего ты добиваешься.

Они начальники, а ты нет; они богаты, а ты нет. Да ведь ты и не домогался того, чтобы быть начальником или богатым? Не бывает же

так, что тот, кто не заботится о чем-нибудь, достигал бы больше того, кто заботится об этом. Ведь потерянную вещь находит тот, кто ищет, а не тот, кто вовсе о ней не заботится.

— Это, положим, так, но, по-моему, гораздо справедливее, чтобы тот, кто думает и живет праведно, был впереди всех.

— Да он и так впереди в своем деле: в правильном мышлении, в праведной жизни. А те люди впереди тебя в своем деле: в богатстве и в почестях. Неужели ты полагаешь, что если ты хорошо думаешь и поступаешь, то поэтому можешь требовать, чтобы и стрелял ты лучше стрелков, и ковал железо лучше кузнеца, хотя бы ты этими делами и вовсе не занимался. Конечно, если ты будешь желать иметь и то, чего ты не добивался, то тебе непременно придется много плакать и страдать. Нельзя делать двух вещей зараз.

Тот вставал до зари и только о том и думал, как бы подольститься к дворцовой челяди, одарить кого следует, как бы понравиться другу Цезаря, как бы повредить одному человеку, чтобы выслужиться у другого. Когда он и молится, он думал только об этом. Он горюет, когда пропустил случай задобрить сильного человека; он боится, не поступил ли он нечаянно, как честный человек, и тогда он сожалеет о том, что не соврал, а поступил честно.

А если ты вправду хочешь верно мыслить и хорошо жить, то ты, напротив, будешь искать свои ошибки и думать только о том, как бы исправить себя. Ты будешь помнить, что ничего, от нас не зависящее, не должно ни печалить ни радовать нас: ни тело наше, ни богатство, ни слава. Ты будешь помнить, что у тебя есть совесть и разум, которые только и могут привести тебя к душевному спокойствию и счастью.

Нет, не подобает тебе обращать внимание на людскую молву о тебе и не приходится тебе завидовать людям. Они ведь не сердятся и не удивляются, когда ты их жалеешь: они уверены в том, что их доля лучше твоей. А ты, значит, не уверен в том, что твоя доля лучше их. Ты не доволен ею и желаешь того, что принадлежит им; они же довольны своей долей и не завидуют твоей.

Если ты в самом деле хочешь жить по совести и разуму, если ты взаправду веришь, что в этом твое благо и что другие заблуждаются, то ты не будешь беспокоиться о том, что говорят про тебя другие люди.

V. О ПЕРЕНЕСЕНИИ ОБИД

Разумный человек не только сам никогда ни с кем не ссорится, но если может, то делает так, чтобы и другие не ссорились. В этом Сократ был

хорошим примером для нас. Сколько ссор он помирил, сколько было у него терпения с женою и сыном! Он хорошо знал, что никто не может быть господином над душой другого человека, что не в нашей власти принудить человека поступить разумно. Мы должны при случае и по мере сил стараться склонять людей жить разумно; но успех наших слов зависит не от нас, от нас только зависит самим правильно поступать, и это главное; а праведные дела наши уже сами будут учить людей добру.

У разумного человека не может быть ни одного случая для ссоры. Он всегда заранее готов получить еще большие неприятности, чем те, которые люди ему делают.

— Прохожий меня обругал, — говоришь ты.

— Скажи ему спасибо за то, что он не побил тебя.

— Да он побил меня!

— Скажи спасибо, что не ранил.

— Он и ранил меня!

— Благодарю за то, что не убил.

Мы сами виноваты в том, что люди злы. Если бы мы были добрее, то и злых людей было бы меньше.

— Сосед мой бросал камнями в мои окна.

— Ну что же? Ведь не ты, а он в этом виноват.

— Да у меня в доме все поломано!

— Разве ты горшок? Ведь тебя разбить нельзя: в тебе совесть и разум. Поступи же разумно и по совести с твоим соседом. Если бы ты хотел поступить по-зверски, то бросился бы на него и стал бы кусать его в отместку²⁾. Но ты хочешь быть человеком — поступи же с твоим обидчиком человечно и кротко, а не мстительно и жестоко¹.

Лошадь спасается от врага своим быстрым бегом, и она несчастна не тогда, когда не может петь петухом, а тогда, когда потеряла то, что ей дано, — свой быстрый бег. Собака имеет чутье; когда она лишается того, что ей дано, — своего чутья, то она несчастна, а не тогда, когда она не может летать. Точно так же и человек становится несчастным не тогда, когда он не может осилить медведя или льва или злых людей, а тогда, когда он теряет то, что ему дано, — доброту и рассудительность. Вот такой человек воистину несчастный и достоин сожаления. Не то жалко, что человек родился и умер, что он лишился своих денег, дома, имения: все это не принадлежит человеку. А то жалко, когда человек теряет свою истинную собственность — свое человеческое

¹Сравните с постулатами христианской этики. — А. П.

достоинство. Если на монете печать настоящая, то, значит, монета годная; а если печать поддельная, то брось монету: она фальшивая. И с человеком то же самое. Если в нем есть человеческое достоинство, если он обходится с людьми кротко, терпеливо и ласково, то всякий охотно возьмет его в соседи, в товарищи, в друзья. Но человека, который только животное, человека, который гневается, мстит и всем недоволен, люди остерегаются и избегают.

Если человек имеет злые намерения, то он в эту минуту не человек и его надо жалеть. По наружному виду судить ни о чем нельзя. По наружному виду раскрашенное восковое яблоко похоже на настоящее; но оно не имеет ни вкуса, ни запаха, ни внутреннего состава настоящего яблока. Точно так же недостаточно иметь наружный облик человеческий для того, чтобы быть человеком, а надо иметь и разум, и волю человеческую. Вот этот, например, не слушается разума, не сознается в своих ошибках даже тогда, когда ему ясно показали их; ну, чем же он в эту минуту отличается от осла? Ничем. А этот не может сдерживать своей страсти; ну чем он в эту минуту отличается от барана? Иной ищет, на кого накинуться, чтобы обидеть его, — это уже не осел и не баран, а прямо дикий зверь.

— Но неужели я должен позволить, чтобы меня презирали?

— Да кто тебя презирает? Люди справедливые не могут презирать тебя за твою кротость и доброту; а до других людей тебе дела нет — не обращай внимания на их суждения. Не станет же искусный столяр огорчаться тем, что человек ничего не понимающий в столярном деле, не одобряет его хорошую работу³⁾.

— Но если я не стану обращать внимания на людей, то они еще больше разозлятся на меня и повредят мне!

— Как это ты говоришь: “повредят мне”? Разве может повредить кто-нибудь твоей душе? Так чем же ты смущаешься? Я смеюсь про себя над теми, которые думают, что они могут повредить мне: они не знают ни кто я, ни того, в чем я полагаю добро и зло; они не знают, что они не могут даже прикоснуться до того, что есть воистину мое и чем одним я живу.

VI. О ТОМ, ЧТО МЫ МОЖЕМ И ЧЕГО НЕ МОЖЕМ ДЕЛАТЬ

Когда мы обучаемся грамоте, то мы учимся, как читать и писать. Но грамота не научит нас, нужно ли писать нашему другу письмо или не нужно. Точно так же и музыка учит нас петь или играть на балалайке, но она не научит нас, когда можно петь и своевременно ли играть на балалайке.

— Какая же наша способность указывает нам, что следует делать и чего не следует?

— Способность эта называется разумом. Один только разум указывает нам, что следует делать и чего не следует. Разумом человек судит обо всем. Человек понимает разумом, какое дело чего стоит, следует ли им заняться, когда следует и как следует.

Наделив нас разумом, Бог дал нам в распоряжение то, что нам нужнее всего и с чем мы можем справиться. Он не дал нам в распоряжение того, с чем мы справиться не в состоянии. И благодарение Богу, что Он так сделал!

В самом деле, мы живем на земле связанные с нашим немощным, слабым телом и окруженные такими же несовершенными людьми, как и мы сами. Разве при этом мы сумели бы справиться со всем тем, чего Бог нам не предоставил?

Сздав меня таким, каков я есть, Бог как бы сказал мне так:

“Эпиктет! Я мог бы даровать гораздо больше твоему ничтожному телу и твоей маленькой судьбе. Но не упрекай Меня в том, что Я этого не сделал. Не забывай, что тело твое — не твое. Оно — не что иное, как горсточка земли, искусно выделанная.

Я хотел даровать тебе полную свободу делать все, что тебе вздумается, но Я вселил в тебя божественную частицу Себя Самого. Я даровал тебе способность стремиться к добру и избегать зла; Я вселил в тебя свободное разумение. Если ты будешь прикладывать свой разум ко всему тому, что случается с тобою, то ничто в мире не будет служить тебе препятствием или стеснением на том пути, который Я тебе назначил; ты никогда не будешь плакаться ни на свою судьбу, ни на людей; не станешь осуждать их или подделываться к ним. Не считай, что этого мало для тебя. Неужели мало для тебя того, что ты можешь прожить всю свою жизнь разумно, спокойно и радостно? Так довольствуйся же этим!”

А между тем вместо того чтобы разумом освещать и направлять свою жизнь, мы наваливаем на себя множество посторонних забот. Один заботится о здоровье своего тела и дрожит при одной только мысли заболеть; другой мучает себя заботами о своем богатстве; третий волнуется об участи своих детей, о делах своего брата, об усердии своего раба. Мы добровольно взваливаем на себя все эти ненужные нам заботы, и они ложатся тяжелым камнем на нашу шею.

Ведь это совершенно все равно, как если бы человек захотел на парусном корабле переплыть через море. Он усаживается на берегу мо-

ря и ожидает попутного ветра. Проходит день за днем, а ветер дует все не тот, который ему нужен.

— Господи!.. — восклицает он в отчаянии. — Когда же наконец подует попутный для меня ветер?

— Когда ему заблагорассудится, милый друг, потому что Бог не тебя назначил распорядителем погоды.

— Что же мне делать в таком случае?

— Подчиниться тому, что не от тебя зависит, и улучшать в себе то, что зависит только от тебя. Разумно только об этом заботиться, а все остальное принимай так, как оно происходит. Ведь все остальное происходит не так, как ты хочешь, а как то Богу угодно.

— О чем же я должен думать, чтобы жить так, как ты говоришь?

— Не о чем ином, как только о том, что зависит от тебя и что от тебя не зависит, что ты можешь исполнить и чего не можешь¹. Например, тебе необходимо умереть, но необходимо ли тебе об этом плакать? Тебя насильно тащат в тюрьму; ты не можешь этого избежать, но ты можешь не сокрушаться об этом. Тебя ссылают в изгнание; никто не может тебе помешать уехать в спокойном духе и с легким сердцем.

— Расскажи мне о всех тайнах твоего друга, — скажет мне мой враг.

— Нет, я тебе не скажу этого, — отвечу я, — так как в моей власти сохранить тайну моего друга.

— Но я тебя закую в кандалы и отправлю на каторгу, если ты не откроешь мне его тайны!

— Что это ты говоришь? Не меня ты закуешь в кандалы; ты закуешь мои ноги, мои руки, а меня, мою душу, мою волю, мой разум ты не можешь заковать, потому что никто, кроме меня, не в силах распорядиться ими.

— Я тебе голову отсеку!

— Да разве я когда-нибудь говорил тебе, что мою голову труднее отсечь, чем голову всякого другого человека?

Вот в каких мыслях тебе следует ежедневно упражняться! Кто разобрал и понял, что именно он может сделать и чего не может, тому не помешают никогда никакие препятствия и случайности, потому что он будет желать только того, что достижимо, и избегать того, чего достигнуть не может.

— Вы меня приговорили к смерти! — скажет такой человек. — Если вы хотите отрубить мне голову сейчас же, так пойдемте — я готов.

¹ Сравните с молитвой Иоанна Кронштадского (часть 1, эпиграф к гл. 2). — А. П.

Если же вы казните меня часа через два-три, так я пока пообедаю, потому что я проголодался; а потом, в свое время, я и умру.

— И ты спокойно пойдешь на казнь? — спросят его.

— Совершенно спокойно! — ответит он. — Как подобает человеку, отдающему то, что ему не принадлежит.

Комментарий

1) Стоики, в отличие от Эпикура, верят в бессмертие души.

2) Еще Аристотель отметил, что существует некоторое родство между человеком и растениями — и растения, и человек нуждаются в питании и способны расти; между человеком и животными — и человек, и животные способны двигаться и испытывать чувства (аффекты). Но что присуще *только человеку* — это *разум*, ведь вести растительную или животную жизнь — возможно, но недостойно человека, а жизнь, достойная человека, — это жизнь в согласии с разумом. Отсюда необходимость искоренения страстей, помрачающих разум, апатия — идеал стоиков.

3) Подобная мысль высказана в заключительных строках знаменитого стихотворения Пушкина “Памятник” [92, II, 385]:

Веленью Божию, о муза, будь послушна,
Обиды не страшась, не требуя венца;
Хвалу и клевету приемли равнодушно
И не оспаривай глупца.

См. также стихотворение Пушкина “Поэту”.

Марк Аврелий
НАЕДИНЕ С СОБОЙ [73]

Книга вторая

1. Поутру следует сказать себе: “Сегодня мне придется столкнуться с людьми навязчивыми, неблагодарными, заносчивыми, коварными, завистливыми, неуживчивыми. Эти свойства проистекают от незнания ими добра и зла. Я же, познавший прекрасную природу добра и постыдную — зла, понимаю и природу тех, кто заблуждается. Они мне родственны не по крови и происхождению, а по божественному соизволению и духу. Я защищен знанием от их зла. Они не могут вовлечь меня во что-либо постыдное. Но нельзя и гневаться и ненавидеть тех, кто мне родственен. Мы созданы для совместной деятельности, как ноги и руки, веки, верхняя и нижняя челюсти. Поэтому противодействовать друг другу — противно природе; а досадовать и чуждаться таких людей и значит им противодействовать”.

2. Чем бы я ни был, я только немощное тело... Оставь книги, не отвлекайся от дела, время не терпит. Пренебреги своим телом, как будто ты при смерти...

3. Созидаемое богами преисполнено промысла. Приписываемое случаю также возникает не без участия природы, т. е. в связи с тем, над чем господствует промысел. Все проистекает из этого источника, в нем и неизбежное, и полезное всему миру, часть которого — ты. Для всякой части природы благо то, что производит природа Целого и что содействует ее поддержанию. Изменения как элементов, так и сложных тел способствуют поддержанию мира¹⁾. Вот мысли, которые должны дать тебе удовлетворение, пусть они будут твоими основоположениями. Умерь жажду книжного знания, чтобы не роптать, когда придет смерть. Уходя из жизни, храни спокойствие духа, воздав богам искреннюю, сердечную благодарность.

4. Вспомни, с каких пор ты откладываешь эти размышления, и сколько раз, получив у богов отсрочку, ты не воспользовался ею. Следует, в конце концов, осознать, к какому миру ты принадлежишь как часть, течением какого мироправителя ты являешься. Знай, что положен предел времени твоей жизни, и если не воспользуешься им для собственно-го просвещения, оно исчезнет, как исчезнешь и ты, и более не вернется.

5. Заботься о деле, которым сейчас занят, чтобы выполнить его достойно римлянина и мужа, с полной серьезностью, искренностью, с

любовью к людям и справедливостью. Отстрани от себя иные побуждения.

Будет удача, если каждое дело исполнишь как последнее в своей жизни, освободившись от безрассудства, подогреваемого страстями, пренебрежения к велениям разума, лицемерия, себялюбия и недоверия собственной судьбой.

Видишь, как скромны требования, исполнив которые, всякий сможет достичь блаженной, божественной жизни. Да и сами боги от того, кто исполняет это, ничего большего не требуют.

6. Ну, что ж, пренебрегай, пренебрегай собой, душа! Ведь отнести к себе с должным вниманием ты уже скоро не сможешь. Жизнь вообще мимолетна, твоя жизнь уже на исходе, а ты не уважаешь себя, но ставишь свое благоденствие в зависимость от душ других людей.

7. Пусть не рассеивает тебя приходящее к тебе извне! Создай себе досуг для того, чтобы научиться чему-нибудь хорошему и перестать блуждать без цели. Следует беречься также и другого тяжкого заблуждения. Ведь безумны люди, которые всю жизнь без сил от дел и не имеют все-таки цели, с которой они сообразовали бы всецело все стремления и представления.

8. Нелегко указать на кого-либо, кто стал бы несчастным от того, что был невнимателен к происходящему в чужой душе. Но неизбежно будет несчастен тот, кто не следит за движениями своей собственной души.

9. Всегда следует помнить о том, какова природа Целого, какова моя природа, каково отношение одной к другой и какой частью какого Целого является природа меня самого, а также о том, что никто не может помешать всегда действовать и говорить согласно природе, частью которой ты являешься.

10. Феофраст²⁾, оценивая различные проступки (поскольку такая оценка возможна с обычной точки зрения), замечает как истинный философ, что проступки, сделанные по влечению, более тяжки, чем проступки под влиянием гнева. Ведь гневающийся, отвернувшись от разума, испытывает, по-видимому, какую-то горечь и тайное сокрушение, прегрешающий же по влечению, не будучи в силах устоять перед соблазном наслаждения, проявляет, по-видимому, в своих проступках большую распушенность и изнеженность. Правильно поэтому, решает Феофраст, что большего порицания заслуживает проступок, сопряженный с наслаждением, нежели сопряженный с горем. Вообще один из этих людей подобен скорее тому, кого вызвало на гнев чувство горечи, связанное с причиненной ему ранее несправед-

ливостью, другой же самопроизвольно стремится к несправедливости, увлекаемый своим вождением к какому-нибудь действию.

11. Все следует делать, обо всем говорить и помышлять так, как будто каждое мгновение может оказаться для тебя последним. Если боги существуют, то выбыть из числа людей вовсе не страшно: ведь боги не ввергнут тебя во зло. Если же богов не существует, или им нет дела до людей, то что за смысл жить в мире, где нет богов или нет промысла? Но боги существуют и проявляют заботливость по отношению к людям. Они устроили так, что всецело от самого человека зависит, впасть или не впасть в истинное зло... Смерть и жизнь, слава и бесчестье, страдание и наслаждение, богатство и бедность — все это одинаково выпадает на долю как хорошим людям, так и дурным. Все это не прекрасно и не постыдно, а следовательно не благо и не зло³⁾.

12. Как быстро все исчезает: самые тела в мире, память о них в вечности! Каково все воспринимаемое чувствами, в особенности то, что манит нас наслаждением, или отпугивает страданием, или прославляется тщеславием? Как все это ничтожно, презренно, низменно, бренно и мертво! Вот на что следует направить способность мышления. Что представляют собою те, убеждения и голоса которых рожают славу? Что такое смерть? Если взять ее самое по себе и отвлечься от всего, что вымышлено по ее поводу, то тотчас же убедишься, что она не что иное, как действие природы. Бояться же действия природы — ребячество; смерть же не только действие природы, но и действие полезное ей.

Как и какую часть своего существа соприкасается человек с богом, и что делается с этой частью по ее отделении?

13. Нет ничего более жалкого, нежели человек, измеряющий все вдоль и поперек, пытающийся, как говорит поэт, “мерить просторы земли, спускаясь под землю”⁴⁾, разгадать тайну душ окружающих его людей, но не сознающий, что для него вполне достаточно общения только со своим внутренним гением и честного служения ему. Последнее же заключается в том, чтобы оберечь его от страстей, безрассудства и недовольства делами богов и людей. Дела богов почтенны своим совершенством, дела людей любезны нам в силу родства с ними. Но иногда последние возбуждают некоторого рода жалость: когда в них проявляется неведение добра и зла — уродство не меньшее, нежели неспособность различать белое и черное.

14. Если бы даже ты рассчитывал прожить три тысячи лет и еще тридцать тысяч, все же ты должен помнить, что никто не лишается другой жизни, кроме той, которую он изживает, и никто не изживает

другой жизни, кроме той, которой лишается. Поэтому самая продолжительная жизнь ничем не отличается от самой краткой. Ведь настоящее для всех равно, а следовательно равны и потери — и сводятся они всего-навсего к мгновению. Никто не может лишиться ни минувшего, ни грядущего. Ибо кто мог бы отнять у меня то, чего я не имею?

Итак, следует помнить о двух истинах. Во-первых, все от века равно самому себе, пребывая в круговороте, и потому вполне безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, или двести, или же бесконечное время. Во-вторых: наиболее долговечный и умерший, лишь начав жить, теряют, в сущности, одно и то же. Настоящее — вот все, чего можно лишиться, ибо только им и обладаешь, а никто не лишается того, чем не обладает...

16. Наибольшим позором покрывает себя душа человеческая, когда возмущается против мира, становясь (поскольку то зависит от нее) как бы болезненным наростом на нем. Ибо ропот по поводу чего-либо происходящего есть возмущение против природы Целого, содержащего в своей части все другие существа. Далее, когда она чуждается какого-либо человека или устремляется против него с намерением причинить ему вред, как это бывает с разгневанными. В-третьих, она покрывает себя позором, когда не в силах устоять против наслаждения или страдания. В-четвертых, когда она лицемерит и фальшиво и неискренно делает что-нибудь или говорит. В-пятых, когда она не сообразует своего действия и стремления с целью, но делает что-нибудь зря и без толку, ибо даже в пустяках следует сообразоваться с целью. ***Целью же разумных существ является повиновение разуму...***

17. Время человеческой жизни — миг; ее сущность — вечное течение; ощущение — смутно; строение всего тела — бrenно; душа — неустойчива; судьба — загадочна; слава — недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу, подобно потоку, относящееся к душе — сновидению и дыму. Жизнь — борьба и странствие по чужбине; посмертная слава — забвение. ***Но что же может вывести на путь? Ничто, кроме философии.***

Философствовать же — значит оберегать внутреннего гения от поношения и изгнания, добиваться того, чтобы он стоял выше наслаждений и страданий, чтобы не было в его действиях ни безрассудства, ни обмана, ни лицемерия, чтобы не касалось его, делает или не делает чего-либо его ближний, чтобы на все происходящее и данное ему в удел он смотрел, как на проистекающее оттуда, откуда вышел и он сам, а самое главное — чтобы он безропотно ждал смерти, как простого разложения тех элементов, из которых складывается каждое живое существо. Но если для самих элементов нет ничего страшного в их

постоянном переходе друг в друга, то где основания бояться кому-либо их общего изменения и разложения? Ведь последнее согласно с природой, а то, что согласно с природой, не может быть дурным.

Комментарий

1) Марк Аврелий — один из представителей философии стоицизма. Стоики выработали стоическую концепцию вселенной. Мировое Целое исполнено направляющего, созидательного разума, который по-латыни называется провидением, а в данном переводе — промыслом. Провидение (промысел) не является чем-то внешним по отношению к природе Целого, а органически присуще ему.

“В мире есть добродетель, он и мудр, и поэтому он — бог!” — говорил один из ведущих представителей ранней Стои Хрисипп (III в. до н. э.). Ему же принадлежит изречение: “В нем (боге-космосе) мы живем, движемся и существуем”. Бог-вселенная отождествляется стоиками с греческим отцом богов Зевсом или римским — Юпитером, все остальные боги выступают как его проявления то ли в образах небесных светил, то ли других природных явлений [89, гл. 2]. Подобное отношение стоиков к богам не противоречило официальному римскому культу и позволило стоицизму стать едва ли не признанной религией Рима конца I в. до н. э. — II в. н. э. С другой стороны, их монотеизм (признание единой сущности бога) дал возможность многим их идеям свободно перелиться в христианство.

2) Теофраст (Теофраст) (372–287 до н. э.) — ученик Аристотеля. Известно его сочинение “Характеры”. Марк Аврелий согласен с его взглядами на проступки в бытовом, обыденном плане. С точки зрения стоической этики, достойны лишь согласные с природой добродетели, а все действия, идущие против природы — безусловно вредны.

3) Природа целого абсолютно разумна и абсолютно добродетельна с точки зрения стоиков, она принимает во внимание лишь то, что отвечает ее высшему замыслу. Оценки, которые учитывают личные желания человека, его представления о том, что ему приносит добро, а что зло, эти оценки безразличны провидению и не могут рассматриваться как добро или зло в космическом масштабе. Природе не нужно оправдания, оно в ней самой. Сетования человека по поводу зол и горестей, выпавших на его долю, — не только бессмысленны для природы, но даже являются злом, поскольку противоречат ее беспрекословному и неумолимому закону.

4) Слова древнегреческого поэта Пиндара (521–441 до н. э.), приведенные Платоном в его диалоге “Теэтет”.

БИБЛИЯ [21]
Новый Завет
Евангелие от Матфея

Глава 5. Нагорная проповедь

Увидев народ, Он взшел на гору; и когда сел, приступили к Нему ученики Его.

2 И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря:

3 Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

4 Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

5 Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

6 Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

7 Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

8 Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

9 Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

10 Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

11 Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня;

12 Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас.

13 Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему не годна, как разве выбросить ее вон на попрание людям.

14 Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы.

15 И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме.

16 Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного.

17 Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить.

18 Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все.

19 Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном.

20 Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное.

21 Вы слышали, что сказано древним: “не убивай; кто же убьет, подлежит суду”.

22 А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: “рака” (пустой человек) подлежит синедриону (верховное судилище); а кто скажет: “безумный”, подлежит геенне огненной.

23 Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя,

24 Оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди, прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой.

25 Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу;

26 Истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта.

27 Вы слышали, что сказано древним: “не прелюбодействуй”.

28 А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем.

29 Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.

30 И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.

31 Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную.

32 А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует.

33 Еще слышали вы, что сказано древним: “не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твоя”.

34 А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно Престол Божий;

35 Ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя;

36 Ни головою своею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным.

37 Но да будет слово ваше: “да, да”, “нет, нет”; а что сверх этого, то от лукавого.

38 Вы слышали, что сказано: “око за око, и зуб за зуб”.

39 А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую;

40 И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду;

41 И кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два.

42 Просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся.

43 Вы слышали, что сказано: “люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего”.

44 А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас,

45 Да будете сынами Отца Вашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных.

46 Ибо, если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари¹?

47 И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?

48 Итак будьте совершенны, — как совершен Отец ваш Небесный.

¹ Мытари — сборщики податей. — А. П.

БИБЛИЯ [21]
Новый Завет
Евангелие от Матфея

Глава 6

Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного.

2 Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою.

3 У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая,

4 Чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

5 И когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц останавливаясь молиться, чтобы показаться пред людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою.

6 Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

7 А молясь, не говорите лишнего, как язычники; ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны;

8 Не уподобляйтесь им; ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него.

9 Молитесь же так: Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое;

10 Да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе;

11 Хлеб наш насущный дай нам на сей день;

12 И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим;

13 И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого; ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь.

14 Ибо, если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный;

15 А если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших.

16 Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры; ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою.

17 А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое,

18 Чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцем твоим, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

19 Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут;

20 Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет и где воры не подкапывают и не крадут;

21 Ибо, где сокровища ваши, там будет и сердце ваше.

22 Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то все тело твоё будет светло;

23 Если же око твоё будет худо, то все тело твоё будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?

24 Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне¹.

25 Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело — одежды?

26 Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?

27 Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?

28 И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут;

29 Но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них;

30 Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче² вас, малoverы!

31 Итак не заботьтесь и не говорите: “что нам есть?” или: “что пить?” или: “во что одеться?”³

32 Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом.

¹ Маммона — богатство. — *А. П.*

² кольми паче — тем более. — *А. П.*

³ См. рассуждение С. Аверинцева (Поэтика ранневизантийской литературы. Унижение и достоинство литературы). — *А. П.*

33 Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам.

34 Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для *каждого* дня своей заботы.

Глава 7

Не судите, да не судимы будете;

2 Ибо каким судом судите, *таким* будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить.

3 И что ты смотришь на сучек в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь?

4 Или, как скажешь брату твоему: “дай, я выну сучек из глаза твоего”; а вот, в твоем глазе бревно?

5 Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, *как* вынуть сучек из глаза брата твоего.

6 Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями, чтоб они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас.

7 Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам;

8 Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят.

9 Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень?

10 И когда попросит рыбы, подал бы ему змею?

11 Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него.

12 Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки.

13 Входите тесными вратами; потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими;

14 Потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их.

15 Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные:

16 По плодам их узнаете их. Собирают ли с терновника виноград или с репейника смоквы?

17 Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые:

18 Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые.

19 Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь.

20 Итак по плодам их узнаете их.

21 Не всякий, говорящий Мне: “Господи! Господи!” войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного.

22 Многие скажут Мне в тот день: “Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?”.

23 И тогда объявлю им: “Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие”.

24 Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне;

25 И пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот; и он не упал, потому что основан был на камне.

26 А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке;

27 И пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое.

28 И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его,

29 Ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи.

Юрий Бородай
МИФ И КУЛЬТУРА¹ [83, 175—190]

Или ты не веришь,
что в человеке есть бездны столь глубокие,
что они скрыты даже от него самого,
в ком, однако, пребывают?

Августин

1. БЛАГАЯ ВЕСТЬ И КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ

Очевидно, нет необходимости доказывать, что евангельские мотивы вошли в плоть и кровь европейской культуры. И не только средневековой. Эти мотивы стали ядром господствующей религии и в течение многих столетий формировали не только обыденные народные представления, но и служили исходной моделью бесчисленных художественных композиций и рационально-философских построений, уже не связанных непосредственно с религией. Достаточно вспомнить Фейербаха, который доказывал, что вся классическая европейская философия, без исключений, несмотря на всю свою пылкую критику официальной религии, так и не вышла за пределы христианского мифа и лишь по-новому рационализировала его, пытаясь сводить в логически непротиворечивые системы все те же исходные догматы христианства. В этом пункте с Фейербахом был целиком согласен и Маркс, заметивший, однако, что и сам Фейербах в своей собственной этике давал изложение все тех же евангельских принципов, только совсем уж в наивной интерпретации.

По существу, только в XX веке это положение стало радикально меняться. И все-таки мы еще продолжаем жить в атмосфере, насыщенной образами легенды, впитывая их бессознательно, не замечая, как бессознательно, не замечая того, дышим воздухом.

Образы и идеи древнего мифа прочно выросли в основание наших детских, самых простых — само собою разумеющихся — эмоций, оценок, суждений; они проявляют себя в устоявшихся обиходных словечках, оборотах речи, нарицательных именах. Нет надобности разъяснять, например, что такое предательство, проще сказать — Иуда. Эти

¹ Приводимый фрагмент работы российского философа Ю. Бородай можно рассматривать как комментарий к Нагорной проповеди; кроме того, автор обнаруживает глубокие связи между этической концепцией Евангелия и учением Канта (см. часть 1, подглаву 4.4.2).

образы и идеи — эйдосы мифа — продолжают жизнь и на верхних этажах культуры. Они проникают в нас звуками Баха, красками Рафаэля, логикой Канта, грезами Достоевского... Чтобы адекватно понять смысл таких крупнейших феноменов нашей культуры, необходим наряду с общепринятым, специально-искусствоведческим, логическим или социологическим разбором также и серьезный анализ мифологически-культовых элементов в творчестве великих мастеров прошлого. При этом целесообразно рассматривать эти элементы в их исторической ретроспективе, пользуясь схемой: от культа к мифу, от мифа — к рационально-философским построениям, внешне уже почти совсем не имеющим теологической окраски. Применение к подобным культурным явлениям вышеуказанной схемы показывает: если классическая европейская культура — уникальный исторический феномен, то в своем роде не менее уникальным был и тот миф, который задал этой культуре исходный набор ценностей, образов, знаков, стал первым ее символическим языком. Я попытаюсь продемонстрировать эту связь на примере категорического императива Канта, который, с моей точки зрения, является своего рода “ключом” ко всей его философии.

Итак, категорический императив — это всеобщий нравственный закон, который, по мысли Канта, должен определять все многообразие практического поведения человека. Но это очень странный закон. Цитирую: “Он, — пишет Кант, — касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать” (Кант И. Соч., т. 4, ч. I. М., 1965, с. 254). В отличие от всех известных нравственных или моральных “кодексов”, этот закон не вменяет человеку никаких конкретных обязанностей и ничего не запрещает. Он требует одного: во всех своих поступках ты должен исходить из автономии собственной воли, т. е. ты должен принимать решения самостоятельно. “Принцип автономии, — утверждает Кант, — есть единственный принцип морали” (Там же, с. 284). (Вспомните о том, что греческое слово “автономный” означает “самозаконный, сам себе дающий закон”. — А. П.)

Что же можно вывести из такого единственного всеобщего принципа?

Основная проблема любой моральной доктрины — это ответ на вопрос: что есть добро, а что — зло? Так вот. Согласно Канту, принцип автономии воли означает, что нет и не может быть никаких окончательных и готовых ответов на эти старые, как мир, вопросы. В каждом конкретном случае они — продукт творческого решения личности или группы личностей, которые идентифицируют себя с данным моральным решением. Впрочем, Кант решает проблему на уровне имен-

но единичной личности, он не ставит проблему “соборной личности”, т. е. проблему этногенеза.

Итак, главный принцип — свобода воли. Конечно, человек может проявить слабость и покориться “необходимости”. Может, хотя и не должен. Люди — не чисто моральные существа, у них двойственная натура: животный страх и естественный эгоизм столь же присущи каждому, как и совесть, альтруистические порывы. Поэтому человек в меру собственной слабости может поддаться соблазнам или струсить и уступить насилию. Но при этом в качестве нравственного существа он, по меньшей мере, обязан не обманывать самого себя и не сваливать собственную вину на других людей или на “обстоятельства”. Ибо хотя последние и могут подталкивать к определенного рода практике, из этого еще не следует, что именно эту собственную практику мне следует принять за образец высоконравственного поведения вообще.

Обстоятельства вообще могут многое мне навязывать и ко многому принуждать. Я могу покориться им, терпеть их, принимать как “факт”, раз уж нет сил и смелости взбунтоваться. Но *оценку* происходящего человеку нельзя навязать ни извне, ни свыше. Проблему — “что есть зло, а что — добро” — в каждом отдельном случае каждый призван решать самостоятельно и, следовательно, сам должен брать полную меру моральной вины как за все собственные поступки, так и за все, что делается вокруг, ибо кроме прямой вины есть еще и вина невмешательства, т. е. вина молчаливого соучастия. Поэтому, согласно Канту, для человека с развитым чувством совести нет и в принципе быть не может нравственного покоя. И нельзя оправдать себя тем, что “так поступают многие”, “так требуют”, “так принято”, “так приказало начальство”... А где твой собственный разум? И воля!

Принцип моральности — это, по Канту, принцип вечного беспокойства, поиска истины, это есть принцип творчества.

Человек, полагает Кант, как моральное существо должен творить добро. Но нельзя творить по указке. Бездумная и слепая покорность всегда зло, даже если это просто покорность собственной лени или своим страстишкам, страхам — побуждениям собственного “живота”. Зло — бездумное и покойное подчинение чужим мнениям, силе, власти, обстоятельствам и... судьбе! Нет никакого рока, сам во всем виноват!

Таков, по Канту, тот “единственный принцип морали”, из которого выводится и всеобщий нравственный закон — категорический императив человеческого поведения.

Отсюда становится относительно понятной и формула категорического императива.

В самом деле, если единственным принципом мы полагаем автономию воли, если, следовательно, с нравственной точки зрения нет у тебя никакой иной опоры, кроме собственного разума; если призван ты всегда сам решать, что — добро, а что — зло, и соответственно поступать; если при этом не уйти тебе и от личной ответственности за все то, что делается вокруг, то — тогда поступай так, как *если бы ты был сам бог*, т. е. так, как если бы от личных твоих деяний зависела бы судьба всего мироздания. Вот она — кантовская формула императива: “Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы”.

Итак, дерзай! С верой в собственные силы, с надеждой на творческую мощь и ясность собственного разума. Конечно, можно сетовать на то, что ты всего лишь человек, не Бог — всевидящий и всемогущий. Поэтому есть основания для опасений. Ты можешь опасаться своим вмешательством наделать еще больших бед?.. И все-таки моральный закон Канта требует: не оставайся равнодушным — дерзай! Кант утверждает: “Существенно хорошее в твоем поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно” (Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 254—255). Ибо всякое творчество — риск, способность к риску есть мера творческого таланта.

В свое время я пытался показать, что последнее положение (необходимость идти на риск применения собственных произвольных конструкций независимо от последствий) было у Канта отнюдь не только моральной доктриной (Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. — М, 1966).

В форме концепции произвольности всех исходных познавательных актов это положение составляет суть кантовского учения о продуктивной силе воображения, развитого еще в “Критике чистого разума”. Согласно этому учению, исходным пунктом не только моральных решений, но и всех творческих актов вообще, в том числе и познавательных, является способность субъекта пойти на риск применения собственной произвольной конструкции (“синтетическое суждение априори”) в качестве аксиомы — основоположения всех последующих дедуктивных выводов разума. Но сейчас я не буду подробно останавливаться на теоретико-познавательном аспекте этой проблемы. Я попытаюсь продемонстрировать, что вышеописанный общий принцип философии Канта есть по существу принцип теологический. Это —

принцип *свободы* воли, т. е. главный принцип Нового Завета, в противоположность Ветхому Завету с его принципом *предопределения*.

В отличие от всех прочих — теоретических — антиномий, Кант в своей этике не оставил без практического разрешения этой *теологической* антиномии: он отверг ветхозаветное предопределение и осуществил рационализацию евангельской доктрины, исходя из самой глубинной ее идеи. Чтобы доказать это, поставим вопрос следующим образом.

Уникальная особенность кантовской моральной концепции состоит в том, что, основываясь на принципе автономии воли, Кант отвергает все содержательные “правила добра”, навязываемые человеку извне, в том числе и от имени Бога, что превращает его категорический императив в чисто формальное долженствование. Этот стерильный формализм — самая парадоксальная черта кантовской этики, которая категорически требует от нас все силы свои положить на борьбу за добро и в то же время вводит строжайший запрет на его всеобщее содержательно-теоретическое определение. Получается как в сказке: пойдя туда, не знаю куда, принеси то, не ведомо что... Казалось бы, какое отношение этот кенигсбергский парадокс может иметь к Евангелиям?

Однако поставим вопрос: а есть ли и в Евангельских текстах какие-либо содержательные определения добра? Твердые правила, как его делать так, чтобы не вышло зла?

Давайте посмотрим.

1. Вот у Матфея написано: “Блаженны миротворцы”. А в другой главе читаем: “Не мир пришел я вам принести, но меч” (Матф., V, 9; X, 4).

2. Сказано: “Благовторите ненавидящих вас”, “ибо если вы будете любить только любящих вас, какая тому цена?”; “А кто захочет судиться с тобой и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду”... Прекрасно! Но вот и другие, не менее ценные правила: “Не хорошо взять хлеб у детей и бросить его псам”, “не сыпь жемчуг свой свиньям!” (Матф., V, 40, 44, 46; XV, 26; VII, 6).

3. Написано: “Почитай отца и мать”; “человек прилепится к жене своей и станут два одною плотью”... Но говорит вместе с тем Иисус: “Враги человеку — домашние его”!! “Я пришел разделить отца с сыном и дочь с матерью ее” (Матф., XV, 4, XIX, 5; XVI, 36; X, 35).

4. Говорит Иисус людям, жаждущим справедливости: “Не судите да не судимы будете”. Но вот обращается он к фарисеям: “Горе вам, книжники и фарисеи... Да падет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле” (Матф., VII, 1; XXIII, 28–35).

5. Утверждается: “Не противься злу”. Но столь же категорично сказано: “Всякое древо, не приносящее плода доброго, срубают” (Матф., V, 39; VII, 19).

Согласно юридическому принципу, две противоречащие статьи лишают закон силы. Если этот принцип применять к евангельским правилам, что останется?

Вот, например, сказано: не убий! Ну, а если у меня на глазах убивают безвинных... Что теперь? “Теперь, — говорит Христос, — продай одежды свои и купи меч” (Лука, XXII, 36).

Значит, случается так, что можно и убивать. Не только можно, но — нужно! Кто же призван это решать: когда можно, когда нужно, а когда — нельзя?

Похоже, что вопрос этот очень смущал апостолов — учеников Христа. В отличие от недвусмысленных, юридически точных законов Ветхого Завета (десять заповедей Моисея — см. часть 1, подразд. 2.2. — *А. П.*), которые они привыкли не задумываясь исполнять, Христос дает указания парадоксальные. В ответ же на просьбы учеников “не оставлять их во тьме”, он начинает рассказывать им про “раба презренного”, вся добродетель которого заключалась в бездумном повиновении, в буквальном исполнении приказов господина своего. И спрашивает Христос: “Станет ли он (господин) благодарить раба сего за то, что тот исполнил приказание? не думаю! Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие” (Лука, XVII, 9—10).

Значит, нет никакой заслуги в смирении? В бездумном повиновении? В исполнении заданного извне? Но чего же тогда ожидает от человека Бог? Ведь Христос говорит: “Кому много дано, с того много и спросится” (Лука, XII, 48).

Что дано? На это Христос отвечает знаменитой притчей “о даре божьем” — таланте: “Ибо Он (Бог) поступит, как человек, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое. И одному дал он пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе; и тотчас отправился” (Матф., XXV, 14—15).

Значит, дана мне творческая способность, талант — частица божественной сущности, и возможность дерзать — поступать на свой страх и риск. Только... если я не хочу рисковать! Там, где дело идет о добре и зле. Разве нужен особый талант, чтобы стать человеком просто порядочным? Жить, ни во что не впутываясь...

Один раб такой, “лукавый и ленивый”, рассказывает Иисус, убоялся риска: “Господин! — говорит этот раб Богу. — Я знал, что ты чело-

век жестокий: жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал; и, убоявшись, пошел и скрыл твой талант в земле; вот тебе твое” (Матф., XXV, 24—25). Бог берет у раба сбереженный талант и велит передать тому, кто успел разменять десять. “Богатому да прибавится, у бедного да отнимется”, — заключает Господь.

Что прибавится? Что отнимется? Речь идет о “даре божьем” — способности к творчеству. Этот дар нельзя зарывать в землю, его нужно тратить, пускать в оборот. А судить будет Бог.. по плодам? Значит, действуй! И бери на себя всю ответственность за “плоды”. Каковы они будут на вкус? — этого никому не дано знать заранее, человек не провидец, здесь ему остается только надежда.

Ну, а если хочется мне сохранить незапятнанной душу свою?

Христос непреклонен: “Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее, а кто погубит ее, тот оживит ее” (Лука, XVII, 33). И, войдя в дом к знаменитому праведнику, берегущему душу свою, сажает вместо него на почетное место “женщину того города, которая была грешницей”. Говорит народу: “Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много” (Лука, VII, 47).

Значит, тяжкий грех — стремление избежать греха, праведником прожить, увильнуть от ответственности за творящееся вокруг. Некуда увильнуть! Отправляясь в “чужую страну”, Бог вручил человеку свое достояние — свой талант демиурга, творца (см. стихотворение Б. Заходера “Образ и подобие”. — *А. Л.*). И отныне сам человек должен действовать так, как если бы сам он стал Богом, то есть так: “как если бы максима его поступка посредством его воли должна была стать всеобщим законом природы” (Кант — категорический императив).

“Итак, — говорит Христос, — будьте совершенны, как совершен Отец наш небесный” (Матф., V, 48). Будьте сами как боги живые, как Иисус Христос.

Но кому по плечу эта заповедь? Кто вместит ее? — вот главный вопрос кантовской этики. Кант сформулировал вопрос так: “как возможен категорический императив?”

Впрочем, сокрушался и евангельский Иисус. “Много званных, да мало избранных” (Матф., XX, 16; XXII, 14), — сетовал он. Званы все! Но — “подобно царство небесное купцу, который ищет хороших жемчужин и, найдя одну драгоценную, продает остальные все, чтобы иметь ту” (Матф., XX, 16; XIII, 45—46). Это очень похоже на то, что утверждал еще Гераклит: “Один больше тысячи, если он лучший”.

Кто же может стать драгоценным избранником? Есть желающие испытать силы свои? Званы — все!

Нет, воистину, чтобы стать добродетельным в рамках этой моральной системы, нужно очень крупный талант иметь! А ведь кто не хотел бы добра?

Леонид Андреев нашел предание, как однажды черту тоже захотелось добра. Таланта к добру черт не имел, поэтому стал искать твердых правил, чтобы не промахнуться. Древнегреческий, древнееврейский вызубрил, изучал священные тексты, сличал и вконец запутался. Обратился с недоумениями своими к попу. Мудрый старенький попик стал разбираться в евангельских текстах и схватился за волосы.

— Вижу я, — сказал, — иногда хорошо любить, а иногда хорошо ненавидеть; иногда хорошо, чтобы тебя били, а иногда хорошо, чтобы и сам ты кого-нибудь сильно побил. Вот оно, сударь, добро-то.

— Тогда я пропал, — мрачно заявил черт. — Для себя вы как хотите, а мне дайте правила.

— А слышал ли ты, чтобы для красоты были правила?

— Какие-то, говорят, есть.

— Какие-то! А можешь ли ты, раскоряка, узнав сии какие-то правила, сотворить красоту?

— Какой у меня талант? Нет, не могу.

— А добро без таланта творить хочешь? Тут, миленький, для добра-то таланта требуется еще больше, да. Тут такой талант нужен!

Черт даже засвистал¹.

Вот как обстоит дело с правилами добра в Евангелиях. Единственное непреложное правило: добро можно лишь, как красоту, творить — с талантом. И возникает вопрос: может быть, у красоты и добра один корень — творчество!

Посмотрим, как, согласно Евангелиям, сам Иисус поступал? Он дерзал вести себя в мире так, будто сам он Творец всех законов природы (Кант) и за все на свете потому с него с первого спрос. Так обычно только художники поступают по отношению к собственному творению — на себя целиком возлагают вину за мир вымышленных ими героев и обстоятельств. Но художник ответствен только за мир своих

¹Рассказ замечательного русского писателя Леонида Андреева (1871–1919) называется “Правила добра”. См.: Андреев Л. Повести и рассказы. — М., 1957. Интересно, что и А. Пушкин сопоставляет талант и способность творить добро, отмечая, что “нравственное чувство, как и талант, дается не всякому” (Белый А. Кантовская цитата в пушкинском тексте // Вопр. литературы. — Май-июнь. — 2004. — С. 68). — А. Л.

фантазий, а Христос пытался точно так же действовать в мире действительном! Даже на крест добровольно взошел за грехи мира этого — мира, им же созданного?! Он ведь считал себя воплощением Бога — Творца! Потому и описывается в Евангелиях явление его как величайшее чудо. И действительно, головоломный вопрос: откуда *человек* по имени Иисус мог черпать веру в столь необыкновенное предназначение свое?

Иисус утверждал, что он — воплощение Бога в человеческой плоти, и на этом основывал свое мессианство. В Евангелиях он — сын Слова и Света (см. Иоанн, I, 1–15). Слово — Логос, т. е. Мысль божественная. Да и Свет тоже, надо полагать, не простой, а потусторонний, тот, который *быстрее* света видимого и приборами не фиксируется, — дух. Как же может от света потустороннего или от мысли божественной в чреве женщины обыкновенный человек зародиться? Очевидно, только посредством *зачатия непорочного*... Идея невероятная! Многие засомневались.

Правоверные иудеи считали, что Иисус просто-напросто незаконнорожденный, в Талмуде он именуется Бен-Стада, Бен-Пантера, т. е. буквально — “сын неверной жены”, “сын девки”. Поэтому он вынужден вращаться среди иноплеменников, бесноватых, блудниц, отверженных; чаще всего он среди страждущих и больных — практически все чудеса его заключаются в исцелении от болезней.

Но опять-таки непростой вопрос: разве это благое дело — исцелять больных?

Согласно ветхозаветным догмам, болезнь — “след перста божьего”, “печать греховности”, “справедливая кара”! Хорошо ли это — исцелять?

Наследникам христианской моральной традиции ответ на последний вопрос кажется “само собою разумеющимся”, всякому теперь ясно: милосердие — благо! И все-таки так представляется далеко не всем. Ветхий Завет основывался на принципе справедливости (сравните с этикой Платона и Аристотеля, вообще с античной этикой, ключевая категория которой — справедливость. — *А. П.*), эквивалентного обмена с Господом и исключал милосердие.

Утверждалось: будь добродетельным, т. е. твердо держись правил, и получишь за то награду — силу, здоровье, удачу, телесную красоту... Но берегись преступить запреты! Будешь отмечен за это уродством, проказой, чумой, разорением. Страдание — верный признак измены Господу, эпидемия — доказательство массового порока, безбожия. Поэтому заболевших, т. е. грешников, выдворяли толпами из городов,

селений, гнали в пустыню, заточали в каменоломнях. Есть свидетельства, что их массами топили в Красном море. Все это обычное дело для тех мест, где странствовал Христос.

Болезнь воспринималась иудеями как позор, печать греховности. Поэтому страдание не вызывало сострадания, ибо *нельзя сочувствовать пороку*.

А Иисус взывает к милосердию, он лечит прокаженных! Кто дал ему право отменять приговор самого Господа? Даже апостолы, ученики Христа, в смущении. Вот, например, человек перед ними — слепой от рождения. “Ученики его спросили у него: Равви! Кто согрешил, он или родители его, что он родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его” (Иоанн, IX, 2–3).

Это — новость; рушится принцип эквивалентного обмена с Богом, т. е. принцип справедливости — краеугольный камень традиционной нравственности, отнюдь не только иудейской.

Оказывается, очень часто грешники благоденствуют, а страдают невинные — как кому повезет. Ибо *нет на земле воздаяния по заслугам*. Характерно, что последнее положение — главное и в этике Канта. Нет воздаяния — хороший поступок сам по себе награда.

Но зачем тогда Бог? Вот коренной вопрос, который возникает и в Евангелиях, и у Канта. В самом деле. Как Бог может терпеть безобразия и не вмешиваться?¹ Может быть, и не зря укорял его раб, отвергающий божий дар творчества на свой страх и риск. Ведь условие этого дара — невмешательство Бога потустороннего в земные дела, т. е. отказ немедленно воздавать по заслугам. Если нет от Господа непосредственной земной mzды за благие дела, то и Бога совсем не надо. Значит, нет его! Все дозволено — так рабы рассуждают.

Евангельское разрешение этой проблемы состоит в следующем. Бог небесный, раздав таланты свои, предоставил людям действовать по своей воле, но остался потусторонним *свидетелем*. Он все видит в каждой из душ: доброту и злобу, красоту, прямодушие и трусливую подлость. Сострадает обогланным, оскорбленным, безвинно замученным, но не вмешивается! Терпит все, ибо цель его — научить раба, бездумного исполнителя, подчиняться не палке, но собственной совести, или, как выражался Кант, превратить его “в субъекта моральных суждений”.

¹Это проблема *теодицеи*. См. разд. 2 комментария к трагедии Пушкина “Моцарт и Сальери”. — А. П.

Чтобы совесть *собственную* пробудить в человеках, нужно их опеки лишить. Потому Бог и стал невидимым, устранился от дел земных. Таков евангельский ответ. По существу, таков он и у Канта.

Конечно, очень трудно грешному человеку уверовать в Бога невидимого. Чтобы верить, учат Евангелия, нужно покаяться (передумать) и *перестать стыдиться себя самого*. Иначе ненавистной станет сама мысль о Свидетеле потустороннем всех твоих тайных делишек.

По Иоанну, Бог есть свет незримый. Но — “всякий, делающий злое, ненавидит свет... А поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его” (Иоанн, III, 20).

Для преступника ничего нет важнее на свете, чем убрать свидетеля. А главный свидетель для верующего — это Бог. Следовательно, надо убить Бога в душе, преступнику необходимо уверовать, что при жизни нигде, никогда не объявится свидетель, после смерти же — просто черная пустота... бездна. Поэтому, как объясняет Христос, грешник страшится потусторонней жизни, встречи с Богом всевидящим, как величайшей беды, разоблачения. Он сам желает, жаждет полной смерти себе, уничтожения своей души, и он верит в то, что она смертна.

Очень трудно поверить в невидимого Свидетеля. Но — “только верой в Него спасен будешь”, — говорит Иисус. Верой в то, что свидетель есть, что он видит все! И тогда стыдиться начнешь любого позорства, унижения сможешь достойно перенести и поступки научишься великодушные не напоказ совершать. Не напоказ — в этом пафос и кантовской этики. Но каковы основания для веры в такого Бога — потустороннего свидетеля, который нигде, никак и ни в чем себя не обнаруживает? Таков главный вопрос кантовской “Религии в пределах только разума”.

В ветхозаветного Господа верилось легче. Он был страшен, но справедлив: диктовал богоизбранному народу свою волю и внушал: исполняй законы, скрепленные договором, и получишь мзду, а ослушаешься, станешь мушкетерствовать, своеволие проявлять — берегись! Голову оторву, чуму напущу, искалечу. Никаких человеку моральных хлопот, полная ясность.

Конечно, не на всякий случай из жизни — правило, всего законами не охватишь. Но и тут был выход. Кроме правил справедливый Господь давал людям еще и знамения: благоденствие и удачливость знаменуют “богоугодность”, значит — “так и держать!” — готов прецедент. Страдания и несчастья указывают на грех. Без знамений не

обойтись рабам божьим, как же иначе угадать волю Господа в сомнительных случаях...

И вот приходит Иисус, про которого говорят, будто он — Спаситель. “Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: учитель! Хотелось бы нам видеть от тебя знамение. Но он сказал в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамений” (Матф., XII, 38–39).

Нет от нового Бога знамений, кроме явления Иисуса Христа, возвещающего благуя весть: человеку даровано богоподобие — свобода нравственного суда. “Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано и на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе” (Матф., XVIII, 18). Только там, на небе, будет и окончательная оценка плодов. На земле же может быть только суд мирской, только мнение, ибо только Бог единый знает всю подноготную, видит все непредвзято. Поэтому никто не смеет, не должен судить на земле человека именем Бога! Судят именем Кесаря или Республики на основании общих законов, насильно навязанных всем. Совесть же может решить только свободно, и она поэтому — личное дело каждого, как и отношения с Богом. В отношениях человека с Богом невидимым, как и в делах совести, места нет для посредников. Все жрецы, помазанные в священство, — самозванцы¹, и надежда спастись с помощью их колдовских действий — суеверие. Такова кантовская интерпретация Нового Завета.

В религиозных обрядах тоже есть, конечно, свой смысл. Как сказал поэт: “Мало плакать! Надо стройно, гармонически рыдать...” В церкви принято рыдать по нотам, на разные голоса. Стройно хором запеть — дело трудное: требуется вековая традиция, и отточенность формы, и толковый, грамотный капельмейстер. Когда безыскусственный крик многих душ живых, одинокие всхлипы их сливаются в гармоническое хоровое рыдание, создается культ, а из культа растет культура и искусство...

Каждая органическая человеческая общность начиналась как собор одинаково чувствующих и верящих. И каждая церковь (собор) веками оттачивала свой культ — ткань общепринятых интонаций, знаков, священных символов, жестов; так возникал многоголосый хор со своим особенным музыкальным строем. И каждому человеку, независимо от того, верующий он или нет, близок свой родной хоровой лад, свой язык, обычаи, традиции, в большей части сохранившие еще печать архаического культового происхождения.

¹Сравните с протестантской этикой (см. часть I, подразд. 3.2). — А. П.

Соборность — дело необходимое. Без общепринятой оригинальной культуры народ рассыпается. Каждый призван в общем хоре участвовать и по возможности не фальшивить. Но нельзя лишь заученным механически ритуалом душу свою оживить? Для этого — вслед за евангельским Иисусом учит и Кант — кроме участия в хоре общем нужно собственное усилие, не по указке, на свой собственный страх и риск — своя собственная мысль живая с мукой раскаяния; это раскаяние (передумывание) претворить надо в бескорыстный поступок и, если духу хватит, — в подвиг.. Так и делали христиане первых трех веков после проповеди Иисуса. В их общинах были люди, своим подвигом жертвенным заслужившие преклонение, были мудрые, были святые, но “священников”, т. е. уполномоченных комиссаров господних, не было. И никто не имел права на суд “именем Бога”. Все это началось, когда церковный клир стал претендовать на земную власть, стал подобием государству (IV в.) и, сохранив формально имя Христово, возвратился по сути к вере в ветхозаветного Иегову. Так свершилось дьявольское искушение — Богу начали поклоняться в расчете на мзду...

Не зря уподобившаяся государству церковь не дозволила мирянам касаться священных текстов, не зря запрещала их перевод на живые, народные языки. Только ведь нет ничего тайного, что не стало бы наконец явным. В огне Реформации, ценою бесчисленных жертв, наследники откровения завоевали право взять в свои руки “святину”, чтобы черпать непосредственно из источника; сражаясь за это право, они были глубоко убеждены, что начертанные в Евангелиях слова Иисуса содержат истинные правила добра, нравственные законы, которые надобно просто принять к исполнению, и тогда... воцарится всеобщая благодать?

Сбылись самые мрачные опасения правоверных католиков. В огне Реформации родился не голубь истинной веры, а червь сомнения, дух необузданного свободомыслия¹; этот неукротимый демон повлек христианский мир к ниспровержению всех и всяческих авторитетов — к замене религиозной богобоязни дерзостной предприимчивостью (промышленность), углубленным самосознанием (философия) и стремлением к всестороннему самовыражению (искусство).

Конечно, кроме атеистического свободомыслия Реформация породила целый букет новых “евангельских” — протестантских церк-

¹ Ср.: Паскаль. “Мысли”, фрагмент 380. — А. П.

вей. Но вот удивительный парадокс: все эти новые “истинно христианские” церкви, начав “за здравие”, тоже кончали “за упокой”: все они — без исключения! — в поисках твердого основания вероучений своих были вынуждены апеллировать не столько к “новому слову” Христа, сколько к ветхозаветным текстам, т. е. к древнему своду законов, традиций и правил... иудаизма! Иначе и быть не могло. Церкви надо было — хоть где угодно! — отыскать данные свыше “твердые правила”, ибо, если нет таковых, значит, нигде на земле невозможен и суд “именем Бога”. А какая же это церковная организация — без права на высший нравственный суд? Чтобы просто порядок установить, достаточно расторопной полиции и мирского суда — именем Короля, Республики, Соединенных Штатов Америки... Ну, а нравственный суд — что же? — каждый волен вершить над собою сам?

Если нет данных Богом и для всех обязательных твердых нравственных правил, значит — свобода совести, значит, и отношения с Богом — личное дело каждого (личная связь каждого верующего с Богом — центральная идея протестантизма; см. часть 1, подразд. 3.2. — *А. П.*). Но тогда нет больше места под солнцем жрецам. Да ничто не свершится на земле больше “именем Бога”, только собственным именем твоим, человек. Таков вывод Канта. И вывод этот не совместим ни со старым католическим, ни со всеми новыми протестантскими вероучениями.

Кантовская интерпретация новозаветной этики направлена прежде всего против традиционной анонимности. Отныне на каждом общественно значимом деянии должно быть начертано имя автора или “авторского коллектива”, отвечающего за сей труд со всеми его “плодами”. И если плоды эти горькими оказались на вкус, не на кого вину валить, не проходят ссылки вроде — “Бог так велел” или “черт попутал”. С точки зрения Канта, сомнительны ссылки на небесное провидение, на судьбу... на объективную надобность, необходимость, на слепые законы Истории. Не История виновата, а люди. Что же касается объективных закономерностей природы, то и их теперь наука открывает все новые и новые... по потребности. Во всяком случае, в своей “Критике чистого разума” Кант пытался всерьез доказать, что и их мы, люди, тоже отчасти “делаем сами”.

Но вернемся к разбору евангельских текстов.

В этом мире нет воздаяния по заслугам, ибо “царство мое не от мира сего” (Иоанн, XVIII, 36); значит, можно страдать и не будучи грешным. Но тогда нет позора в страдании! И в земном благоденствии нет знамения богоугодности, удача — не признак нравственного досто-

инства, не повод к самодовольству. “Так будьте же милосердны!” — говорит Христос (Лука, VI, 36). Не поклоняйтесь успеху!¹ Не гните спину пред сытым самодовольством, властью, мирским судом!

Такая проповедь не могла не увлечь массу отверженных, и многие были готовы уверовать в то, что Иисус — Христос (букв. — Мессия, т. е. Спаситель). Правда, были сомнения. Согласно Евангелиям, сомневался в предназначении собственном даже и... сам Иисус!

Вот он в пустыне, один, брошенный всеми, голодный. “И постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И приступил к нему Искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами”. В самом деле, если ты воплощение Бога, разве трудно тебе сотворить чудо? Тогда и сам насытишься, и все поверят в тебя, как овцы пойдут за тобой, смиренные. Ибо поклонится человек тому, кто вдоволь даст ему хлеба насущного.

Но ответил Иисус: “Не хлебом единым жив человек” (Матф., IV, 2—4). И отступил Искушитель. Но ненадолго. Остался все же вопрос: Бог я или же нет? Как бы это... проверить?

Иисус в Иерусалиме. Но не веруют здесь в него иудеи, гонят, стараются опорочить. И вот он уже на грани самоубийства! Влез Иисус на крышу храма, а Искушитель шепчет ему: “Если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз!” Дьявол начитан в Писании, он обосновывает предложение ветхозаветным пророчеством о невредимости Мессии. “Ибо написано, — шепчет Искушитель, — ангелам Своим заповедает о Тебе Господь сохранить Тебя; и на руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею”. Если только действительно ты — Спаситель. Почему бы не проверить?

Но опомнился Иисус, приказал себе: “Не искушай Господа” (Лука, IV, 9—12).

И еще не раз посещал Христа Искушитель, предлагал, например, бороться за власть, за право на суд земной. Ибо очень трудно только личным примером самоотверженности, состраданием и любовью направлять людей на тернистый путь свой. Другое дело — власть. С ее помощью почти все возможно. Все! За исключением “пустяков” — свободного уважения и согласия добровольного, потому что настолько ведь мил не будешь, это Христос знал твердо. Знал — и все-таки был

¹ “О люди! жалкий род, достойный слез и смеха! Жрецы минутного, поклонники успеха!” — пишет Пушкин в стихотворении “Полководец” (1835) [92, II, 356], а в сонете “Поэту” (1830) утверждает: “Ты сам свой высший суд...” — А. П.

соблазн? Читаем: “И сказал ему дьявол: дам Тебе власть... если Ты поклонисься мне”¹ (Лука, IV, 6).

Иисус отвергает соблазн, не поддается дьявольскому искушению. Но оно все-таки было! Да и как же не быть ему, если все вокруг требуют: дай знамение, сотвори чудо, прояви мощь свою! Вот тогда и уверуем, что ты — Сын Божий. И Христос поддается минутному искушению, иногда творит мелкие чудеса: то воду в вино превратит на свадьбе, чтобы продлить веселье, то пешком погуляет по морю, но в целом все-таки выдерживает принцип не принуждать к вере насилием, проявлением своего могущества. “Если бы знали вы, — говорит он, — что значит: милости хочу, а не жертвы” (Матф., XII, 7).

Это стоит поярче представить себе и понять. Кто просит милости у людей? — Бог!

Кант понял, что это значит, цитирую. “Ни один, — пишет он, — не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей)” (Кант И. Соч., т. 4, ч. 2, с. 79).

Многие многое могут мне навязать насильно, могут даже потребовать, чтобы я на лице своем радость изображал, по команде... изображу. Но нельзя насильно заставить сердце мое возрадоваться, если мне самому не радостно. Вот почему, полагает Кант, никто, даже сам Бог,

¹До Христа люди верили, что и земную иерархию устанавливает Бог, всякая власть от Бога. Поэтому повиновение властям считалось не просто неизбежностью, необходимостью, но нравственным долгом, богоугодным делом. Напротив, в Евангелии категорически утверждается, что принуждение, власть — от дьявола; эту фундаментальную новость сообщает Христу сам сатана: “Ибо она (власть) передана мне, и я, кому хочу, даю ее” (Лука, IV, 6). Отсюда следует и исконно христианское убеждение, что слепое подчинение властям противно совести человеческой.

Не зря римляне, столь терпимые к любым религиозным верованиям, бешено искореняли христианство как опаснейшую заразу. Ведь Христос замахнулся на главную святыню римскую — нравственный авторитет государственной власти. Верующих в Христа массами топили, вешали, пытали, распинали (о христианских мучениках — см. А. В. Мень [89, гл. 3]. — А. П.), но это только разжигало страсти, поэтому некоторые либеральные чиновники начинают призывать к сдержанности. Вот, например, выдержки из письма Плиния Младшего императору Траяну (102 г. н. э.): “Я полагал, что могу выпустить тех, которые отрицали, что принадлежат и принадлежали к христианам... Я счел необходимым добиться правды при помощи пыток... Ибо я вижу, что дело заслуживает внимания, особенно ввиду количества подверженных опасности. Много людей разного возраста, различных положений, обоего пола были и будут в опасности. Ибо влияние этого предрассудка распространилось не только на города, но и на поселения и деревни...”

Риму все-таки удалось обуздать христиан, но не насилием, а соблазном. Христианство было превращено в государственную религию. Проповедники нового слова поднимались прямо чуть не из-под виселицы на вершины высочайших мирских положений. Теперь они сами становились чиновниками — по “духовному ведомству”. Они взяли от императора власть. Так свершилось искушение дьявола. С этого момента (начало IV в.) кончилась история величайшей духовной революции и началась история правящей церковно-государственной организации — вплоть до Возрождения и Реформации, ведущих к атеизму. — Ю. Б.

не может насильно мне навязать свое представление о добре, о благе, т. е. о *радости!* — ибо какое же это “благо”, если оно у меня вызывает печаль? Значит, это только твое, а не мое благо, ну и заботься тогда о нем сам, хлопочи, приказывай. Разве спрашивают у рабов согласия? Другое дело, если я сам приму твое предложение, твой идеал разделю, соглашусь с ним сердцем и собственным разумом, но это должно быть мое согласие добровольное, а не жертва; милость моя, а не результат вымогательства, подкупа или угроз. Даже если ты сам Господь Бог, ты не можешь требовать большего. Так возьми меня, Господи, голым! Если хочешь ты моей милости и любви, а не жертвы и рабской унылой покорности. Я готов быть всецело открытым перед Тобой, ибо сам Ты просил милости у меня, из любви ко мне, смертному, взошел на крест. Неотразим этот крест твой...

Только то, что я делаю сам, по собственной воле, есть благо подлинное; все остальное — рабство, несовместимое с достоинством человека как существа морального.

Но все-таки люди — не боги, они — “не чисто моральные существа”. Поэтому Кант в качестве главной проблемы своей философии выдвигал вопрос: как вообще возможен категорический императив? На этот вопрос Кант не смог дать ответа.

Впрочем, перед аналогичной проблемой ставит нас и евангельская легенда. Как оказалось возможным само представление о таком живом человеке, практически осуществляющем категорический императив? Как в ту эпоху, в условиях поголовного и беспросветного рабства, рабства нравственного, духовного, могла зародиться столь дерзновенная “душевная конструкция”? На этот вопрос ответ может дать лишь конкретно-исторический анализ генезиса христианского культа. А это — особая тема.

Анализируя евангельские тексты, я сознательно отвлекся как от реальной истории христианского культа, так и от церковного богословия. Я постарался изложить здесь *кантовскую* интерпретацию Нового Завета, которая отнюдь не совпадает ни с православной, ни с католической, ни тем более с протестантской церковными традициями. В особенно резком противоречии эта интерпретация находится с кальвинизмом. Дело в том, что Кальвин через Августина возродил ветхозаветный принцип предопределения и сделал его важнейшим догматом своего вероучения. А весь пафос Канта основан на утверждении абсолютности свободы воли и, следовательно, открытости будущего. Кант рационализировал самый глубокий пласт евангельской доктрины,

сделав ее последовательной, подчиненной единому исходному принципу. По существу, он возродил идеологию раннего революционного христианства, находящегося в самой резкой оппозиции по отношению к традиционному иудейскому вероучению — к тому, что потом все-таки проникло в христианский церковный канон под именем “Ветхого Завета”. Поэтому если брать церковную традицию, то ближе всего к Канту окажутся раннехристианские мыслители, например объявленный всеми церквами еретиком раннехристианский гностик Маркион, считавший Новый и Ветхий Заветы несовместимыми.

Комментарий

Одна из центральных идей Ю. Бородея — отличие ветхозаветной этики от новозаветной. Если заповеди Моисея нормативны и с полной ясностью *предписывают* определенные действия, а другие столь же определенно *запрещают*, то новозаветная этика ***проблематична***; например, иногда следует быть миротворцем, а иногда — воевать. *Когда* следует быть миротворцем, а *когда* — воевать? Когда следовать заповеди “не убивай”, а когда — убивать? **Решение этой проблемы возлагается на индивида, располагающего свободой и несущего ответственность за свой свободный выбор.**

Все это очень напоминает этическую концепцию Сократа. Проявив моральную самостоятельность, Сократ своим поведением на суде по сути дела отвергал авторитет народа, судебному приговору противопоставил свое внутреннее убеждение и объявил себя оправданным перед судом своей совестью. Тем самым Сократ проявил себя как герой, сознательно высказавший новый принцип духа — ***абсолютное право индивидуального сознания на внутреннее решение***. Деятельность Сократа — отдаленное предвестие морального кризиса, который развился много позже. Выдающийся русский философ XX в. Н. Бердяев охарактеризовал его так: “Сущность (морального кризиса)... в революционном переходе от сознания, для которого мораль есть послушание срединно-общему закону, к сознанию, для которого мораль есть творческая задача индивидуальности” [18, I, 249–250].

Таким образом, становится понятно, почему христианские мыслители, например, Николай Кузанский, так высоко оценивают деятельность Сократа: он воплощает дух творческого поиска, которым проникнуты заветы Христа.

Обратите внимание и на глубокую мысль, которую высказывает Ю. Бородай, цитируя новеллу Л. Андреева “Правила добра”: для сотворения добра так же, как и для создания прекрасного, требуется талант, дарование; талант (а тем более гений) содержит в себе элемент непостижимого, иррационального, мистического, — он от Бога (который, по словам Паскаля, *непостижим*, — см. далее “Мысли” Паскаля). Поэтому указать *правила добра* так же трудно, как указать *правила прекрасного*. Соотнесите это с высказыванием Сент-Эвремона (см. часть 1, пролог) и с мыслями Паскаля и Витгенштейна о непостижимости добра.

БИБЛИЯ [21]
Новый Завет
Евангелие от Матфея

Глава 13¹

Другую притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем;

Когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел;

Когда взошла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы.

Пришедши же рабы домовладыки сказали ему: господин! Не доброе ли семя сеял ты на поле своем? Откуда же на нем плевелы?

Он же сказал им: враг человек сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их?

Но он сказал: нет, чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы;

Оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в связки, чтобы сжечь их; а пшеницу уберите в житницу мою.

Иную притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем.

Которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его.

Иную притчу сказал Он им: Царство Небесное подобно закваске, которую женщина взявши положила в три меры муки, доколе не вскисло все.

Все сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им.

Да сбудется реченное чрез пророка, который говорит: “отверзу в притчах уста мои; изреку сокровенное от создания мира”.

Тогда Иисус, отпустив народ, вошел в дом. И приступивши к Нему, ученики Его сказали: изъясни нам притчу о плевелах на поле.

Он же сказал им в ответ: сеющий доброе семя есть Сын Человеческий;

Поле есть мир; доброе семя, это — сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого;

¹В этой главе Евангелия от Матфея приведены притчи о Царстве Небесном.

Враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы.

Посему, как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет при кончине века сего:

Пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие

И ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов;

Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их. Кто имеет уши слышать, да слышит!

Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое нашед человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет и покупает поле то.

Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин,

Который, нашед одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее....

И когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда.

И пришед в отечество Свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы?

Не плотников ли Он сын? Не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда?

И сестры Его не все ли между нами? Откуда же у Него все это?

И соблазнялись о Нем. Иисус же сказал им: ***не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем*** (курсив мой. — А. П.).

И не совершил там многих чудес по неверию их.

БИБЛИЯ [21]
Новый Завет
Евангелие от Иоанна
(фрагменты)

Глава 1

1 В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.

2 Оно было в начале у Бога.

3 Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

4 В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков;

5 И свет во тьме светит, и тьма не объяла его.

6 Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн.

7 Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него.

8 Он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о Свете.

9 Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, проходящего в мир.

10 В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал.

11 Пришел к своим, и свои Его не приняли.

12 А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими,

13 Которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

14 И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца.

15 Иоанн свидетельствует о Нем и восклицая говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня.

16 И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать;

17 Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа.

18 *Бога не видел никто никогда* (курсив мой. — А. П.); едиnorodный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил.

Глава 17

После сих слов Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: Отче! Пришел час: прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя...

4 Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить;

5 И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира.

6 Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое;

7 Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть;

8 Ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня.

9 Я о них молю: не о *всем* мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои;

10 И все Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них.

11 Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. Отче Святыи! Соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едины, как и Мы.

12 Когда я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое; тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание.

13 Ныне же к Тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость Мою совершенную.

14 Я передал им слово Твое, и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как *и* Я не от мира.

15 Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла;

16 Они не от мира, как *и* Я не от мира.

17 Освяти их истиною Твоею: слово Твое есть истина.

18 Как Ты послал Меня в мир, *так* и Я послал их в мир;

19 И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною.

20 Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их:

21 Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, *так* и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня.

22 И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино.

23 Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены во едино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня.

24 Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира.

25 Отче Праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня;

26 И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них.

Глава 18

Сказав сие, Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его.

2 Знал же это место и Иуда, предатель Его, потому что Иисус часто собирался там с учениками Своими.

3 Итак Иуда, взяв отряд *воинов* и служителей от первосвященников и фарисеев, приходит туда с фонарями и светильниками и оружием.

4 Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищете?

5 Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель Его.

6 И когда сказал им: “это Я”, — они отступили назад и пали на землю.

7 Опять спросил их: кого ищете? Они сказали: Иисуса Назорея.

8 Иисус отвечал: Я сказал вам, что это Я; итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут, —

9 Да сбудется слово, реченное Им: из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого...

29 Пилат вышел к ним и сказал: в чем вы обвиняете Человека Сего?

30 Они сказали ему в ответ: если бы Он не был злодей, мы не предавали бы Его тебе.

31 Пилат сказал им: возьмите Его вы и по закону вашему судите Его. Иудеи сказали ему: нам не позволено предавать смерти никого, —

32 Да сбудется слово Иисусово, которое сказал Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет.

33 Тогда Пилат опять вошел в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему: Ты Царь Иудейский?

34 Иисус отвечал ему: от себя ли ты говоришь это, или другие скажали тебе о Мне?

35 Пилат отвечал: разве я Иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал?

36 Иисус отвечал: Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за *Меня*, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда.

37 Пилат сказал Ему: итак Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь; Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает глас Моего.

38 *Пилат сказал Ему: что есть истина?*¹ (Курсив мой. — А. П.) И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем;

39 Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху: хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?

40 Тогда опять закричали все, говоря: не Его, но Варавву. Варавва же был разбойник.

¹Этот вопрос Пилата использован Пушкиным в качестве эпиграфа к стихотворению “Герой”. — А. П.

Фома Аквинский¹
СУММА ТЕОЛОГИИ [106]
(фрагмент)

Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на Божественном Откровении; это было необходимо прежде всего потому, что человек соотносен с Богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом; в соответствии со словами Исайи...: “Око не зрело, Боже, помимо Тебя, что уготовал Ты любящим Тебя”. Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через Божественное Откровение.

Притом даже и то знание о Боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно быть преподано человеку через Божественное Откровение, ибо истина о Боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в Боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с большим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к Богу истины Богом же и были преподаны в Откровении.

Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были *дополнены* наукой, священной и основанной на Откровении.

Комментарий

Фома Аквинский пишет о двух источниках человеческого знания: знание, основанное на человеческом разуме, и “наука, основанная на

¹Фома Аквинский (Аквинат) — философ католической церкви. Ему был присвоен титул “ангельский доктор”, а в 1323 г. он был причислен к лику святых. Родом из знатной графской семьи, он еще в молодости становится монахом нищенствующего ордена доминиканцев. Центральное произведение в его наследии — “Сумма теологии”.

Божественном Откровении”. Второе можно назвать *знанием* только условно; это некое озарение, которое почти невозможно выразить словами. “*Истинную теологию нельзя записать*”, — утверждает Николай Кузанский в трактате с красноречивым названием “*Apologia doctae ignorantiae*” (“Апология ученого незнания”). Единственное, что можно знать о непостижимом Боге, — это собственное незнание. Он пишет: “...абсолютная истина непостижима. А если каким образом и следует ее постигать, это должно происходить в некоем непостижимом прозрении (*intuitu*), как бы путем мгновенного восхищения; так плотским оком мы без постижения и лишь на мгновение видим свет солнца. Не то чтобы солнце, чей свет невольно бросается в глаза, не обладало максимальной видимостью; но его нельзя постичь зрением из-за его исключительной видимости. Так Бог, который есть истина, как объект интеллекта максимально умопостижаем и в то же время не постигаем умом в силу своей наивысочайшей умопостигаемости. И только знающее незнание, или постигаемая непостижимость, есть самый истинный путь для восхождения к нему” [60, II, 15] (см. также математическое приложение II [89]).

Для античности фундамент этики — знание (добродетель есть знание, утверждает Сократ), для христианства — вера (основание этики — не разум, но воля). Античная рационалистическая этика, основанная на *справедливости* (римское право, *этика отмщения*), и иррационалистическая христианская этика, основанная на любви (*этика прощения, Бог есть любовь*), — являются двумя истоками новоевропейской этики, и глубокое различие между ними порождает проблему, сформулированную Нильсом Бором (см. часть 1, подразд. 2.4).

Иннокентий III¹
О ПРЕЗРЕНИИ К МИРУ
ИЛИ О НИЧТОЖЕСТВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО
СОСТОЯНИЯ [45]

(фрагмент)

Итак, сотворил Господь Бог человека из праха земного, который ничтожнее прочих элементов, как подтверждено в Библии. Планеты и звезды Господь Бог сделал из огня, ветер и бури — из воздуха, рыб и пернатых сотворил из воды, людей и скот — из праха. Сравнивая себя с обитателями воды, человек обнаруживает, что он ничтожен, рассматривая небесных тварей, познает, что еще более ничтожен; рассматривая сотворенных из огня, приходит к мысли, что ничтожнее его нет. Он не смеет сравнивать себя с небесными тварями, не отваживается поставить себя впереди земных. Он полагает себя равным только выучным животным и узнает в любом из них себе подобного.

“Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом; потому что все — суета! Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах”.

Слова эти принадлежат не какому-нибудь безвестному человеку, но мудрейшему Соломону. Что же иное человек, если не грязь и пепел? По этой причине человек и говорит Богу: “Вспомни, что Ты, как глину, обделал меня и в прах обращаешь меня?” Поэтому и Бог сказал человеку: “Прах ты и в прах возвратишься”. Иов также говорит: “Он бросил меня в грязь, и я стал, как прах и пепел”.

Грязь сотворяется из воды и праха, и то, и другое остается в ней; пепел же образуется из дерева и огня, когда и то, и другое распадается. Таинство творения известно, но все-таки должно быть разъяснено лучше.

Что же ты гордишься грязью, из какого праха ты возвышаешься? Почему ты хочешь прославить пепел?..

¹Иннокентий III (граф Сеньи) — Папа Римский с 1198 по 1216 г. Именно в его понтификат был совершен крестовый поход против альбигойцев и захват Константинополя (1204 г.). Его перу принадлежит ряд философских и богословских трудов.

Комментарий

Ничтожество человека — общее место христианских текстов. Человек — “прах и пепел”, и вместе с тем, человек — образ Бога, удостоенный общения с Ним.

Итак, христианские мыслители судят о человеке противоречиво. Эту проблему подробно рассматривает замечательный российский филолог и историк культуры С. Аверинцев в одной из глав своей знаменитой книги “Поэтика ранневизантийской литературы”.

С. С. Аверинцев
ПОЭТИКА РАННЕВИЗАНТИЙСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ [1]
(фрагмент)

Унижение и достоинство человека

Когда мы уясняем себе специфику принесенного христианством отношения к человеческой участи и сравниваем его с внутренней установкой античной литературы и античной философии, важно не забыть один момент — оценку страха и надежды.

Для наивного, еще не этического, еще не одухотворившегося мироотношения само собой разумеется, что угроза страшит, а надежда радует, что удача и беда однозначно размежеваны между собой, и их массивная реальность не вызывает никакого сомнения: удача — это хорошо, беда — это худо, гибель — это совсем худо, хуже всего. Так воспринимает вещи животное, так воспринимает их бездуховный, простодушно-беззастенчивый искатель корысти, пошлый обыватель, но также и униженный изгой общества: кто станет требовать от сеченого раба, чтобы он был “выше” страха истязаний или надежды на освобождение? Но свободный человек — другое дело: аристократическая мораль героизма, эллинское “величие духа” (μεγαλοφροσύνη) предполагает как раз презрение к страху и надежде. Когда герой (будь то в мифе, в эпосе или в трагедии) идет своим путем, неизбежным, как движение солнца, и проходит его до конца, до своей гибели, то это по своему глубочайшему смыслу не печально и не радостно — это героично. Ибо победа героя внутренне уже включает в себя его предстоящую гибель — так Ахилл, убивая Гектора, знает, что теперь на очереди он, — а потому ее плоско, пошло и неразумно воспринимать как причину для наивной радости; с другой стороны, гибель героя без остатка входит в баланс его победной судьбы, и поэтому о погибших героях не следует всерьез жалеть:

Им для того ниспослали и смерть и погибельный жребий
Боги, чтоб славную песню были они для потомков,

— как замечает по этому поводу Гомер. Испытывать жалость и тем паче внушать жалость вообще не аристократично — “лучше зависть, чем жалость”, как говорит певец атлетической доблести Пиндар. Позднее

философы включают жалость (ἐλεος) в свои перечни порочных страстей, подлежащих преодолению, — наравне с гневливостью, страхом и похотью.

Следует оговориться: и в жизни, и в литературном творчестве греки были слишком естественными, чтобы достигнуть той неумолимой бесчувственности, которая так часто конструировалась ими в качестве отвлеченного идеала. Герои Гомера и трагедии то и дело проливают обильные слезы, чаще всего над самими собой, но подчас и над чужим горем. Надо сказать, что они делят с иудеями Ветхого Завета свойство южной чувствительности и впечатлительности (присущее также крещеным византийским потомкам эллинов): суровые северные герои “Саги о Вольсунгах” или “Песни о Нибелунгах” скорее всего нашли бы Ахилла неженкой и плаксой. Важно, однако, что если эллин классической эпохи допускал жалостливость как простительную и даже привлекательную слабость, если он шел так далеко, что ценил ее как чисто социальную добродетель симпатичного члена человеческого общества, — ему и в голову не пришло бы как-то связывать слезы жалости со сферой духа, с путями внутреннего самоочищения сердца.

Приведем для контраста рассуждение сирийского христианского мистика ранневизантийской эпохи — Исаака Ниневийского: “И что такое сердце милующее?.. Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умягается сердце его, и не может оно вынести, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварию. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит он молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостию, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблению в сем Богу”. *Обнимающая весь мир слезная жалость, которая понята не как временный аффект, но как непреходящее состояние души* и притом как путь одухотворения, “уподобления Богу” — этот идеал вполне чужд античной культуре. В пределах языческого мировоззрения такая жалость явно бессмысленна: о ком и о чем стоит так сокрушенно убиваться, если, как гласит мудрость Гераклита, “путь вверх и путь вниз один и тот же”? Ибо деяние героя по существу лишено сообразной и соразмерной ему цели: его случайная цель уничтожается перед ним, как конечная величина, сравненная с бесконеч-

ной. Подвиги Геракла совершены, как известно, для Эврисфея, и результат их так относится к ним самим, как трус Эврисфей к герою Гераклу. Конечно, ахейцы хотят разграбить Трои и притом отомстить за честь Менелая — но разве этим оправдана гибель Ахилла? (Что-то вроде абсолютной цели есть разве что у Гектора, чей подвиг направлен на спасение отечества, т. е. на нечто большее самого подвига, но как раз поэтому его образ отмечен для Гомера явственной чертой неполноценности: нельзя же герою принимать свою надежду и крушение надежды до такой степени всерьез!) В мире героической этики привычный распорядок перевернут: уже не цель освящает средства, но только средство — подвиг — может освятить любую цель. Действование героя в своих высших моментах *становится бескорыстным или, что в данном случае то же самое, бесцельным: недаром греки возвели в ранг религиозного священнодействия атлетические игры и усмотрели в них прямое подражание богам*¹⁾. Соответственно и крушение героя должно вызывать не простодушные аффекты страха или жалости, но сублимацию этих аффектов, их выведение из равенства себе и пресуществление во что-то иное, — их “катарсис”.

Герой действует и гибнет, поэт изображает его действие и гибель, философ дает смысловую схему того и другого, но все трое преподают один и тот же урок — урок свободы²⁾. Свободы от чего? Конечно, прежде всего от страха: но страх за другого называется жалостью, обратная сторона страха называется надеждой.

Логический предел такой свободы может быть символизирован двояким образом: в акте смеха и в акте самоубийства. Смеясь, человек разделяется со страхом, а убивая себя, разделяется с надеждой. Есть ли надобность напоминать, что логический предел не есть жизненная норма, но как раз то, что не может и не должно становиться жизненной нормой? Как раз греки со своим “ничего через меру” (изречение одного из “семи мудрецов”), со своим культом меры и осуждением *υβρις* (гибрис (греч.) — дерзость, высокомерие) как греха против меры особенно хорошо это понимали. Самоочевидно, что греческая цивилизация, греческая демократия, скромная прелесть общественного греческого быта создана отнюдь не претенциозными кандидатами в самоубийцы и не смеющимися циниками (но ведь циник, *κυνικος* недаром греческое слово)? Как бы то ни было, символы смеха и самоубийства, по-видимому вовсе не характерные для греческого “национального темперамента” (если такое словосочетание что-нибудь значит), по логике античного мировоззрения получали значе-

ние духовного ориентира, неприменимого в быту, но властно определявшего какую-то иную реальность. Если диадохи и цезари, порожденные ситуацией упадка, пытались в жизни копировать своих богов, то в лучшие времена эллин никоим образом этого не делал и считал это нечестивым, почему и оставался много симпатичнее олимпийцев: но ведь это недаром были именно его боги.

Кстати об олимпийцах: им дана предельная свобода от страха, жалости и, разумеется, от надежды, но, поскольку они ограниченнее героя в том отношении, что никак не могут убить себя, им только и остается практиковать свой в пословицу вошедший “гомерический” смех, описанный в конце I песни “Илиады”. Если “Илиада” открывает для нас духовную историю языческого эллинизма, то замыкает ее Прокл Диадох, последний античный философ, именно в этом “гомерическом” смехе усмотревший предельную глубину бытия и с презрением предоставивший слезы “людям и животным”. “Всякое попечение о чувственно воспринимаемом космосе — замечает он, — именуется забавой богов; поэтому, думаю я, и Тимей называет внутрикосмических богов юными, ибо те поставлены над вещами, подверженными вечному становлению и постольку достойными забавы, — и эту особенность промысла воздействующих на космос богов мифотворцы нарекли смехом. Мифы представляют богов плачущими не всегда, а вот смеющимися — непрерывно, ибо слезы означают их промысел о вещах смертных и бранных, как бы о знаках, которые то суть, то не суть, между тем как смех относится к целокупным и неизменно движущимся полнотам (πληροματα)... всеобъемлющей энергии. Поэтому полагаю я, что если мы распределим демиургические действия между людьми и богами, то смех достанется роду богов, а слезы — собранию людей и животных” .

Итак, плач выражает несвободу, смех — свободу; плач относителен, смех абсолютен (в самом изначальном смысле слова “ab-solutum” — в смысле “отрешенности”, ибо он отрешает от частного и соотносит с целым); слезы приличны животному, твари дрожащей, но только смех приличен божеству. Для контраста можно было бы вспомнить часто повторяющееся утверждение христианского предания, что Христос плакал, но никогда не смеялся, или приведенные выше слова Исаака Ниневийского о сострадательном плаче как пути к “уподоблению Богу”.

Олимпийцам можно было уподобиться через смех — или, когда для смеха не остается места, через другой акт свободы, специально свойственный герою: через самоубийство. Диодор знает, что говорит, когда

называет самоубийство “деянием, приличным герою”, *ἥρωϊκὴ πράξις*. Аттическая пословица заостряет эти представления до мрачного юмора, предлагая удавиться, чтобы стать ритуально чтимым “героем” в Фивах. Впрочем, убив себя, можно стать не только героем, но при особо благоприятных условиях даже богом: путь Геракла на Олимп ведет через самосожжение. К этому событию мифической древности есть весьма поздние параллели. Уже в эпоху Римской империи (когда упадок всех норм сделал возможной прямую стилизацию самой жизни под миф) любимец Адриана по имени Антиной добровольно утонул в Ниле, принеся в жертву свою жизнь за здоровье своего императора — и был причислен к богам: того же самого не без успеха добивался для себя странствующий философ и ренегат христианства Перегрин Протей, театрализованное самосожжение которого столь сатирически описано у Лукиана. Назвав Перегриня, мы вступили в область античной философии. Над этой областью господствует один личностный образ, задававший мысли все новых поколений философов конкретно-жизненную тему, — образ Сократа, иронического мудреца, вынудившего афинян себя убить; ирония Сократа, как ее описал Платон, — отголосок смеха богов, его смерть — подобие самоубийства героев. К нему применимо обратное тому, что говорится о Христе: его можно представить себе смеющимся и нельзя вообразить плачущим, между учениками Сократа был Аристипп Киренский, основатель гедонизма, учивший наслаждаться всем и не связываться ни с чем; в его руках философия превращается в искусство непринужденного смеха, но последователь Аристиппа Гегесий по прозванию Πείσιθανάτοζ (“Убеждающий-умирать”) сделал из жизнерадостной доктрины четкие выводы: цель жизни — свобода от страдания, а наиболее полную свободу от страдания дает смерть. Рассказывают, будто слушатели лекций Гегесия спешили осуществить его учение на практике, так что лекции были прекращены по приказу Птолемея Филадельфа; если это придумано, то неплохо придумано — проповедь смеха и впрямь очень органично переходит в проповедь самоубийства. Ирония и добровольная смерть — две возможности, составляющие привилегию человека и недоступные зверю, — в своей совокупности являют собой предельную гарантию человеческого достоинства, как его понимает античность. В особенности гражданская свобода обеспечивается решимостью убить себя в нужный момент; слова римского поэта Лукана “мечи даны для того, чтобы никто не был рабом”, по наивному недоразумению выгравированные якобинцами на саблях

Национальной Гвардии, имеют в виду не тот меч, который направлен в грудь тирана, а тот меч, который поражает грудь своего владельца. Свобода Афин духовно утверждена в час своей гибели через самоубийство Демосфена, свобода Рима — через самоубийство Катона Младшего, Брута и Кассия. По мнению Сенеки, осудить “насилие над собственной жизнью” — значит “закрыть дорогу свободы”; тот, кто открывает своей крови выход из жил, открывает себе самому выход к свободе³⁾. Понятно, что этот специфический запах крови, растекающейся по ванне, античная свобода приобретает только во времена цезарей. Однако внутреннюю смысловую связь с нравственной возможностью самоубийства она имела искони. Самоубийство при необходимости становилось последним и завершающим жестом в той череде социально значимых жестов, которую представляла собой жизнь “великого душою мужа”. Социальной значимостью и оправдана подчас невыносимая для нас эстетизированность этого акта, который полагалось совершать предпочтительно на людях, сопровождая внушительной сентенцией. “Тразея уводит в спальный покой Гельвидия и Деметрия; там он протягивает обе руки, чтобы ему надрезали вены, и, когда из них хлынула кровь, кропит ею пол, *подзывает к себе квестора* и говорит: “Мы совершаем возлияние Юпитеру Освободителю; *смотри и запомни, юноша*”” (Корнелий Тацит. Сочинения. В 2-х т. Т. 1, Л., 1969, с. 326). Каким укором звучит замечание того же Тацита о заговорщиках, которые убили себя, “не свершив и не высказав ничего достопримечательного”!

Нет ничего более противоположного образу “Раба Яхве”, как его описывает цитированная выше 53-я глава “Книги Исайи”: “Как овца, веден был он на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так он не отверзал уст своих”. Это же молчание, этот же отказ от красноречия перед лицом смерти мы встречаем и в евангельском рассказе о суде над Иисусом (см. фрагмент Евангелия от Иоанна). “Он все терпит молча, став безглаголен, дабы ликовал Адам!” — восклицает Роман Сладкопевец. “Безгласен стоял Говорящий громами, и без слова — тот, кто есть Слово”. “Уловляющий в плен мудрецов совершил свою победу через молчание”. Для этого поведения Христа, должествовавшего стать этической нормой поведения христиан, византийские экзегеты указывали, разумеется, мистические основания, но наряду с этим — вполне практические причины, лежащие в социальной плоскости: “Научимся и мы отсюда, чтобы, если будем находиться пред неправедным судом, ничего не говорить... когда не слушают на-

ших оправданий”. Когда суд “неправеден” и человек отчетливо видит свою незащищенность, когда слово все равно не будет по-человечески расслышано, только молчанием еще можно оградить последние остающиеся ценности. Столь неэллинская черта евангельского эпизода была особо отмечена таким “обратившимся” эллином, как Ориген: “Спаситель и Господь наш Иисус Христос молчал, когда на него лжесвидетельствовали, и ничего не отвечал, когда его осуждали”. Для эллинов “необращенных” отсутствие красивых предсмертных изречений Учителя — просто глупость, доказательство невысокого духовного полета новой религии. Они были не совсем неправы, когда ощущали за этим самочувствие изгоя, оказавшегося вне прежних социальных гарантий.

Мы видели, как обстоит дело в мире античного язычества — в мире смеющихся богов и убивающих себя мудрецов, в мире героической непреклонности и философской невозмутимости, бескорыстной игры и бесцельного подвига; в мире, где высшее благо — ничего не бояться и ни на что не надеяться. Если мы приглядимся к этому миру попристальнее, мы заметим любопытную его особенность: по своей смысловой структуре он похож на круг, у которого нет центра. В самом деле, во главе эллинского Олимпа, как известно, стояли верховные “двенадцать богов”; но число двенадцать в общечеловеческой символике мифа, ритуала и таинства означает зодиакальный круг, описанный около некоего трансцендирующего этот круг центра: двенадцать не сами по себе, но всегда вокруг Единственного (дома Зодиака вокруг Солнца, сыновья Иакова вокруг своего отца, апостолы вокруг Христа, наконец, паладины вокруг короля Артура или Карла и т. п.). Но вокруг кого собираться олимпийцам? В центре нет никого; ведь Зевс, “отец богов и людей”, — сам всего лишь один из двенадцати. Свято место, вопреки пословице, оставалось пусто, и философы вольны были водружать в этой умопостигаемой пустоте свои абстракции “Блага” или “Единого”. (Для наглядного контраста можно сопоставить общеизвестные античные изображения божественного мира как ряда композиционно приравненных сидящих или шествующих фигур на фризе сокровищницы сифнийцев в Дельфах, на восточном фризе Парфенона, на чернофигурной “вазе Франсуа” — и строжайшую центрированность ранневизантийских композиций, где фигура Христа фланкирована симметричными фигурами апостолов или ангелов.) Что касается усилий религиозно настроенных философов, то история идеализма убеждает нас в полной возможности для абстракт-

ции оказаться объектом самых неподдельных мыслительных экстазов; чего абстракция не может, так это сообщить чувство конкретного обладания верховной ценностью.

Коль скоро верховной ценностью нельзя реально обладать, на место заинтересованности в абсолютном становится абсолютная незаинтересованность, т. е. в идеале свобода от страха и надежды — этическое соответствие того пустого центра, вокруг которого строится мир олимпийцев. Только так делается возможным идеал атараксии⁴⁾; только так и никак иначе. Ибо стоит представить себе, что все обстоит наоборот: что человеку дано как дар и задано как задача конкретное обладание абсолютной ценностью, стоящей в центре ценностного круга; что обладание это можно навсегда обрести, но можно и безвозвратно утратить; что, следовательно, все поступки и все события в жизни человека и в истории человечества так или иначе соотносятся с перспективой абсолютного спасения или абсолютной гибели, приближая либо то, либо другое, и в этой перспективе получают смысл, неизмеримо перевешивающий весомость их пластического обличья, — коль скоро все это представляется так, для этики и эстетики высокого жеста, отрешенного смеха и благородного презрения просто не останется места. Если только абсолютную ценность и впрямь возможно “стяжать”, то не домогаться ее со всей сосредоточенной алчностью скупца, не трястись над ней, не ползти к ней на коленях, со страхом и надеждой, со слезами и трепетом, позабывая о достойной осанке, — уже не героическое величие духа, но скорее нечувствительность души, ее “ожесточение”. — Конечно, словосочетание “абсолютная ценность” — это наше, новоевропейское выражение; раннее христианство говорит на ином языке. Но как раз то, что слово “ценность” связано с меркантильным кругом представлений, совсем не плохо, соответствующие евангельские притчи тоже апеллируют к образам алчного стяжания. “Подобно царство небесное сокровищу, скрытому на поле, которое найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то. Еще: подобно царство небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее”. Образы этих притч для Леванта римских и византийских времен весьма конкретны и выразительны; между тем смысл их тождествен именно понятию абсолютной ценности, безусловного ценностного предела. Перед лицом этой ценности человеку следует быть стяжателем, и притом настойчивым, осмотрительным и скрытным: “тот, кто обладает жем-

чугом и часто держит его в руке, один только знает, каким он владеет богатством, другие же не знают”. Как хорошо известно византийской аскетике, неосторожный обладатель “жемчужины”, похваляющийся ею перед всем миром, часто бывает обокраден невидимыми врагами. Герою приличествует совершать свою победу и свою гибель перед всем миром, как публичное зрелище, но умному купцу лучше сидеть потише. Подумать только, что происходит! Перед глазами последователей христианской этики поставлен как эмблема и увещание не идеал расточающего героя, но куда более скромный образ приобретающего купца; поставлен же он затем, чтобы превратиться в собственную противоположность. Ибо оправдан лишь “благоразумный купец”, т. е. приобретатель, без остатка устремивший свою жадность на абсолютное и отвлекший ее от всего остального. Поэтому Евангелие осуждает самую невинную заботу о завтрашнем дне. “Итак, не заботьтесь и не говорите: “что нам есть?”, или: “что пить?”, или: “во что одеться?” Почему, собственно? Никким образом не потому, что состояние сосредоточенной озабоченности само по себе неизяшно, или низменно, или недостойно мудрого; образ купца как раз и есть парадигма такого состояния. Цель не в достижении принципиальной беззаботности по отношению ко всему вообще — беззаботности героической или кинической¹, или просто игровой. Цель, напротив, в полном сосредоточении ума и воли на одной заботе: как стяжать и сберечь “жемчужину”? По своему смыслу христианское “не заботьтесь” прямо противоположно эллинской “невозмутимости”. С точки зрения стойка или киника, нужды и потребности единичной человеческой жизни до того ничтожны, что о них не стоит беспокоиться даже человеку; с библейской точки зрения они до такой степени важны, что ими непосредственно занимается Бог в акте своего “провидения”. Новозаветное учение о блаженстве “не заботящихся” продолжает ветхозаветную традицию. *Все чудеса Ветхого Завета расположены вокруг одного центрального чуда, которое в них символически конкретизируется, — вокруг готовности бесконечного и безусловного вмешаться в конечное и случайное. Непостижимо вовсе не то, что воды Красного моря однажды расступились перед беглецами, как об этом рассказывает “Книга Исхода”; непостижимо, что вневременный, внепространственный Бог сделал дело горстки отчаявшихся людей своим собст-*

¹Характерно, что кинику, как явствует из целого ряда философских анекдотов и легенд, в принципе безразлично — выбросить свое состояние в море или раздать его людям; в обоих случаях это акт самоосвобождения, не акт сострадания. — Прим. С. Аверинцева.

венным делом. Если он может так вести себя, что помешает ему сделать своим и дело единичного маленького человека, затерянного в природном и социальном мирах? Ибо чудо по определению направлено не на общее, а на конкретно-единичное, не на “универсум”, а на “я” — на спасение этого “я”, на его извлечение из-под вещной толщи обстоятельств и причин (курсив мой. — А. П.). Надежда на то, чтобы быть “услышанным” сквозь всю космическую музыку сфер и не быть забытым в таком большом хозяйстве, надежда не потеряться (“...а у вас и волосы на голове все сочтены...”), — эта надежда в корне исключает философское утешение Марка Аврелия, призывавшего принять как благо именно затерянность в безличном ритме природы. Против стоической максимы “стремление к невозможному безумно” стоят слова апостола Павла: “сверх надежды надежда”.

Мы снова вернулись к слову “надежда”; речь идет именно о ней. Это напряженное, кризисное состояние “горящего” сердца — чаяние того, чего нет и в чем нельзя удостовериться, — составляет главную помеху для атараксии и потому ревностно разоблачается греческими философами; но внутри текстов Библии оно есть главный модус отношения к абсолютной ценности. Сам библейский Бог может быть назван “надеждой” для верующего ; и Павел, по преданию, ученик рабби Гамлиэля, следует ветхозаветной традиции, когда называет своего Бога “Бог надежды”. Отсюда вытекает новозаветное учение о надежде как одной из трех верховных (“теологических”) добродетелей, сформулированное в конце тринадцатой главы “Первого Послания к Коринфянам”. Бог есть надежда, и жизнь пред его лицом есть надежда; или, что то же самое, она есть страх- “страх Господень”. В некоторых библейских речениях страх и надежда даже на чисто словесном уровне даны в двуединстве, почти в тождестве: “в страхе перед Господом — твердая надежда”; “страх пред Богом не должен ли быть надеждою?”. Это и понятно, ибо страх и надежда — два разных названия для одного и того же: для заинтересованности. И коль скоро абсолютная ценность требует абсолютной заинтересованности, путь к ней оказывается путем страха и надежды...

Легко усмотреть, что драматическое сосуществование ликующей надежды и пронзительного страха, составляющее эмоциональный фон византийских проповедей и гимнов, укоренено в самых основах христианского представления о человеке. Уже Ветхий Завет осмыслил человека не как равную себе природную сущность, поддающуюся непротиворечивому описанию, но как пересечение противоречий

между Богом и миром, которые разворачиваются в динамическом процессе “священной истории”. Человек сотворен из земли и через это включен в ряд вещей; но он не только сотворен: если его тело сделано, как вещь, то душа вдунута в него, как дуновение самого Бога, и через это изъята из ряда вещей. Человек как вещь находится в руках Творца, как глина в руке гончара; но человек как не-вещь противостоял Творцу как партнер в диалоге. Власть Бога над человеком осуществляется не как молчаливое оперирование с вещью, но как словесно выраженный в “заповеди” приказ — от одной воли к другой воле; и как раз поэтому человек может послушаться. Адам удостоен “образа и подобия Божия”; но в отличие от природных существ, которые не могут утратить своего не-божественного, не-богоподобного образа, человеку дана возможность своими руками разрушить свое богоподобие. Его путь, начатый “грехопадением”, разворачивается как череда драматических переходов от избрничества к отверженности и обратно. Все эти библейские парадоксы, будучи переосмыслены в общем контексте христианства и став более отчетливыми через приложение к ним греческих философских понятий, претерпевают существенное обострение. Христианское учение о человеке ориентировано на учение о “богочеловеке” Христе, который, согласно формулировке IV (Халкидонского) Вселенского собора (451 г.), есть “неслиянно, неизменно, нераздельно и неразлучно” Бог и человек, сокровенная вневременная сущность и раскрывающееся в историческом времени явление. Если уже ветхозаветный Адам вмещал и передал потомкам вднутое в него дуновение Яхве, то в лице евангельского “Сына Человеческого” человеческая плоть вмещает в себя без остатка “всю полноту Божества”. Весьма важно, что приход Бога в мир людей есть в истолковании Никейско-Константинопольского символа веры не просто “воплощение”, т. е. материализация, но именно “вочеловечение” (ἐνανθρώπησις) — восприятие психофизической природы человека; и после воскресения и вознесения Христа эта человеческая природа через свою уже нерасторжимую “ипостасную” связь со вторым лицом Троицы оказывается воспринята в глубины внутрибожественной жизни.

Однако такое прославление отнюдь не заслужено человеком, но, напротив, возникает как ответ на его тягчайшую космическую вину: вочеловечение Бога есть в перспективе мистической истории не что иное, как строгое соответствие грехопадению человека (Христос — Новый Адам, Дева Мария — Новая Ева, крестное древо — антитеза древу

познания и т. д.). “Адам, сотворенный из персти, был как бы мягким и влажным и не возмог, подобно обожженной глине, окрепнуть в нетлении, — рассуждает Мефодий Ликийский. — Потому-то Бог, желая снова восстановить его... сначала сделал его твердым и крепким в девственной утробе, сочетав и смесив со Словом”. Приход Бога в мир людей — это мера “врачевания”, следствие вины и беды людей. Раз совершившись, однако, вочеловечение раскрывает перед человеком перспективу стать Богом, как замечает еще греческий христианский автор II в. Иринеи, “Сын Божий становится Сыном Человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим”. Если Христос — богочеловек “по естеству”, то каждый христианин потенциально есть богочеловек “по благодати”, и первая в этом ряду — Дева Мария, в лице которой человеческая природа вместе с наиболее телесными своими аспектами (такими, как “чревная” реальность материнства, занимающая столь важное место в образно-символической системе византийской сакральной поэзии) возносится превыше бестелесной духовности ангелов; один важный литургический текст называет Богородицу “более чтимой, нежели Херувимы, и несравненно более славной, нежели Серафимы”. Как говорит Иоанн Златоуст, “человека, который был ниже камней, Христос поставил выше ангелов, архангелов, престолов, господств”. Перспектива человеческой участи уходит вверх в бесконечность, которая есть Бог: “Возлюбленные! мы теперь дети Божьи: но еще не открылось, что будем” (I Иоанн. 3,2). Понятно поэтому, что людей можно в некотором смысле называть “богами” (уже в Евангелии от Иоанна к людям отнесены слова псалма “Я сказал: вы боги”)... Именно в христианской традиции впервые возникает имевший впоследствии столь странную судьбу термин “сверхчеловек”.

Но божественный статус человека в эмпирической плоскости закрыт покровом морального и физического унижения; и как раз поздняя античность ощутила это унижение с неизвестным дотоле надрывом. Если для классического греко-римского миропонимания человек — это, так сказать, гражданин космоса, пользующийся своими неотчуждаемыми, хотя и ограниченными гражданскими правами, то для таких духовных течений, как христианство, но также гностицизм и манихейство, он являет собою скорее царского сына, терпящего на чужбине несообразный своему сану позор. Мы не придумали этот образ: он намечен, собственно говоря, уже в евангельской притче о блудном сыне...

Христианство учит человека думать о себе высоко, очень высоко. “Если ты будешь низко думать о себе, — восклицает Григорий Назиан-

зин, — то напомню тебе, что ты... созданный Бог, через Христовы страдания грядущий в нетленную славу!” Было бы, однако, весьма неосмотрительно понимать этот пафос в духе языческого или неоязыческого гуманизма. Царственное достоинство не есть, согласно христианской антропологии, атрибут довлеющей себе и равной себе человеческой природы. Во-первых, оно подарено творцом в акте неизъяснимой щедрости, на который человеку остается ответить разве что воплем: “откуда мне сие?” Во-вторых, оно обращено Адамовым грехопадением в собственную противоположность; одна ранневизантийская литургическая поэма о грехе прародителей имеет рефрен: “О, сколь великоу почестью взыскан был человек!” (ὦ πόσῳ ἀνθρώπου εἰσὴ τιμῇ) — но рефрен этот, вновь и вновь возвращаясь в смене строф, звучит растрavляющей сердце иронией, как напоминание о том, что человеку было что терять. Лишившись своего верховного места, человек в самом буквальном смысле “не находит себе места” уже нигде: в космосе природы и в космосе истории он “странник и пришелец”.

...настоящее свое состояние, каким бы относительно благообразным оно ни было, христианин не может не оценивать как позорное, ибо обязывается измерять его меркой абсолютного: любые его заслуги конечны, между тем как вина бесконечна. Христианство учит человека воспринимать свое тело как храм Бога — весьма веская причина скорбеть о том, что храм этот “весь осквернен”! Христианство внушает человеку, что он есть носитель образа Божия — каких же слез хватит, чтобы оплакать унижение этого образа?...

...Новый образ человека оказывается разомкнутым, причем не только вверх — в направлении божественно-сверхчеловеческих возможностей, но и вниз — в направлении бесовских внушений, насилюющих и расщепляющих волю. Человек не может объяснить свою внутреннюю жизнь без понятия благодати и понятия демонской “одержимости”. Если классическое античное представление о человеке было статуарно-замкнутым и массивно-целостным, то христианство с небывалой интенсивностью выясняет мучительное раздвоение внутри личности: “Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех.

Ибо знаю, что не живет во мне, то есть во плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, де-

лаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех... В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного” (Рим. 7, 15–16, 23). И для христианского мировоззрения, как для языческой античной философии, человеческая природа сохраняет центральное положение среди всего сущего ; но природа эта уже не покоится в себе и не вращается вокруг своей оси с равномерностью небесного тела (как это изображено в Платоновом “Тимее”) — она простерта между ослепительной бездной благодати и черной бездной погибели, и ей предстоит некогда с неизбежностью устремиться либо в одну, либо в другую из этих бездн.

Пока этот час не пришел, всякое наглядное благополучие человека должно только оттенять его мистическое унижение и, напротив, всякое наглядное унижение может служить желательным темным фоном для блеска сокровенной прославленности. Взятое на себя унижение — средство спастись от иного, “онтологического” унижения. “Сердце смиренное и сокрушенное Господь не уничижит” (Пс. 50/51, 19). Такова хитрая уловка “благоразумного купца”, домогающегося “жемчужины”. “Ибо всякий, возвышающий себя, будет унижен, а унижающий себя возвысится” (Лук. 14, 11). “Да хвалится брат униженный высотой своею, а богатый — унижением своим, потому что он преидет, как цвет на траве” (Иак. 1, 9–10).

Порядок космоса и порядок истории

И для древнегреческой, и для византийской культуры представление о мировом бытии в пространстве и времени было связано прежде всего с идеей *порядка*. Само слово “космос” означает “порядок”. Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству “приведшей себя в порядок” женщины и было перенесено на мироздание Пифагором, искателем музыкально-математической гармонии сфер. В философской литературе слово это выступает в контексте целого синонимического ряда — “диакосмесис”, “таксис” и так далее, — объединенного идеей стройности и законосообразности.

Представление о мировом порядке можно было связывать с представлением о божественном начале. Для античной культуры в этом не было ничего нового. Но язычество в мифологических, а затем философских проявлениях обожествляло самый космос: по характерному

выражению Платона, космос есть “чувственно воспринимаемый Бог”. Древнегреческий идеализм мог отделить источник мирового порядка от материи, но не от мирового бытия в самом широком смысле. Не идя слишком далеко в социологических параллелях, скажем, что как закон полиса был имманентным полису, так закон космоса мыслился имманентным космосу. Он был свойством самозамкнутого, самодовлеющего, “сферически” завершенного в себе и равного себе мира.

Средневековое сознание усвоило идею всеобъемлющей и осмысленной упорядоченности вещей и пережило ее, если это возможно, с еще большей остротой, чем она была пережита в древности. Но в составе христианского учения идея эта переосмыслялась. Теперь порядок приходит от абсолютно трансцендентного, абсолютно всемирного Бога, стоящего не только по ту сторону материальных пределов космоса, но и по ту сторону его идеальных пределов. К этому личному Богу космос может иметь только личное отношение — а именно отношение *покорности*. Законосообразность мировых процессов понята как послушание небесных сфер и четырех стихий, как их монашеское смирение, их отказ от своеволия, их *аскеза*.

Вот как раннехристианский автор описывает мир, повинующийся Богу: “Небеса, его управлением подвижны, в мире ему покоряются. День и ночь совершают они бег, им предназначенный, нимало не чиня друг другу препятствий. Солнце, и Луна, и хоры звезд по велению его в согласии, без всякого отступления шествуют по кругу в установленном им пределе. Земля, понеся во чреве своем, по воле его во время свое преизобильно пропитание подает людям, и зверям, и всем сущим в ней живым тварям, не разномыслия и не отклоняясь от определенного о ней. Бездн неисследимые хляби и недр неизъяснимые струи теми же сдерживаются велениями. Беспредельное море во всем пространстве своем, по устроению его собранное вместе, не преступает положенных ему препон, но как он указал, так и действует, ибо он изрек: “Доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел горделивым волнам твоим”. Океан, для человека непереплываемый, и миры обон-пол Океана сущие теми же установлениями Владыки правимы. Сроки весны, и лета, и осени, и зимы в мире друг друга сменяют; ветров порывы, каждый во время свое, исполняют дело свое неотпустительно. Вечнотекущие источники, на здоровье всем пьющим от них сотворенные, сосцы свои неиссякающие жизни ради человека предлагают. Малейшие между живыми созданиями в мире и единомыслии

сходки свои правят. Всему сему великий Создатель и Владыка сущего совершаться повелел в мире и единомыслии, всем благотворя...”.

Если Солнце — уже не бог Гелиос язычников, это вовсе не значит, как настаивает Ориген, будто оно “ничто” или, по Анаксагору, безжизненный и бездушный “огнистый ком”; нет, все небесные светила — служители Бога, способные ему молиться и осмысленно покоряться. Они движутся отнюдь не слепо, однако и не по собственной воле, не от себя и не для себя, но для Бога. Григорий Назианзин обращается в одном из своих стихотворений к Христу:

Ради тебя сияньем своим сокрывает созвездья
Скоробегающий Титан, огненный круг проходя.
Ради тебя то живет, то меркнет полночное око
Мены, и снова горит полною славой лучей...

“Поразмысли же теперь, — обращается к читателю Ориген, — нельзя ли к этим существам [т. е. светилам], покоровшимся суете не по своей воле, но по воле Покорившего, и пребывающим в надежде обетования, приложить Павловы слова: “Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше”. По крайней мере мне представляется, что подобным же образом могло бы сказать и Солнце: “Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше”. Но Павел прибавляет еще: “А оставаться в плоти нужнее для вас”. И Солнце, поистине, может сказать: “Оставаться же мне в небесном этом и светозарном теле нужнее ради откровения сынов Божиих”. То же самое должно мыслить и говорить также о Луне и о звездах...”.

Итак, движение, сияние и самое бытие небесных тел — их монашеское послушание, со скорбью, но и с терпением принимаемое от Бога и на пользу людям. Им хотелось бы “разрешиться и быть со Христом”, выйдя из-под ига “суеты” — космической маяты “неразрешенной” твари; но они предпочитают усилие своего подвига своему собственному духовному порыву.

При таком понимании космологический принцип оказывается аналогом церковной дисциплины, а церковь — своего рода моделью космоса, или “космосом космоса”, как выражается тот же Ориген. Это уже очень далеко от античной космологии — хотя, может быть, не так далеко, как это кажется: ведь именно те направления античного идеализма, которые были особенно увлечены идеей звездного порядка, гармонии сфер, как пифагорейство и платонизм, больше всего тяготе-

ли к идеалу безусловного повиновения сверхличному авторитету и ближе всего подошли к принципу монашества. Пифагорейцы на практике создали некий “орден”, связанный строгой дисциплиной, и соблюдали множество ритуально-уставных предписаний. Платон конструировал ту же жизненную установку в утопической теории государства. “Тут даже не аристократия, — замечает А. Ф. Лосев, — а скорее теократия, монастырское игуменство”. “Монашество и старчество — диалектически необходимый момент в Платоновом понимании социального бытия”. Афонские монахи, еще в XV в. сосредоточенно смотревшие по ночам, как звезды из чистого хрустального неба смотрят на грешную землю, и поучавшиеся ненарушимой стройности их движения, были поздними наследниками Пифагора и Платона.

Уже в платонизме напряженный интерес к порядку космоса с самого начала связан с ощущением угрозы другому порядку — порядку полиса. В ранневизантийской идеологии этот интерес окрашивается в новые тона в связи с гибелью того, что еще оставалось от порядка полиса. “Удобно-превратность” земных законов стала еще очевиднее, непреложность небесных законов — еще желаннее. *Люди должны учиться слушаться у звезд — такова ранневизантийская транскрипция евангельской молитвы “да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли”* (курсив мой. — А. П.). Соотнесенность космологических мотивов с социальными проблемами ощутима в словах Григория Назианзина: “Да не нарушается закон подчинения, которым держится земное и небесное, дабы через многоначалие не дойти до безначалия”. Каждое слово о реальности мирового порядка превращается в притчу и аллегорию о желательности порядка человеческого, общественного, причем последний мыслится в формах иерархии (“закон подчинения” — авторитарный принцип)... в мире идей космологическое умозрение и социальная этика получили такое соединительное звено, которого они не могли иметь во времена Платона.

Звеном этим был библейский креационизм, т. е. учение о Боге как творце стихий и законодателе людей.

Однако идет ли речь о языческом космосе, имеющем свою собственную меру, или о христианском космосе, получающем свою меру от Бога, это все еще космос — всегда привлекавший к себе эллинскую мысль пространственный мир, который сам по себе не имеет истории.

Нельзя, конечно, утверждать, будто античная греческая философия абсолютно чужда историзму. Человеческая сущность так неразрывно связана с динамикой истории, что человеческая мысль едва ли

может миновать проблему, поставленную этой динамикой. И все же классическая культура Греции оттесняла начало историзма далеко на задний план. “Поскольку в качестве идеала трактовалось *круговое движение*, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. Таким образом, вся человеческая жизнь как бы топталась на месте... Этому удивляться нечего уже потому, что исконно проповедуемое в античности круговращение вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс” (*Лосев А. Ф.* Критические замечания к диалогу [“Тимей”] // *Платон*. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 660. Ср. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 643; его же. Античная философия истории. М., 1977) (см. также А. Ф. Лосев “Двенадцать тезисов об античной культуре [89, гл. 2]. — *А. П.*).

Древняя история восточного Средиземноморья выявила и другую мыслительную возможность, резко контрастирующую с эллинским умонастроением. Эта возможность воплощена в библейской традиции мистического историзма.

Если мир греческой философии и греческой поэзии — это “космос”, т. е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это “олам”¹, т. е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история. Внутри “космоса” даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство необратимости и придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии*. Внутри “олама” даже пространство дано в модусе временной динамики — как “вместилище” необратимых событий. Греческий бог Зевс — это “Олимпиец”, т. е. существо, характеризующееся своим местом в

¹ Исходное значение слова “олам” — “сокрытое”, “завешенное”, отсюда — “древность”, начальное пра-время, но также “будущность”: две темные бездны времени позади и впереди человека. Постольку это слово означает “вечность”, но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени. Точнее, это не “вечность”, а “мировое время” (в немецком переводе Бубера и Розенцвейга — “*Weltzeit*”), которое, во-первых, движется и, во-вторых, может кончиться и смениться другим “оламом”, другим состоянием времени и вещей в нем. Иначе говоря, “олам” — мир как время и время как мир. — *Прим. С. Аверинцева.*

мировом пространстве. Библейский Бог Яхве — это “Сотворивший небо и землю”, т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени.

Структуру можно созерцать, но в истории приходится участвовать⁵⁾. Поэтому мир как “космос” оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, через литературный “экфрасис” в античном вкусе, а мир как “олам”, напротив, — через направленное во времени повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: “а что дальше?”.

Последний итог античной мудрости, как правило, состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и олимпийцы не могут лучше областить своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний. Так поступают гомеровские боги, удовлетворяя капризы Ахилла потому именно, что тот все равно обречен на краткую жизнь и лишен завтрашнего дня; но еще Гораций учит: “Лови день, менее всего доверяя следующему!”. Напротив, сквозной мотив Библии — обетование, на которое не только позволительно, но безусловно необходимо без колебания променять наличные блага. Новозаветный автор “Послания к Евреям” так суммирует судьбу ветхозаветных “патриархов”: “Верую Авраам повиновался повелению идти в страну, которую имел получить в наследие, — и он пошел, не зная, куда идет. Верую обитал он на земле обетованной, как на чужой, и жил в шатрах с Исааком и Иаковом, сонаследниками того же обетования... Все они умерли в вере, не получив обещанного, а только издали видели его, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле... Верую в будущее Исаак благословил Иакова и Исава...”. В самом деле, будущее — то, во что верят персонажи Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дарит Бог Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы божественных залогов грядущего счастья. В кризисную эпоху пророков этот эсхатологический оптимизм, умозаключающий от бедственности настоящего к благополучию будущего (“Ибо Я пролью воды на жаждущее и потоки на иссохшее”, — обещает Яхве в “Книге Исайи”) приобретает вполне сложившийся облик, с которым ему предстоит перейти в христианство.

Еще раз сравним царя на греческом Олимпе и царя на библейских небесах. Зевс — господин настоящего: прошлое принадлежало Урану и Крону, будущее — неизвестному сопернику, который в силу определения

рока отнимет у Зевса власть. Яхве — господин прошедшего и настоящего, но полностью его власть осуществится и его слава воссияет лишь в будущем, с наступлением того “дня Яхве”, о котором говорят пророки.

Итак, греческий “космос” покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему *меру*; библейский “олам” движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы *смыслу*. (Не так ли развязка повествования переходит пределы повествования, или “мораль” притчи переходит пределы притчи?) Вот почему поэтика Библии — это поэтика притчи, не оставляющая места ни для чего, похожего на эллинскую “пластичность”: природа и вещи должны упоминаться лишь по ходу действия и по связи со смыслом действия, никогда не становясь объектами самоцельного описания, выражающего бескорыстно-отрешенную радость глаз⁶⁾; люди же предстают не как объекты художнического наблюдения, но как субъекты выбора и действия.

Комментарий

1) Олимпийские игры — спортивные состязания, при всей их важности для греков, все-таки не более чем *игра*, т. е. деятельность, протекающая по определенным правилам, но не направленная на постоянный результат. Игра содержит в себе противоречие: играющий все время как бы пребывает в двух сферах — условной и действительной. Умение играть заключается в овладении двупланностью поведения (см. часть 1, подглава 4.4.3). Взгляд на игру как на *деятельность, достойную бога*, очень ярко выявляет специфику античной культуры вообще в ее сопоставлении с *глубоко серьезной* христианской культурой: нельзя даже вообразить Христа *играющим*, так же как нельзя представить его себе *смеющимся*!

2) Вспомните о важности категории свободы в этике вообще: мыслители античности разделяли философию на логику, физику и этику. *Этика — это приложение логики к области свободы* (см. пролог к части 1).

3) Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Письмо 71.

4) Атараксия (в переводе с греч. — безмятежность) — идеальное состояние души, высшая цель в этике Эпикура (см. подразд. 1.3.1.).

5) Соотнесите это рассуждение с концепцией созерцательного блаженства Аристотеля и с представлением христианских мыслителей о том, что основой этики является не *разум*, а *воля*.

6) Сравните с фрагментом из книги Э. Ауэрбаха “Мимесис” [89, гл. 3].

Э. Ауэрбах
МИМЕСИС¹ [10, 61–63]

Речь идет о друге юности и ученике Августина Алипии, а обращается автор к Богу.

“И он не оставил мысли о светской карьере, о которой напели ему в уши родители, и отправился в Рим изучать право. И там невероятно сильно и с необычайной страстью увлекся гладиаторскими играми. Когда он еще не одобрял и презирал подобные занятия, случилось ему однажды встретить своих друзей и соучеников, которые увлекли его с собой, хотя он упирался и протестовал, в амфитеатр, по-дружески применив силу: было это в дни самых жестоких и кровопролитных игр. Он сказал им: “Если вы и тащите сюда мое тело и заставляете его находиться здесь, можете ли направить глаза мои и дух мой на эти зрелища? Я буду присутствовать здесь, отсутствуя, и так превозмогу и вас, и эти дела”. Выслушав эти слова, они тем более не отступились от него, желая испытать, сумеет ли он исполнить обещанное. Когда пришли и разместились как могли, все вокруг уже пылало жаром низменных удовольствий. Он же, закрывши врата очей своих, запретил душе выходить наружу, к таким низким делам, — ах, если бы он заткнул и уши! Ибо в один из моментов сражения дикий рев толпы поразила его, и он, побежденный любопытством и готовый презреть и превозмочь все, открыл глаза; и тут рана более сильная была нанесена его душе, нежели телу того, кого он пожелал увидеть, и пал он еще более жалким образом, чем тот, падение которого вызвало крик, и рев этот проник в его уши и разверз его глаза, и был он поражен и низвергнут, — более смелый, чем твердый, тем более слабый, что он ждал от себя того, чего следует ждать лишь от Тебя. Ибо, увидев кровь, хлебнул свирепости и не отвернулся, а устремил взор и впитывал ужасное и не ведал того; и наслаждался греховным состязанием и опьянялся кровавым желанием. И уже он не был тем, что пришел, а стал одним из толпы, к которой пришел, и настоящий товарищ тем, кем был приведен. Что еще? Смотрел, кричал, неистовствовал, вынес с собою безумие, заставлявшее его возвращаться туда вновь и вновь, не только с теми, кто увлек его с собою, а прежде их и увлекая теперь других. И отсюда вырвал Ты его своей сильной и милостивейшей дланью и научил его полагаться не на себя, а на Тебя; но много позднее”.

¹В приведенном фрагменте Э. Ауэрбах цитирует фрагмент гл. 8 из шестой книги “Исповеди” Августина и комментирует этот текст.

...здесь обнаруживают себя в действии силы эпохи — садизм, кровожадность, перевес магически-чувственного над разумным и этическим. Но с врагом ведется борьба, и враг этот узнан, и все силы души мобилизованы на борьбу с ним. Враг здесь — это массовое внушение, кровавое зрелище, воздействующее сразу на все чувства; если ему закрывают путь через глаза, он находит путь через уши, а затем вынуждает открыть и глаза. Оборона все еще полагается на свой сокровенный центр, на внутреннюю решимость, на сознательную волю, отвергающую кровавое зрелище. Но это внутреннее сознание не может устоять и мгновение; оно сразу же переходит в свою противоположность, и силы, которые до тех пор сдерживались крайним напряжением воли, служившие обороне, переходят на сторону врага. Нужно отдать себе отчет в том, что это значит. Против плебейского омащивления, против иррациональных и безмерных желаний, против магических сил с их чарами у просвещенной классической культуры было оружие — аристократическое, индивидуалистическое, рациональное, исполненное меры владения собой. Различные этические системы сходились на том, что хорошо воспитанный, образованный, знающий себя человек благодаря внутренним силам своей души способен отвернуться от лишнего меры, неопределенного: неопределенное не может на него опереться против его воли. И учение манихеев, к которому был в то время уже близок Аппикий, тоже полагается на знание человеком добра и зла. И поэтому Аппикий без излишней озабоченности позволяет, чтобы его подруги, хотя и насильно, *familiari violentia*, затащили в амфитеатр; он полагается на свои закрытые глаза, на свою волю и решимость. Но его индивидуалистическое, гордое самосознание опрокинуто в мгновение ока, — и случается это не с одним только наугад выбранным Аппикием, гордость которого и глубочайшее сокровище души здесь растоптаны, а и со всей рациональной, индивидуалистической культурой классической древности: Платоном и Аристотелем, со стои́к, с Эпикуром. Страстное желание смело их, как порыв бури: “И уже он не был тем, что пришел, а стал одним из толпы, к которой пришел” (*et non erat iam ille qui venerat, sed unus de turba ad quam venerat*). Индивидуум, аристократически уверенный в себе, осуществляющий свой личный выбор, прези́рающий отсутствие чувства меры, стал человеком из толпы, и мало того, те же силы, благодаря которым он дольше, решительнее других противостоял массовому внушению, ту же энергию, которая придавала ему способность жить своей особой гордой жизнью, он предоставил теперь в распоряжение массы, живущей бессознательной, инстинктивной жизнью. Он не только соблазнен, но и становится соблазнителем других; прежде нена-

вистное он теперь любит, действует не только *с* другими, но *прежде* других (non tantum cum illis, sed prae illis, et alios trahens). И, вполне естественно для молодого человека с его огромной жизненной энергией и страстью, он уступает соблазну не постепенно, а бросается в крайность. Это — совершенное, полное обращение, и в таком обращении с переходом от одной крайности к другой, полярной, есть в то же время нечто сугубо христианское. Как Петр в сцене отречения (и как, в противоположном смысле, Павел на пути в Дамаск), он падает тем ниже, чем выше стоял, и, как Петр, он вновь поднимается. Ибо поражение его не окончательно: когда Бог научит его полагаться на него, а не на себя (на пути к усвоению этого урока он уже совершил свой первый шаг), наступит час его триумфа. У христианства в борьбе с магическим опьянением есть иное оружие, не то, что у рациональной индивидуалистической античной культуры, достигшей своего наивысшего развития.

Христианство недаром есть движение, идущее из глубин — из глубин множества, из массы, и из глубин непосредственного чувства; христианство способно побивать врага его же собственным оружием. У христианства тоже магия, но это не та магия, что опьяняет кровью, она сильнее, потому что человечнее и богаче надеждами.

Комментарий

Замечательный немецкий филолог XX в. Эрих Ауэрбах в этой главе своей книги “Мимесис” размышляет о падении Алипия. Он вспоминает об апостоле Петре и его троекратном отречении от Иисуса, и о другом апостоле, Павле, который до обращения был гонителем христиан (об этом было упомянуто в комментарии к письмам Сенеки). Вспомните другой фрагмент из этой книги и рассуждения Ауэрбаха о библейских героях, сопоставляемых с гомеровскими персонажами [89, гл. 3].

Обратите внимание на то, как сходны между собой суждения о **толпе** Сенеки (Письмо 7) и Августина (уже шла речь о *противопоставлении* мудреца и толпы, о котором пишет еще Платон — см. комментарий к “Пирю”).

Вспомните характеристику стоической и эпикурейской этики, данную в части 1: это аристократические и эгоцентрические учения, отрицающие достоинство тех, кто не достиг мудрости. Сопоставьте падение Алипия с поступками пушкинских героев — Сальери и Анджело (следует помнить о *христианских* корнях новоевропейской культуры!). Размышляя об этом, вспомните эпиграф (из Канта) к гл. 4 части 1.

Аврелий Августин
ИСПОВЕДЬ [2, 202–211]
Книга восьмая
(фрагмент)¹

Некий Понтициан, земляк Августина и Алипия, приходит к ним в гости и рассказывает о том, как двое язычников — агенты тайной полиции — стали христианами. Этот рассказ потрясает Августина до глубины души.

Ты поставил меня лицом к лицу со мной, чтобы видел я свой позор и грязь, свое убожество, свои лишаи и язвы. И я увидел и ужаснулся, и некуда было бежать от себя. Я пытался отвести от себя взор свой, а он рассказывал и рассказывал, и Ты вновь ставил меня передо мной и заставлял, не отрываясь, смотреть на себя: погляди на неправду свою и возненавидь ее. Я давно уже знал ее, но притворялся незнающим, скрывал это знание и старался забыть о нем.

И чем горячее любил я тех, о ком слышал, — кто по здравому порыву вручили себя целиком Тебе для исцеления, тем ожесточеннее при сравнении с ними ненавидел себя, ибо много лет моих утекло (почти двенадцать лет) с тех пор, как я девятнадцатилетним юношей, прочитав Цицеронова “Гортензия”, воодушевился мудростью, — но не презрел я земного счастья и все откладывал поиски ее, а между тем не только обретение, но одно искание ее предпочтительнее обретенных сокровищ и царств и плотских усад, готовых к услугам нашим. А юношей я был очень жалок, и особенно жалок на пороге юности; я даже просил у Тебя целомудрия и говорил: “Дай мне целомудрие и воздержание, только не сейчас”. Я боялся, как бы Ты сразу же не услышал меня и сразу же не исцелил от этой злой страсти: я предпочитал утолить ее, а не угасить. И я шел “кривыми путями” кошунственного суеверия, не потому, что в нем был уверен: я как бы предпочитал его другим учениям, но не смиренно исследовал их, а противился им, как враг.

...я давно думал, что, презрев мирские надежды, со дня на день откладываю следовать за Тобой Одним, потому что не являлось мне ничего определенного, куда направил бы я путь свой.

И вот пришел день, когда я встал обнаженным перед самим собой, и совесть моя завопила: “Где твое слово? Ты ведь говорил, что не хо-

¹ Ранее было отмечено, что христианские мыслители считают основой этики не разум, но волю. Предлагаемый фрагмент содержит рассуждения Августина о воле.

чешь сбросить бремя суеты, так как истина тебе неведома. И вот она тебе ведома, а оно все еще давит тебя; у них же, освободивших плечи свои, выросли крылья: они не истомились в розысках и десятилетних (а то и больше) размышлениях”. Так, вне себя от жгучего стыда, угрызавшись я во время Понтицианова рассказа. Беседа окончилась, изложена была причина, приведшая его к нам, и он ушел к себе, а я — в себя. Чего только не наговорил я себе! Какими мыслями не бичевал душу свою, чтобы она согласилась на мои попытки идти за Тобой! Она сопротивлялась, отрекалась и не извиняла себя. Исчерпаны были и опровергнуты все ее доказательства, но осталась немая тревога: как смерти боялась она, что ее вытянут из русла привычной жизни, в которой она зачихала до смерти.

В этом великом споре во внутреннем доме моем, поднятом с душой своей в самом укромном углу его, — в сердце моем, — кидаюсь я к Алипию и с искаженным лицом, в смятении ума кричу: “Что ж это с нами? ты слышал? поднимаются неучи и похищают Царство Небесное, а мы вот с нашей бездушной наукой и валяемся в плотской грязи! или потому, что они впереди, стыдно идти вслед, а вовсе не идти не стыдно?”. Не знаю, что я еще говорил в том же роде; в своем волнении я бросился прочь от него, а он, потрясенный, молчал и только глядел на меня: речи мои звучали необычно. О моем душевном состоянии больше говорили лоб, щеки, глаза, цвет лица, звук голоса, чем слова, мною произносимые.

При нашем обиталище находился садик, которым мы пользовались, как и всем домом, потому что владелец дома, нас приютивший, тут не жил. В своей сердечной смуте кинулся я туда, где жаркой схватке, в которой я схватился с собой, никто не помешал бы до самого конца ее — Ты знал какого, а я нет: я безумствовал, чтобы войти в разум, и умирал, чтобы жить, я знал, в каком я зле, и не знал, какое благо уже вот-вот ждет меня. Итак, я отправился в сад и за мной, след в след, Алипий. Его присутствие не нарушало моего уединения. И как бы он оставил меня в таком состоянии? Мы сели как можно дальше от построек. Душа моя глухо стонала, негодую неистовым негодованием на то, что я не шел на союз с Тобой, Господи, а что надобно идти к Тебе, об этом кричали “все кости мои” и возносили хвалой до небес. И не нужно тут ни кораблей, ни колесниц четверкой, ни ходьбы: расстояние не больше, чем от дома до места, где мы сидели. Стоит лишь захотеть идти, и ты уже не только идешь, ты уже у цели, но захотеть надо сильно, от всего сердца, а не метаться взад-вперед со своей полубольной волей, в кото-

рой одно желание борется с другим, и то одно берет верх, то другое. В мучениях этой нерешительности я делал много жестов, которые люди иногда хотят сделать и не могут, если у них нет соответственных членов, если эти члены скованы, расслаблены усталостью или им что-то мешает. Если я рвал волосы, ударял себя по лбу; сцепив пальцы, обхватывая колено, то я делал это, потому что хотел. Я мог, однако, захотеть и не сделать, откажи мне члены мои в повиновении. Я делал, следовательно, многое в той области, где “хотеть” и “мочь” не равнозначны, и не делал того, что мне было несравненно желаннее, и что я мог сделать, стоило только пожелать, а я уже, во всяком случае, желал пожелать. Тут ведь возможность сделать и желание сделать равнозначны: пожелать — значит уже сделать. И однако, ничего не делалось, тело мое легче повиновалось самым ничтожным желаниям души (двигаться членам, как я хотел), чем душа в исполнении главного желания своего — исполнения, зависящего от одной ее воли.

Откуда это чудовищное явление? Почему оно? Освети меня милосердием Твоим и позволь спросить об этом, может быть, ответ прозвучит из тайников наказания (Августин полагает, что слабость воли есть одно из наказаний за грех Адама. — *А. II.*), назначенного людям, из мрака сокрушений сынов Адама. Откуда это чудовищное явление и почему оно? Душа приказывает телу, и оно тотчас же повинует, душа приказывает себе — и встречает отпор. Душа приказывает руке двигаться — она повинует с такой легкостью, что трудно уловить промежуток между приказом и его выполнением. Но душа есть душа, а рука это тело. Душа приказывает душе пожелать: она ведь едина и, однако, она не делает по приказу. Откуда это чудовищное явление? И почему оно? Приказывает, говорю, пожелать та, которая не отдала бы приказа, не будь у нее желания — и не делает по приказу. Но она не вкладывает себя целиком в это желание, а следовательно, и в приказ. Приказ действителен в меру силы желания, и он не выполняется, если нет сильного желания. Воля ведь приказывает желать: она одна и себе тождественна. А значит, приказывает она не от всей полноты; поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: все уже было бы исполнено. А следовательно: одновременно желать и не желать — это не чудовищное явление, а болезнь души; душа не может совсем встать: ее поднимает истина, ее отягощает привычка. И потому в человеке два желания, но ни одно из них не обладает целостностью: в одном есть то, чего недостает другому.

“Да погибнут от лица Твоего”, Господи, как они и погибают, “суетловы и соблазнитель”, которые, заметив в человеке наличие двух желаний, заявили, что есть в нас две души двух природ, одна добрая, другая злая. Злы же на самом деле они, ибо злы эти их мысли, но и эти люди могут стать добрыми, если постигнут истину и достигнут согласия с истиной, так что апостол Твой сможет сказать им: “Вы были некогда тьмой, а теперь вы свет в Господе”.

Они, однако, желая быть светом не в Господе, а в самих себе, считая, что природа души одинакова с Богом, стали “густой тьмой”, ибо в своей страшной дерзости далеко отошли от Тебя, истинного света, “просвещавшего всякого человека, приходящего в этот мир”. Подумайте, что вы говорите, покраснейте и “ступайте к Нему”, и “просветитесь, и лица ваши не будут краснеть”.

Когда я раздумывал над тем, чтобы служить Господу Богу моему (как я давно уже положил себе), хотел этого я и не хотел этого я — и был тем же я. Не вполне хотел и не вполне не хотел. Поэтому я и боролся с собой и разделился в самом себе, но это разделение, происшедшее против воли моей, свидетельствовало не о природе другой души, а только о том, что моя собственная наказана. И наказание создал не я, а “грех, обитающий во мне” и, как кара за грех, совершенный по вольной воле: я ведь был сыном Адама. Если враждующих между собой природ столько же, сколько противящихся одна другой воле, то их будет не две, а множество. Кто-либо, например, рассуждает, идти ли ему на их сборище или в театр, и вот они уже кричат: “Вот две природы: одна, добрая, ведет к нам; другая — злая, уводит прочь. Иначе откуда это колебание между желаниями противоположными?” А я говорю, что оба эти желания злы: и то, которое посылает к ним, и то, которое отсылает в театр. Они верят, что хороша та воля, повинуюсь которой идут к ним. Хорошо! А если в ком-нибудь из наших спорят два желания, и он колеблется, идти ли ему в театр, или в нашу церковь, не заколеблется ли и они с ответом? Или они признают то, чего не хотят: в нашу церковь идут, повинуюсь доброй воле, как идут в нее те, кто стал причастен таинствам ее и состоит в ней, или же они сочтут, что в одном человеке сталкиваются две природы и две злые души: тогда или неправдой окажутся их обычные речи об одной доброй и другой злой воле, или же они обратятся к истине и не станут отрицать, что при обсуждении чего-либо одна и та же душа волнуется разными желаниями. Пусть же не говорят они, видя, как спорят две воли в одном человеке, что в нем борются две враждующие души, происхо-

дящие от двух враждующих субстанций и от двух враждующих начал: одна добрая, другая злая. Ибо ты, Праведный Боже, отвергаешь их, уличаешь и опровергаешь указанием на две злые воли: человек, например, обсуждает, погубить ему кого-то мечом или ядом; захватить это чужое поместье или то (захватить оба он не в силах), расточать ему деньги на удовольствия или жадно беречь их, пойти в цирк или в театр, если оба в этот день открыты. Добавлю и третье желание: не обокрасть ли ему, если представится случай, чужой дом; добавлю и четвертое: не совершить ли прелюбодеяние, если и тут открывается возможность. А если все эти желания столкнутся в какой-то малый промежуток времени, причем все одинаково сильные? Невозможно ведь осуществить их одновременно. Они должны будут разорвать душу между этими четырьмя враждующими волями, а то и между большим числом их: желательно ведь многое. Они, однако, не говорят о такой же множественности разных субстанций.

То же и с хорошими желаниями. Я спрашиваю у них: хорошо ли наслаждаться чтением апостола, хорошо ли наслаждаться чистой мелодией псалма, хорошо ли толковать Евангелие? Они на каждый вопрос ответят: “Хорошо”. Что же? Если все это доставляет мне одновременно одинаковое наслаждение, значит ли это, что человеческое сердце распирают разные воли при обсуждении, за что скорее взяться? Все они хороши и, однако, спорят между собой, пока не будет выбрано одно, на чем радостно успокоится твоя целостная воля, делившаяся раньше между многими желаниями. И так как вечность сулит радость на Небесах, а наслаждение временными благами удерживает при земле, то одна и та же душа не целостной волей желает того или другого. Потому и разрывается она в тяжелой скорби: истина понуждает к одному; привычка принуждает к другому.

Так мучился я и тосковал, осыпая себя упреками, горшими, чем обывало, барахтался и вертелся в моих путах, чтобы целиком оборвать их: они уже слабо держали меня. И все-таки держали. И Ты, Господи, не давал мне передохнуть в тайниках сердца моего: в суровом милосердии Своем бичевал Ты меня двойным бичом страха и стыда, чтобы я опять не отступил, чтобы оборвал эту тонкую и слабую, но еще державшуюся веревку, а то она опять наберет силы и свяжет меня еще крепче. Я говорил сам себе: “Пусть это будет вот сейчас, вот сейчас”, — и с этими словами я уже принимал решение, собирался его осуществить и не осуществлял, но и не скатывался в прежнее: я останавливался, не доходя до конца, и переводил дыхание. И опять я делал по-

пытку, подходил чуть ближе, еще ближе, вот-вот был у цели, ухватывал ее — и не был ближе, и не был у цели, и не ухватывал ее: колебался, умереть ли смертью или жить жизнью. В меня крепко вросло худое, а хорошее не было цепко. И чем ближе придвигалось то мгновение, когда я стану другим, тем больший ужас вселяло оно во мне, но я не отступал назад, не отворачивался; я замер на месте.

Удерживали меня сущие негодницы и сушая суета — эти старинные подруги мои; они тихонько дергали мою плотяную одежду и бормотали: “Ты бросаешь нас?”, “С этого мгновения мы навеки оставим тебя”, “С этого мгновения тебе навеки запрещено и то и это!” — “То и это”, — сказал я; а что предлагали они мне на самом деле, что предлагали, Боже мой! От души раба Твоего отврати это милосердием Твоим! Какую грязь предлагали они, какое безобразие! ...властная привычка говорила мне: “Думаешь, ты сможешь обойтись без них?”

Только в словах ее уже не было жара, ибо на той стороне, куда давно обратил я лицо свое, — и трепетал перед переходом, — открывалась мне Чистота в своем целомудренном достоинстве, в ясной и спокойной радости; честно и ласково было приглашение идти и не сомневаться; чисты руки, протянутые, чтобы подхватить и обнять меня; многочисленны добрые примеры. Было там столько отроков и девиц, такое множество молодежи и людей всякого возраста: и чистых вдов и девственных стариц! И чистота в них во всех, и отнюдь не бесплодная: от Тебя, Господи, супруга своего, породила она столько радостей! И она посмеивалась надо мной, ободряя своей насмешкой и будто говоря: “Ты не сможешь того, что смогли эти мужчины, эти женщины? Да разве смогли они своей силой, а не Божией? Бог Господь их вручил меня им. Зачем опираешься на себя? В себе нет опоры. Бросайся к Нему, не бойся: Он не отойдет, не позволит тебе упасть; бросайся спокойно: Он примет и исцелит тебя”. Я сторал от стыда, потому что еще прислушивался к шепоту тех бездельниц, медлил и не решался. И опять будто голос: “Будь глух к голосу нечистой земной плоти твоей, и она умрет. Она говорит тебе о наслаждениях, но не по закону Господа Бога твоего”. Спор этот шел в сердце моем: обо мне самом и против меня самого. Алипий, не отходя от меня, молчаливо ожидал, чем кончится мое необычное волнение.

Глубокое размышление извлекло из тайных пропастей и собрало “перед очами сердца моего” всю нищету мою. И страшная буря во мне разразилась ливнем слез. Чтобы целиком излиться и выговориться, я встал — одиночество, по-моему, подходило больше, чтобы пре-

даться такому плачу — и отошел подальше от Алипия, даже его присутствие было мне в тягость. В таком состоянии был я тогда, и он это понял; кажется, я ему что-то сказал, в голосе моем уже слышались слезы; я встал, а он в полном оцепенении остался там, где мы сидели. Не помню, как упал я под какой-то смоковницей и дал волю слезам: они потоками лились из глаз моих — угодная жертва Тебе. Не этими словами говорил я Тебе, но такова была мысль моя: “Господи, доколе! Доколе, Господи, гнев Твой! Не поминай старых грехов наших!” Я чувствовал, что я в плену у них, и жаловался и вопил: “Опять и опять: “завтра, завтра!” Почему не сейчас? Почему этот час не покончит с мерзостью моей?”

Так говорил я и плакал в горьком сердечном сокрушении. И вот слышу я голос из соседнего дома, не знаю, будто мальчика или девочки, часто повторяющий нараспев: “Возьми, читай! Возьми, читай!” Я изменился в лице и стал напряженно думать, не напевают ли обычно дети в какой-то игре нечто подобное? Нигде не доводилось мне этого слышать. Подавив рыдания, я встал, истолковывая эти слова как божественное веление мне открыть книгу и прочесть первую главу, которая мне попадется. Я слышал об Антонии, что его вразумили евангельские стихи, на которые он случайно наткнулся: “Пойди, продай все имущество свое, раздай бедным и получишь сокровище на Небесах и приходи, следуй за Мной”; эти слова сразу же обратили его к Тебе. Взволнованный, вернулся я на то место, где сидел Алипий; я оставил там, уходя, апостольские Послания. Я схватил их, открыл и в молчании прочел главу, первую попавшуюся мне на глаза: “Не в пиррах и в пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти”. Я не захотел читать дальше, да и не нужно было: после этого текста сердце мое залили свет и покой; исчез мрак моих сомнений.

Памятники латинской литературы XIII в. GESTA ROMANORUM — Римские Деяния [41, 44—45]

О тщеславии

Повествует Валерий о том, что некий муж по имени Ператин сказал со слезами сыну своему и соседям: “О горе, горе мне! есть у меня в саду злосчастное дерево, на коем повесилась моя первая жена, потом на нем же вторая, а ныне третья, и посему горе мое неизмеримо”. Но один человек, именуемый Аррий, сказал ему так: “Дивно мне, что ты при стольких удачах проливаешь слезы! Дай мне, прошу тебя, три отростка от этого дерева, я хочу их поделить между соседями, чтобы у каждого было дерево, на котором могла бы удавиться его жена”. Так и было сделано.

Нравоучение. Любезнейшие! Сие дерево есть крест святой, на коем был распят Христос. Сие дерево должно быть посажено в саду человека, дондеже душа его хранит память о страстях Христовых. На сем древе повешены три жены человека, сиречь гордыня, вожделение плоти и вожделение очей. Ибо человек, идя в мир, берет себе трех жен: первая — дочь плоти, именуемая наслаждение, другая — дочь мира, именуемая алчность, третья — дочь диаволова, именуемая гордыня. Но если грешник по милости Божией прибегает к покаянию, то сии три жены его, не домогшись взыскуемого, удавляют себя. Алчность удавляется на вервии милосердия, гордыня — на вервии смирения, наслаждение — на вервии воздержания и чистоты. Тот, кто просит себе отростки, есть добрый христианин, который и должен домогаться и просить доброго не только для себя, но и для ближних своих. Тот же, кто плачет, есть человек несчастный, возлюбивший плоть и все плотское паче, нежели то, что от Духа Святого. Однако же и его человек добрый часто может наставлением повести по верной стезе, и войдет он в жизнь вечную.

О том, что не должно умалчивать правду даже под угрозою смерти

В царствование Гордианово был в его державе некий благородный рыцарь, имевший красавицу жену, которая почасту изменяла в верности мужу своему. Однажды пустился супруг ее в долгое странствие, а она немедленно призвала к себе своего любовника. А была у нее служанка, разумевшая язык птиц. И когда тот любовник пришел, в то время были во дворе три петуха. В полночь, когда любовник возлежал с госпожою, пропел первый петух, и услышав это, госпожа спросила служанку:

“Скажи мне, дражайшая, что сказал петух своим криком?” Та ответила: “Сказал он, что ты дурно поступаешь пред господином своим”. Госпожа сказала: “Пусть убьют того петуха!” Так и сделали. В положенный срок пропел второй петух, и спросила госпожа служанку: “Что сказал петух своей песнею?” Та ответила: “Сотоварищ мой умер за правду, и я готов смерть принять за правду его”. Госпожа сказала; “Пусть убьют петуха!” Так и сделали. А потом запел и третий петух, и спросила госпожа служанку: “Что сказал петух своим голосом?” Та ответила: “Слушай, смотри, но ни слова, чтоб жить подобру-поздорову!” И сказала госпожа: “Этого петуха не убивать!” Так и сделали.

Нравоучение. Любезнейшие! Сей рыцарь — Христос; супруга его — душа, с кою он вступил в брак чрез крещение; соблазнитель же ее — диавол, завлекший ее обманами мирскими; почему, всякий раз, как мы уступаем греху, мы изменяем Христу. Служанка же есть твоя совесть, ибо она негодует на грех и непрестанно побуждает человека к добру. Первый пропевший петух есть Христос, ибо Он первый поборол грех; видя сие, иудеи его убили, как и мы ежечасно убиваем его подобным образом, когда предаемся греху. Под вторым пропевшим петухом разумеются святые мученики и иные многие, проповедавшие Его путь и учение; и они тоже ради имени Христова были убиты. Под третьим же петухом, сказавшим “Слушай, смотри...” и прочее, можно разуметь проповедника, которому должно печься о возвещении истины, но в сии дни он не осмеливается ее гласить. Потщимся же паки страшиться Господа и возвещать истину, тогда придем мы ко Христу, который есть истина.

Комментарий

Тексты *аллегоричны* и иллюстрируют *символизм* христианской культуры. Обратите внимание на то, что в первой истории, “О тщеславии”, речь идет о тех же грехах, о которых пишет Данте в Песни первой “Божественной комедии”; только у Данте их символизируют дикие, хищные звери: сладострастие — рысь, гордыня — лев, алчность — волчица (сравните с басней Крылова “Квартет”, содержание которой тоже аллегорично). Вторая история иллюстрирует *многозначность* символа: рыцарь — Христос, и первый пропевший петух — Христос (вообще истории такого рода, так же как и басни, и поэма Данте, допускают не одну, а множество интерпретаций). Сравните эти истории с библейскими притчами о Царстве Небесном.

Ф. Петрарка

Африка¹

Тоже и мне честного в трудах и грозного в бранях,
Муза! Мужа воспой, которому Африка званье
В вечную славу дала, сокрушась клинком Италийским!
Власть уста утолить Геликонской влагой святою,
Милые девять сестер! Дозвольте, если забавны
Вам стихотворства мои: я вновь в пристанище сельском,
Луг со мной и ручей и полей безмолвие праздных,
Реки со мной и холмы, со мною сени лесные —
Все воротила мне Фортуна, а вы воротите
Песни певцу, вы пыл воротите!

Ты же, надежды
Горний Оплот, Упованье людей, присночтимый Попратель
Прежних богов и Эреба цепей, Ты, Коего тело
Бесспорочное зрим в наготу и в стигматных ранах, —
Иже еси в небесех, помоги! С Парнасских отрогов
Благочестивую песнь принесу к Тебе, ежели будет
Любы песни Тебе, а если придется нелюбы,
Слезы примешь мои. Безумный, капля по капле
Долгий коплю я плач, пока изольюсь пред Тобою!

Перевод Е. Рабинович

Комментарий

Культура Возрождения представляет собой, согласно Л. Баткину, диалог (синтез) античной языческой и средневековой христианской культур. Начало поэмы Петрарки (поэт считал ее своим лучшим произведением) представляет собой пример такого синтеза: поэт взывает к Музам (языческие божества; с обращения к Музе начинаются поэмы Гомера и Вергилия) и к Христу. Попробуйте самостоятельно отыскать в художественной литературе примеры такого объединения (синтеза) античной и христианской культур.

¹Приведено по изданию: Ф. Петрарка. Африка. — М., 1992. — С. 6.

У. Шекспир

Сонет VIII [117, VIII, 431]

Ты — музыка, но звукам музыкальным
Ты внемлешь с непонятною тоской.
Зачем же любишь то, что так печально,
Встречаешь муку радостью такой?

Где тайная причина этой муки?
Не потому ли грустью ты объят,
Что стройно согласованные звуки
Упреком одиночеству звучат?

Прислушайся, как дружественно струны
Вступают в строй и голос подают, —
Как будто мать, отец и отрок юный
В счастливом единении поют.

Нам говорит согласие струн в концерте,
Что одинокий путь подобен смерти.

Перевод С. Маршака

Комментарий

Прекрасная музыка — метафора счастья (в частности, семейного). Гармоничное, согласованное звучание нескольких инструментов одновременно подобно счастливой жизни того, кто окружен любящими людьми и находится с ними в согласии. Сопоставьте с басней И. Крылова “Квартет”.

Монтень
ОПЫТЫ [75, III, 378–390]
(фрагмент)

Книга третья. Глава 13
ОБ ОПЫТЕ

Мне, преданному земной жизни, враждебна бесчеловечная мудрость, стремящаяся заставить нас презирать и ненавидеть заботу о своем теле.

Я полагаю, что пренебрегать всеми естественными наслаждениями так же неправильно, как и слишком страстно предаваться им. Ксеркс, которому доступны были все наслаждения жизни, но который обещал награду тому, кто придумает для него другие, небывалые, был просто самодовольным хлыщом. Но такой же самодовольный пошляк тот, кто отвергает радости, дарованные ему природой. Не надо бежать ни за ними, ни от них, но надо их принимать. Я же принимаю их восторженней, радостней, чем многие другие, охотно предаваясь своим естественным склонностям. Незачем нам преувеличивать их суетность, она и без того все время чувствуется и сказывается. Мы можем благодарить свой дух, болезненный, унылый, внушающий нам отвращение и к ним, и к себе самому: он обращается и с собой, и со всем, что ему дается раньше или позже, по причудам своего ненасытного, неуверенного, вечно колеблющегося существа.

Sincerum est nisi vas, quodcunque infundis, acescit. (Если сосуд недостаточно чист, скиснет все, что бы ты в него ни влил. Гораций. Послания, I, 2, 54)

Я, похваляющийся тем, что так усердно, с таким упоением тешу себя всеми прелестями жизни, даже я, приглядываясь к ним повнимательнее, нахожу, что они — всего-навсего дуновение ветра. Но и мы-то сами — всего-навсего ветер. А ветер, более мудрый, чем мы, любит шуметь, волноваться и довольствуется теми проявлениями, какие ему свойственны, не стремясь к устойчивости и прочности, которые ему чужды.

Чистые радости воображения, так же как и его страдания, по мнению некоторых, — самые для нас важные, как показали весы Критолая¹. Это не удивительно: оно само творит их, выкраивая из целого

¹Критолай — греческий философ-перипатетик (II в. до н. э.), считавший, что если положить на чаши весов духовные и телесные радости, то духовные радости перевесят.

куска. Ежедневно приходится наблюдать примеры того, как это совершается, примеры убедительные и даже достойные подражания. Но я, состоящий из вещества смешанного и грубого, не могу удовлетворяться одним воображением. Я так прост, что не могу не влечься тяжелой поступью к наслаждениям, сужденным нам общим законом, которому подвластно человечество, ощутимым для нашего разума и разумным для ощущения.

Философы киренской школы считают, что как страдания, так и радости плоти являются более сильными, как бы удвоенными и более подлинными.

Есть люди, которые по своей, как говорит Аристотель, дикости испытывают к ним отвращение. Я же знаю людей, которые отказываются от них из честолубия. Почему людям не отказаться и от дыхания? Почему бы им не жить лишь тем, что они могут извлечь из себя, и не отказаться также от света — ведь он дается им даром, они не изобрели его, не тратили на его приобретение никаких усилий? Посмотрим, как бы их поддержали в жизни только Марс, Паллада или Меркурий — вместо Венеры, Цереры и Вакха¹. Или, может быть, они станут искать квадратуру круга в объятиях своих жен? Терпеть не могу, чтобы дух наш призывали витать в облаках, в то время как наше тело сидит за столом. Я не хочу, чтобы дух был пригвожден к наслаждению, чтобы он барахтался в нем, я хочу, чтобы и там он бдил, чтобы на пирах жизни он был в сидячем, а не в лежащем положении. Аристипп выступал лишь в защиту плоти, словно у нас нет души; Зенон считался только с душой, словно мы бестелесны. И оба ошиблись. Говорят, что Пифагор предавался лишь созерцательной философии, Сократ учил только о нравственности и поведении человека, Платон нашел некий средний путь между этими крайностями. Но все это одни сказки. Истинный путь обрел Сократ, Платон же в гораздо большей степени последователь Сократа, чем Пифагор, и это ему гораздо больше подходит.

Когда я танцую, я занят танцами, когда я сплю, я погружаюсь в сон. Когда же я одиноко прогуливаюсь в красивом саду и мысли мои некоторое время заняты бывают посторонними вещами, я затем возвращаю их к прогулке, к саду, к сладостному уединению, к самому себе. Природа с материнской заботливостью устроила так, чтобы действия, которые она предписала нам для нашей пользы, доставляли нам так-

¹ Т. е. бог войны, богиня мудрости и бог торговли, с одной стороны, и с другой — богиня любви, богиня плодородия и бог вина.

же и удовольствие, чтобы к ним нас влек не только разум, но и желание; и неправильно было бы искажать ее закон.

Когда я убеждаюсь, что Цезарь и Александр в самом разгаре своей великой деятельности не ограничивали себя в наслаждениях естественных и тем самым нужных и необходимых, я не считаю, что они себя баловали, напротив, — я скажу, что они тем самым укрепляли свою душу, мужественным усилием воли подчиняя эту свою напряженную деятельность, свою пытлившую мысль нуждам повседневной жизни. Они были мудрыми, если считали, что последнее является их обычной жизненной рутинной, а первое — призванием к делам чрезвычайным. Все мы — великие безумцы. “Он прожил в полной бездеятельности”, — говорим мы. “Я сегодня ничего не совершил”. Как? А разве ты не жил? *Просто жить — не только самое главное, но и самое замечательное из твоих дел. “Если бы мне дали возможность участвовать в больших делах, я показал бы, на что способен”. А сумел ты обдумать свою повседневную жизнь и пользоваться ею как следует? Если да, то ты уже совершил величайшее дело.* Природа не нуждается в какой-либо особо счастливой доле, чтобы показать себя и проявиться в деяниях. Она одна и та же на любом уровне бытия, одна и та же за завесой и без нее. *Надо не сочинять умные книги, а разумно вести себя в повседневности,* надо не выигрывать битвы и завоевывать земли, а наводить порядок и устанавливать мир в обычных жизненных обстоятельствах. *Лучшее наше творение — жить согласно разуму.* Все прочее — царствовать, накапливать богатства, строить — все это, самое большее, дополнения и довески. Мне приятно видеть, как полководец под стеной, в которой его войскам сейчас предстоит совершить пролом, спокойно и с удовольствием предается трапезе и беседе с друзьями, как Брут, несмотря на то, что против него и римской свободы ополчились и земля и небо, отрывает у своего ночного бдения несколько часов, чтобы спокойно почитать Полибия и сделать из него выписки. Лишь мелкие люди, которых подавляет любая деятельность, не умеют из нее выпутаться, не умеют ни отойти на время от дел, ни вернуться к ним...

Насмешка ли, что богословское и сорбонское вино и пиршества ученых мужей превратились в пословицу, или за этим есть какая-то правда, но я считаю, что им и подобает трапезовать тем приятнее и спокойнее, чем плодотворнее и серьезнее поработали они днем со своими учениками. Сознание, что остальное время было проведено с пользой, — отличная, вкусная приправа к вечерней трапезе. Мудрые именно так и жили. И это неподражаемое рвение к добродетели, ко-

торое так изумляет нас в обоих Катонах, и почти чрезмерная строгость их нравов покорно и охотно подчинялись законам человеческого естества, законам Венеры и Вакха, согласно правилам философского учения, требовавшего, чтобы подлинный мудрец был так же опытен и искусен в пользовании естественными радостями жизни, как в любом другом жизненном деле. Cui cor sapiat, ei sapiat et palatus — (У кого ученое сердце, у того и небо ученое. Цицерон. О высшем благе и высшем зле, II, 8).

Готовность развлечься и позабавиться весьма подобает, на мой взгляд, душам сильным и благородным и даже делает им честь. Эпаминонд не считал, что участвовать в пляске юношей его родного города, петь, играть на музыкальных инструментах и предаваться всему этому с увлечением — значит заниматься вещами, недостойными одержанных им побед и его высоких нравственных качеств. Среди стольких поразительных деяний Сципиона Старшего, человека, по мнению современников, достойного происходить от небожителей, особенную прелесть облику его придает склонность к забавам и развлечениям: приятно представить себе, как он с ребяческой радостью собирает ракушки и играет в рожки с Лелием на морском берегу, как в дурную погоду он пишет комедии, где с веселым лукавством изображаются самые распространенные и низменные свойства человеческой натуры; как, занятый мыслями об африканских делах, о Ганнибале, он посещает школы Сицилии и просиживает на уроках философии так долго, что на этом оттачивает себе зубы слепая зависть его врагов в Риме. *А в Сократе примечательнее всего то, что уже в старости он находит время обучаться танцам и игре на музыкальных инструментах и считает, что время это отнюдь не потеряно даром.*

Именно Сократ на глазах у всего греческого войска простоял в экстазе целый день и целую ночь, целиком охваченный и взволнованный какой-то глубокой мыслью. Первый среди стольких доблестных воинов, устремился он на помощь окруженному врагами Алкивиаду, прикрыл его своим телом и силой своего оружия отеснил врагов. Первым среди всего афинского народа, возмущенного, как и он, недостойным зрелищем, попытался он спасти Ферамена, которого вели на казнь по приказу тридцати тиранов. И хотя ему помогали только два человека, он отказался от своей попытки лишь после того, как его попросил об этом сам Ферамен. Некая красавица, в которую он был влюблен, стремилась в его объятия, но обстоятельства сложились так, что ему надо было отказаться от счастья, и у него хватило на это сил.

Все видели, как в битве при Делии он поднял и спас Ксенофонта, сброшенного с коня, как на войне он постоянно ходил босой по льду, одевался зимой так же, как летом, превосходил всех своих товарищей терпением в труде и на пирах ел ту же пищу, что в обычное время. Всем известно, что двадцать семь лет он с невозмутимым выражением лица переносил голод, бедность, непослушание своих детей, злобный нрав жены и под конец клевету, угнетение, темницу, оковы и яд. Но если этого же человека призывали к учтивому состязанию с чашей в руках — кто кого перепьет, — ему первому во всем войске выпадала победа. Он не отказывался ни играть в орешки с детьми, ни забавляться вместе с ними деревянной лошадкой и делал это очень охотно. Ибо, учит нас философия, *всякая деятельность подобает мудрецу и делает ему честь*. Образ этого человека мы должны неустанно приводить как пример всех совершенств и добродетелей¹.

Мало существует столь целокупных примеров ничем не запятнанной жизни, и ничуть не поучительны для нас постоянно предлагаемые нам другие примеры, нелепые, неудачные, ценные, может быть, какой-нибудь отдельной чертой, которые скорее лишь сбивают нас с толку и больше портят дело, чем помогают ему.

Народ ошибается: гораздо легче ехать по обочинам дороги, где края указывают возможную границу и как бы направляют едущего, чем по широкой и открытой середине, безразлично — природой ли она создана или настлана людьми. Но, конечно, в езде по обочинам меньше и благородства и заслуги. Величие души не столько в том, чтобы без оглядки устремляться вперед и все выше в гору, сколько в том, чтобы уметь посчитаться с обстоятельствами и обойти препятствия. Она считает подлинно великим именно достаточное и возвышенность свою проявляет в том, что средний путь предпочитает лазанью по вершинам. *Нет ничего более прекрасного и достойного одобрения, чем должным образом хорошо выполнить свое человеческое назначение*. Нет науки, которой было бы труднее овладеть, чем умением хорошо и согласно всем естественным законам прожить эту жизнь. *А самая зверская из наших болезней — это презрение к своему естеству*. Кто хочет дать душе своей независимость, пусть, если сможет, смело сделает это, когда телу придется худо, чтобы избавить ее от заразы. Но в других случаях, напротив, пусть душа помогает телу, содействует ему и не

¹Вспомните приведенные в начале части 2 произведения Платона — “Апология Сократа”, “Горгий”, “Пир”.

отказывается участвовать в его естественных утехах, а наслаждается вместе с ним, привнося в них, если обладает мудростью, умеренность, дабы они по опрометчивости человеческого естества не превратились в неудовольствие. Невоздержанность — чума для наслаждения, а воздержанность отнюдь не бич его, а наоборот — украшение. Евдокс, почитавший наслаждение высшим жизненным благом, и его единомышленники, так высоко ценившие это благо, вкушали его особенно сладостно благодаря своей сдержанности, которая у них была исключительной и примерной...

Здорово смотреть на хорошее помогает и здраво рассматривать дурное. И в страдании, в его кротком начале, есть нечто, чего не следует избегать, и в наслаждении, в его крайнем пределе, есть нечто, чего избежать можно. Платон связывает их друг с другом, полагая, что сила духа должна противостоять как страданию, так и чрезмерной, чарующей прелести наслаждения. Это два источника, благо тому, кто черпает из них где, когда и сколько ему надо, будь то город, человек или зверь. Из первого надо пить для врачевания, по мере необходимости и не часто, из второго следует утолять жажду, однако так, чтобы не охмелеть. Страдание, наслаждение, любовь, ненависть — вот первые ощущения, доступные ребенку. Если со вступлением разума в свои права эти чувства подчиняются ему, возникает то, что мы именуем добродетелью.

Есть у меня свой собственный словарь: время я провожу, когда оно неблагоприятно и тягостно. Когда же время благоприятствует, я не хочу, чтобы оно просто проходило, я хочу овладеть им, задержать его. Надо избегать дурного и утверждаться в хорошем. Этими обычными словами “времяпровождение” и “времяпроходит” обозначается поведение благоразумных людей, считающих, что от жизни можно ждать в лучшем случае, чтобы она текла, проходила мимо, что надо быть в стороне от нее и, насколько это возможно, не вникать ни во что, словом, бежать от жизни, как от чего-то докучного и презренного. Я знаю ее иной и считаю ценной и привлекательной даже на последнем отрезке, который сейчас прохожу. Природа даровала нам ее столь благосклонно обставленной, что нам приходится винить лишь самих себя, если она для нас жестока и если она бесполезно протекает у нас между пальцами. *Stulti vita ingrata est, trepida est, tota in futurum fertur* (Жизнь глупца неблагоприятна, трепетна, целиком обращена в будущее. Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 15, 9). Тем не менее я готовлюсь потерять ее без сожаления, но потому, что она по сути

своей является преходящей, а не потому, что она мучительна и докучна. Так что **лишь тем подобает умирать без горечи, кто умеет наслаждаться жизнью, а это можно делать более или менее осмотрительно.** Я наслаждаюсь ею вдвойне по сравнению с другими, ибо мера наслаждения зависит от большего или меньшего прилежания с нашей стороны. Особенно сейчас, когда мне остается так мало времени, я хотел бы сделать свою жизнь полнее и веселее. Быстроту ее бега хочу я сдерживать быстротой своей хватки и тем жаднее пользоваться ею, чем быстрее она течет. Мне уже недолго предстоит обладать жизнью, и это обладание я хочу сделать как можно более глубоким и полным.

Иные ощущают сладость удовольствия — сладость благополучия. Я ощущаю то же самое, но не потому, что она проносится и ускользает. Сладость эту надо познавать, смаковать, обдумывать, чтобы ощущение наше стало достойным того, что ее породило. Есть люди, которые и другими удовольствиями пользуются так же, как сном, — не осознавая их. Для того, чтобы даже наслаждение сном не ускользало от меня столь нелепым образом, я в свое время любил, чтобы его иногда прерывали, — и это давало мне возможность оценить его. ***Я обсуждаю сам с собою каждое удовольствие, я не скольжу по его поверхности, а проникаю до самой сердцевины и заставляю свой унылый и уже ко всему равнодушный разум познать его до конца.*** Нахожусь ли я в состоянии приятной умиротворенности? Тешит ли меня какая-нибудь плотская радость? ***Я не растрачиваю попусту своих ощущений, но вкладываю в них душу, не для того, чтобы погружаться в эти ощущения до конца, но чтобы радость моя была полнее, не для того, чтобы раствориться в них, а для того, чтобы найти себя.*** Я прибегаю к помощи души, чтобы она полюбовалась собою в зеркале благоденствия, чтобы она смогла взвесить, оценить и обогатить миг блаженства. Пусть душа осознает, как должна она благодарить Бога за то, что он умиротворил ее совесть и сдерживал ее страсти, за то, что она владеет телом, упорядоченно и благоразумно выполняющим все приятные и сладостные отправления, которыми Богу по милости его угодно было вознаградить нас за страдания, бичующие нас по его же правосудию. Пусть она ощутит, какая благодать для нее пребывать в месте, где над нею повсюду ясное небо: никакое желание, никакая боязнь или сомнение не туманят воздуха, нет никаких трудностей — минувших, настоящих и будущих, — которых не пересилило бы без малейшего ущерба ее воображение. Высказанные мной мысли приобретают особую убедительность от сравнения противоположных человеческих судеб. Так возникают передо

мною бесчисленные лики тех, кого несчастье или же их собственные заблуждения унесли прочь, словно порыв бури, а также и тех, более близких, кто выпадающее им счастье принимает вяло и нерадиво. Это именно те люди, которые просто проводят время. Они пренебрегают настоящим, пренебрегают тем, чем владеют, ради каких-то чаяний, ради смутных и тщетных образов, рисующихся в их воображении, — и быстро ускользающих от преследования. Задача и цель стремления таких людей состоят в самом стремлении: так и Александр говорил, что цель трудов в том, чтобы трудиться.

Что до меня, то я люблю ту жизнь и действую в той жизни, которую богу угодно было нам даровать...

Не хотел бы я также, чтобы плоть наша не ведала желаний и не испытывала раздражений. Требовать чего-либо подобного — неблагодарно и безбожно. Я от чистого сердца и с благодарностью принимаю то, что сделала для меня природа, радуясь ее дарам, и славлю их...

...высшее благо академиков и перипатетиков, состоящее в том, чтобы жить согласно природе, оказывается понятием, которое трудно определить и истолковать, равно как родственное ему высшее благо стоиков, состоявшее в том, чтобы уступать природе. Не ошибочно ли считать некоторые действия менее достойными лишь потому, что они необходимы? У меня из головы не вышибить мысль, что весьма подходящим делом является брак между наслаждением и необходимостью, с помощью которой, как говорит один писатель древности, боги все доводят до вожеленного конца. Для чего же нам разрушать и расчленять строение, возникшее благодаря столь тесному, братскому соответствию частей? Напротив, его следует общими усилиями укреплять...

В этом божьем даре нет ничего, что не было бы достойно наших забот. Мы должны отчитаться в нем до последнего волоска...

...попробуйте расспросить такого-то человека, ради каких мыслей и фантазий, гнездящихся у него в голове, он не желает думать о хорошей трапезе и сожалеет о времени, потраченном на еду: вы обнаружите, что за столом у вас нет ни одного яства безвкуснее содержимого его души (в большинстве случаев нам лучше крепко заснуть, чем бдеть, размышляя о том, о чем мы размышляем), вы убедитесь, что все его речи и замыслы не стоят вашей говядины в соусе. Будь это даже возвышенные построения Архимеда — что из того?..

Есть люди, старающиеся выйти за пределы своего существа и ускользнуть от своей человеческой природы. Какое безумие: вместо того, что-

бы обратиться в ангелов, они превращаются в зверей, вместо того, чтобы возвыситься, они принижают себя. (Эту мысль Монтеня впоследствии повторит Паскаль. — А. П.) Все эти потусторонние устремления внушают мне такой же страх, как недостижимые горные вершины. В жизни Сократа мне более всего чужды его экстазы и божественные озарения. В Платоне наиболее человеческим было то, за что его прозвали божественным. Из наших наук самыми земными и низменными кажутся мне те, что особенно высоко метят. А в жизни Александра я нахожу самыми жалкими и свойственными его смертной природе чертами как раз укоренившиеся в нем вздорные притязания на бессмертие. Филота забавно уязвил его в своем поздравительном письме по поводу того, что оракул Юпитера-Аммона объявил Александра богоравным: “За тебя я весьма радуюсь, но мне жалко людей, которые должны будут жить под властью человека, превосходящего меру человека и не желающего ею довольствоваться”. Мне очень нравится приветственная надпись, которой афиняне почтили прибытие в их город Помпея: Ты властвуешь, потому что ведешь себя, как подвластный богам.

Себя считаешь человеком ты,

И в этом — божества черты¹.

(Плутарх. Жизнеописание Помпея, 27).

Действительно, умение достойно проявить себя в своей природной сущности есть признак совершенства и качество почти божественное. Мы стремимся быть чем-то иным, не желая вникнуть в свое существо, и выходим за свои естественные границы, не зная, к чему мы по-настоящему способны (курсив мой. — А. П.). Незачем нам вставать на ходули, ибо и на ходулях надо передвигаться с помощью своих ног. И даже на самом высоком из земных престолов сидим мы на своем заду.

Самой, на мой взгляд, прекрасной жизнью живут те люди, которые равняются по общечеловеческой мерке, в духе разума, но без всяких чудес и необычайностей... (Курсив мой. — А. П.)

¹ Монтень приводит эти слова в переводе Амио. — А. П.

Паскаль МЫСЛИ [108]

233

Бесконечность. Ничто. — Наша душа, брошенная в оболочку тела, находит там число, время, три измерения. Рассуждая об основе всего этого, она именует ее природой, необходимостью и ни во что другое не способна поверить.

Бесконечность не увеличится, если к ней прибавить единицу, как не увеличится бесконечное мерило, если к нему прибавить одну пядь. Конечное при сопоставлении с бесконечным уничтожается, становится абсолютным небытием. Равно как и наш дух при сопоставлении его с Богом и наша человеческая справедливость при сопоставлении ее с божественной справедливостью. Между нашей и божественной справедливостью не меньшая разница, чем между единицей и бесконечностью. Божественная справедливость должна быть столь же безграничной, как и божественное милосердие. Меж тем справедливость к грешникам не столь безгранична и потрясающа, как справедливость к избранникам.

Мы знаем, что бесконечность существует, но не ведаем, какова ее природа. Равно как понимаем, что числам нет конца, и, следовательно, существует число, выражающее бесконечность. Но каково оно, мы не знаем: оно так же может быть четом, как и нечетом, ибо не изменится, если к нему прибавить единицу; вместе с тем любое число должно быть либо четом, либо нечетом (правда, это относится к конечным числам). Значит, мы можем знать, что Бог существует, не ведая, что он такое.

Мы знаем множество истин, не охватывающих всю истину, почему не может существовать всеобъемлющая истина?

Итак, мы постигаем существование и природу конечного, ибо сами конечны и протяженны, как оно. Мы постигаем существование бесконечного, но не ведаем его природы, ибо оно протяженно, как мы, но не имеет границ. Но мы не постигаем ни существования, ни природы Бога, ибо Он не имеет ни протяженности, ни границ. Только вера открывает нам Его существование, только благодать — Его природу. Но я уже показал, что, даже не постигая природы некоего явления, можно знать, что оно существует.

Теперь обсудим этот вопрос с точки зрения естественных наук.

Если Бог существует, Он бесконечно непостижим, ибо, будучи неделим и бесконечен, во всем отличен от нас. Следовательно, мы не

можем постичь, какова Его природа и существует ли Он. Но раз так, кто дерзнет утверждать или отрицать Его бытие? Не мы, ибо ни в чем не соотносимы с Ним.

Как же можно осуждать христиан за то, что они не способны обосновать свои верования, — они, верующие в то, что не поддается обоснованию? Излагая их, они во всеуслышание заявляют, что это — невянтица, *stultitia*; и после этого вы жалуетесь, что христиане ничего не доказывают! Начни христиане доказывать бытие Божие, они были бы нечестны; говоря, что у них нет доказательств, они тем самым говорят, что у них есть здравый смысл. “Ну, хорошо, если это служит оправданием тому, кто в таких словах излагает свою веру, и снимает с него обвинение в бездоказательности, но ни в коем случае не оправдывает того, кого убедила эта бездоказательность”. Что ж, рассмотрим это возражение и скажем так: “Бог есть или его нет”. Но как решить этот вопрос? Разум нам тут не помощник: между нами и Богом — бесконечность хаоса. Где-то на краю этой бесконечности идет игра — что выпадет, орел или решка. На что вы поставите? Если слушаться разума — ни на то, ни на другое; если слушаться разума — ответа быть не может. Не осуждайте же того, кто сделал выбор, ибо вы ничего не знаете. “Не знаю и поэтому осуждаю не за то, что он сделал такой-то выбор, а за то, что вообще сделал выбор; заблуждается и тот, кто поставил на Бога, и тот, кто поставил против Него; единственно правильное — не рассуждать об этом”. — “Да, но не играть нельзя; хотите ли вы того или не хотите, вас уже втянули в эту историю. На что же вы поставите? Поскольку приходится выбирать, подумайте, что для вас наименее существенно. Вам грозят два проигрыша — проигрыш истины и проигрыш добра, на кон поставлены две ценности — ваш разум и ваша воля, ваши познания и вечное блаженство, и ваше естество отвращается от двух врагов — заблуждения и несчастья. Какой бы вы ни сделали выбор, ваш разум не будет унижен — ведь не играть вы не можете. Так что тут все ясно. Но как быть с вечным блаженством? Давайте взвесим ваш возможный выигрыш или проигрыш, если вы поставите на Бога. Выиграв, вы обретете все, проиграв, не потеряете ничего. Ставьте же, не колеблясь, на Бога”. — “Превосходно, поставить, пожалуй, надо; но не слишком ли много я поставлю?” — “Давайте подумаем. Мы уже знаем, каков шанс выигрыша или проигрыша в этой игре; вам есть смысл ставить на Бога, даже если взамен одной жизни вы выиграете только две, тем паче (ведь отказаться от игры вы не можете) три; вы проявите великое неблагоразумие, если в игре с таким шансом выигрыша и проигрыша — а не играть вы не можете — откажитесь рискнуть од-

ной жизнью во имя возможных трех. А ведь на кону и вечная жизнь, и вечное блаженство. Будь у вас один шанс из бесконечного множества, вы были бы правы, ставя одну жизнь против двух, и действовали не умно, если бы в этой неизбежной игре отказались поставить одну жизнь против трех, — а уж что говорить о шансе, пусть одним из бесконечного множества, выиграть бесконечно счастливую бесконечную жизнь! Но в нашем случае у вас шанс выиграть бесконечно счастливую бесконечную жизнь против конечного числа шансов проиграть то, что все равно конечно. Этим все и решается: там, где в игру замешана бесконечность, а возможность проигрыша конечна, нет места колебаниям, надо все поставить на кон. Таким образом, если не играть нельзя, лучше отказаться от разума во имя жизни¹, лучше рискнуть им во имя бесконечного большого выигрыша, столь же возможного, сколь возможно и небытие...

253

Две крайности: зачеркивать разум, признавать только разум.

198

Чувствительность человека к пустякам и бесчувственность к существенному — какая страшная извращенность!

199

Вообразите, что перед вами множество людей в оковах, и все они приговорены к смерти, и каждый день кого-нибудь убивают на глазах у остальных, и те понимают, что им уготована такая же участь, и глядят друг на друга, полные скорби и безнадежности, и ждут своей очереди. Такова картина человеческого существования.

144

Я потратил много времени на изучение отвлеченных наук, но потерял к ним вкус — так мало они дают знаний. Потом я стал изучать человека и понял, что отвлеченные науки вообще чужды его натуре и что, занимаясь ими, я еще хуже понимаю, каково мое место в мире, чем те, кому они неведомы. И я простил этим людям их незнание. Но я полагал, что не я один, а многие заняты изучением человека и что иначе и быть не может. Я ошибался: даже математикой и той занима-

¹ Впоследствии Кант разделит теоретический и практический разум; вспомните также процитированное в заключении главы о Канте высказывание К. Леонтьева: “Древо Жизни не есть древо Познания добра и зла”. — А. П.

ются охотнее. Впрочем, к последней, да и к другим наукам обращаются только потому, что не знают, как приступить к первой. Но вот о чем стоит задуматься: а нужна ли человеку и эта наука и не будет ли он счастливее, если ничего не узнает о себе?

146

Человек, несомненно, сотворен для того, чтобы думать: в этом и главное его достоинство, и главное дело жизни, а главный долг в том, чтобы думать благообразно. И начать ему следует с размышлений о себе самом, о своем создателе и о своем конце.

Но о чем думают люди? Совсем не об этом, а о том, чтобы поплясать, побрыцать на лютне, спеть песню, сочинить стихи, поиграть в кольцо и т. д., повоевать, добиться королевского престола, и ни на минуту не задумываются над тем, что это такое: быть королем, быть человеком.

229

Вот что я вижу и что приводит меня в смятение. Куда бы я ни поглядел, меня везде окружает мрак. Все, являемое мне природой, рождает лишь сомнение и тревогу. Если бы я не видел в ней ничего, отмеченного печатью божества, я утвердился бы в неверии; если бы на всем видел печать Творца, успокоился бы, полный веры. Но я вижу слишком много, чтобы отрицать, и слишком мало, чтобы преисполниться уверенности, и сердце мое скорбит. Сколько раз я повторял, — если природа сотворена Богом, пусть она неопровержимо подтвердит Его бытие, а если подтверждения ее обманчивы, пусть их совсем не будет; пусть она убедит меня во всем или во всем разубедит, чтобы мне знать, чего держаться. Но я по-прежнему не понимаю, что я такое и что должен делать, не ведаю ни своего положения, ни долга. Сердце жаждет понять, где он — путь к истинному благу, и, во имя вечности, я готов на любые жертвы.

Я полон зависти к тем, кто верит и тем не менее живет в суете и нерадиво распоряжается сокровищем, которым я, — так, по крайней мере, мне кажется, — распорядился бы совсем иначе.

237

Непостижимо, что Бог есть, непостижимо, что Его нет¹; что у нас есть душа, что ее нет; что мир сотворен, что он нерукотворен; что первородный грех существует, что он не существует и т. д.

¹Сравните с рассуждением Н. Бора [89, матем. прил. I]; см. также раздел 2 комментария к “Мозарту и Сальери” Пушкина и послесловие. — А. П.

Выбор. — Человек должен устроить свою жизнь в согласии с одним из двух предположений:

- 1) что он будет жить вечно
- 2) что срок его на земле мимолетен, — быть может, меньше часа; так оно и есть на самом деле.

268

Повиновение. — Порою человек должен сомневаться, порою — твердо верить, порою — повиноваться общепринятому. Кто не следует этим правилам, тот неразумен. Люди часто их нарушают, веря всему как доказанному, ибо ничего не понимают в доказательствах, или во всем сомневаясь, ибо не понимают, когда надо повиноваться общепринятому, или всему повинуюсь, ибо не понимают, где надо пораскинуть собственным умом.

272

Ничто так не согласно с разумом, как его недоверие к себе.

293

“За что ты меня убиваешь?” — “Как за что? Друг, да ведь ты живешь на том берегу реки! Живи ты на этом, я и впрямь совершил бы неправое дело, злодейство, если бы тебя убил. Но ты живешь по ту сторону, значит, дело мое правое, и я совершил подвиг!”

357

Когда человек пытается довести свои добродетели до крайних пределов, его начинают обступать пороки, — сперва незаметно, незримо — путями подползают мельчайшие, потом толпою набегают огромные, и вот он уже окружен пороками и больше не видит добродетелей. И даже готов стереть в порошок совершенство.

358

Человек не ангел и не животное, и несчастье его в том, что, чем больше он стремится уподобиться ангелу, тем больше превращается в животное¹.

379

Нехорошо быть слишком свободным. Нехорошо ни в чем не знать нужды.

¹ Сравните с мыслью Монтеня. — А. П.

*Пирронизм*¹. — Все в этом мире отчасти истинно, отчасти ложно. Конечная истина не такова: она беспримесно и безусловно истинна. Всякая примесь пятнает истину и сводит на нет. В нашем мире ничто не бывает безусловно истинно и, значит, все ложно, — разумеется, в сравнении с конечной истиной...

В чем заключается добродетель? В целомудрии? — Нет, отвечу я, потому что вымер бы род человеческий. В брачном сожительстве? — Нет, в воздержании больше добродетели. В том, чтобы не убивать? — Нет, потому что нарушился бы всякий порядок и злодеи поубивали бы праведных. В том, чтобы убивать? — Нет, убийство уничтожает живую тварь. Наша истина и наше добро только отчасти истина и добро, и они запятнаны злом и ложью.

Неоспоримо, что вся людская нравственность зависит от решения вопроса, бессмертна душа или нет. Меж тем философы, рассуждая о нравственности, отменяют этот вопрос: они спорят лишь о том, как лучше провести отпущенный им час.

Я легко представляю себе человека безрукого, безногого... но не могу представить себе человека, неспособного мыслить: это будет уже не человек, а камень или тупое животное.

Действия арифметической машины больше похожи на действия мыслящего существа, нежели животного, но у машины нет собственной воли, а у животного есть².

¹Пиррон из Элиды (ок. 360 — ок. 270 до н. э.) — греческий философ-скептик. Скептицизм полагал свою цель в опровержении догматов всех школ, сами же скептики ни о чем догматически не высказывались. Учение скептиков представляет собой своего рода логическое завершение *софистической линии* в развитии философии (см. гл. 1). *Скептики* исповедуют принцип “воздержания от суждения”; тем самым как бы отменяется необходимость самой философии [52, 160]. *Догматики* — это мыслители, которые опираются на некоторые исходные истины, принимаемые без доказательства (аксиомы, постулаты, *догмы*). В частности, христианское вероучение догматично. — А. П.

²Вспомните о том, что Паскаль — создатель вычислительной машины; именно поэтому один из языков программирования назван его именем. Поразмыслите над фрагментами 339 и 340. Вспомните о воззрениях языческих и христианских мыслителей — первые полагали основой нравственности разум, вторые — волю. — А. П.

Величие человека — в его способности мыслить.

Человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно возвышеннее, чем она, ибо сознает, что расстается с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознает.

Итак, все наше достоинство — в способности мыслить. Только мысль возносит нас, а не пространство и время, в которых мы — ничто. Постараемся же мыслить достойно: в этом — основа нравственности.

Пирронизм. — В безрассудстве равно упрекают и высочайший ум, и предельную глупость. Хвалят только середину. Так постановило большинство, и оно больно кусает всякого, кто близок к той или иной крайности. Я не упорствую, согласен быть в середине и отказываюсь от нижнего края не потому, что он нижний, а потому, что край; точно так же я отказался бы и от верхнего. Кто вне середины, тот вне человечества. Истинное величие души как раз и состоит в умении придерживаться середины, в том, чтоб оставаться в ней, а не высказывать из нее¹.

Все правила достойного поведения давным-давно известны, остановка за малым — за умением ими пользоваться. Например:

...Неравенство неизбежно, это очевидно, но стоит его признать — и вот уже распахнуты двери не только сильной власти, но и нестерпимой тирании.

Людскому разуму надо дать хотя бы немного свободы, но это распахивает двери самой гнусной распущенности. “Что ж, ограничьте эту свободу”. — “В природе не существует пределов: закон пытается их поставить, но разум не желает с ними мириться”.

...суть несчастья в том, чтобы хотеть и не мочь.

¹Сравните с учением Аристотеля о золотой середине. — А. П.

Инстинкт. Разум. — Мы бессильны что-либо доказать, и перед этим бессилием отступает самый завязтый догматизм. В нас заложено понятие истины, и перед этим понятием отступает самый завязтый пирронизм.

Величие человека тем и велико, что он сознает свое ничтожество. Дерево своего ничтожества не сознает.

Итак, человек чувствует себя ничтожным, ибо понимает, что он ничтожен; этим-то он и велик.

Междоусобица разума и страстей в человеке. Будь у него только разум... или только страсти... Но, наделенный и разумом и страстями, он непрерывно воюет сам с собой, ибо примиряется с разумом, только когда борется со страстями, и наоборот. Поэтому он всегда страдает, всегда раздираем противоречиями.

Из-за этой междоусобицы разума и страстей люди, стремившиеся жить в мире с собой, разделились на две секты: одни решили отказаться от страстей и стать богами, другие — от разума и уподобиться тупым животным. Но все их усилия оказались тщетны, и разум по-прежнему клеймит страсти за их низость и несправедливость, нарушая покой тех, кто им предается, и страсти по-прежнему бушуют в тех, кто жаждет от них избавиться.

Опасное дело — убедить человека, что он во всем подобен животному, не показав одновременно и его величия. Не менее опасно убедить в величии, умолчав о низменности. Еще опаснее — не раскрыть ему глаза на двойственность человеческой природы. Благоотворно одно — рассказать ему и о той его стороне, и о другой.

Человек не должен приравнивать себя ни к животным, ни к ангелам, не должен и пребывать в неведении о двойственности своей природы. Пусть знает, каков он в действительности.

Если человек восхваляет себя, я его унижаю, если унижает — восхваляю и противоречу ему до тех пор, пока он не уразумее, какое он непостижимое чудовище.

Я равно порицаю и того, кто взял себе за правило только восхвалять человека, и того, кто всегда его порицает, и того, кто насмехается над ним. Я с теми, кто, тяжко стеля, пытается обрести истину.

Противоречие. После того, как были показаны величие и низость человека. — Пусть же человек знает, чего он стоит. Пусть любит себя, ибо он способен к добру, но не становится из-за этого снисходителен к низости, заложенной в его натуре. Пусть презирает себя, ибо способность к добру остается в нем втуне, но не презирает самое эту способность. Пусть и ненавидит себя и любит: в нем есть способность познать истину и стать счастливым, но познания его всегда шатки и неполны.

Я хотел бы подвигнуть человека на поиски всеобъемлющей истины, на готовность отказаться от страстей и следовать за ней по тому пути, на котором она ему открылась, памятуя при этом, что наше сознание помрачено страстями; хотел бы посеять в нем ненависть к своекорыстию, влекущему его за собой, дабы оно не ослепило его, когда надо будет сделать выбор, и не остановило, когда выбор уже сделан.

Перевод Э. Линецкой

Комментарий

Блез Паскаль — французский математик, физик и философ. Главный труд Паскаля-философа — “Апология христианской религии” — остался незаконченным; рукопись была опубликована после смерти автора под названием “Мысли”. Любимые авторы Паскаля — Эпиктет и Монтень.

Подобно тому, как Леонардо да Винчи — воплощение Возрождения, Паскаль — олицетворение *парадоксального* XVII века, века научной революции (вспомните принадлежащую А. Якимовичу характеристику эпохи барокко (часть 1)). В нем воплотились и колоссальная мощь научного разума (он великий физик и выдающийся математик), и трагическое сомнение в возможностях этого разума. Он любил па-

радокси и “владел неподражаемым искусством выражать через них самые глубокие истины” [102, 4]. (О глубоких истинах и связанном с ними *принципе дополнительности* — см.: матем. прил. I [89].)

Паскаль пишет: “Не в том величие, чтобы достичь одной крайности, а в том, чтобы, одновременно касаясь обеих, заполнить все пространство между ними...” Именно таков сам Паскаль. Он великий математик — и великий мистик, мыслитель, знающий цену логике, — и христианин, всем сердцем чувствующий, что любовь выше разума. Мы привыкли считать разум и веру, поэзию и математику противоположностями, однако они составляют *разные* стороны его *единого* существа. Мы видели, что согласно христианским воззрениям, Бог есть Добро (Любовь), Истина и Красота (см. часть 1, гл. 2). Во фрагменте 233, озаглавленном “Бесконечность. Ничто”, Паскаль пишет о **непостижимости Бога** и о **возможности веры**: “...даже не постигая природы некоего явления, можно знать, что оно существует...”.

Аргументы Паскаля достойны великого математика. Рассмотрим натуральный ряд, предлагает он. В нем есть бесконечно большие числа — ведь мы можем двигаться по нему как угодно далеко. Мы точно знаем, что эти числа *есть*, но не знаем, *каковы* они. “...Если Бог существует, Он бесконечно непостижим, ибо, будучи неделим и бесконечен, во всем отличен от нас. Следовательно, мы не можем постичь, какова его природа и существует ли Он. Но раз так, кто дерзнет утверждать или отрицать Его бытие? Не мы, ибо ни в чем не соотносимы с Ним...”.

Бог есть абсолютная Истина и абсолютное Добро. Во фрагменте 385, озаглавленном “Пирронизм”, Паскаль пишет о том, что в нашем мире нет ничего безусловно, всецело, абсолютно истинного и прекрасного: “Наша истина и наше добро только отчасти истина и добро, и они запятнаны злом и ложью”. Таким образом, мы *не можем быть уверены* в существовании Бога, не можем *доказать* Его существование: “Куда бы я ни поглядел, меня везде окружает мрак. Все, являемое мне природой, рождает лишь сомнение и тревогу. Если бы я не видел в ней ничего, отмеченного печатью божества, я утвердился бы в неверии; если бы на всем видел печать Творца, успокоился бы, полный веры. Но я вижу слишком много, чтобы отрицать, и слишком мало, чтобы преисполниться уверенности, и сердце мое скорбит...”.

Можно, пожалуй, провести аналогию между рассуждениями Платона (“Пир”) и мыслями Паскаля. Платон рассуждает так: в нашем мире существуют прекрасные кони, прекрасные девушки, прекрас-

ные законы. Значит, должно существовать Прекрасное само по себе, но это идея, и она принадлежит иному миру. Точно так же, замечая в нашем мире различные проявления добра (пусть и “запятнанные злом”), можно заключить о существовании абсолютного Добра — Бога, принадлежащего иному миру (“Царство Мое не от мира сего”, — говорит Иисус). “Мы знаем множество истин, не охватывающих всю истину, почему не может существовать всеобъемлющая истина?” Эта всеобъемлющая Истина и есть Бог, правда, она непостижима.

Аналогично обстоит дело в математике: основываясь на существовании чувственно воспринимаемых единичных предметов — один стол, один слон, один апельсин, — мы приходим к абстрактному математическому понятию — “единица”. Основываясь на том, что существуют единица, двойка, тройка и т. д., и на том, что “числам нет конца”, мы можем заключить, что “существует число, выражающее бесконечность”, правда, мы не знаем, каково оно. Вспомним слова Николая Кузанского: “По отрицательной теологии Бог не есть ни Отец, ни Сын, ни святой Дух, Он только бесконечность” (Об ученом незнании, I, 87).

Отсюда следует, в частности, то, что способствовать приближению к Богу может мощный интеллект, умеющий абстрагировать; примеры таких интеллектов — математики Николай Кузанский и сам Паскаль [89, матем. прил. I]. Если, как утверждает старший современник Паскаля Галилей, “природа — книга, написанная на языке математики”, то “автор” этой книги, Создатель природы — Бог — математик. “Прямой вывод отсюда — одновременно с Кантом! — сделал Новалис (немецкий романтик. — *А. П.*); из многочисленных фрагментов я цитирую решающий: “математика — жизнь Богов” (Свасьян К. А. Становление европейской науки. Ереван, 1990. С. 315).

Таким образом, объединение математики и теологии, осуществленное еще Пифагором, характеризует религиозную философию на протяжении всей ее истории — от Платона до Канта. “В трудах Платона, Святого Августина, Фомы Аквинского, Спинозы и Лейбница присутствует... сочетание религии и рассудочности, морального вдохновения и логического восхищения тем, что лежит вне времени, что берет начало у Пифагора и отличает интеллектуализированную теологию Европы от более прямолинейного мистицизма Азии” (Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 37)

Сравните рассуждение Паскаля о непостижимости Бога с идеями Л. Витгенштейна (см. далее): “...этика не может быть высказана. Эти-

ка трансцендентальна”. Витгенштейн цитирует Дж. Мура: “Этика является общим исследованием того, что такое добро”. Но если Добро (Любовь) — есть Бог, а Бог непостижим, следовательно, добро тоже непостижимо (как и красота).

Паскаль убедительно пишет о непостижимости, сверхъестественности Любви: “Все тела, небосвод, звезды, земля с ее царствами не стоят малейшего из умов. Ибо он знает все это и себя самого, а тела — нет. Все тела вместе и все умы вместе и все из них происходящее не стоят малейшей толики любви. Она принадлежит бесконечно более высокому порядку. Из всех тел вместе нельзя извлечь и самой ничтожной мысли. Это невозможно, ибо принадлежит другому порядку. Из всех тел и умов нельзя извлечь толики истинной любви, это невозможно, это принадлежит другому, сверхъестественному порядку” (перевод Ю. А. Гинзбург).

Это не значит, что Добро и Любовь не существуют; они существуют, но непостижимы¹ (сравните с апориями Зенона [89, матем. прил. I]; Зенон доказывает не то, что движения нет, а лишь то, что оно немыслимо). Милосердие (любовь) — сверхъестественно, непостижимо, как и Бог (ведь Бог есть любовь). Паскаль утверждает: “В истину нельзя войти без любви. Истина без любви — ложь” [74]. Таким образом, истина тоже сродни непостижимому².

Итак, если милосердие (любовь) — основа нравственности, значит, нравственность и добро тоже должны быть непостижимыми, “трансцендентальными”, и *высказать* их нельзя (об этом и пишет Л. Витгенштейн — см. далее)³. Отсюда паскалевское (органически присущее христианству вообще) недоверие к разуму: “Ничто так не согласно с разумом, как его недоверие к себе”. “Две крайности: зачеркивать разум, признавать только разум”. “Сила разума в том, что он признает существование множества явлений, ему непостижимых; он слаб, если не способен этого понять” [108, 157].

Главное в Паскале, пишет Д. Мережковский, — единство противоположностей (“противоположно-согласное”) [74].

¹Это похоже на кантовское разграничение теоретического и практического разума (см. часть 1, подглаву 4.5); близкую к этому суждению мысль метафорически высказывает замечательный русский писатель и публицист К. Леонтьев (1831–1891): “Древо Жизни не есть древо Познания добра и зла” [96, 298].

²Ср.: Пушкин пишет: “Нет истины, где нет любви”. Пушкин знал и очень ценил Паскаля. Хорошо знавшая поэта А. Смирнова-Россет вспоминает о том, что Пушкин, советуя ей читать Паскаля, сказал: “Это величайший мыслитель, которому не встречаем равного во Франции со времени Абельяра, и ее величайший гений во всех отношениях...” [114, 360].

³Сравните со стихотворением Ф. Тютчева “Silentium”. — А. П.

Паскаль мыслит диалектически, прекрасно понимая, что, по выражению А. Пушкина, “односторонность есть пагуба мысли”. Вот как он пишет о проблеме Троицы: “Три в одном, *Tres in unum*. Три в одном — единство и множественность: католики ошибаются, исключая множественность, а гугеноты (протестанты. — А. П.), — исключая единство... Множественность, которая не сводится к единству, есть беспорядок, а единство, которое не зависит от множественности, есть произвол”.

Как уже было отмечено, жизнь и творчество Паскаля — одно из самых ярких воплощений культуры XVII в. (вспомните о том, что это первый век Нового времени, начало принципиально иной эпохи). Вот что пишет об этой эпохе А. Якимович: “...культура беспокойства, неудовлетворенности, эксперимента и парадокса существовала и развивалась с тех самых пор, как великие утопии Ренессанса дали трещину, религиозные искания приобрели невиданную остроту и драматичность, одним словом — началось Новое время... В сущности, основные версии религиозности и веры в рамках протестантизма и католицизма обязательно подразумевают парадоксальную, даже безумную антропологическую антиномию. Одна сторона антиномии утверждает, что человек мал и слаб, его знание и понимание мира ничтожно и он целиком зависит от Неба, от абсолютной истины и высшего разума внечеловеческого базирования. Этот тезис... привычно облекается в понятия христианской теологии и бытового благочестия...

Другая сторона антиномии гласит, что именно человек есть властелин мира, любимец Неба, совершеннейшее существо на земле. Но только не в прямом и буквальном смысле. Человек значителен, совершенен, он подлинный господин мира не потому, что он идеально прекрасен, мудр или нравственно безупречен. Напротив, он нравственно отвратителен, неумен, недальновиден и достигает пределов безобразности. Величие же и совершенство человека обусловлено тем, что он сознает свою слабость, конечность, несовершенство и безобразность.

“Величие человека тем и велико, что он сознает свое ничтожество”, — написал Паскаль в своей книге “Мысли” в конце XVII века. Он подвел итоги долгой традиции новой антропологической мысли” [125, 129].

Расин
АНДРОМАХА¹ [103, 396–397]
(фрагмент)

Действие пятое, явление первое

Г е р м и о н а

Где я? Что делаю? Что совершить должна я?
Взметнула бурю чувств во мне обида злая!
Брожу я по дворцу в отчаянье немом...
Любовь иль ненависть мне душу жжет огнем?
Как он жесток! Он был исполнен безразличья!
Не дал себе труда хоть соблюсти приличья:
Изобразить печаль, хоть раз вздохнуть с тоской...
Нет, безмятежен был души его покой!
Его не тронуло ничуть мое несчастье;
Он и к слезам моим не выказал участия.
И в довершение страданья моего
Я, малодушная, тревожусь за него!
Страшусь грозящего изменнику удара?
Прощаю, хоть еще не совершилась кара?
Нет, нет! Мой приговор не будет отменен!
Я не нужна ему — так пусть погибнет он!
Над яростью моей он попросту смеется, —
Считает, что гроза слезами изольется,
Что, вознамерясь мстить, я в страхе задрожу,
И, коли заманусь, то руку удержу.
Он, помня о моем к нему расположенье,
Имеет обо мне превратнейшее мненье!
А впрочем, у него иное в голове:
Все мысли об одном — о новом торжестве;
А жизни, смерти ли ему желают где-то —
Что до того ему, презрителю обета?
Меня бросает он, как бесполезный груз?
Ну нет! Рази, Орест, рази, коль ты не трус!

¹ О трагедии Расина “Андромаха” см. часть I, подглаву 4.3.1.

Он знал, в конце концов, что он меня принудит...
Меня? Так смерть его моим деяньем будет?
Моя любовь к нему убить его должна,
Хотя ему была я столько лет верна,
Хоть суженым своим его в душе назвала
До обручения задолго... Я не знала,
Что в путь к нему пушусь за тридевять земель,
Лишь чтоб убить его и с тем отплыть отсель!

Перевод И. Шафаренко и В. Шора

Комментарий

Вот что пишет о Расине выдающийся французский литературовед XX в. Р. Барт: "...раскол — основополагающая структура трагедийного универсума. Более того, раскол — это отличительный знак, привилегия трагедии... Расиновский раскол — это всегда раскол надвое, третьего здесь никогда не дано. Это простейшее разделение, несомненно, воспроизводит христианскую идею¹.

Расиновский человек раздираем не между добром и злом; он просто раздираем, и этого достаточно. Его проблема лежит на уровне структуры, а не на уровне личности².

Наиболее очевидным образом раскол проявляется в сфере *я*. *Я* чувствует, что находится в постоянной борьбе с самим собой. Любовь здесь оказывается катализатором, который ускоряет кристаллизацию обеих половин. Раскол требует выражения и обретает его в монологе". (Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 182–183.)

¹ См., например, 7-ю главу Послания к Римлянам, переложенную Расином в духовное песнопение:

Во мне сошлись на битву двое.
О, Боже, где найду покой?

(Сравните со знаменитыми словами главного героя "Фауста" Гете:

Ах, две души живут в больной груди моей,
Друг другу чуждые, — и жаждают разделенья

и со структурой сонатной формы (комментарий к "Моцарту и Сальери" Пушкина). — А. П.)

² Надо ли напоминать, что раскол — первая характеристика невротического состояния: "я" всякого невротика раздроблено, и поэтому его отношения с реальностью ограничены. — Р. Б.

*Шамфор*¹
ХАРАКТЕРЫ И АНЕКДОТЫ [116]
(фрагменты)

Почти все люди — рабы, и это объясняется той же причиной, какой спартанцы объясняли приниженность персов: они не в силах произнести слово “нет”. Умение произносить его и умение жить уединенно — вот способы, какими только и можно отстоять свою независимость и свою личность.

* * *

Счастье — нелегкая штука. — Его и в себе-то обрести трудно, а уж в другом и подавно.

(Le bonheur n'est pas chose aisée. Il est très difficile de le trouver en nous et impossible de le trouver ailleurs.)

* * *

Однажды, беседуя со мной о любви к уединению, господин де Л., известный мизантроп заметил: “Нужно черт знает как сильно любить человека, чтобы выдерживать его общество!”

Комментарий

Выдающийся немецкий философ Артур Шопенгауэр ставит второе из высказываний Шамфора эпиграфом к своей книге “Афоризмы житейской мудрости” (Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. СПб., 1914. Репринтное воспроизведение: М., 1990).

Выскажите ваше отношение к мыслям Шамфора. Если вы согласны с ними, попробуйте обосновать их вескими доводами; если нет — попробуйте найти убедительные возражения.

Сравните афоризмы Шамфора с изречениями Ларошфуко и Паскаля.

¹Себастьян Рош Никола де Шамфор (1741–1794) — французский писатель и драматург.

А. К. Якимович¹
НОВОЕ ВРЕМЯ. ИСКУССТВО И КУЛЬТУРА
XVII—XVIII ВЕКОВ [125, 311– 317]
(фрагмент)

...Тайная, внутренняя философия Просвещения гласила, что здание общего блага (справедливости, народовластия, разума и морали) возводится и совершенствуется не с помощью света, а как раз из самого темного материала и с помощью самых сомнительных и грязных средств. Общее благо, если оно возможно или насколько оно достижимо, увеличивается посредством определенных манипуляций с глупостью и порочностью человека и человечества. Притом, как предположил Гоббс, в благом деле улучшения жизни полезны скорее крупные, масштабные глупости и пороки людей, а не рассыпчатая и текучая мелочь. Обыденные и пошлые недостатки не приносят делу человечества ни большого вреда, ни большой пользы. Негодяи и честолюбцы крупного масштаба, безумцы без меры и узды — вот кто может быть полезен в деле государственного строительства и общественных усовершенствований. Тень Макиавелли одобрительно кивала с берегов Стикса².

Вот какие причуды и гротески поигрывают на заднем плане просветительской мысли, подчас вынося на всеобщее обозрение свои гримасы. Такова цена праздника жизни, цена света и свободы. *Sapere aude*, как сказал Кант³.

Здание света и справедливости, естественная нравственность и прочие идеалы Просвещения создаются не из бриллиантов чистой воды, не из возвышенных помыслов и благородных дел. Реальность человеческой жизни и даже самые возвышенные надежды и планы суть надстройки и прекрасные видения. Они вырастают из темной и гнусной материи реальных человеческих душ, реальных страстей и желаний человеческого существа и его самых неблагоприятных поступков.

Тут неизбежно напряжение, разорванность сознания и почти шизофреническое раздвоение личности. Просвещенный человек XVIII

¹ Александр Клавдианович Якимович (род. 1947) — известный московский историк искусства, доктор искусствоведения, член-корреспондент Российской Академии художеств.

² Соотнесите эту мысль с пушкинскими размышлениями о Наполеоне (см. комментарий к стихотворению “Герой”. — А. П.).

³ Знаменитое кантовское определение Просвещения приведено в самом начале подглавы 4.2 (часть 1). Латинские слова можно перевести как “имей мужество (или отвагу, или дерзость) знать”. — А. П.

века — это человек праздничный, празднующий свое освобождение и торжествующий посреди тех богатств мысли и культуры, которые теперь ему принадлежат. Все богатства всех времен, народов, всех вер и властей — это его богатства. Он умеет оценить достоинства, идеи, остроумие и дух, откуда бы они ни были позаимствованы¹.

Но с другой стороны, человек Просвещения есть человек оскаленный, человек насмешливо-непочтительный и не добродушно-ироничный, а истинно свирепый, саркастично-недоверчивый и нередко убийственно циничный. В делах и сочинениях вождей новой мысли нередко можно ощутить тень кошмара, бесовства, суицида. И это понятно. *Ум просвещенного человека отдает себе отчет в том, чем он на самом деле занимается. Он несет людям свет, сотканный из тьмы, несет правду, замешанную на лжи и иллюзиях, и открывает эпоху свободы и неслыханного унижения и угнетения людей во имя свободы...*

Просвещенные люди XVIII века знают или догадываются, для кого и вместе с кем они трудятся во имя лучшего будущего: они имеют в виду людей, описанных Макиавелли и Гоббсом, Монтенем и Шекспиром. Они не сомневаются в том, что человечество состоит из “больших опасных обезьян”, по определению Харви².

Как устроить справедливое общество и мудрое правление для “больших опасных обезьян”, как решить вопрос с религией, государством, семьей, искусством? Мораль, честь, истина и добродетель здесь бессильны. Просветитель есть тот, кто отваживается знать, какая на самом деле гадина этот самый человек, и отваживается строить проекты новой философии, новой власти и нового общества, орудуя не благородными чувствами чистых душ, не чистым разумом, а страстями реальных людей-гадов: честолюбцев, сребролюбцев, предателей, развратников, циников и душегубов. Других не дано, с этими и придется работать.

Просвещению и классической философии Нового времени пришлось решать проблему, которая в христианской культуре была давно известна и всегда решалась с экстатическим пафосом. Мистики протестантизма и католицизма находили особый смысл в мысли о том, что человеку не дано знать и понимать, что именно угодно Богу,

¹Таков же будет образ мысли романтиков. Вспомните слова немецкого романтика В. Г. Вакенродера, процитированные в эпилоге части I: “Нам, сыновьям века нынешнего, выпало на долю счастье — мы стоим как бы на высокой горной вершине, а вокруг нас и у наших ног, открытые нашему взору, расстилаются земли и времена. Будем же пользоваться этим счастьем, и с радостью оглядывать все времена и все народы...” — А. П.

²Уильям Харви (Гарвей) (1578–1657) — выдающийся английский ученый, анатом и физиолог, исследователь системы кровообращения. — А. П.

а что не угодно. *Лучшими и добродетельнейшими намерениями и поступками может быть выложена дорога в ад. С другой стороны, бессмыслица, преступление и безумие, как оказывается, иной раз обозначают пути Божественного Провидения. То было одним из доказательств громадной дистанции между человеческим несовершенством и божественным абсолютom*¹.

Логика христианского мистицизма, по всей вероятности, нашла свое продолжение в идеях просветителей. На рубеже XVII и XVIII столетий такие мыслители, как Джамбаттиста Вико и Бернар Мандевиль, обращают особое внимание на проблему относительности добра и зла в жизни общества... зло злу рознь. Бывает такое зло, которое подталкивает развитие технической мысли и науки: поддаваясь этому злу или защищаясь от него, люди совершенствуют свою изобретательность в области механики, психологии, администрации, законодательства и транспорта. Отравители и изготовители ядов могут оказать просвещенному обществу неоценимые услуги в области химии и биологии. Даже проституция, как отмечает Мандевиль, и та приносит общественную пользу: она позволяет добропорядочным женщинам без особой опаски ходить по улицам городов. Нет худа без добра...

Просветители вынуждены решать неразрешимое противоречие. Как построить дом из негодных или отсутствующих материалов? Как устроиться в мире и создать справедливое и разумное общество, не имея никаких иллюзий относительно людей и себя самого и в точности зная о том, что люди глупы, преступны, негодны и лживы?..

...парадоксальная задача: переосмыслить те свойства и атрибуты общественного человека, которые в рамках христианской цивилизации считались пороками. Прежде всего речь шла о таких вещах, как гордость и любовь к себе... Гордиться собой и любоваться на свои совершенства — если бы этого не было, то не было бы ни политики, ни торговли, ни искусства.

Вторая “новая добродетель” XVIII века — это чувственность и эротическая энергия... мысль о том, что пора отказаться наконец от монополии христианства, отбросить “монашеские добродетели” умерщвления плоти и восстановить древнее искусство оргиастического отношения к жизни, телесным радостям и эротическим наслаждениям, — эта мысль была почти всеобщей.

¹ Вспомните фрагмент 233 из “Мыслей” Паскаля и его замечание насчет божественной и человеческой справедливости. — А. Л.

...новое отношение к плоти отличалось неизбежной амбивалентностью. Мечтая о том, как подняться к вершинам вольной радости жизни, легко было оказаться в болоте самых унижительных импульсов и привычек. Возникал вопрос о том, что же разделяет человека и животное, — если что-нибудь их разделяет вообще. Это был самый опасный и неудобный вопрос, ответить на который было на самом деле нечего... Мысль о том, что “природа позволяет все” и только человек выдумывает себе условные нормы и ограничения, требовала решения. Иначе возникало ощущение безвыходной ловушки. Ощущать себя одновременно на празднике жизни и в лабиринте бытия — это специфический комплекс переживаний, который наверняка должен отозваться в разных сферах творческой деятельности самым что ни на есть наглядным образом.

Этическая и эстетическая мысль Дидро и Руссо часто притрагивалась к опасным догадкам. Мысль приказывала себе быть осторожнее, но временами была очарована перспективами иного. А именно магия и безумие, случайность и абсурд, преступление и порок, вообще неконтролируемые реалии, энергии и стихии рассматриваются мыслителями Просвещения как двусмысленные и опасные силы, которые следует устранять и подавлять — но в то же самое время использовать. Хаос враждебен цивилизации, но он может быть, в известном смысле, полезным для нее.

Потому Дидро, программно призывая искусство отстаивать добродетель и осуждать пороки, подчас упоминал о том, что “порок, быть может, прекраснее добродетели”¹.

...Мир света и добра достигим только для тех, кто умеет лгать и предавать, кто способен на преступление и порок. Иначе ничего не добьешься: не с ангелами приходится иметь дело, а с людьми.

Просвещенный человек отваживается знать о себе такое, на что непросвещенный человек не отваживается. В повести Дидро “Племянник Рамо” рассказчик задается вопросом о том, каков человек от природы, если его не учить, не заставлять быть лучше, не воспитывать. Возможен ли “добрый дикарь”, природный “естественный человек”? Скорее, это будет такой человек, который задушит своего отца и переспит со своей матерью, заключает Дидро. Так прозвучала эдиповская тема, издавека предвещающая исследования и гипотезы Фрейда...

Гете однажды заметил мимоходом, что недостатки делают человека симпатичным².

¹Сравните с идеями Ф. Достоевского — см. комментарий к стихотворению Бодлера “Гимн красоте”. — А. П.

²Сравните с максимами Ларошфуко (максимы 41, 90, 155, 242) [89, гл. 5] — А. П.

Это явный отголосок Просвещения. Мысль о том, что приходится строить светлое будущее из материалов темного лабиринта, используя страсти и влечения двуногих животных, — эта идея не чужда затем и Гегелю как философу истории. В этом смысле Гегель довольно остроумно включил в свою идеалистическую систему самую жесткую и материалистическую идею Просвещения. Люди дурны, они жадны, жестоки, властолюбивы и порочны. (Как выразился Санчо Панса, люди таковы, какими их создал Господь, а то и похуже.) Но это все не что иное, как хитрости духа, полагал Гегель... Дух ироничен (об иронии см. часть 1, эпилог. — *А. П.*). Он не брезглив. Он оборачивает себе на пользу дурные свойства и ужасные поступки людей. Люди преследуют свои ужасные и омерзительные цели, а в конечном итоге получается, что в сумме и совокупности были выполнены высшие задачи исторического развития. ***В этом пункте Гегель был наследником просветителей. Он отваживался знать (и произносить вслух) те истины, которые среди нормальных культурных людей не полагается говорить.***

Разумное начало в лучшем случае способно ограничивать страсти и гармонизировать энергии, но без ошибок, нелепостей, случайностей, ужасов, преступлений и страстей не было бы никакой истории, никакого прогресса, никакого просвещения и никакой культуры. Оттого “все действительное разумно”. ***Это одна из таких идей, которые вроде бы направлены на утверждение ценностей культуры, но в подтексте до жути опасны.***

Здание света, добра, свободы и справедливости возводится из такого строительного материала, как ложь и обман, честолюбие и подлость, и вообще все мыслимые пороки и преступления заложены в фундаменте и украшают фасады. Титаны Нового времени дошли до этой мысли. Ее знали Шекспир, Сервантес, Спиноза, Гоббс. С нею были близко знакомы Свифт, Дидро, Вольтер, Юм. Ее не любили произносить прямо. Собственно говоря, прямо высказывать эту мысль стал только Ницше, и это произошло спустя почти сто лет после того, как завершился первый этап Нового времени и начались судороги революции.

Мир прекрасен и гармоничен. Мир страшен, демоничен и нелеп. Эти два тезиса странным образом перемежались и переплетались в мысли Просвещения (курсив мой. — *А. П.*).

И. А. Крылов
КВАРТЕТ [59, 83–84]

Проказница-Мартышка,
Осел,
Козел
Да косолапый Мишка
Затеяли сыграть Квартет.
Достали нот, баса, альта, две скрипки
И сели на лужок под липки, —
Пленять своим искусством свет.
Ударили в смычки, дерут, а толку нет.
“Стой, братцы, стой! — кричит Мартышка. — Погодите!
Как музыке идти? Ведь вы не так сидите.
Ты с басом, Мишенька, садись против альты,
Я, прима, сяду против вторы;
Тогда пойдет уж музыка не та:
У нас запляшут лес и горы!”
Расселись, начали Квартет;
Он все-таки на лад нейдет.
“Постойте ж, я сыскал секрет! —
Кричит Осел, — мы, верно, уж поладим,
Коль рядом сядем”.
Послушались Осла: уселись чинно в ряд;
А все-таки Квартет нейдет на лад.
Вот пуще прежнего пошли у них разборы
И споры,
Кому и как сидеть.
Случилось Соловью на шум их прилететь.
Тут с просьбой все к нему, чтоб их решить сомненье.
“Пожалуй, — говорят, — возьми на час терпенье,
Чтобы Квартет в порядок наш привести:
И ноты есть у нас, и инструменты есть,
Скажи лишь, как нам сесть!” —
“Чтоб музыкантом быть, так надобно уменье
И уши ваших понежней, —
Им отвечает Соловей, —
А вы, друзья, как ни садитесь,
Всё в музыканты не годитесь”.

Комментарий

По свидетельству современников, басня, впервые напечатанная в 1811 г., высмеивала открывшийся 1 января 1810 г. Государственный совет, разделенный на четыре департамента. “Известно, что продолжительным прениям о том, как их рассадить, и даже нескольким последовавшим пересадкам, мы обязаны остроумною басней Крылова “Квартет” (М. А. Корф. Жизнь графа Сперанского) [59, 472].

Текст басни символичен (сравните его с евангельскими притчами о Царстве Небесном и “Римскими Деяниями” (*Gesta Romanorum*)). Символ тем содержательнее, чем более он многозначен (см. часть 1, подразд. 2.3). Перед тем, как читать дальше, попробуйте самостоятельно интерпретировать текст Крылова. Одна из возможных интерпретаций такова. **Музыка — метафора счастья** (вспомните восьмой сонет Шекспира). Пушкин пишет в трагедии “Каменный гость” [92, IV, 297]:

*Из наслаждений жизни
Одной любви музыка уступает...*

Вспомните процитированное в прологе (часть 1) высказывание Сент-Эвремона, сближающего *счастье* и *искусство*, и мысль Л. Андреева о том, что и для прекрасного, и для добра нужен талант (рассказ “Правила добра”, цитируемый Ю. Бородаем). Может быть, умение быть счастливым — это тоже своего рода талант? Для счастья, как и для искусства, нужно дарование? Тогда ответ Соловья незадачливым и бездарным музыкантам звучит иронически и жестоко: ведь если “уменье” можно приобрести прилежанием и усердием, то “уши” (способности, дарования, таланты) даны или не даны, и если их нет, то никакое усердие и трудолюбие не помогут (см. далее комментарии к “Моцарту и Сальери” Пушкина и к текстам Г. Сковороды).

Интерпретированная подобным образом, басня превращается в *притчу о трудности счастья*.

Соотнесите с высказыванием А. Пушкина: “...нравственное чувство, как и талант, дается не всякому” (Пушкин А. С. Мнение М. Е. Лобанова о духе словесности как иностранной, так и отечественной (1836)) [92, VI, 123].

А. С. Пушкин
МОЦАРТ И САЛЬЕРИ [92, IV, 279–287]

СЦЕНА I

Комната.

С а л ь е р и

Все говорят: нет правды на земле.
Но правды нет — и выше. Для меня
Так это ясно, как простая гамма.
Родился я с любовью к искусству;
Ребенком будучи, когда высоко
Звучал орган в старинной церкви нашей,
Я слушал и заслушивался — слезы
Невольные и сладкие текли.
Отверг я рано праздные забавы;
Науки, чуждые музыке, были
Постылы мне; упрямо и надменно
От них отрекся я и предался
Одной музыке. Труден первый шаг
И скучен первый путь. Преодолею
Я ранние невзгоды. Ремесло
Поставил я подножием искусству;
Я сделался ремесленник: перстам
Придал послушную, сухую беглость
И верность уху. Звуки умертвив,
20¹ Музыку я разъял, как труп. Поверил
Я алгеброй гармонию. Тогда
Уже дерзнул, в науке искушенный,
Предаться неге творческой мечты.
Я стал творить; но в тишине, но в тайне,
Не смея помышлять еще о славе.
Нередко, просидев в безмолвной келье
Два, три дня, позабыв и сон и пищу,

¹Нумерация строк производится для того, чтобы можно было определить точки золотого сечения. — А. П.

- Вкусив восторг и слезы вдохновенья,
Я жег мой труд и холодно смотрел,
30 Как мысль моя и звуки, мной рожденны,
Пылая, с легким дымом исчезали.
Что говорю? Когда великий Глюк
Явился и открыл нам новы тайны
(Глубокие, пленительные тайны),
Не бросил ли я все, что прежде знал,
Что так любил, чему так жарко верил,
И не пошел ли бодро вслед за ним
Безропотно, как тот, кто заблуждался
И встречным послан в сторону иную?
40 Усильным, напряженным постоянством
Я наконец в искусстве безграничном
Достигнул степени высокой. Слава
Мне улыбнулась; я в сердцах людей
Нашел созвучия своим созданьям.
Я счастлив был: я наслаждался мирно
Своим трудом, успехом, славой; также
Трудами и успехами друзей,
Товарищей моих в искусстве дивном.
Нет! никогда я зависти не знал,
50 О, никогда! — ниже*, когда Пиччини
Пленить умел слух диких парижан,
Ниже, когда слышал в первый раз
Я Ифигении начальны звуки.
Кто скажет, чтоб Сальери гордый был
Когда-нибудь завистником презренным,
Змеей, людьми растоптанною, вживе
Песок и пыль грызущею бессильно?
Никто!.. А ныне — сам скажу — я ныне
Завистник. Я завидую; глубоко,
60 Мучительно завидую. — О небо!
Где ж правота, когда священный дар,
Когда бессмертный гений — не в награду
Любви горящей, самоотверженья,
Трудов, усердия, молений послан —

* ниже — даже тогда... — А. П.

А озаряет голову безумца,
66 Гуляки праздного?... О Моцарт, Моцарт!

Входит М о ц а р т.

М о ц а р т
Ага! увидел ты! а мне хотелось
Тебя неожиданной шуткой угостить.

С а л ь е р и
Ты здесь! — Давно ль?

М о ц а р т
Сейчас. Я шел к тебе,
70 Нес кое-что тебе я показать;
Но, проходя перед трактиром, вдруг
Услышал скрипку... Нет, мой друг Сальери!
Смешнее отроду ты ничего
Не слыхивал... Слепой скрипач в трактире
Разыгрывал *voi che sapete*¹⁾. Чудо!
Не вытерпел, привел я скрипача,
77 Чтоб угостить тебя его искусством.
Войди!

Входит слепой старик со скрипкой.

Из Моцарта нам что-нибудь!

Старик играет арию из Дон-Жуана;
Моцарт хохочет.

С а л ь е р и
79 И ты смеяться можешь?

М о ц а р т
Ах, Сальери!
Ужель и сам ты не смеешься?

¹⁾ ...о вы, кому известно (*итал.*).

С а л ь е р и

80

Нет.

Мне не смешно, когда маляр негодный
Мне пачкает Мадонну Рафаэля,
Мне не смешно, когда фигляр презренный
Пародией бесчестит Алигьери.

85 Пошел, старик.

М о ц а р т

Постой же: вот тебе,

86 Пей за мое здоровье.

Старик уходит.

Ты, Сальери,

87 Не в духе нынче. Я приду к тебе

88 В другое время.

С а л ь е р и

Что ты мне принес?

М о ц а р т

89 Нет — так; безделицу. Намедни ночью
Бессонница моя меня томила,
И в голову пришли мне две, три мысли.
Сегодня их я набросал. Хотелось
Твое мне слышать мненье; но теперь
94 Тебе не до меня.

С а л ь е р и

Ах, Моцарт, Моцарт!

95 Когда же мне не до тебя? Садись;

96 Я слушаю.

М о ц а р т

(за фортепиано)

Представь себе... кого бы?

97 Ну, хоть меня — немного помоложе;

Влюбленного — не слишком, а слегка —

- С красоткой, или с другом — хоть с тобой,
100 Я весел... Вдруг: виденье гробовое,
Незапный мрак иль что-нибудь такое...
102 Ну, слушай же.

(Играет.)

- С а л ь е р и
Ты с этим шел ко мне
103 И мог остановиться у трактира
И слушать скрипача слепого! — Боже!
105 Ты, Моцарт, недостойн сам себя.

М о ц а р т
Что ж, хорошо?

- С а л ь е р и
Какая глубина!
107 Какая смелость и какая стройность!
Ты, Моцарт, бог, и сам того не знаешь;
Я знаю, я.

- М о ц а р т
Ба! право? может быть...
110 Но божество мое проголодалось.

- С а л ь е р и
111 Послушай: отобедаем мы вместе
112 В трактире Золотого Льва.

- М о ц а р т
Пожалуй;
113 Я рад. Но дай схожу домой сказать
114 Жене, чтобы меня она к обеду
115 Не дожидалась.

(Уходит.)

- С а л ь е р и
Жду тебя; смотри ж.
116 Нет! не могу противиться я доле

- Судьбе моей: я избран, чтоб его
Остановить — не то мы все погибли,
Мы все, жрецы, служители музыки,
120 Не я один с моей глухою славой...
Что пользы, если Моцарт будет жив
И новой высоты еще достигнет?
Подымет ли он тем искусство? Нет;
Оно падет опять, как он исчезнет:
Наследника нам не оставит он.
Что пользы в нем? Как некий херувим,
Он несколько занес нам песен райских,
Чтоб, возмутив бескрылое желанье
В нас, чадах праха, после улететь!
130 Так улетай же! чем скорей, тем лучше.

- Вот яд, последний дар моей Изоры.
Осьмнадцать лет ношу его с собою —
И часто жизнь казалась мне с тех пор
Несносной раной, и сидел я часто
С врагом беспечным за одной трапезой,
И никогда на шепот искушенья
Не преклонился я, хоть я не трус,
Хотя обиду чувствую глубоко,
Хоть мало жизнь люблю. Все медлил я.
140 Как жажда смерти мучила меня,
Что умирать? я мнил: быть может, жизнь
Мне принесет незапные дары;
Быть может, посетит меня восторг
И творческая ночь и вдохновенье;
Быть может, новый Гайден сотворит
Великое — и наслажуся им...
Как пировал я с гостем ненавистным,
Быть может, мнил я, злейшего врага
Найду; быть может, злейшая обида
150 В меня с надменной грянет высоты —
Тогда не пропадешь ты, дар Изоры.
И я был прав! и наконец нашел
Я моего врага, и новый Гайден
Меня восторгом дивно упоил!

Теперь — пора! заветный дар любви,
156 Переходи сегодня в чашу дружбы.

СЦЕНА II

Особая комната в трактире; фортепиано.
Моцарти Сальери за столом.

Сальери
157 Что ты сегодня пасмурен?

Моцарт
Я? Нет!

Сальери
158 Ты, верно, Моцарт, чем-нибудь расстроен?
Обед хороший, славное вино,
160 А ты молчишь и хмуришься.

Моцарт
Признаться,
161 Мой Requiem меня тревожит.

Сальери
А!
162 Ты сочиняешь Requiem? Давно ли?.

Моцарт
163 Давно, недели три. Но странный случай...
164 Не сказывал тебе я?

Сальери
Нет.

Моцарт
Так слушай.
165 Недели три тому, пришел я поздно
Домой. Сказали мне, что заходил

- За мною кто-то. Отчего — не знаю,
Всю ночь я думал: кто бы это был?
И что ему во мне? Назавтра тот же
170 Зашел и не застал опять меня.
На третий день играл я на полу
С моим мальчишкой. Кликнули меня;
Я вышел. Человек, одетый в черном,
Учтиво поклонившись, заказал
175 Мне Requiem и скрылся. Сел я тотчас
И стал писать — и с той поры за мною
Не приходил мой черный человек;
А я и рад: мне было б жаль расстаться
С моей работой, хоть совсем готов
180 Уж Requiem. Но между тем я...

С а л ь е р и

Что?

М о ц а р т

- 181 Мне совестно признаться в этом...

С а л ь е р и

В чем же?

М о ц а р т

- 182 Мне день и ночь покоя не дает
Мой черный человек. За мною всюду
Как тень он гонится. Вот и теперь
185 Мне кажется, он с нами сам-третей
186 Сидит.

С а л ь е р и

И, полно! что за страх ребячий?

- 187 Рассей пустую думу. Бомарше
Говаривал мне: “Слушай, брат Сальери,
Как мысли черные к тебе придут,
190 Откупори шампанского бутылку
Иль перечти “Женитьбу Фигаро””.

М о ц а р т

- Да! Бомарше ведь был тебе приятель;
Ты для него “Тарара” сочинил,
Вещь славную. Там есть один мотив...
195 Я все твержу его, когда я счастлив...
Ла ла ла ла... Ах, правда ли, Сальери,
197 Что Бомарше кого-то отравил?

С а л ь е р и

- 198 Не думаю: он слишком был смешон
199 Для ремесла такого.

М о ц а р т

- Он же гений,
200 Как ты да я. А гений и злодейство —
201 Две вещи несовместные. Не правда ль?

С а л ь е р и

- 202 Ты думаешь?

(Бросает яд в стакан Моцарта.)

Ну, пей же.

М о ц а р т

- За твое
203 Здоровье, друг, за искренний союз,
204 Связующий Моцарта и Сальери,
205 Двух сыновей гармонии.

(Пьет.)

С а л ь е р и

- Постой,
206 Постой, постой!.. Ты выпил!.. без меня?

М о ц а р т

(бросает салфетку на стол)

- 207 Довольно, сыт я.
(Идет к фортепиано.)

Слушай же, Сальери,
208 Мой Requiem.

(Играет.)

Ты плачешь?

С а л ь е р и

Эти слезы

209 Впервые лью: и больно и приятно,
210 Как будто тяжкий совершил я долг,
Как будто нож целебный мне отсек
Страдавший член! Друг Моцарт, эти слезы...
Не замечай их. Продолжай, спеши
Еще наполнить звуками мне душу...

М о ц а р т

215 Когда бы все так чувствовали силу
Гармонии! Но нет: тогда б не мог
И мир существовать; никто б не стал
Заботиться о нуждах низкой жизни;
Все предались бы вольному искусству.
220 Нас мало избранных, счастливых праздных,
Пренебрегающих презренной пользой,
Единого прекрасного жрецов.
Не правда ль? Но я нынче нездоров,
Мне что-то тяжело; пойду засну.
225 Прощай же!

С а л ь е р и

До свиданья.

(Один.)

Ты заснешь

226 Надолго, Моцарт! Но ужель он прав,
И я не гений? Гений и злодейство
Две вещи несовместные. Неправда:
А Бонаротти? или это сказка
230 Тупой, бессмысленной толпы — и не был
231 Убийцею создатель Ватикана?

Комментарий

“Задача поэта — говорить не о том, что действительно случилось, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости... *Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном...*” (Аристотель. Поэтика. 1451 а, b). Неизвестно, был ли выдающийся итальянский оперный композитор Антонио Сальери (1750—1825) убийцей Моцарта, или нет. Последние его годы были омрачены тяжелым недугом. Во время одного из припадков он в бреду обвинил себя в отравлении Моцарта, но в какой мере эти признания соответствовали истине, до сих пор не установлено. В печать слухи о преступлении Сальери проникли еще в 1824 г., дав материал для произведения А. Пушкина (трагедия задумана в 1826 г., написана в 1830 г.) [92, VI, 493]. Трагедия Пушкина — это, конечно, поэзия, а не история; вернее, не только поэзия, но и история, а еще точнее — синтез поэзии и истории, присущий его лучшим созданиям, таким, как “Полтава”, “К вельможе”, “Капитанская дочка”, “Анджело” (к концу жизни Пушкин стал вполне профессиональным историком).

1. Эстетический аспект:

художественная форма и композиция трагедии

Известно, какое основополагающее значение для мировоззрения античности имела идея вечного возвращения, представление о том, что время течет по окружности, у которой, по словам Гераклита, “едины начало и конец”. В архаическом мире движение по окружности (т. е. копирование образца, верность прошлому) составляет господствующую сторону человеческого поведения. Архаическое человеческое общество очень привержено традиции, стремится сохранить в неприкосновенности образцы прошлого. Для Платона идеальным воплощением искусства являются “древние священные хороводы” — символ циклического повторения в природе [67; 89, гл. 6].

Аристотель в “Физике” (VIII, 8, 264b 25—27) называет круговое движение совершенным именно потому, что начало и конец окружности совпадают. “Интуиция шара и круга пронизывает решительно всю античность; так, совершенной формой движения является движение круговое”, — отмечает А. Лосев в своей статье “Философия античности в целом и в частностях” [66, 193].

Следующая за античностью эпоха европейской истории, Средневековье, создает совершенно иное представление о времени; осознается его *необратимость*. По мнению античных мыслителей, мир существует извечно и его существование мыслится как бесконечный ряд циклов; в отличие от них христианские мыслители учат о Сотворении мира и о Страшном Суде, которым его существование завершится. Таким образом, существование мира осознается как однонаправленный необратимый процесс.

Античность и Средневековье составляют основание позднейшей европейской культуры. Новое время синтезирует две вышеизложенные концепции и возникает принадлежащая немецкой философии XIX в. теория *развития как движения во времени по спирали* (один из законов диалектики — закон отрицания отрицания). В самом деле, как можно представить себе синтез движения по окружности и однонаправленного движения по прямой? Именно в виде спиралеобразного движения, когда на каждом новом витке происходит возвращение к старому, но не буквальное, а на ином уровне.

Естественно, что подобного рода концепции времени и развития не могли не оказывать влияние на формообразование в искусстве, особенно во временных искусствах — поэзии и музыке. В самом деле, множество поэтических и музыкальных произведений написаны в простой трехчастной форме (ее схема — А В А) и в форме *рондо* (самый простой вариант — так называемое *рондо с двумя эпизодами* А В А С А). Обе формы характеризуются возвращением начального раздела и являются аналогом движения по окружности (термин “рондо” происходит от фр. *rond* — круг). Примеры таких форм в поэзии Пушкина — “Не пой, красавица, при мне” (А В А) и “Ночной зефир...” (А В А С А) [92, I, 244]:

Ночной зефир

Струит эфир.

Шумит,

А

Бежит

Гвадалквивир.

Вот взошла луна золотая,

Тише... чу... гитары звон...

Вот испанка молодая

В

Оперлася на балкон.

Ночной зефир
Струит эфир.
Шумит, А
Бежит
Гвадалквивир.

Скинь мантилью, ангел милый,
И явись как яркий день!
Сквозь чугунные перилы
Ножку дивную продень! С
Ночной зефир

Струит эфир.
Шумит, А
Бежит
Гвадалквивир.

Сонатная форма (гораздо лучше исследованная в музыке, нежели в литературе), значительно более сложная, появляется в европейском искусстве сравнительно поздно — не ранее эпохи Возрождения. Литературоведы пишут о чертах сонатной формы в пьесах Шекспира (Проблемы литературной формы // Под ред. и с предисл. В. Жирмунского. Л., 1928), в произведениях А. Пушкина (Мазель Л. О чертах сонатной формы в сочинениях Пушкина // Музыкальная академия, 1999, № 2), в “Поэме без героя” А. Ахматовой (Кац Б., Тименчик Р. Анна Ахматова и музыка. Л., 1989). *Покажем, что трагедия Пушкина “Моцарт и Сальери” написана в сонатной форме.*

Указывая на глобальное, отнюдь не ограничивающееся музыкой, значение сонатной формы, замечательный французский писатель и выдающийся музыковед Р. Роллан сравнивает ее с формой готического собора или античного храма: “Так же, как в форме греческого храма или готического собора подводится итог всему — еще горящему — пламени миллионов угасших жизней, так же целый возраст европейского духа, почти весь девятнадцатый век сосредоточивается в музыке под видом “сонатной формы”...” [34, 179].

Вспомним о том, что, согласно А. Лосеву, наивысшее достижение классической немецкой философии — гегелевская диалектика; центральная категория диалектики — противоречие; художественное воплощение противоречия — драматургический конфликт; идея кон-

фликта и его разрешения воплощена в классической европейской музыке XVII–XIX вв. и форма этого воплощения — сонатная [58].

Выдающийся музыковед Б. Асафьев отмечает связь сонатной формы с диалектикой Гегеля: “Если за исходный пункт кристаллизации сонатно-симфонического аллегро в типичном его облике... взять творчество мангеймцев, Гайдна... и сыновей Баха, то быстрая эволюция и яркий рост этого вида музыкального становления... совпадает с эпохой “бурных стремлений” (*Sturm und Drang*, “буря и натиск”. — А. П.) в Германии и освободительных течений во Франции, приведших к великой революции. Это — эпоха смелых дерзаний и противоречий... музыка должна была идти вслед за современностью и... она действительно пошла за ней, создав форму, в которой *principium coincidentiae oppositorum* (лат. — принцип совпадения противоположностей¹) и **конфликт** — как действующие силы, проявляющие себя в контрастных образах, — становятся руководящими силами движения. Бетховен (1770–1827), современник Гегеля (1770–1831), выявил **диалектику сонатности...**” (курсив мой. — А. П.) [8].

Что же такое сонатная форма? Ее ядро составляют три раздела — экспозиция, разработка и реприза. В *экспозиции* излагаются две контрастирующие между собой темы, *разработка* мотивов, или отрывков мотивов, заимствованных у этих двух тем, составляет сердцевину произведения, в *репризе* обе темы (видоизмененные) возвращаются. Иными словами, *деление на три части, две противоположные темы в первой части, их развитие во второй, возвращение к ним в духе разрешения в конце*. Схема сонатной формы — A1 B A2; она преемственно связана с простой трехчастной формой, но с тем существенным отличием, что первый и третий разделы в ней не тождественны.

Сонатная форма выражает идею необратимого событийного развития, воплощает идею истории. “Идея сонаты-симфонии — это идея истории и ее смысла: идея философская”; сонатная форма синтезирует античную идею цикличности и христианскую — необратимости, однонаправленности времени [113, 67, 77].

Различие между нею и простой трехчастной формой (да и формой рондо) такое же, как между движением по спирали и движением по окружности. Сонатная форма воплощает развитие как движение во времени по спирали (с возвращением к прошлому, но не буквальным, а на новом уровне).

¹О принципе совпадения противоположностей см. матем. прил. I [89].

Содержанием сонатной формы является **единство противоположностей, обуславливающее развитие и переход в новое качество** (не случайно сонатная форма в музыке формируется одновременно с кристаллизацией *мажора* и *минора* (XVII век), мыслимых как противоположности, и достигает высокого развития именно в рамках мажороминорной ладогармонической системы, выражающей динамизм музыкального сознания европейского нового времени [111]. Таким образом, сонатная форма является воплощением современной ей философии — гегелевской диалектики, этой “теоретической души” европейской культуры Нового времени, и именно это обуславливает ее широкую распространенность в европейском искусстве XVII—XIX вв., причем не только в музыке, но во всех временных искусствах вообще (особенно в лирической поэзии и театре — не только музыкальном).

Знаменательно, что Бетховен, в творчестве которого развитие сонатной формы достигает апогея, и один из создателей диалектики Гегель — ровесники.

Для того чтобы доказать, что трагедия А. Пушкина написана в сонатной форме, следует описать ее более подробно. Р. Роллан пишет: “Сонатная форма, проистекающая из новых музыкальных потребностей западного духа, во второй половине XVIII века сводится... к следующей последовательности:

1) вступление;

2) **ЭКСПОЗИЦИЯ**... двух тем, или групп тем... (в музыке это называется *главная и побочная партии*. — *А. П.*) контрастирующих между собою;

3) **РАЗРАБОТКА** мотивов, или отрывков мотивов... заимствованных у этих двух тем... которая мало-помалу образует сердцевину произведения;

4) **РЕПРИЗА** (повторение) — возвращение обеих тем, где в конце концов утверждается основная тональность (т. е. *главная и побочная партии* звучат уже не в различных тональностях, как в экспозиции, а в одной, и именно в тональности *главной партии*. — *А. П.*);

5) заключение или кода, которая возобновляет в памяти все произведение и мощно подводит ему итог” [34, 179—180].

Выдающийся музыковед В. Конен указывает на два принципа построения сонатной формы: *принцип бицентричности* и *принцип трехчастной репризности (повторности)* [58, 352—364]. Первый из них привносит в инструментальную музыку эффект драматургического конфликта (*главная и побочная партии* могут отождествляться с дейст-

вующими лицами драмы), в соответствии со вторым центральная часть сонатной формы — экспозиция, разработка, реприза — строится по уже упомянутой схеме A1 B A2 (видоизмененное повторение первого раздела). “...*в рамках музыкальной специфики сонатно-симфонической форма воплотила художественную логику драмы*” [58, 343].

Пять разделов пушкинской трагедии (монолог — диалог — монолог — диалог — монолог) соответствуют пяти разделам сонатной формы. Оба принципа построения сонатной формы налицо. В произведении всего два действующих лица (Моцарт и Сальери; слепой скрипач не произносит ни одного слова), образы которых предельно контрастны; они соответствуют главной и побочной партиям сонатной формы. “Ядро” сонатной формы (A1 B A2) образуют две диалогические сцены, разделенные вторым монологом Сальери. Отметим черты репризности (повторности) в построении второй диалогической сцены (в сопоставлении с первой):

1-я диалогическая сцена:

Моцарт “угощает” Сальери
шуткой.

Сальери: Ты здесь! — Давно ль?

Моцарт: Ты, Сальери,
Не в духе нынче...

Слепой скрипач играет арию
из “Дон Жуана”.

Сальери прогоняет скрипача.

Моцарт:
Постой же: вот тебе,
Пей за мое здоровье.

Моцарт играет “безделицу”;
Сальери в восхищении.

2-я диалогическая сцена:

Сальери угощает Моцарта
обедом.

Ты сочиняешь Requiem? Давно ли?

Сальери: Ты, верно, Моцарт,
Чем-нибудь расстроен...

Моцарт напевает мотив из
“Тарара”.

Сальери отравляет Моцарта.

Сальери:
Постой,
Постой, постой!..
Ты выпил!.. без меня?

Моцарт играет Requiem;
Сальери плачет от восторга.

Моцарт уходит, Сальери остается.

В обеих сценах музыка звучит дважды, причем в первый раз пародийно (слепой скрипач) или непрофессионально (Моцарт не вокалист), во второй раз — превосходно (Моцарт, первый клавирист своего времени, — за клавиром). Отметим еще одну черту сходства с сонатной формой: в экспозиции главная и побочная партии звучат в *разных тональностях* — в первой диалогической сцене Сальери “не в духе”, Моцарт весел; во второй — Сальери по-прежнему мрачен (хотя старается не показать этого), Моцарт “пасмурен” (т. е. во второй сцене — в “репризе” — Моцарт “модулирует” в “тональность” Сальери).

Итак, *первый монолог Сальери соответствует вступлению, первая диалогическая сцена — экспозиции, второй монолог Сальери — разработке (хотя это и монолог, но Моцарт постоянно “присутствует” в мыслях Сальери), вторая диалогическая сцена — репризе, третий монолог — коде.*

Согласно общим законам построения формы, кульминация (момент наивысшего напряжения) часто располагается в зоне *золотого сечения* [97] (о золотом сечении упоминалось в части 1, подразд. 1.2.4. Золотое сечение — деление целого таким образом, что целое относится к большей части так, как большая часть к меньшей; т. е. если принять целое за единицу, то большая часть будет приблизительно равна 0,62, меньшая — 0,38).

Это можно обосновать математически. Белорусский исследователь Э. Сороко строит математическую модель системы взаимодействующих и развивающихся во времени противоположностей и показывает, что, принимая целое за единицу, можно вычислить так называемые *структурные инварианты* в строении этой системы: это разделение целого на две равные части (0,5 и 0,5) (структурный инвариант нулевого порядка), золотое сечение (0,618 и 0,382; структурный инвариант первого порядка) и структурный инвариант второго порядка 0,682 и 0,318 (существуют также инварианты более высоких порядков). Анализируя стихотворение М. Лермонтова “Три пальмы”, автор показывает, что *структурные инварианты указывают на рубежи и поворотные точки в развитии сюжета произведения* [101, 88].

В пушкинской трагедии структурному инварианту второго порядка приблизительно соответствует разделение текста (всего 231 строка) на две сцены; умножая 231 на 0,682, получим 157,542. В первой сцене 156 строк.

Удивительно точно совпадают точки золотого сечения с кульминациями первой и второй сцен. В первой сцене ($156 \cdot 0,618 = 96,408$)

96–97-ая строки — начало исполнения “безделицы”. Во второй сцене ровно 75 строк. Умножая 75 на 0,618, получим 46,35; $157 + 46,35 = 203,35$ — кульминация приходится на 203–204-ую строки — это момент отравления.

В пределах трагедии в целом (231 строка) кульминацией является второй монолог Сальери. Действительно, именно во втором монологе Сальери приходит к решению отравить Моцарта; все предшествующее развитие событий подводит его к этому решению, все последующее — представляет собой реализацию принятого решения. Кульминационность момента подчеркивается композиционным членением текста — второй монолог завершает первую сцену. Умножая 231 на 0,618, получаем приблизительно 143; второй монолог начинается 116-й строкой и заканчивается 156-й, т. е. действительно находится в зоне золотого сечения. Итак, второй монолог — кульминация трагедии; было показано (см. выше), что он соответствует *разработке* сонатной формы. Музыковеды установили, что кульминация сонатной формы частую достигает именно в разработке [97].

Нетрудно привести еще одну иллюстрацию того, что принципы формообразования в поэзии и музыке сходны. Анализируя первые части фортепианных сонат Моцарта К.309 и К.545, можно убедиться в том, что *разработка* в них начинается в точке золотого сечения (т. е. объем *экспозиции* составляет в точности 0,38 от общего объема части).

Итак, *материал (содержание) музыкального и поэтического искусства очень различается, но принципы формообразования тождественны.*

“Было бы ошибкой представлять дело так, что художник (поэт, композитор) вполне рационально и заранее намечает рубеж в развитии сюжета, преднамеренно совмещая кульминационный пункт с золотым сечением... Именно в том и проявляются естественные качества художественного таланта выдающегося творца духовных ценностей, что законы гармонии, которые господствуют в процессе творчества автора во время создания вещи, и подчинение метрических оснований произведения пропорции золотого сечения — это скорее продукт эстетического опыта, итог работы творческой компоненты личности, но не сознательно запланированного заранее, аналитико-рассудочного действия разума” [101, 88].

В связи с вышеизложенным вспоминается эстетическая концепция величайшего немецкого романтического философа Ф.-В. Шеллинга, согласно которой “подражание природе” оказывается тождест-

венным “самовыражению личности”. *Подражание природе* — главное понятие теории Шеллинга, однако он вкладывает в него совсем не тот же смысл, что Аристотель. Шеллинг указывает на то, что кризис теории подражания природе возникал только тогда, когда ее понимали односторонне — в смысле подражания *формам* природы. “Но великие художники прошлого никогда не опускались до формального подражания — они всегда вносили в искусство *понимание* природы, *духовное* начало, *внутренний* смысл. Пытаться подражать великим произведениям искусства так же бессмысленно, как и подражать формам природы, потому что перед нами лишь результаты духовной деятельности, а не сама деятельность. К тому же все великие художники исходили из духа своего времени, а история человечества представляет собой непрерывный процесс духовного развития, и каждая его новая стадия требует новых форм. Следовательно, **подлинное подражание великим художникам подразумевает творчество**. Здесь-то субъективное и объективное приходят к согласованию, и теория подражания природе обретает свой подлинный смысл: **именно творческий процесс составляет глубочайшую суть природы**. Итак, художник должен подражать не формам природы, а ее сущности — творческому процессу...

Эволюционный процесс ведет от неживой природы к живой. В организме природа как бы объединяет все свои усилия, разрозненные в неживой природе. В живом мире высшим достижением является человек, и человеческая индивидуальность представляет собой высшую целостность органической природы. Внутренняя жизнь человека, история духовного развития человечества есть продолжение и высший этап творческого процесса природы. Поэтому подражание природе — если это не формальное подражание — есть то же самое, что выражение внутренней сущности человека...

Диалектика понятия “подражание природе” заключается в том, что оно оказывается вполне тождественным понятию “выражение личности”. Но в этом случае понятие выражения теряет свой обычный смысл, поскольку в творческом процессе, по Шеллингу, сознательная деятельность художника вызывает к жизни противоположную ей бессознательную силу и вступает с ней во взаимодействие. Этот аспект шеллинговской теории творчества впервые дает место интуитивным, иррациональным, алогическим компонентам художественного сознания, получившим важное место в романтическом искусстве. Бессознательное в творческом акте символизирует также тот факт, что

смысл глубокого художественного произведения, обнаруживаемый человечеством в дальнейшем, превосходит те сознательные цели, которые ставил перед собой художник”¹ [63, IV, 105–106].

Одно из проявлений этого тождества — “золотые пропорции”, присутствующие как в созданиях природы, так и в шедеврах искусства. Действительно, “золотые пропорции” так часто встречаются в природе [101], что, когда они обнаруживаются и в искусстве (будь то сознательный расчет мастера или построение, продиктованное интуицией), это можно рассматривать как один из аспектов подражания природе. То есть подражание природе может быть преднамеренным, художник сознательно и расчетливо может придать своему произведению “золотые пропорции”, и это, по Шеллингу, будет подражание внешним формам природы — путь, ведущий к кризису. Вместе с тем, творя совершенно свободно, будучи, по выражению Платона, “в неистовстве”, безоговорочно повинувшись своему гению, художник также может создать шедевр, отмеченный “золотыми пропорциями”. Кто-то из музыковедов охарактеризовал это различие таким образом: “Только о посредственном композиторе можно сказать — он создает; о великом надо сказать иначе — в нем создается”. В первом случае (сознательный расчет) велика вероятность того, что строго пропорциональная форма, навязанная извне, вычисленная заранее, не вполне будет соответствовать содержанию, и это снизит качество произведения. Во втором случае (вдохновение) это исключено; органическая целостность содержания и формы непостижима для самого гения, который его создал².

Именно об этом, имея в виду иррациональные и алогические компоненты художественного сознания, понимая важную роль бессознательного в творческом акте, писал еще Кант: “Гений сам не может описать или научно показать, как он создает свое произведение; в качестве природы он дает правило; и поэтому автор произведения, которым он обязан своему гению, сам не знает, каким образом у него осуществляются идеи для этого... *Природа предписывает через гения правило искусству*” [54, V, 323–324].

¹ Во второй части комментария будет сказано о многочисленных и многообразных интерпретациях трагедии Пушкина; каждое новое поколение читателей и исследователей усматривает в ней иной, новый смысл. — А. П.

² Хотя это разделение условно и приблизительно (Пушкин пишет о себе: “Я знал и труд, и вдохновенье...”), тем не менее оно многое объясняет в трагическом противостоянии Сальери и Моцарта. Еще один из аспектов трагизма ситуации в том, что начала, которые должны были бы гармонически дополнять друг друга, противоборствуют, и этот поединок оказывается гибельным для одного из них.

Известно, что 1830 год — год создания “маленьких трагедий”, год болдинской осени — был для Пушкина еще и “годом Данте”. “...особенно сильное впечатление производило на него (А. Пушкина. — А. П.) единственное в своем роде построение “тройственной поэмы” Данте... Три кантики — “Ад”, “Чистилище”, “Рай”, по 33 песни в каждой из них... Тройственному членению подчинена и строфика и рифмовка — знаменитые дантовские терцины [23]”.

Следы подобной “тройственности” можно отыскать и в композиции “Моцарта и Сальери”. Пьеса содержит *три* монолога Сальери. Тройственность допускает симметрию — первый и третий элементы могут быть симметричны относительно второго. Пушкинист Д. Благой указывает на характерный композиционный ритм в “Моцарте и Сальери”: монолог — диалог — монолог (первая сцена), диалог — монолог (вторая сцена) [22, II, 143]. Итак — пять элементов, центр симметрии — третий (т.е. второй монолог Сальери). Как уже было показано, центральному положению второго монолога в композиционной структуре пьесы соответствует его кульминационность.

Первый и третий монологи Сальери *симметричны* относительно кульминационного второго — знаменательно совпадение ключевых слов текста:

Все говорят: НЕТ ПРАВДЫ на земле

.....
Где ж ПРАВОТА, когда священный дар,
Когда бессмертный ГЕНИЙ — не в награду
Любви горящей.....
.....О МОЦАРТ, МОЦАРТ!

*Первый
монолог*

Ты заснешь
Надолго,МОЦАРТ! Но ужель он ПРАВ,
И я не ГЕНИЙ? ГЕНИЙ и злодейство
Две вещи несовместные. НЕПРАВДА!

*Третий
монолог*

Это подобие начала и завершения придает композиции цельность. *Трижды* звучит музыка Моцарта: слепой скрипач играет арию из “Дон Жуана”; Моцарт играет Сальери “безделицу”; Моцарт играет Requiem. В этом ряду “безделица” занимает центральное положение: ария, по-видимому, звучит пародийно, комически — Моцарт хохот

чет; Requiem однозначно трагедия — Сальери плачет. “Безделица” объединяет оба начала в высшем единстве; она представляет собой квинтэссенцию всей трагической истории, выраженную музыкой.

Ведь что такое этот набросок, который Моцарт принес Сальери? Прежде чем исполнить его, композитор объясняет: “Представь себе... ну, хоть *меня*... с красоткой, или с другом — хоть с *тобой*...”. То есть эта музыка, развивающаяся от “веселья” к “незапному мраку”, воссоздает всю трагическую историю двух композиторов от начала до конца, представляет собой *формулу целого* (помещенную, как было показано, в точку золотого сечения первой сцены) и содержит предсказание будущего (ведь трагедия заканчивается гибелью Моцарта!)¹. Это объединение противоположностей в высшем единстве создает впечатление “глубины, смелости и стройности” и провоцирует Сальери на роковое решение (может быть, даже *внушает* ему это решение?).

Пушкинисты давно исследуют тему “Пушкин и Шекспир”. Известно, что поэт считал Шекспира своим наставником (он пишет о своей трагедии “Борис Годунов”: “Я расположил свою трагедию по системе Отца нашего Шекспира...” (письмо к издателю “Московского вестника”, 1828 г.), “Шекспиру я подражал в его вольном и широком изображении характеров” (наброски предисловия к “Борису Годунову”, 1830 г.)), изучал английский для того, чтобы читать его в подлиннике, написал поэму “Анджело”, представляющую собой переработку комедии Шекспира “Мера за меру” (см. также часть 1, подглава 4.3.2). Может быть, отмеченные композиционные особенности пушкинской трагедии — результат внимательного изучения “Гамлета”. (Поэт хорошо знал текст самой знаменитой из шекспировских трагедий; обратите внимание на авторскую сноску — цитату из “Гамлета” в стихотворении “Из Пиндемонти”).

В структуре шекспировской трагедии есть подобная же *формула целого* — это знаменитая сцена “мышеловки” в середине третьего акта (актеры разыгрывают перед королем Клавдием сцену убийства короля, воспроизводящую обстоятельства убийства им своего брата, отца принца Гамлета; убийца Клавдий приходит в смятение и Гамлет понимает, что призрак сказал правду). Эта сцена находится в середине всей трагедии — акт III, сцена 2 (структурный инвариант нулевого порядка).

В “Гамлете” тоже можно усмотреть тройственный ритм: трагедия начинается с того, что Клавдий убивает своего брата (правда, это со-

¹ При желании здесь можно увидеть образ человеческого существования вообще; ведь люди смертны. Сравните с фрагментом 199 из “Мыслей” Паскаля; см. также комментарий к оде Дж. Китса.

вершается до начала действия трагедии; призрак рассказывает Гамлету о преступлении); в середине третьего акта — “мышеловка”; в конце пьесы — Гамлет убивает короля Клавдия.

2. Этический аспект: проблема справедливости и милосердия

Объем произведения совсем невелик — в четвертом томе десяти-томного собрания сочинений Пушкина оно занимает всего *девять* страниц [92, IV, 279–287]. В исследовании ““Моцарт и Сальери”. Трагедия Пушкина: движение во времени. 1840-е — 1990-е годы” — более шестисот страниц; уже одно это сравнение объемов текстов свидетельствует о глубине содержания, о неисчерпаемости пушкинского шедевра. Вспоминается одно из положений эстетики старшего современника Пушкина, выдающегося немецкого философа Ф.-В. Шеллинга: “*Художник вкладывает в свое произведение*, помимо того, что явно входило в его замысел, словно повинуюсь инстинкту, *некую бесконечность*, в полноте своего раскрытия недоступную ни для какого конечного рассудка” (курсив мой. — А. П.) [120, 123]. Шеллинг пишет о подлинных художественных произведениях: “Любое из них, словно автору было присуще бесконечное количество замыслов, допускает бесконечное количество толкований, причем никогда нельзя сказать, вложена ли эта бесконечность самим художником или раскрывается в произведении, как таковом” [120, 383]. Аналогичная мысль была сформулирована Кантом. Шеллинг, как и Кант, старается подчеркнуть многозначность художественного образа [82, 30].

Как это возможно — вложить в произведение “некую бесконечность”? Дело в том, что фигуры Моцарта и Сальери могут быть рассмотрены как **символические**, и эти **символы**¹ могут быть наполнены

¹“В своем понимании символа Шеллинг прежде всего опирается на Гете... Символ... есть такой знак, значение которого не условлено заранее; оно, с одной стороны, интуитивно усматривается и очевидно, а с другой, никогда не постигается до конца и обладает неисчерпаемостью; далее, символ есть целое, образ, который сам по себе совершенен и целостен; символ есть знак, который не может быть воспроизведен никак иначе (т. е. он непереводим с помощью других знаковых систем). Этим всем объясняется живая цельность и осмысленность символа... У Гете полное слияние философского и художественно-практического понимания символа, диалектическое и самоочевидное: “Большая разница, ищет ли поэт особенное для общего или общее созерцает в особенном. Первым способом возникает аллегория, где особенное имеет значение примера, образца для общего; но только последний способ составляет природу поэзии, особенное высказывается, но оно не указывает на общее и не вызывает мысли о нем. Кто постигает живую конкретность особенного, вместе с нею получает и общее, не замечая этого, по крайней мере сначала” (Гете. Максимумы и рефлексии // Гете И.-В. Об искусстве. М., 1975. С. 582)... Всякое произведение искусства есть символ... Символический и универсальный в целом (как произведение искусства)” [120, 469].

различным смыслом, по-разному интерпретированы (вспомните высказывание Гераклита о символической природе искусства, приведенное в части 1, подразд. 2.3, и помещенное там же стихотворение Пушкина “Роза”). Кроме того, глубина содержания (множественность интерпретаций) обусловлена не только символизмом поэзии; она связана и с *противоречивостью*, с единством противоположностей, воплощенном в произведении.

Одно из центральных положений формальной (двузначной, Аристотелевой) логики утверждает: “ $A \& \neg A \rightarrow B$. (Если A и не- A , то B). *Из противоречия следует любое высказывание*” [88, I, 340] (именно поэтому классическая логика запрещает противоречия).

“Любое” — это и означает неисчерпаемость содержания; каждое новое поколение читателей и исследователей может усмотреть в произведении иной, новый смысл, потому что внутренне противоречивый текст допускает различные толкования (загадочность и многозначность присущи не только “маленьким трагедиям”, но и, например, “Евгению Онегину” и “повестям Белкина” — см. работы замечательных пушкинистов Р. Якобсона и В. Вацууро).

Вот что пишет Р. Якобсон: “...в пушкинской лирике постоянно повторяются различные противопоставления — покоя и движения, свободной воли и сдержанности, жизни и смерти, — при том что нас очаровывают и ошеломляют постоянные причудливые изменения взаимоотношений между членами этих пар. Эти изменчивые отношения отражаются в непрерывной изменчивости мифа о Пушкине, которого один русский писатель (Достоевский) прославляет как вечное *воплощение смирения*, а другой (Валерий Брюсов) — столь же убедительно — как вечный *символ революции* (курсив мой. — А. П.). Именно это неуничтожаемое внутреннее напряжение мы и называем “бесмертием поэта” [126, 217–218].

Сравните с этим рассуждением высказывание Б. Паскаля: “Не в том величие, чтобы достичь одной крайности, а в том, чтобы, одновременно касаясь обеих, заполнить все пространство между ними”¹ [108, 170].

¹ Сопоставьте все это с мнением известного современного американского психолога А. Маслоу: “На высших уровнях человеческой зрелости многие дихотомии, полярности и конфликты сплавляются, трансцендируются или разрешаются. Самоактуализированные люди являются одновременно эгоистическими и не эгоистическими, дионисийскими и аполлоническими, индивидуальными и социальными, рациональными и иррациональными, слившимися с другими и разьединенными с ними и т. д.” [78, 213]. Если великий поэт — “самоактуализированный” (т. е. состоявшийся, достигший полного и гармоничного развития) человек (а с этим едва ли можно спорить), то Пушкин — прекрасный пример такого рода.

Пушкинский текст противоречив. Это проявляется многообразно. Например, во втором монологе Сальери называет Моцарта своим *врагом*, а в конце второй сцены обращается к нему “*друг* Моцарт”. Формальная логика восстала бы против такого словоупотребления: если человек с кем-то враждует, то он не может в то же самое время быть ему другом.

Каждый персонаж трагедии *двоится*: существует Моцарт в восприятии зрителя (великий музыкант, любящий отец и супруг — однозначно положительный образ) и Моцарт в восприятии Сальери (предельно противоречивом: с одной стороны — безумец и гуляка праздный, с другой — бог и бессмертный гений). Сальери в восприятии Моцарта — друг, в его и в своей собственной оценке — гений, в глазах зрителя — предатель и убийца. Даже слепой скрипач — эпизодическая фигура без речей — воспринимается Моцартом и Сальери совершенно различно!

Это очень похоже на творческий метод Шекспира [89, матем. прил. III], у которого, по словам Н. Берковского, “события и персонажи становятся проблемой” (термин *проблема* следует понимать в том смысле, который вкладывает в него Гете — см. эпиграф к части I. — А. П.). Уже было сказано о том, что Пушкин считал Шекспира своим наставником.

Структура пьесы, простая и ясная (*сонатная форма*), построена на конфликте двух персонажей, образы которых предельно контрастны. Это делает произведение превосходной *моделью конфликта вообще*. Разные исследователи конкретизируют этот конфликт различно: зависть таланта к гению (В. Белинский), противостояние классицизма и романтизма (Г. Гуковский), конфликт женского и мужского начал (фрейдист И. Ермаков), взаимодействие “уединенного” и “диалогического” сознаний (В. Тюпа), богоборчество Сальери, то есть противостояние человека и Бога (М. Гершензон) и множество иных интерпретаций (одна из них приведена в доп. 1).

Все это служит прекрасной иллюстрацией тезиса Шеллинга о “бесконечном количестве толкований”. *Удивительное даже для Пушкина художественное совершенство трагедии “Моцарт и Сальери” обусловлено сочетанием неисчерпаемости содержания и совершенства формы, воплощающей “золотые пропорции”.*

Во второй половине XIX в. великий немецкий философ Фридрих Ницше напишет об аполлоническом (пластическом, скульптурном) и дионисийском (мусическом, музыкальном) началах в культуре во-

обще. Ницше усматривает соединение этих двух противоположных начал в аттической трагедии (Эсхил, Софокл) [95, IV, 269]. Пушкинский шедевр тоже воплощает гармоническое равновесие этих двух начал: он отмечен совершенством формы, присущим классической скульптуре, и неисчерпаемостью содержания, которое свойственно музыке.

Существует некое подобие между образом мыслей Пушкина и идеями современных ему представителей классической немецкой философии. Вспомним о том, что в классической немецкой философии одной из центральных категорий становится *категория противоречия* (уже у первого из великих представителей классической немецкой философии — Канта — находим “антиномии чистого разума” (“Критика чистого разума”) и “антиномию вкуса” (“Критика способности суждения”)) (см. часть 1, подразд. 4.4). Справедливо критикуя рассудочный характер кантовских антиномий, Шеллинг в труде “Система трансцендентального идеализма” апеллирует к художественному творчеству: “То единственное в своем роде, благодаря чему мы становимся способными мыслить и сочетать воедино противоречивое, — это сила воображения... Придайте объективность философии, и она прекратит свое существование в качестве философии и перейдет в искусство” [15, 44] .

Слияние поэзии и философии — одна из любимых идей романтиков, созвучная высказыванию Пушкина о драматическом искусстве: “Что нужно драматическому писателю? *Философию* (курсив мой. — А. П.), бесстрастие, государственные мысли историка¹, догадливость, живость воображения, никакого предвзвешивания любимой мысли (т. е. объективность, качество, совершенно необходимое историку. — А. П.). *Свобода*” (“О народной драме и о “Марфе Посаднице” М. П. Погодина”) [92, VI, 316]. Что же это за философия? Резонно предположить, что это может быть современная Пушкину классическая немецкая философия (см. доп. 2).

Диалектик Гегель ценит драму как высший род искусства, потому что она по своей природе предназначена для раскрытия диалектики жизни, проявляющейся в возникновении *противоречий* внутри некоего единства, в развитии их и в их разрешении. Гегель считает, что драма представляет собой “высочайшую ступень поэзии и искусства во-

¹ Вспомним о том, что к концу жизни Пушкин стал вполне профессиональным историком. См., например: Эйдельман Н. Пушкин. История и современность в художественном сознании поэта. — М., 1984.

обще”. Если драма для Гегеля — высшая форма искусства, то в пределах самой драмы высшим видом является трагедия. Согласно теории Гегеля, подлинно трагическая коллизия состоит в том, что “обе стороны противоположности, взятые в отдельности, оправданны” (вспомните рассуждение Гегеля о судьбе Сократа — см. часть 1). Коллизия (столкновение) состоит в том, что каждый из трагических характеров, осуществляя свое правомерное стремление, неизбежно наносит ущерб другому характеру, цели которого в такой же мере правомерны с точки зрения нравственности [4, 94—95]. Иначе говоря, *трагический конфликт есть столкновение двух прав, двух точек зрения, каждая из которых вполне обоснована*.

В первом разделе комментария было показано, что произведение написано в сонатной форме, которая является диалогичной, бицентричной (т. е. имеющей два центра). В историческом аспекте сонатной форме в европейской музыке предшествовала fuga, наиболее развитая форма имитационно-контрапунктической музыки, сконцентрировавшая в себе все богатство средств полифонии. Формы фуги и сонаты воплощают специфику двух различных эпох европейской музыки. Около середины XVIII в. эпоха полифонии окончательно уходит в прошлое и сменяется эпохой гомофонно-гармонической музыки.

Если классическая fuga (великолепно представленная в творчестве И. С. Баха) строится на одной теме и развитие ее естественно уподобляется логическому доказательству выдвинутого тезиса — темы (во многих классических образцах вся fuga вырастает из единственной темы и в процессе развертывания формы непрерывное обновление не приводит к иному образному качеству), то принцип сонатной формы — сопоставление минимум двух образно-тематических сфер, конфликт между которыми является источником развития (движения) (вспомните Гегеля, утверждавшего, что “движение есть само существующее противоречие”).

Сопоставление фуги и сонаты как музыкальных форм имеет значение не только для истории музыки; за ним стоит сопоставление двух концепций истины: истина как единственная и неподвижная (fuga) и истина как процесс (соната), “форма постепенного драматического становления вывода” (Должанский А. Н. Относительно фуги // Советская музыка. 1959, № 4). Первая присуща христианскому средневековью (вообще теоцентрическому строю мысли), вторая свойственна эпохе романтизма (Пустовит А. В. Концепция времени и ее отра-

жение в композиции поэтических и музыкальных произведений // Язык и культура. Выпуск 6. Том VII. К., 2003. С. 317–321).

Парадоксы и противоречия трагедии “Моцарт и Сальери” не раз становились предметом исследования пушкинистов, например, в работе М. Новиковой (Новикова М. Пушкинский космос. М., 1995).

Образ Сальери соткан из противоречий. Невозможно понять, действует ли Сальери хладнокровно, “в здравом уме и твердой памяти” (констатирует несправедливость неба, выносит приговор и приводит его в исполнение), или он действует под влиянием неодолимой страсти, помрачившей его разум и парализовавшей волю, так сказать, присутствует при собственной гибели (подобным образом действуют многие герои высоко ценимого Пушкиным Расина, например, Пирр, Гермiona и Орест в трагедии “Андромаха” (см. часть 1, подразд. 4.3.1). Текст трагедии позволяет одинаково хорошо обосновать оба предположения, которые являются *взаимоисключающими*. Безукоризненная логика его рассуждений свидетельствует о первом, осознание в финале собственных действий как злодейства — о втором. О Расине же напоминает двойственное чувство, любовь-ненависть, питаемое Сальери к Моцарту (подобное питает Гермiona к Пирру у Расина) (см. доп. 3).

С одной стороны, Сальери действует как человек самостоятельный, ответственный, умный и решительный, обдумавший свои действия и воплощающий в жизнь принятое им решение. С другой — он чувствует себя движимым внешней силой, осознает себя орудием судьбы:

Нет! не могу противиться я доле
Судьбе моей: я избран, чтоб его
Остановить...

Все это очень похоже на *кантовский антиномизм*: Сальери интеллектуал — и мученик страсти; он действует самостоятельно — и движим внешней силой; он любит музыку, любит Моцарта (воплощение музыки) — и убивает его¹. (Сравните способ изложения Канта в главном его труде по эстетике — “Критике способности суждения”, см.

¹ Аналогичная ситуация в повести Пушкина “Станционный смотритель”, написанной тоже болдинской осенью: “Ямщик... сказывал, что во всю дорогу Дуня плакала, хотя, казалось, ехала по своей охоте” [92, V, 79]. “Образ человека, свободно сделавшего свой выбор, но и влекомого неотвратимой судьбой, — вот истинный смысл и содержание этой фразы” (Тамарченко Е. Д. Факт бытия в реализме Пушкина // Контекст. Литературно-теоретические исследования. — М., 1991. — С. 164).

часть 1, подразд. 4.4.3).: **Такого рода противоречие (антиномия) очерчивает проблему.**

Напомним, что имя Канта упомянуто в уже цитировавшейся болдинской статье Пушкина “О народной драме и о “Марфе Посаднице” М. П. Погодина”, написанной в ноябре 1830 г. вскорости после окончания “Моцарта и Сальери”.

Выдающийся литературовед и культуролог XX в. Ю. Лотман сопоставляет художественные открытия позднего Пушкина с принципом дополнительности Н. Бора [89, матем. прил. I]: “Художественные открытия позднего Пушкина можно было бы сопоставить с *принципом дополнительности* Нильса Бора. То, что один и тот же *символ...* может, наполняясь противоположными значениями, *представить несовместимое как аспекты единого*, делает произведения Пушкина не только фактами истории искусства, но и этапами развития человеческой мысли” [68, 814] (курсив мой. — А. П.).

Современный исследователь делает вывод: “...приходится допускать противоречия. Классическая логика оказывается недостаточной для описания внешнего мира. Пытаясь это осмыслить философски, Бор сформулировал свой знаменитый принцип дополнительности, согласно которому для **воспроизведения в знаковой системе целостного явления необходимы взаимоисключающие, дополнительные классы понятий**” [77, 102–103].

Вспомним о том, что Бор различает *глубокие* и *плоские* истины. Плоские истины — это такого рода утверждения, что противоположные им очевидно неверны; глубокие — такие утверждения, что противоположные им тоже содержат глубокую истину. Бор приводит пример: утверждение “Бог есть” — это глубокая истина. В зависимости от того, принимается эта глубокая истина или противоположная ей, изменяется интерпретация трагедии “Моцарт и Сальери”. Для христианина это трагедия отпадения человека от Бога, для атеиста — трагедия самоутверждения бунтаря-индивидуалиста (см. доп. 4). *Позднее творчество Пушкина — это исследование глубоких истин.*

В главе 4 при рассмотрении эстетики барокко (часть 1) речь шла о динамизме, изменчивости, подвижности шекспировских характеров; многие герои Шекспира проживают на глазах у зрителя целую жизнь. Пушкин, следуя Шекспиру, воссоздает образ Сальери в динамике, он изображает героя в самый момент перехода в новое качество: в первом монологе Сальери говорит о том, что **БЫЛ** счастлив и мирно наслаждался трудом, успехом и славой; он **СТАЛ** завистником и решает

убить Моцарта; наконец, он СОВЕРШАЕТ убийство на глазах у зрителя и СТАНОВИТСЯ предателем и убийцей¹. Это и есть *гегелевская логика становления* (которую А. Лосев называет *наивысшим достижением западной философии* (см. доп. 10)), но только взятая не сама по себе, отдельно, а, так сказать, “растворенная” в произведении искусства. С *подвижностью и изменчивостью* образа Сальери связана его *противоречивость*; ведь, по словам Гегеля, “*движение есть само существующее противоречие*” (о связи категорий бесконечности, движения и совпадения противоположностей см. матем. прил. I [89]).

Это “падение от доброго к злому” (обратитесь еще раз к цитате из Канта, стоящей эпиграфом к гл. 4, часть 1) тем более поражает воображение, что прошлое Сальери *совершенно безупречно* (вспомните вопрос о том, в какой мере человек определяется своим прошлым — см. Сенека. Нравственные письма к Луцилию). Сравните это с эпизодом падения Алипия из “Исповеди” Августина и с историей Анджело, изложенной в одноименной поэме Пушкина.

Во вступительной статье к изданию “Моцарта и Сальери” 1917 года выдающийся пушкинист М. Гершензон пишет о важнейшей проблеме культуры, о “трагедии человеческого, т. е. причинно-мыслящего разума, осужденного жить в мире, где главные события совершаются беспричинно” [91, 4]. Он говорит: “Сам обязанный своим лучшим достоянием (поэтическим гением. — А. П.) беспричинному выбору, произволу “неба”, Пушкин выступает здесь истолкователем и адвокатом протестующего сознания. Его Сальери действительно герой, потому что действует не за себя, но отстаивает дело всего человечества. В этой тяжбе человека с Богом открываются неисследимые глубины бытия” [91, 8].

Уже было сказано о том, что образ Сальери двоится: вот еще один аспект противоречивости. Сальери — герой и борец за справедливость, и он же — предатель и убийца. Предатель — потому что он убивает друга.

Историк и культуролог Г. Кнабе пишет о том, что разные исторические эпохи создают совершенно разные образы одного и того же исторического лица; в качестве примера он указывает на убийцу Юлия Цезаря

¹ Вспомните об аристотелевских воззрениях (см. часть I). Аристотель пишет: “Трагедия есть подражание не (пассивным) людям, но действию, жизни, счастью; (а счастье и) несчастье состоят в действии” (Аристотель. Поэтика // Аристотель и античная литература. — М., 1978. С. 121). Переход от счастья к несчастью — один из узловых моментов, собственно и делающих драму драмой. Сальери, так же как Командор (Статуя) в “Каменном госте”, мстит разрушительно счастью (в первом монологе он говорит: “Я счастлив был...”).

заря, римского государственного деятеля и полководца Марка Юния Брута (85—42 до н. э.). Цезарь установил в Риме режим личной диктатуры. Брут был защитником республиканского строя. В то время и позже существовало мнение, что Брут был незаконным сыном Цезаря; независимо от этой версии бесспорно, что Брут был другом Цезаря. Для автора “Божественной Комедии” Данте Брут — предатель и убийца. Данте считает предательство тягчайшим из грехов; предатели казнятся в самом последнем, самом страшном, девятом круге Ада; в этот круг Данте и помещает Брута — рядом с Иудой. В эпоху Французской революции и русского декабризма Брут стал героем, принесшим себя в жертву: он преодолел собственные чувства ради сокрушения самодержавной диктатуры и утверждения исконной ценности Рима — республиканской свободы. Перед нами, пишет Г. Кнабе, не личные, произвольные и субъективные, мнения, а проявление мировоззрения времени. “Культура живет в исторической смене своих образов и смыслов и познается в меру способности познающего увидеть ту или иную ее сторону. Другое дело, что история и теория культуры есть наука, что она, как всякая наука, не исчерпывается сменяющимися друг друга обликами изучаемой реальности, а суммирует их, добиваясь познания объективного смысла...” (Кнабе Г. С. Основы общей теории культуры. Методы науки о культуре и ее актуальные проблемы) [52, 51—52].

Аналогичная ситуация имеет место в случае пушкинского Сальери (конечно, не следует отождествлять пушкинского героя с реально жившим историческим Антонио Сальери!). М. Гершензон пишет о *богоборчестве* Сальери. Вспомним его первый монолог :

Все говорят: нет правды на земле.
Но правды нет — и выше...
.....О небо!
Где ж правота, когда священный дар,
Когда бессмертный гений — не в награду
Любви горящей, самоотверженья,
Трудов, усердия, молений послан —
А озаряет голову безумца....

Причем в данном случае даже неважно, является Моцарт в самом деле “безумцем” и “гулякой” или нет, важно то, что Сальери, который отдал музыке все, что мог, награжден небом не так щедро, как Моцарт. Даже если бы Моцарт был так же самоотвержен и усерден, как Салье-

ри, “несправедливость” все равно имела бы место: за равный труд Моцарт награжден больше, ему послан больший дар. Итак, одна из главных (если не самая главная) тем трагедии вовсе не зависть (может быть, поэтому Пушкин и отказался от первоначального названия трагедии “Зависть”), а несправедливость неба, несправедливость Бога. (Пушкин замечает: “Зависть — сестра соревнования, следственно, из хорошего роду”.)

Явление Моцарта — это и есть “нежданная шутка” и одновременно “злейшая обида” (противоречивые стороны единого целого!), которая “грянула” в Сальери с “надменной высоты”¹ (с неба; “О небо! где ж правота”, — восклицает Сальери).

Терпеть такие шутки “гордый” Сальери не хочет и не может, и эта его черта близка самому Пушкину, который с сочувствием пишет о Ломоносове, ответившем вельможе Шувалову, что он не только у вельмож, но даже у самого Бога в шутах быть не хочет. Летом 1834 г. Пушкин пишет своей супруге Н. Пушкиной: “Опала легче презрения. Я, как Ломоносов, не хочу быть шутом ниже у господа Бога” [92, X, 175].

Однако божественная несправедливость — это оксюморон, парадокс. Бог не может быть несправедливым, потому что Он всеблаг, всемогущ и всеведущ. В Библии очень подробно трактуется вопрос о божественной справедливости. Вспомним, например, притчу о работниках в винограднике (Евангелие от Матфея, гл. 20, 1–16): “Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой, и, договорившись с работниками по динарию на день, послал их в виноградник свой.

Вышед около третьего часа, он увидел других, стоящих на торжище праздно, и им сказал: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, дам вам. Они пошли. Опять вышед около шестого и девятого часа, сделал то же. Наконец, вышед около одиннадцатого часа, он нашел других... Он говорит им: идите и вы в виноградник мой... Когда же наступил вечер, говорит господин виноградника управителю своему: позови работников и отдай им плату, начав с последних до первых.

¹ В написанном три года спустя, в 1833 г., “Медном всаднике” находим то же сближение шутки (“насмешки”) и трагедии [92, III, 262]:

...иль вся наша
И жизнь ничто, как сон пустой,
Насмешка неба над землей?

Обратите внимание на вопросительную интонацию автора! Знаменитая сентенция о гении и злодействе, которую произносит пушкинский Моцарт, тоже имеет вид вопроса.

И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию. Пришедшие же первыми думали, что они получают больше; но получили и они по динарию; и получивши стали роптать на хозяина дома и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной. Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною?

Возьми свое и поиди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что я добр? Так будут последние первыми, и первые последними; ибо много званных, а мало избранных”. Дословно то же говорит Моцарт Сальери: “Нас мало избранных, счастливых праздных...”.

Итак, Царство Небесное подобно хозяину, который держит слово, но платит одинаково за различную работу, а это далеко от человеческих понятий о справедливости (от человеческих, но не от божественных, потому что “Бог есть любовь” — см. часть 1, эпиграф к гл. 2). Он скорее милосерден, чем справедлив¹; Он воздаст *не по заслугам, но по собственному милосердию*.

Прямое отношение к пушкинскому сюжету имеет история Авеля и Каина (Библия. Первая книга Моисеева. Бытие. Глава 4). Сыновья Адама и Евы, Авель и Каин, принесли жертвы Богу: “И призрел Господь на Авеля и на дар его; а на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился и поникло лице его. И сказал Господь Каину: почему ты огорчился? И отчего поникло лице твое? Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? А если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним. И сказал Каин Авелю, брату своему. И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его”.

Богоборец Каин — главный герой драматической мистерии великого английского поэта-романтика Байрона, творческое наследие которого было прекрасно известно Пушкину и, по его собственному признанию, сильно на него повлияло. Выдающийся современный литературовед М. Виролайнен в работе “Богоборчество Байрона в транскрипции Достоевского” так пишет о богоборческом сюжете в

¹Вспоминается один из наиболее одаренных “наследников” Пушкина в русской литературе XX в. поэт Михаил Кузмин (1872–1936):

Еще мне скучно быть справедливым,
Великодушьем хочу гореть!

новоевропейской культуре: “На европейской почве он обрел полную меру двусмысленности... богоборчество в равной степени может быть истолковано и как безусловное признание Того, с кем идет борьба, и как безусловное Его отрицание... как атеизм” (Виролайнен М. Н. Речь и молчание. Сюжеты и мифы русской словесности. — СПб., 2003. С. 381).

Христианская, библейская точка зрения состоит в том, что Бог благ и справедлив, но пути Его неисповедимы. Человек не может понять замысел Бога, но должен доверять своему Творцу и верить в Него. Об этом говорится, в частности, в Книге Иова: Иов, праведник, ропщет на Бога, а Елиуй ему отвечает (Книга Иова, главы 33–36): “Ты говорил в уши мои, и я слышал звук слов: “Чист я, без порока, невинен я, и нет во мне неправды; а Он нашел обвинение против меня и считает меня Своим противником; поставил ноги мои в колоду, наблюдает за всеми путями моими.” Вот в этом ты неправ, отвечаю тебе; потому что Бог выше человека. Для чего тебе состязаться с Ним? Он не дает отчета ни в каких делах Своих... Кто укажет Ему путь Его, кто может сказать: “Ты поступаешь несправедливо”? ...Вот, Бог велик, и мы не можем познать Его...”¹.

Итак, позиция Сальери противоречива, парадоксальна (вспоминается выражение самого Пушкина: “...гений, парадоксов друг”). С одной стороны, он упрекает небо (т. е. Бога) в несправедливости, стало быть, признает существование Бога, верит в Него. С другой стороны, он верит не до конца, не безоговорочно. Сальери не доверяет Провидению; он подменяет его своей волей; дерзость его простирается до того, что он сам судит Моцарта, приговаривает его к смерти и приводит приговор в исполнение (надо ли напоминать о том, что в Нагорной проповеди Иисуса сказано: “Не судите, да не судимы будете; ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить”). Если вспомнить уже процитированные слова Гегеля о двух правдах, столкновение которых составляет суть трагической коллизии, то в данном случае их можно было бы назвать “земной” и “небесной”.

Ф. Тютчев с поистине пушкинским лаконизмом (“головокружительный лаконизм”, писала А. Ахматова о стиле маленьких трагедий) обозначил это столкновение в стихотворении “29-е января 1837”, написанном на смерть Пушкина. Тютчев пишет об убийце поэта (курсив мой. — А. П.):

¹ Сравните с точкой зрения Паскаля (Паскаль. “Мысли”, фрагмент 233).

Будь прав или виновен он
Пред нашей правдою *земною*,
Навек он *высшею* рукою
В “цареубийцы” заклеямен¹

Христианство требует, чтобы воля человека подчинилась воле Бога. Тогда как возможна человеческая свобода? Выдающийся теолог и философ Романо Гвардини пишет об этом так: “Особые вопросы ставят перед христианской верой и главные элементы картины мира в новое время. Как обстоит дело с Богом и его могуществом, если оправдано то переживание свободы, которое отличает человека нового времени? И, с другой стороны, какая может быть у человека автономия, если Бог — это действительно Бог? Вправду ли Бог действует, если инициатива и творческая сила на стороне человека, как утверждает новое время? И может ли человек действовать и творить, если творит Бог?” [89, гл. 4].

Русский философ Н. Бердяев пишет: “В русской литературе и русской культуре был лишь один момент, одна вспышка, когда блеснула возможность Ренессанса — это явление пушкинского творчества” [17, 143]. Ренессанс, Возрождение — эпоха, разделяющая Средневековье и Новое время. Если принцип античной культуры — космоцентризм (центральность космоса, объективно прекрасного мироздания, в котором человек отнюдь не занимает центрального положения), средневековой — теоцентризм (центральность Бога), то принцип культуры Возрождения — антропоцентризм, центральность человека в мире. Начиная с эпохи Возрождения начинает складываться идея личности, окончательно сформировавшаяся в конце XVIII в. и послужившая “могучей заправкой романтизма. Она (идея личности. — А. П.) была призвана заполнить вакуум, образовавшийся вследствие окончательной десакрализации представлений о месте отдельного человека в мире... Над человеческим и земным более не стало высшего смысла и закона. Исходной для человека и впрямь неотъемлемой от него в итоге нового времени оказалась только его принадлежность самому себе, его индивидуальность. Именно в сфере индивидуального он и должен был отныне искать духовную опору. Т. е. сиюминутную и особенную правду своего бытия уразуметь как нечто общезначимое и бесценное, осознать себя как “личность” [16; 89, гл. 4].

¹ На подобном противопоставлении земного и неземного построено другое стихотворение Тютчева — “А. В. Плетневой”; см. комментарий к оде Китса. — А. П.

Итак, европейская культура движется от представления об общезначимой, универсальной, *единственной*, “божественной”, неподвижной истине (“риторическая культура”, “культура общего места”, “рефлексивный традиционализм” по С. Аверинцеву и А. Михайлову) [89, гл. 1] к представлению об индивидуальной, особенной, личностной истине (этот строй мысли восходит к софистам (см. часть 1) и находит завершение в *принципиально плюралистичном* постмодерне [89, гл. 6]). “Человек есть мера всех вещей”, но людей-то (а, значит, и истин) много!¹.

Время Пушкина, Моцарта, Гёте — момент краткого неустойчивого равновесия этих двух начал, “я” и мира, общего и особенного. Творчество Пушкина вырастает на основе всей предшествующей европейской культуры и осуществляет синтез предшествующего (Бердяев, как было отмечено, сопоставляет явление пушкинского творчества с Ренессансом, Возрождением; но Возрождение, по Баткину, — это синтез или диалог античности и христианства). Однако, если посмотреть на проблему с этой точки зрения, то можно увидеть, что *античные и христианские представления о справедливости и добродетели едва ли не противоположны*.

Вот что находим у Аристотеля: “...люди в том случае склонны приходить в негодование, если они заслуживают величайших благ и обладают ими (а ведь это случай Сальери, который “усильным, напряженным постоянством... в искусстве безграничном достигнул степени высокой”. — *А. П.*), ибо несправедливо, чтобы люди, неравные между собой, удостоились одинаковых [благ]... [люди легко приходят в негодование], если они *честны и серьезны*, потому что в таком случае они имеют правильные суждения и *ненавидят все несправедливое*; еще, когда люди честолюбивы и стремятся к каким-нибудь целям, особенно если их честолюбие касается того, чего другие достигли незаслуженно (по мнению Сальери, гениальность досталась Моцарту даром. — *А. П.*). Вообще люди, считающие себя достойными того, чего не считают достойными других, легко приходят в негодование на них за это. Поэтому-то люди с рабской душой, низкие и нечестолюбивые, нелегко приходят в негодование, потому что нет ничего такого, чего они считали бы себя достойными” (Риторика, кн. 2, 9, 1387 b) [5, 92–93].

¹ Ф. Вийон, великий французский поэт XV в., пишет в “Балладе поэтического состязания в Блуа”: “И сколько истин? Потерял им счет” [89, гл. 4].

“...нет ничего такого, чего они считали бы себя достойными” — но ведь это *смирение*, одна из величайших христианских (но не античных!) добродетелей, совершенно чуждая “честному и серьезному”, но честолюбивому и гордому (а это античные добродетели!) Сальери.

Античная этика — этика справедливости, христианская — этика милосердия (любви). Культура Возрождения, составляющая фундамент всей последующей новоевропейской культуры, является, как уже было сказано, синтезом (диалогом) античности и христианства. Новоевропейская этика стремится сочетать принципы справедливости и милосердия, однако Н. Бор в работе “Единство знаний” (1954) отмечает их *дополнительность*: “Общую цель всех культур составляет самое тесное сочетание справедливости и милосердия, какого только можно достигнуть; тем не менее следует признать, что в каждом случае, где нужно строго применить закон, не остается места для проявления милосердия, и наоборот, доброжелательство и сострадание могут вступить в конфликт с самыми принципами правосудия” [27, 108–113; 89, матем. прил. I].

Итак, если еще раз вспомнить процитированные слова Гегеля о сущности трагического конфликта как столкновения двух правд, то в данном случае эти правды можно охарактеризовать как “земную” и “небесную”, или христианскую и языческую (античную), или общечеловеческую (“не убий”) и “личностную” экзистенциальную правду Сальери, для которого Моцарт невыносим (см. доп. 5). *Трагедия представляет собой диалогическое столкновение этих двух правд.*

“Быть может, ни в одном из созданий мировой поэзии грозные вопросы морали не поставлены так резко и сложно, как в “маленьких трагедиях” Пушкина”, — отмечает А. Ахматова в работе ““Каменный гость” Пушкина” [12, 525].

Каков центральный конфликт трагедии? Уже было сказано о том, что на этот вопрос возможны самые разные ответы. Обратим внимание на то, что возможен и такой — это *конфликт справедливости и милосердия* (“Или глаз твой завистлив от того, что Я добр?” — мог бы ответить Бог на упреки Сальери словами хозяина дома из притчи о работниках в винограднике. Ведь “Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой...”).

Исследователи давно обратили внимание на то, что “Моцарт и Сальери” написан в форме диалога и в этом отношении напоминает диалоги Платона (см. доп. 6). Г. Кнабе, следуя М. Бахтину, считает диа-

логичность сущностной чертой культуры вообще (см. доп. 7); он пишет о ситуации, в которой культура прекращается — когда один из полюсов (в нашем случае лучше было бы сказать “собеседников”) уничтожается насильственно. Таким образом, убийство Моцарта можно интерпретировать и как трагедию “прекращения культуры”.

М. Бахтин пишет о диалогичности и полифоничности Достоевского; романы его — сплошной спор, в котором не просто рождается, но изначально пребывает *истина, сама по себе диалогичная*. “Но то, что мнилось Бахтину особенностью одного Достоевского, на самом деле принадлежит всем писателям без исключения: эта диалогичность, неокончателность, раздвоенность и антиномичность есть способ построения художественного текста как такового. За этим стоит живая душа писателя и человека, внутренняя ее борьба, расколотость сознания и бессознательного”, — пишет Б. Парамонов в работе “К вопросу о Смердякове” [85, 355–356].

Текст трагедии противоречив и в силу этого отличается неисчерпаемым богатством содержания. Давно сказано, что великие произведения не столько отвечают на вопросы, сколько ставят их. И если Сальери своеобразно отвечает на вопрос Моцарта о гении и злодействе (правда, не словами, а злодейством), то трагедия в целом все же завершается вопросом Сальери, оставшимся без ответа.

Один из вопросов, поставленных пушкинской трагедией, — вопрос о пределах человеческой активности. М. Гершензон в 1917 г. всецело на стороне человека-героя, деятеля, творца: “...прочен только прогресс, достигаемый планомерностью человеческих усилий... Не создавать культуры самочинно и последовательно, а ждать посланцев свыше, ждать небесных даров? Если бы мы даже решили так, — нам невозможно прозябать в бездействии; не в нашей власти заглушить наш разум — он нудит нас творить. Культура неизбежна, культура закона, и Пушкин никогда не восставал против нее. Но он знал, что верховная власть принадлежит иррациональному началу, о чем на казнь себе забыли и Алеко, и Сальери” [91, 9].

Человек есть то, что он делает, утверждает Гегель, а выдающийся мыслитель следующего поколения Карл Маркс напишет в работе “Тезисы о Фейербахе” (1845): “Философы лишь различным образом объясняли мир; но дело заключается в том, чтобы изменить его” [62, 159].

Сейчас, в начале XXI в., можно более отчетливо представить себе, к чему приводят “планомерные человеческие усилия”, не согласованные с Провидением (или, если угодно, с объективной закономер-

ностью — ведь законы природы так же могущественны и непрекесаемы)¹; позади XX век, наполненный вселенскими катастрофами и поставивший человечество на грань исчезновения. Один из персонажей великого русского писателя XX в. А. Солженицына удивительно кратко отвечает на вопрос о причине глобальных катастроф: “Это оттого, что люди забыли Бога”. Другими словами, можно было бы сказать, что нарушена правильная мера человеческой активности.

Односторонность пагубна. “Односторонность есть пагуба мысли”, — пишет А. Пушкин в письме П. Катенину [92, IX, 212]. Еще Аристотель отметил в “Этике”, что “избыток и недостаток — принадлежности порока, середина — принадлежность добродетели”. Одинаково губительны для человека и полная пассивность, и безудержное своеволие. Необходимо гармоническое сочетание противоположностей, надо *най-ти правильную меру человеческой активности*² (вспомните молитву Иоанна Кронштадского — один из эпиграфов к главе 2, часть 1).

Прекрасно написал об этом современник М. Гершензона Н. Бердяев в книге “Смысл истории” (1921): “Для того, чтобы человек до конца утвердил себя и не утерял источника и цели своего творчества, он должен утверждать не только себя, но и Бога. Он должен утверждать в себе образ Божий... Для того, чтобы утвердилась человеческая индивидуальность, человеческая личность, для этого она должна сознавать свою связь с началом более высоким, чем она сама, для этого она должна признать существование другого, Божественного начала... Если ничего нет над человеком, если нет ничего выше человека, если человек не знает никаких начал, кроме тех, которые замкнуты в человеческом круге, человек перестает знать и самого себя. Последствием отрицания высшего начала является то, что человек роковым образом подчиняется низшим, не сверх-человеческим, а подчеловеческим началам. Это является неизбежным результатом всего длинного пути безбожного гуманизма в новой истории” [17, 120] (см. также доп. 8). Так Сальери, желая восстановить справедливость (как он ее понимает), становится предателем и убийцей (см. доп. 9). Ход его рассуждений безупречно логичен. Если за равный (а может быть, в случае Сальери — и больший) труд небо посылает *разные* дары: Моцарту — больший, Сальери — меньший, значит, небо несправедливо. Несправедливость не должна иметь места, несправедливость отвратительна?

¹ Сравните со словами Г. С. Сковороды (басня “Собака и кобыла”): “Бог, природа и Минерва есть то же”.

² Вспомните русскую пословицу: На Бога надейся, а сам не плошай.

Да, отвечает Сальери, присоединяясь к мнению Аристотеля. Раз это так, несправедливость следует исправить, что он и делает. Что можно возразить на это? Пожалуй, только одно: Моцарт *не виновен* в том, что его дар больше, и не заслуживает смерти за это. Понимая справедливость уравнительно, Сальери к тому же совершенно *не имеет любви* (во всяком случае, той любви, о которой пишет апостол Павел в Послании к Коринфянам, в частности, следующее: “любовь не завидует... не гордится...”, а Сальери горд и завистлив).

Сальери возмущается несправедливостью неба, он — богоборец, а *“богоборчество оборачивается преступлениями против людей”*¹ [50]. То, что Сальери именно богоборец, доказывает и его реплика: “Ты, Моцарт, бог...”; ведь в сцене II он убивает Моцарта. Таким образом, он не просто богоборец; он убийца Бога. Вспомните цитату из книги Ницше “Так говорил Заратустра”, приведенную в комментарии к фрагменту диалога Платона “Горгий” (см. выше). Сопоставьте с другим фрагментом из Ницше, который цитирует замечательный русский философ Л. Шестов в своем исследовании “Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше. Философия и проповедь”: “Слышали ли вы о том безумном человеке, который в светлый полдень зажег фонарь, выбежал на рынок и непрестанно кричал: “Я ишу Бога, я ишу Бога”. Все вокруг него смеялись и острили. Но “безумный” человек вбежал в толпу и, пронизывая всех своим взглядом, воскликнул: “Где Бог? Я вам скажу. Мы его убили — я и вы. Мы все убийцы. Но как мы это сделали? Как могли мы выпить море? Кто дал нам эту губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвавши землю от ее солнца? Куда идет теперь она? Куда идем мы? Прочь от солнца?.. Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц?.. Разве грандиозность этого дела не слишком громадна для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершенно дела, более великого, и кто родится после нас, этим самым будет принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история” [121, 81—82].

Исследователь творчества Пушкина В. Иванов в статье “Два маяка” пишет: “...без всякого лицемерия Сальери-сатана пытается оправдать свой умысел при помощи рассуждений, острие которых обращено против вмешательства божественной благодати в дела человеческие. Гений Моцарта — чудо, сверхъестественное его происхождение

¹ См. комментарий к стихотворению Ш. Бодлера “Гимн красоте”.

ние слишком очевидно; но чудо — насильственный перерыв естественного порядка вещей, дар Божий — роковой дар, он нарушает строй и разрывает цепь человеческих усилий. Устранить чудотворца — “тяжелый долг”. Мотив противления человека, алчущего нераздельно владычествовать над миром, божественному нисхождению в мир прозвучит позднее в поэме Достоевского “Великий Инквизитор”¹, где Христос, снова появившийся среди людей, объявлен нежелательным гостем” [93, 253].

Итак, убить Бога и занять его место; взять в свои руки управление миром и человеческим обществом, творить историю самостоятельно, ничего не оставив на долю Провидения, — вот такая идея воодушевляет организаторов социальных революций (надо помнить о том, что французская революция 1789 г. — предмет постоянных размышлений Пушкина).

Властитель (царь или король) — помазанник Божий, представитель Бога в дольном мире. В аспекте социальной практики аналогом убийства Бога является казнь властителя (казнь короля Людовика XVI в начале французской революции, расстрел царской семьи в России; вспомните процитированное ранее стихотворение Тютчева на смерть Пушкина, где убийца гения назван цареубийцей).

Вот что пишет современный исследователь: “Убивая Бога, рационалистическая Утопия берет за основу теологический дискурс, его символику, без которой невозможно придать смысловое единство разрозненным историческим фактам. Одним из самых универсальных принципов христианства является, например, принцип жертвы, благодаря которому в потоке нейтрального времени выделяется Конец Времен и Начало Времен. Моделью подобного придания смысла историческому времени через жертву может служить жертва Христа, которая означает окончание “старой истории” действия Ветхого Завета и начало “новой истории” — нашей эры.

Типичным примером ритуальной жертвы в контексте новой просветительской социальной мифологии является и казнь короля в начале Французской революции, которая в массовом сознании символизирует окончание действия божественной детерминации социального и, шире, человеческого бытия как такового и начало новой истории — Царства Человека...” (XXI век: мир между прошлым и будущим. Культура как системообразующий фактор международной и национальной безо-

¹ “Великий инквизитор” — глава V книги пятой романа Достоевского “Братья Карамазовы”.

пасности / Научная ред. О. П. Лановенко. К., 2004. С. 144) (курсив мой. — А. П.).

Эту же этическую проблему исследует преклонявшийся перед Пушкиным Достоевский в романе “Преступление и наказание”. Жизнь дается Богом, и только Он вправе ее отнять. **Проблема обоснованности и дозволенности убийства**, вопрос Раскольникова “Тварь ли я дрожащая или право имею?” — это все тот же финальный вопрос Сальери о совместимости гения и злодейства, о том, может ли незаурядный человек ради благой цели преступить нравственный закон (см. комментарий к стихотворению Пушкина “Герой”). Отметим, что выражение “дрожащая тварь” — пушкинское (первое стихотворение цикла “Подражания Корану” “Клянусь четой и нечетой...” [92, I, 247]).

В конечном счете, и романтическое богоборчество Каина (воплощенное в одноименной мистерии Байрона), и богоборчество пушкинского Сальери, и трагические раздумья героев Достоевского восходят к проблеме теодицеи (греч. “теос” — бог, “дикэ” — справедливость), т. е. к вопросу о том, как согласовать существование в мире зла и несправедливости с идеей мудрости, благодати и всемогущества Бога. Одно из возможных решений этой проблемы таково. Бог является всемогущим и всеблагим, в Нем нет никакого зла. Зло порождается человеческой гордыней и неверным употреблением свободы (ведь Бог создал человека свободным); зло есть богоборчество.

Уже первое, еще “дочеловеческое” зло возникло в результате зависти и гордыни. Светлый ангел Люцифер, или Денница, вознамерился занять место Творца. Он-то и начал борьбу со Всевышним, и привлек на свою сторону целый сонм ангелов, которые тем самым стали приспешниками богоборческой силы. Люцифер из светлого ангела становится дьяволом, претендуя на чужое место (об этом сказано в “Аде” Данте). Сравните также с размышлениями Г. Сковороды: все несчастия на свете происходят от людей, находящихся не на своем месте. Вспомните о том, что трагедия “Гамлет” начинается с того, что Клавдий убивает своего брата и занимает его место. Убийца посягает на то, что ему не принадлежит; убивая Моцарта, Сальери ставит себя на место Бога, отнимающего и дарующего жизнь.

Итак, **причиной зла становится злоупотребление свободой, которой Бог одаряет сотворенных им духов и человека**¹.

¹ Не случайно люди карают преступление лишением свободы.

Если использовать аргументацию Сальери для разрешения проблемы оптимального устройства общества, то можно прийти к идеям, изложенным в романе Достоевского “Бесы”. Один из персонажей, Верховенский, проповедует общественное устройство, которое является воплощением *справедливости, понимаемой уравнилельно* [8, VII, 392]: “...главное — равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, *не надо высших способностей!* Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами. Высшие способности не могут не быть деспотами и всегда развращали более, чем приносили пользы; их изгоняют или казнят. Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями... Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство... горы сравнять — хорошая мысль, не смешная... Не надо образования, довольно науки!.. но надо устроиться послушанию. В мире одного только недостает: послушания... мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство... Необходимо лишь необходимое — вот девиз земного шара отселе”. (Сравните процитированный фрагмент с фрагментом из работы Шпенглера “Закат Европы” [89, гл. 6], а также с Шекспиром¹. Сопоставьте это рассуждение с идеями Г. Сковороды о “равном равенстве” и “неравном равенстве”).

Итак, подведем итог. Трагедия Пушкина “Моцарт и Сальери” — гениальное, высокохудожественное, совершенное произведение. Почему это так? Потому что в этом произведении форма и содержание очень хорошо соответствуют друг другу. “Когда форма есть выражение содержания, она связана с ним так тесно, что отделить ее от содержания значит уничтожить самое содержание; и наоборот: отделить содержание от формы значит уничтожить форму... это органическое единство и тождество идеи с формой и формы с идеею бывает достоянием только одной гениальности” (Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. М., 1955. Т. 9. С. 535). Единство содержания и формы есть требование художественности.

¹ Не ссылайся
На то, что нужно. Нищие, и те
В нужде имеют что-нибудь в избытке.
Сведи к необходимым всю жизнь,
И человек сравняется с животным.

Перевод Б. Пастернака
(Король Лир. Акт 2, сцена 4)

Какова же форма трагедии? Это сонатная форма. Замечательно, что эта форма, имеющая такое громадное значение для новоевропейской музыки, использована великим поэтом в произведении о двух музыкантах. Сонатная форма есть запечатление движения (развития), источником которого служит противоречие между конфликтующими сторонами, между “правдой Моцарта” и “правдой Сальери”, о котором, как было отмечено выше, Гегель писал, что “обе стороны противоположности, взятые в отдельности, оправданны”. Сонатная форма воплощает истину как процесс, как “форму постепенного драматического становления вывода”. Гегель писал: “Истина — это целое. Но это целое — такая сущность, которая осуществляется лишь через развитие” [62, 153].

Каково содержание сонатной формы? Диалогическое столкновение двух правд, трагически оборванное смертью Моцарта. Именно диалектическая по своей природе сонатная форма идеально подходит для воплощения такого содержания. В сущности говоря, различая содержание и форму, следует в то же время помнить об их единстве, тождественности: в совершенном, высокохудожественном произведении содержание оформлено, форма содержательна.

Выдающийся филолог XX в. Ю. Лотман пишет: “...вне структуры художественная идея немыслима. Дуализм формы и содержания должен быть заменен понятием идеи, реализующей себя в адекватной структуре и не существующей вне этой структуры” [69, 19].

Дополнения

Дополнение 1. Сравните мысль современника Пушкина А. Шопенгауэра (1788–1860), изложенную в его труде “Мир как воля и представление” (1819), о разделении всех людей на людей практики, которым присуще единство воли и интеллекта, и гениев, склонных к созерцанию, у которых интеллект отрешен от воли. Созерцательность¹ эта — античного корня, в древнегреческом языке отсутствует даже понятие “воля”.

В частности, в работе “О гении” он пишет о том, что определяющая черта обыкновенного человека состоит в том, что его интеллект тесно связан с волей. Он занимается только тем, что приносит ему пользу. Большинство людей придает значение собственному благополучию

¹ Сравните с высказыванием С. Аверинцева о созерцательности античной культуры [89, гл. 2].

или благополучию близких, и соответственно направляют свои усилия. Гений, напротив того, придает значение пониманию сути вещей, и поэтому чаще забывает о собственных интересах. Подобно тому, как оловянные ножки принуждают резиновую куклу принимать всегда одно и то же положение в соответствии с центром тяжести, так и интеллект обычного человека постоянно тяготеет к его интересам, игнорируя все прочее как излишнее и отвратительное. Поэтому только необыкновенные умы, главный интерес которых состоит в теоретическом отношении к миру, могут понимать сущность вещей и, соответственно, понимать великие истины. Безусловно, такое объективное отношение к миру необычно, даже неестественно, но только оно выделяет человека из большинства. В этом состоит величие гения. В то время, когда для гения творчество и мышление являются целью сами по себе, для других они — способ достижения личных целей. Интеллект большинства людей, постоянно связанный с волей, можно рассматривать как набор проволок, благодаря которым движется кукла в мировом театре. И наоборот, гения можно сравнить с живым человеком, который играет на сцене рядом с куклами. Он между ними единственное существо, понимающее смысл пьесы.

Человек только умный способен к великим делам в практической жизни, потому что, находясь под мощным воздействием внешних вещей, способен познавать только отношения между ними; соответственно и интеллект его тесно связан с волей. Перед гениальным человеком, в его объективном созерцании, мир проходит как нечто отдельное от него, как предмет созерцания, который отрешает волю от сознания. *Отсюда разница между поступком и произведением. Последнее требует объективности, обусловленной полным отделением интеллекта от воли. Поступок требует умения применять знания к жизни, присутствия духа, решительности и вообще таких качеств, которые возможны только при условии полной зависимости интеллекта от воли.* Там, где эта зависимость разрушена, — там интеллект, отклоняясь от своего природного предназначения, оставляет служение воле. Поскольку интеллект в минуты творчества не соответствует интересам воли, его произведение не имеет полезной цели. Он занимается музыкой, философией, поэзией без всякой цели, исключительно по внутренней потребности. Отсутствие пользы — вот характерная черта гениальных произведений. Напротив того, произведения обыкновенных умов имеют в предмете какую-нибудь реальную пользу. Произведения обыкновенных умов можно сравнить с плодами дерева, а про-

изведения гения — с цветами... В действительности прекрасное редко соединяется с полезным” (курсив мой. — *А. П.*) [70, 99–101].

“Гениальность — это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем, избавляя познание от служения воле, оставаясь чистым познающим субъектом, ясным оком мира и не мгновения, а постоянно” [122, 98].

Таким образом, можно дать еще одну интерпретацию противостоянию Моцарта и Сальери: это противостояние *гения* и *человека практики* (героя). Моцарт создает *произведение*, Сальери совершает *поступок*.

Дополнение 2. Как известно, французская культура эпохи Просвещения была воспринята Пушкиным еще в юности. Однако в зрелые годы поэт относился к философии французского Просвещения очень сдержанно, считая ее, во-первых, несовместимой с поэзией: “Ничто не могло быть противоположное поэзии, как та философия, которой XVIII век дал свое имя. Она была направлена противу господствующей религии, вечного источника поэзии у всех народов, а любимым орудием ее была ирония холодная и осторожная и насмешка бешеная и площадная. Вольтер, великан сей эпохи... 60 лет наполнял театр трагедиями, в которых, не заботясь ни о правдоподобию характеров, ни о законности средств, заставлял он свои лица кстати и некстати выражать правила своей философии” (О ничтожестве литературы русской, 1834) [92, VI, 365]. Во-вторых, Пушкин считал философию Просвещения виновницей социальных потрясений (Путешествие из Москвы в Петербург: 1833–1834): “Философия немецкая... влияние ее было благотворно: оно спасло нашу молодежь от холодного скептицизма французской философии и удалило ее от упоительных и вредных мечтаний, которые имели столь ужасное влияние на лучший цвет предшествовавшего поколения! (имеются в виду декабристы. — *А. П.*) [92, VI, 339].

Дополнение 3. Может быть, первым, кто описал подобное чувство, был великий древнеримский поэт Гай Валерий Катулл (84–54 до н. э) [40, 130]:

Да! Ненавижу и все же люблю. Как возможно, ты спросишь?
Не объясню я. Но так чувствую, смертно томясь.

Перевод А. И. Пиотровского

Сравните со словами из произведения О. Уайльда “Баллада Рэдингской тюрьмы”: “Но каждый, кто на свете жил, любимых уби-

вал...”. Подобное смятенное чувство — любовь-ненависть — питает героиня трагедии Расина “Андромаха” Гермiona к Пирру. Пушкин прекрасно знал творчество Расина и высоко его ценил.

Что же касается вопроса о том, действует ли Сальери обдуманно и хладнокровно, или под влиянием неодолимой страсти, то следует вспомнить, что маленькие трагедии, возможно, представляют собой трилогию (“Скупой рыцарь”, “Моцарт и Сальери”, “Каменный гость”). Поэтому интересно сопоставить поведение Сальери с поведением Гуана и Барона. Гуан говорит Донне Анне о себе: “Несчастный, жертва страсти безнадежной...” (но, может быть, это притворство?). Трагедия “Моцарт и Сальери” завершена 26 октября 1830 года. Этим же днем датирован прозаический “Отрывок”, который пушкинисты считают во многом автобиографическим. Главный герой его — стихотворец, поэт. Позднее, в 1835 г., этот отрывок (в переработанном виде) вошел в неоконченную повесть “Египетские ночи”.

“Отрывок” (1830 г.):

“Мой приятель был самый простой и обыкновенный человек, хотя и стихотворец. Когда находила на него такая дрянь (так называл он вдохновение), то он запирался в своей комнате и писал в постеле с утра до позднего вечера... Приятель мой уверял меня, что он только тогда и знал истинное счастье.

“Египетские ночи” (1835 г.):

Однако ж он был поэт, и страсть его была неодолима: когда находила на него такая дрянь (так называл он вдохновение), Чарский запирался в своем кабинете и писал с утра до поздней ночи. Он признавался искренним своим друзьям, что только тогда и знал истинное счастье”.

Итак, НЕОДОЛИМАЯ СТРАСТЬ, приносящая *истинное счастье*.

На титульном листе рукописи маленьких трагедий — варианты названия, определяющего жанр произведений: драматические сцены, драматические очерки, драматические изучения, опыт драматических изучений [92, IX, 236]. *Что* изучается? Может быть, НЕОДОЛИМЫЕ СТРАСТИ? Владеющие и Бароном, и Сальери, и Гуаном, и самим поэтом?

Дополнение 4. Вспоминается хорошо знакомый А. Пушкину Б. Паскаль (“Мысли”, фрагмент 237): “Непостижимо, что Бог есть, непостижимо, что его нет; что у нас есть душа, что ее нет; что мир сотворен, что он нерукотворен; что первородный грех существует, что он не существует и т. д.” [108, 156]. А также фрагмент 385: “Пирронизм: Все в

этом мире отчасти истинно, отчасти ложно. Конечная истина не такова: она беспримесно и безусловно истинна. Всякая примесь пятнает истину и сводит на нет. В нашем мире ничто не бывает безусловно истинно и, значит, все ложно, — разумеется, в сравнении с конечной истиной... в чем заключается добродетель? В целомудрии? Нет, отвечу я, потому что вымер бы род человеческий. В брачном сожителстве? Нет, в воздержании больше добродетели. В том, чтобы не убивать? Нет, потому что нарушился бы всякий порядок и злодеи поубивали бы праведных. В том, чтобы убивать? Нет, убийство уничтожает живую тварь. Наша истина и наше добро только отчасти истина и добро, и они запятнаны злом и ложью” [108, 175].

Книга Паскаля “Мысли” была в библиотеке Пушкина. Поэт цитирует Паскаля в прозаическом сочинении “Отрывки из писем, мысли и замечания” (1828). Трагедия “Моцарт и Сальери” завершена в 1830 году.

Что касается *противоречивости* содержания трагедии, то следует также указать на исследование литературоведа Ю. Чумакова. Речь идет о ремарке из второй сцены (“Бросает яд в стакан Моцарта”). Вот как излагает его результаты литературовед и культуролог С. Бройтман: “Ремарка заключает в себе некую неопределенность: в ней не указано, как — тайно или открыто — бросает Сальери яд. Все прочтения пушкинской трагедии, часто весьма глубокие, тем не менее исходили из версии тайного отравления как из чего-то само собой разумеющегося, ибо, согласно нашим представлениям, отравитель всегда действует тайно, да и с какой стати стал бы Моцарт пить вино, отравленное у него на глазах. Но если за версию тайного отравления — здоровый смысл, то она не увязывается с другими ремарками. В начале сцены говорится: “Особая комната в трактире: фортепиано. Моцарт и Сальери за столом”. Лишь после отравления положение героев в мизансцене меняется. Выпив, Моцарт “бросает салфетку на стол” и “идет к фортепиано”. Значит, когда Сальери бросал яд, герои сидели за столом и сделать это незаметно было невозможно.

Ю. Н. Чумаков показывает, что в этой точке — в кульминационной сцене отравления (вспомните о том, что она находится в точке золотого сечения второй сцены. — А. П.) — благодаря неопределенности, выявленной в ремарке, но подготовленной всем текстом, возникает возможность двух равновероятных версий: тайного и явного отравления. Но вторая версия бросает вызов здравому смыслу и взрывает традиционное представление о трагедии, поэтому она никогда не принималась в расчет, хотя увязывается с текстом не хуже, а в чем-то даже

лучше, чем первая. Если, однако, мы ее примем, то радикально изменится сюжет и смысл “Моцарта и Сальери” — в нем открывается вторая, не учитывавшаяся до сих пор *бесконечность смысла* (вспомните процитированные в самом начале слова Шеллинга о бесконечности, которую художник вкладывает в произведение. — *А. П.*), которую исследователь только пунктирно намечает. Добавим к этому, что при таком подходе кульминационная сцена окажется диалогом “на пороге”, предваряющим ситуации Достоевского, в которых обоим героям важно “идею разрешить”, даже ценой жизни. Органичность для Пушкина подобного рода ситуаций не нужно доказывать, достаточно напомнить хотя бы о “Пире во время чумы” или “Египетских ночах”. Какие бы интерпретации ни получила в дальнейшем вторая из открывшихся сюжетных линий, бесспорно, что она является особым рода реальностью трагедии, как и возможный сюжет в “Евгении Онегине” и лирике Пушкина. (См.: Бройтман С. Н. К вопросу о вероятностно-множественной модели в лирике Пушкина. — Болдинские чтения. — Горький, 1987). В завершение своего анализа Ю. Н. Чумаков справедливо подчеркивает, что, исходя из структуры “Моцарта и Сальери”, принятие версии явного отравления не должно сопровождаться отказом от традиционной версии. Его цель — помочь увидеть реальную сложность художественного целого. Мы оказываемся перед фактом того, что из кульминационной точки фабулы в трагедии Пушкина открываются две равновероятные, отрицающие друг друга, но и дополняющие сюжетные линии, создающие эффект сюжетной полифонии” [30, 346—347].

Соотнесите это с мыслями Шеллинга, изложенными в эпилоге части 1: “Шеллинг сказал главное, если не главнейшее слово: возможности, а не наступившая на их место действительность — вот что важно было для романтиков” (Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. Л., 1973. С. 37).

Дополнение 5. Сравните со словами М. Барга: “...взгляды Шекспира, как и других гуманистов, на историю колеблются между двумя полюсами: с одной стороны, гуманистической верой в суверенность личности, направляющей и контролирующей свою жизнь (эта “гуманистическая вера”, как и вся вообще ренессансная культура, имеет античные корни. — *А. П.*), с другой стороны, христианской традицией, рассматривавшей человеческую жизнь, и, следовательно, человеческую историю лишь как воплощение божественного промысла” [14, 105—106].

Пушкин, как известно, в своей драматургии вдохновлялся Шекспиром, но он не колеблется между двумя полюсами, а удивительным образом совмещает их, воплощая единство противоположностей. Он много размышлял о религии и понимал, какой безотрадной может быть жизнь человека, утратившего веру. Свидетельство этому — стихотворение “Безверие” (1817) (обратите внимание на дату; автору восемнадцать лет!), которое начинается так [92, I, 477–478]:

О вы, которые с язвительным упреком,
Считая мрачное безверие пороком,
Бежите в ужасе того, кто с первых лет
Безумно погасил отрадный сердцу свет;
Смирите гордости жестокой исступленье.
Имеет право он на ваше снисхождение,
С душою тронутой внемлите брата стон,
Несчастный не злодей, собою страдает он.
Кто в мире уладит души его мученья?
Увы! Он первого лишился утешенья!
Настигнет ли его глухих судеб удар,
Отъемлется ли вдруг минутный счастья дар,
В любви ли, в дружестве обнимет он измену
И их почувствует обманчивую цену:
Лишенный всех опор, отпавший веры сын
Уж видит с ужасом, что в свете он один,
И мощная рука к нему с дарами мира
Не простирается из-за пределов мира...
Напрасно в пышности свободной простоты
Природы перед ним открыты красоты;
Напрасно вкруг себя печальный взор он водит:
Ум ищет божества, а сердце не находит.

Несчастья, страстей и немощей сыны,
Мы все на страшный гроб, родясь, осуждены.
Всечасно бранных уз готово разрушенье,
Наш век — неверный день, минутное волненье,
Когда, холодной тьмой объемля грозно нас,
Завесу вечности колеблет смертный час,
Ужасно чувствовать слезы последней муки —
И с миром начинать безвестную разлуку!
Тогда, беседа с раскованной душой,

О вера, ты стоишь у двери гробовой,
Ты ночь могильную ей тихо освещаешь
И ободренную с надеждой отпускаешь...

Сравните образ мыслей поэта с размышлениями теолога Р. Гвардини [89, гл. 4].

Дополнение 6. Сравните с мнением философа С. Булгакова, высказанным в работе “Моцарт и Сальери”: “Аналитике и диалектике дружбы посвящен пушкинский диалог: невольно хочется назвать эту пьесу диалогом, по духу примыкающим к самым великим диалогам Платона — “Пир”, “Федру”, “Федону” [93, 295].

Дополнение 7. “КУЛЬТУРА ДВУЕДИНА. Она представляет собой систему диалектических противоречий, производных от одного, центрального противоречия — между индивидом и родом. В основе культуры лежит непрестанное взаимодействие обобщающих тенденций и форм — с тенденциями и формами, направленными на самовыражение человека в его неповторимости. Эти тенденции нераздельны и неслиянны... КУЛЬТУРА СУЩЕСТВУЕТ В ИСТОРИИ, НО ЕЙ НЕ ТОЖДЕСТВЕННА... В истории действуют силы, постоянно стремящиеся к преодолению... противоречий силовым путем, за счет уничтожения одного из полюсов. Такие стремления бесконечно реализовывались и реализуются в истории, образуя значительную долю ее содержания, но культура в подобных ситуациях прекращается” [57, 47–48].

Философ В. Нестеренко полагает, что особенность диалога состоит в том, что его участники не могут быть средством друг для друга и не стремятся получить одностороннюю выгоду. В настоящем диалоге могут выиграть или проиграть только обе стороны одновременно. Интерес современных гуманитарных наук к феномену диалога обусловлен трудами российского культуролога М. Бахтина [79, 74].

Дополнение 8. Сравните с мыслями Н. Бердяева, изложенными в другой работе: “В чем же сущность морального кризиса? Сущность эта... в революционном переходе от сознания, для которого мораль есть послушание срединно-общему закону, к сознанию, для которого мораль есть творческая задача индивидуальности” [18, I, 249–250].

Нечто подобное высказывает в своей работе “Конец нового времени и теолог Р. Гвардини: “На закате средневековья и в эпоху Возрождения пробуждается ощущение “Я”... Человек становится важен себе самому; Я, и в первую очередь незаурядное, гениальное Я, становит-

ся критерием ценности жизни. Субъективность проявляется прежде всего как “личность”, как образ человека, развивающегося на основе собственных дарований и собственной инициативы... Личность, и в особенности великая личность, должна быть понята из нее самой, и свои действия она оправдывает собственной изначальностью. Этические нормы оказываются рядом с ней относительными. Этот критерий, открытый на примере незаурядного человека, переносится затем на человека вообще, и *этот объективно доброго и истинного вытесняется “подлинностью” и “цельностью”* (курсив мой. — А. П.).

Все, что может быть выведено из личности, или субъекта, признается окончательно понятым; всякое действие, поскольку оно соотносится с личностью, оправдано...” [89, гл. 4].

Приведем также мнение философа В. Виндельбанда о романтиках: “...у этой школы эстетическая жизнь становится по существу культом гениальности. В этом смысле их теория представляет сознательное углубление того первого стремительного движения, которое под именем “бури и натиска” восстало против порабощения художественного влечения правильными формами... Фридрих Шлегель с дерзкой смелостью переносит этот принцип и в мораль. И здесь также устанавливает он, подобно Якоби, *право гениального индивидуума предписывать самому себе закон и становиться выше правил...* Уже Фихте, на границе двух столетий, приближаясь в этом к Якоби, все более и более уклонялся в своем учении от принципов Канта, желавшего поставить все нравственные ценности в зависимость от исполнения общей максимы. Уже и он все более и более признавал право на индивидуальное самоопределение и ценность свободы личности. У романтиков же культ гениальности принял в этике форму самой опасной исключительности. Одна из особенностей мыслительного движения XVIII века состоит в том, что оно ограничилось узкими, замкнутыми общественными слоями, и это обстоятельство послужило для романтиков поводом к сознательному противопоставлению собственной свободы гениев свободе громадной массы обычных людей. Подобно тому, как в действительной жизни они не боялись пренебрегать правилами традиционной морали, так точно Фридрих Шлегель имел дерзость изъять притязание на этот незаконный произвол, как на право гениальных натур” (курсив мой. — А. П.) [35, 273–274].

Дополнение 9. Сравните с высказыванием Гегеля: “Что же касается присутствия диалектики в духовном мире и, в частности, в правовой

и нравственной области, то следует здесь лишь напомнить о том, что, согласно опыту всех людей, всякое состояние или действие, доведенное до крайности, переходит в свою противоположность; эта диалектика, заметим мимоходом, находит свое признание во многих пословицах. Так, например, одна пословица гласит: *summum jus summa iniuria* (верх законности [превращается] в крайнее беззаконие) (лат.)); это означает, что абстрактное право, доведенное до крайности, переходит в несправедливость.” [6, III, 294].

Дополнение 10. А. Лосев в работе “О диалектике как таковой” пишет: “*Диалектика* — теория такого различия явлений, понятий и предметов вообще, которая в то же самое время с необходимостью требует и отождествления того, что различено. Так, человек непрерывно меняется с момента своего появления на свет и до последнего момента своей жизни, и все-таки это — один и тот же человек. В живом организме отдельные органы совершенно непохожи один на другой, и тем не менее все они представляют собой один и тот же вполне целостный организм. И вообще, части целого, безусловно, отличны от самого целого; но тем не менее целое есть то новое качество, в котором все составляющие его отдельные качества совпадают в общей нераздельности. Короче говоря, диалектика в основном есть учение о единстве и борьбе противоположностей...”

В новое время, в период господства рационалистической метафизики, математический анализ (Р. Декарт, И. Ньютон, Л. Эйлер), оперирующий переменными, то есть бесконечно становящимися функциями и величинами, стал хотя и не всегда осознанной, но фактически неуклонно назревавшей областью диалектики. Ведь то, что в математике называют переменной величиной, является с философской точки зрения становящейся величиной; в результате этого возникают те или иные предельные величины, которые в полном смысле слова оказываются единством противоположностей. Так, производная есть единство противоположностей аргумента и функции, не говоря уже о самом становлении величин и о переходе их к пределу... Классическую для нового времени форму диалектики создал немецкий идеализм, начавший с ее негативной и субъективистской трактовки у Канта, и перешедший через Фихте и Шеллинга к объективному идеализму Гегеля... Гегелевская диалектика... — это систематически развитое учение, в котором дана содержательная картина всеобщих форм движения... Создание Гегелем логики становления явилось наивысшим достижением западной философии” [66].

Сердцевина диалектики — учение о единстве противоположностей, о противоречии — представляет собой попытку мыслить движение, изменение, развитие: “Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, огрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и всякого понятия. И в этом суть диалектики. Эту-то суть и выражает формула: единство, тождество противоположностей” (Ленин В. И. Философские тетради // Полн. собр. соч., т. 29, с. 233).

Что касается роли категории “противоречие” в философии Гегеля, то современные авторы определяют ее так: “Категория “противоречие” и связанные с нею в логическом учении Гегеля рассуждения представляют собой главное в его теории и занимают в “Науке логики” (один из основополагающих трудов Гегеля. — *А. П.*) центральное место. “...Мыслящий разум заостряет, так сказать, притупившееся различие разного, простое многообразие представления, до существенного различия, до противоположности. Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные [моменты] становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности”.

Гегель... видел в “противоречии” максимальную ступень в развитии соотношения “противоположностей”. Противоречие “есть корень всякого движения и жизненности”. Оно есть всеобщий принцип самодвижения. “Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться и что оно (противоречие) снимает себя само через себя”. В этих словах Гегеля нашло выражение его великое открытие фундаментальной роли противоречия в развитии объективного мира и в познании его людьми. Здесь выражено гегелевское понимание сущности самой диалектики...

Гегель нападает на логический закон непротиворечия, истолковывая его как антипод положения о всеобщей противоречивости вещей и явлений. Здесь необходим комментарий.

Очевидно, что если формально-логический закон (не)противоречия накладывает вето именно на формально-логические противоречия, то он в принципе не в состоянии отрицать закона всеобщей диа-

лектической противоречивости и не может быть помехой в его действии. Формально-логическим противоречиям соответствуют контрдикторные формально-логические отрицания, тогда как противоречия диалектические складываются на основе действия “снятий”, т. е. диалектических отрицаний... механизм “снятий” был выдвинут Гегелем в качестве способа образования системы категорий его логики: определенное диалектическое отрицание как переход “в свое иное” “содержит предыдущее понятие, но содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности. — Таким путем должна вообще образоваться система понятий...”

Гегель сам опирается на логический закон непротиворечия именно тогда, когда он отвергает другой логический закон — исключенного третьего: “Положение об исключенном третьем утверждает, что нет ничего такого, что не было бы ни А, ни не-А, что нет такого третьего, которое было бы безразлично к этой противоположности. В действительности же имеется в самом этом положении третье, которое безразлично к этой противоположности, а именно само А... само нечто есть то третье, которое должно было бы быть исключено”. Хотя пример, приводимый далее Гегелем (модуль в алгебре), и не очень удачен, в рассуждениях Гегеля о законе исключенного третьего нашел верное отражение важный диалектический тезис: в каждом взаимопротивоположении сторон есть нечто их объединяющее. “Всякая конкретная вещь, всякое конкретное нечто стоит в различных и часто противоречивых отношениях ко всему остальному, егго, бывает самим собой и другим”.

Во всей действительности происходит, по Гегелю, неустанное ритмическое возникновение и снятие противоречий. Они преодолеваются, их побеждают, но затем их беспокойный огонь вспыхивает в новой форме, так что в принципе они неистребимы, хотя каждое отдельное из них может быть побеждено. Наука “живет” противоречиями в том смысле, что ее силы направлены на то, чтобы “развязывать” появляющиеся в ее ткани узлы противоречий, и в этих усилиях состоит ее, науки, жизнь. ...у *Гегеля понятия “движение” и “противоречие” тяготеют к слиянию*. Самодвижение есть “изображение противоречия”, а “противоречие” есть всеобщая движущая сила. Все вещи противоречивы в самих себе” [51, 262–272].

“Диалектика Гегеля есть форма разрешения антиномии, превращения “загадки” в действительное логическое начало. В диалектическом тигле “это” понятие показывает свою способность быть иным.

В понятии вскрывается внутреннее противоречие, и оно оказывается способным быть и основанием и обоснованным. Понятие обосновывает себя своим развитием и в конечном счете обнаружением тождественности своего “абсолютного начала” и “абсолютного конца”. Конечный путь развития понятий оказывается обоснованием своего логического движения (выясняется, что этот пункт лежал и в самом начале движения). Гегель вскрыл, таким образом, реальное и очень существенное позитивное определение логического движения” [20, 18].

Соотнесите диалектику как *учение о единстве и борьбе противоположностей* с христианской заповедью: “...да будет слово ваше: “да, да”, “нет, нет”; а что сверх этого, то от лукавого” (Матф., V, 37).

ИЗ ПИНДЕМОНТИ [92, II, 38Л]

Не дорого ценю я громкие права,
От коих не одна кружится голова.
Я не ропщу о том, что отказали боги
Мне в сладкой участи оспоривать налоги
Или мешать царям друг с другом воевать;
И мало горя мне, свободно ли печать
Морочит олухов, иль чуткая цензура
В журнальных замыслах стесняет балагура.
Все это, видите ль, *слова, слова, слова*¹⁾.
Иные, лучшие, мне дороги права;
Иная, лучшая, потребна мне свобода:
Зависеть от царя, зависеть от народа —
Не все ли нам равно? Бог с ними.

Никому

Отчета не давать, себе лишь самому
Служить и угождать; для власти, для ливреи
Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи;
По прихоти своей скитаться здесь и там,
Дивясь божественным природы красотам,
И пред созданьями искусств и вдохновенья
Трепеща радостно в восторгах умиленья.
Вот счастье! вот права...

¹⁾ Hamlet. (Прим. Пушкина.)

Комментарий

Название стихотворения мистифицирует читателя; у итальянского поэта Пиндемонти нет такого произведения. Пушкин предполагал выдать этот текст за перевод для того, чтобы было легче провести его через цензуру (произведение, написанное в 1836 г., не было опубликовано при жизни поэта). Обратите внимание на то, что в стихотворении идет речь о *блаженстве созерцания*, противопоставленном государственной деятельности, о том самом блаженстве созерцания, которое Аристотель считал наивысшим доступным человеку счастьем.

Примечательно это совпадение воззрений двух мыслителей, разделенных более чем двумя тысячелетиями!

Однако позволительно усомниться в том, что мнение лирического героя вполне совпадает с мнением самого поэта: ведь главный герой центрального произведения Пушкина, романа в стихах “Евгений Онегин”, обладает, казалось бы, всем необходимым для счастья, — он молод, здоров, богат, свободен, независим и имеет полную возможность “по прихоти своей скитаться здесь и там...”. Однако жизнь его, вообще несчастливая, оканчивается катастрофой! Может быть, в аристотелевской концепции созерцательного блаженства как высшего счастья есть какие-то просчеты? Как вы думаете, какие?

Вот что пишет об этом стихотворении замечательный русский философ И. Ильин (1883—1954) в работе “Пророческое призвание Пушкина” (1937), написанной к столетию гибели поэта: “Пушкин сам дышал... свободой, упоенно наслаждался ею и постепенно нашел пути к ее верному употреблению, к верному, идеальному, классически-совершенному наполнению ее и пользованию ею¹. И потому он стал русским национальным учителем и пророком.

Эта внутренняя, жизненно-душевная свобода выражается в чертах, свойственных русскому характеру и русскому общественному укладу. Таковы эти черты: *душевного простора, созерцательности, творческой легкости, страстной силы, склонности к дерзновению, опьянения мечтою, щедрости и расточительности, и, наконец, это искусство прожигать быт смехом и побеждать страдание юмором.*

Эти национально-русские черты таят в себе великие возможности и немалые опасности. В них расцвел талант и гений Пушкина. И, расцветши в них, — он ими овладел, их наполнил, оформил и освятил. И именно поэтому он стал русским национальным воспитателем и предвозвестителем.

И вот, эта русская душевная свобода выражается, прежде всего, в особом просторе души, в ее объемности и всеоткрытости. Это есть способность вместить в себя все пространства земли и неба, все диапазоны звуков, все горизонты предметов, все проблемы духа — объять мир от края и до края. Опасность этой душевной открытости в том, что душа останется пустою, незаселенною, беспредметною, или же начнет заселяться всем без разбора и без качественного предпочтения. Начнется провал в дурную бездну пустыни, в ложную и праздную проблематичность, или же в хаос всесмешения. Для того, чтобы этого не случилось, нужна способность неутомимо “брать”, воспринимать,

трудиться, учиться — способность духовно голодать и, духовно питаясь, никогда не насыщаться. И еще — способность отличать главное от неглавного, предпочитать во всем главное, предметное, Божественное, и Им заселять себя и свои просторы.

Вся душа Пушкина была как бы отверстым алканием. Он жил из своего глубокого, абсолютно отзывчивого чувствилища, — всему открытый, подобно самой русской земле, на все отзываясь, подобно воспетому им “эхо”. Вся жизнь его проходила в восприятии все новых миров и новых планов бытия, в вечном, произвольно-творческом чтении Божиих иероглифов. В юности все, что ему посылала жизнь, затопляло его наводнением, засыпало его лавиной, не встречая властного, качественного отбора. Душа его захлебывалась, содрогалась, металась, — великое мешалось с пустяком, священное с шалостью, гениальное с беспутным. И друзьям его казалось подчас, что он “весь исшалился”, что им не удастся “образумить” эту “беспутную голову”.

Но гений мужал и вдохновение поборало. Опыт жизни дарил ему обиды и муки; разочарования и испытания рано несли ему мудрую горечь и науку качественного выбора. Радостно следить, как Пушкин год за годом все более преодолевает свою и общерусскую опасность всесмешения в свободе; как “духовная жажда” побеждает все; как вдохновенно он заселяет *свои* духовные просторы, — и *наши*. Гений наполнял и обуздывал игру таланта. В ребенке зрел пророк.

Эта всеоткрытость души делает ее восприимчивой и *созерцательной*, в высшей степени склонной к тому, что Аристотель называл “удивлением”¹, т. е. познавательным дивованием на чудеса Божьего мира.

Русская душа от природы созерцательна... отсюда ее склонность к странничеству, паломничеству и бродяжеству, к живописному и духовному “взиранию”.

Опасность этой созерцательной свободы состоит в пассивности, в бесплодном наблюдении, в сонливой лени. Чтобы эта опасность не одолела, созерцательность должна быть творческой, а лень — собиранием сил или преддверием вдохновения...

Пушкин всю жизнь предавался внешнему и внутреннему созерцанию, и воспевал “лень”; но чувствовал, что он имел *право* на эту

¹ Аристотель считает *удивление* началом философии: “...удивление и прежде, и теперь побуждало людей к философствованию... Но тот, кто спрашивает и удивляется, ощущает свое невежество... И вот, чтобы избавиться от невежества, они начали философствовать...” [62, 1/]. — А. П.

“лень”, ибо вдохновение приходило к нему именно тогда, когда он позволял себе свободно и непринужденно пастись в полях и лугах своего созерцания. И, Боже мой, что это была за “лень”! Чем заполнялась эта “пассивная”, “праздная” созерцательность! Какие плоды она давала!

Вот чему он предавался всю жизнь, вот куда его влекла его “кочующая лень”, его всежизненное, всероссийское бродяжество:

По прихоти своей скитаться здесь и там,
Дивясь божественным природы красотам,
И пред созданиями искусств и вдохновенья
Безмолвно утопать в восторгах умиления —
Вот счастье! вот права!..

Прав был Аристотель, отстаивая право на досуг для тех, в ком живет свободный дух! Прав был Пушкин, воспевая свободное созерцание и творческое безделье! Он завещал каждому из нас — заслужить себе это право, осмыслить национально-русскую созерцательность творчеством и вдохновением.

Далее, эта русская душевная свобода выражается в творческой *легкости*, подвижности, гибкости, легкой приспособляемости. Это есть некая эмоциональная текучесть и певучесть, склонность к игре и ко всякого рода *импровизации*. Это — основная черта русскости, русской души. Опасность ее — в пренебрежении к труду и упражнению, к духовной “науке” — в беспочвенной самонадеянности, в чрезмерной надежде на “авось” и “как-нибудь”...

Пушкин был весь — игра, весь — творческая легкость, весь — огонь импровизации. Не за это ли друзья его, — Жуковский, Вяземский, Дельвиг, — прозвали его “Сверчком”? И вот, на протяжении всей своей жизни он учится духовной концентрации, предметному вниманию, сосредоточенному медитированию. Вот что означают его признания:

*“Учусь удерживать вниманье долгих дум”*¹

*“Иль думы долгие в душе моей питаю”*²

*“И ваши творческие думы
В душевной зреют глубине”*³

¹ “Чаадаеву” (1821).

² “Осень” (1830).

³ “Деревня” (1819).

И на протяжении всей своей жизни он требует от своего импровизаторского дара — *совершенной формы*. Строгость его требований к себе была неумолимой. Он всегда чувствовал, что он “должен” сказать, и чего он “не властен” и “не смеет” сказать¹.

За несколько лет до смерти он пишет о себе: “Прозой пишу я гораздо неправильнее (чем стихами), а говорю еще хуже...”².

Итак, вот его завещание русскому народу: гори, играй, импровизируй, но всегда учись сосредоточенному труду и требуй от себя совершенной формы”.

Эта русская душевная свобода есть, далее, некая внутренняя сила, сила страсти, сила жизненного заряда, темперамента...

Опасность этой страсти — в ее бездуховности и противоразумности, в ее личном своекорыстии, в ее духовной беспредметности, в ее чисто-азиатском безудерже... Кто не знает этой русской страстности, грозящего ей разлива, ее гона, ее скачки, ее неистовства, ее гомота, — “Пугачевского”, — сказал Пушкин, “Карамазовского”, — сказал Достоевский, “Дядю Ерошку” назвал Лев Толстой, — тот, по истине, не знает Россию. Но и обратно скажу: кто не знает духовного, религиозного, разумного и государственного преображения этой русской страстности, — прежде всего наших православных Святых, и далее, Мономаха, Невского, Скопина-Шуйского, Гермогена, Петра Великого, Ломоносова, Достоевского и других, вплоть до наших черных дней, — тот тоже не знает Россию...

В ряду этих русских великанов страсти и духа — Пушкину принадлежит свое особое место. Один из его современников, поэт Ф. Н. Глинка, пишет о нем: “Пушкин был живой вулкан, внутренняя жизнь била из него огненным столбом “. И этому через край уходящему кипению души, этому страстному извержению соответствовали — пронизывающая сила острого ума, безошибочный эстетический вкус, качественное благородство души и способность трепетом и умилением отвечать на все Божественное.

И вот, здесь мы касаемся одной из великих тайн Пушкина и его пророческого духа. Именно: страсть, озаренная до глубины разумом, есть *новая страсть — сила духовной очевидности*. Разум, насыщенный страстью из глубины, есть *новый разум — буря глубокомыслия*” [93, 344–347] (сопоставьте это с рассуждением о поэтах и ученых из пролога. — А. П.).

¹ Письмо к Вяземскому (1823).

² “Вот уже 16 лет, как я печатаю” (1828).

ПОЭТУ [92, II, 225]

Поэт! не дорожи любовью народной.
Восторженных похвал пройдет минутный шум;
Услышишь суд глупца и смех толпы холодной,
Но ты останься тверд, спокоен и угрюм.

Ты царь: живи один. Дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум,
Усовершенствуя плоды любимых дум,
Не требуя наград за подвиг благородный.

Они в самом тебе. Ты сам свой высший суд;
Всех строже оценить умеешь ты свой труд.
Ты им доволен ли, взыскательный художник?

Доволен? Так пускай толпа его бранит
И плюет на алтарь, где твой огонь горит,
И в детской резвости колеблет твой треножник.

1830

Комментарий

Следует ли поэту (и вообще творческому человеку) прислушиваться к мнению публики, или он должен быть верен своему гению? Является ли *успех* синонимом *дарования* или нет? Эта проблема очень занимала Пушкина. В трагедии “Моцарт и Сальери” персонажи почти во всем противоположны друг другу, и вышеупомянутую проблему они тоже решают по-разному: Моцарт — “жрец единого прекрасного” и “сын гармонии”, а Сальери любит свою “глухую славу” больше, чем музыку. Поэтому он и убивает Моцарта — воплощенную публику.

Обратите внимание на противопоставление “поэт — толпа”, напоминающее о противопоставлении “мудрец — толпа” у Платона, Эпикура и Сенеки (см. комментарий к соответствующим текстам).

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

I

В одном из городов Италии счастливой
Когда-то властвовал предобрый, старый Дук,
Народа своего отец чадолюбивый,
Друг мира, истины, художеств и наук.
Но власть верховная не терпит слабых рук,
А доброте своей он слишком предавался.
Народ любил его и вовсе не боялся.
В суде его дремал карающий закон,
Как дряхлый зверь уже к ловитве неспособный.
Дук это чувствовал в душе своей незлобной
И часто сетовал. Сам ясно видел он,
Что хуже дедушек с дня на день были внуки,
Что грудь кормилицы ребенок уж кусал,
Что правосудие сидело сложа руки
И по носу его ленивый не шелкал.

II

Нередко добрый Дук, раскаяньем смущенный,
Хотел восстановить порядок упущенный;
Но как? Зло явное, терпимое давно,
Молчанием суда уже дозволено,
И вдруг его казнить совсем несправедливо
И странно было бы — тому же особливо,
Кто первый сам его потворством ободрял,
Что делать? долго Дук терпел и размышлял;
Размыслив наконец, решился он на время
Предать иным рукам верховной власти бремя,
Чтоб новый властелин расправой новой мог
Порядок вдруг завести и был бы крут и строг.

III

Был некто Анджело, муж опытный, не новый
В искусстве властвовать, обычаем суровый,
Блестящий в трудах, ученье и постве,
За нравы строгие прославленный везде,

Стеснивший весь себя оградой законной,
С нахмуренным лицом и с волей непреклонной;
Его-то старый Дук наместником нарек,
И в ужас ополчил, и милостью облек,
Неограниченны права ему вручая.
А сам, докучного вниманья избегая,
С народом не простясь, incognito, один
Пустился странствовать, как древний паладин.

IV

Лишь только Анджело вступил во управление,
И все тотчас другим порядком потекло,
Пружины ржавые опять пришли в движение,
Законы поднялись, хватая в когти зло,
На полных площадях, безмолвных от боязни,
По пятницам пошли разыгрываться казни,
И ухо стал себе чесывать народ
И говорить: “Эхе! да этот уж не тот”.

V

Между законами забытыми в ту пору
Жестокий был один: закон сей изрекал
Прелюбодеею смерть. Такого приговору
В том городе никто не помнил, не слышал.
Угрюмый Анджело в громаде уложенья
Открыл его — и в страх повесам городским
Опять его на свет пустил для исполнения,
Сурово говоря помощникам своим:
“Пора нам зло пугнуть. В балованном народе
Преобратились привычки уж в права
И шмыгают кругом закона на свободе,
Как мыши около зевающего льва.
Закон не должен быть пужало из тряпицы,
На коем наконец уже садятся птицы”.

VI

Так Анджело на всех навел невольно дрожь,
Роптали вообще, смеялась молодежь
И в шутках строгого вельможи не щадила,

Меж тем как ветрено над бездною скользила,
И первый под топор беспечной головой
Попался Клавдио, патриций молодой.
В надежде всю беду со временем исправить
И не любовницу, супругу в свет представить,
Джюльету нежную успел он обольстить
И к тайнствам любви безбрачной преклонить.
Но их последствия к несчастью явны стали;
Младых любовников свидетели застали,
Ославили в суде взаимный их позор,
И юноше прочли законный приговор.

VII

Несчастный, выслушав жестокое решение,
С поникшей головой обратно шел в тюрьму,
Невольню каждому внушая сожаленье
И горько сетуя. Навстречу вдруг ему
Попался Луцио, гуляка беззаботный,
Повеса, вздорный враль, но малый доброхотный.
“Друг, — молвил Клавдио, — молю! не откажи:
Сходи ты в монастырь к сестре моей. Скажи,
Что должен я на смерть идти; чтоб поспешила
Она спасти меня, друзей бы упросила,
Иль даже бы пошла к наместнику сама.
В ней много, Луцио, искусства и ума,
Бог дал ее речам уверчивость и сладость,
К тому ж и без речей рыдающая младость
Мягчит сердца людей”. — “Изволь! поговорю”, —
Гуляка отвечал, и сам к монастырю
Тотчас отправился.

VIII

Младая Изабела

В то время с важною монахиней сидела.
Постричься через день она должна была
И разговор о том со старицей вела.
Вдруг Луцио звонит и входит. У решетки
Его приветствует, перебирая четки,
Полузатворница: “Кого угодно вам?”

— Девица (и судя по розовым щекам,
Уверен я, что вы девица в самом деле),
Нельзя ли доложить прекрасной Изабеле,
Что к ней меня прислал ее несчастный брат?
“Несчастный?.. почему? что с ним? Скажите смело:
Я Клавдио сестра”. — Нет, право? очень рад.
Он кланяется вам сердечно. Вот в чем дело:
Ваш брат в тюрьме. — “За что?” — За то, за
что бы я

Благодарил его, красавица моя,
И не было б ему иного наказания. —
(Тут он в подробные пустился описанья,
Немного жесткие своею наготой
Для девственных ушей отшельницы младой,
Но со вниманием все выслушала дева
Без приторных причуд стыдливости и гнева.
Она чиста была душою как эфир.
Ее смутить не мог неведомый ей мир
Своею суетой и праздными речами.)
— Теперь, — примолвил он, — осталось лишь
мольбами

Вам тронуть Анджело, и вот о чем просил
Вас братец. — “Боже мой, — девица отвечала, —
Когда б от слов моих я пользы ожидала!..
Но сомневаюсь; во мне не станет сил...”
— Сомненья нам враги, — тот с жаром возразил, —
Нас неудачею предатели страшат
И благо верное достать не допускают.
Ступайте к Анджело, и знайте от меня,
Что если девица, колена преклоня
Перед мужчиною, и просит и рыдает,
Как бог он все дает, чего ни пожелает,

IX

Девица, отпросясь у матери честной,
С усердным Луцио к вельможе поспешила
И, на колена встав, смиренною мольбой
За брата своего наместника молила.
“Девица, — отвечал суровый человек, —

Спасти его нельзя; твой брат свой отжил век;
Он должен умереть”. Заплавав, Изабела
Склонилась перед ним и прочь идти хотела,
Но добрый Луцио девицу удержал.
“Не отступайтесь так, — он тихо ей сказал, —
Просите вновь его; бросайтесь на колени,
Хватайтесь за плащ, рыдайте; слезы, пени,
Все средства женского искусства вы должны
Теперь употребить. Вы слишком холодны,
Как будто речь идет меж вами про иголку.
Конечно, если так, не будет, верно, толку.
Не отставайте же! еще!”

X

Она опять

Усердною мольбой стыдливо умолять
Жестокосердного блюстителя закона.
“Поверь мне, — говорит, — ни царская корона,
Ни меч наместника, ни бархат судии,
Ни полководца жезл — все почести сии —
Земных властителей ничто не украшает,
Как милосердие. Оно их возвышает.
Когда б во власть твою мой брат был облечен,
А ты был Клавдио, ты мог бы пасть, как он,
Но брат бы не был строг, как ты”.

XI

Ее укором

Смущен был Анджело. Сверкая мрачным взором,
“Оставь меня, прошу”, — сказал он тихо ей,
Но дева скромная и жарче и смелей
Была час от часу. “Подумай, — говорила, —
Подумай, если тот, чья праведная сила
Прощает и целит, судил бы грешных нас
Без милосердия; скажи: что было б с нами?
Подумай — и любви услышишь в сердце глас,
И милость нежная твоими дхнет устами,
И новый человек ты будешь”.

ХII

Он в ответ:

“Поди; твои мольбы пустая слов утрата.
Не я, закон казнит. Спасти нельзя мне брата,
И завтра он умрет”.

И з а б е л а

Как завтра! что? нет, нет.

Он не готов еще, казнить его не можно...
Ужели господа пошлем неосторожно
Мы жертву наскоро. Мы даже и цыпят
Не бьем до времени. Так скоро не казнят.
Спаси, спаси его: подумай в самом деле,
Ты знаешь, государь, несчастный осужден
За преступление, которое доселе
Прощалось каждому; постраждет первый он.

А н д ж е л о

Закон не умирал, но был лишь в усыпленье,
Теперь проснулся он.

И з а б е л а

Будь милостив!

А н д ж е л о

Нельзя.

Потворствовать греху есть то же преступленье,
Карая одного, спасаю многих я.

И з а б е л а

Ты ль первый изречешь сей приговор ужасный?
И первой жертвою мой будет брат несчастный.
Нет, нет! будь милостив. Ужель душа твоя
Совсем безвинная? спросись у ней: ужели
И мысли грешные в ней отроду не тлели?

ХIII

Невольно он вздрогнул, поникнул головой
И прочь идти хотел. Она: “Постой, постой!

Послушай, воротись. Великими дарами
Я задарю тебя... прими мои дары,
Они не суетны, но честны и добры,
И будешь ими ты делиться с небесами:
Я одарю тебя молитвами души
Пред утренней зарей, в полунощной тиши,
Молитвами любви, смирения и мира,
Молитвами святых, угодных небу дев,
В уединении умерших уж для мира,
Живых для господи”.

Смущен и присмирив,
Он ей свидание на завтра назначает
И в отдаленные покои поспешает.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

I

День целый Анджело, безмолвный и угрюмый,
Сидел, уединясь, объят одною думой,
Одним желанием; всю ночь не тронул сон
Усталых вежд его. “Что ж это? — мыслит он, —
Ужель ее люблю, когда хочу так сильно
Услышать вновь ее и взор мой усладить
Девичьей прелестью? По ней грустит умильно
Душа... или когда святого уловить
Захочет бес, тогда приманкою святою
И манит он на крюк? Нескромной красотою
Я не был отроду к соблазнам увлечен,
И чистой девою теперь я побежден.
Влюбленный человек доселе мне казался
Смешным, и я его безумству удивлялся.
А ныне!..”

II

Размышлять, молиться хочет он,
Но мыслит, молится рассеянно. Словами
Он небу говорит, а волей и мечтами
Стремится к ней одной. В унынье погружен,
Устами праздными жевал он имя бога,

А в сердце грех кипел. Душевная тревога
Его осилила. Правленье для него,
Как дельная, давно затверженная книга,

Несносным сделалось. Скучал он; как от ига,
Отречься был готов от сана своего;
А важность мудрую, которой столь гордился,
Которой весь народ бессмысленно дивился,
Ценил он ни во что и сравнивал с пером,
Носимым в воздухе летучим ветерком...

.....
Попуту к Анджели явилась Изабела
И странный разговор с наместником имела.

III

А н д ж е л о

Что скажешь?

И з а б е л а

Волю я твою пришла узнать.

А н д ж е л о

Ах, если бы ее могла ты угадать!..
Твой брат не должен жить... а мог бы.

И з а б е л а

Почему же

Простить нельзя его?

А н д ж е л о

Простить? что в мире хуже
Столь гнусного греха? убийство легче.

И з а б е л а

Да,

Так судят в небесах, но на земле когда?

А н д ж е л о

Ты думаешь? так вот тебе предположение:

Что если б отдали тебе на разрешение
Оставить брата влечь ко плахе на убой,
Иль искупить его, пожертвовав собой
И плоть предав греху?

И з а б е л а
Скорее, чем душою,
Я плотью жертвовать готова.

А н д ж е л о
Я с тобою
Теперь не о душе толкую... дело в том:
Брат осужден на казнь; его спасти грехом
Не милосердие ль?

И з а б е л а
Пред богом я готова
Душою отвечать: греха в том никакого,
Поверь, и нет. Спаси ты брата моего!
Тут милость, а не грех.

А н д ж е л о
Спасешь ли ты его,
Коль милость на весах равно с грехом потянет?

И з а б е л а
О пусть моим грехом спасенье брата станет!
(Коль только это грех.) О том готова я
Молиться день и ночь.

А н д ж е л о
Нет, выслушай меня,
Или ты слов моих совсем не понимаешь,
Или понять меня нарочно избегаешь,
Я проще изъяснюсь: твой брат приговорен.

И з а б е л а
Так.

А н д ж е л о

Смерть изрек ему решительно закон.

И з а б е л а

Так точно.

А н д ж е л о

Средство есть одно к его спасенью.
(Все это клонится к тому предположенью,
И только есть вопрос и больше ничего.)
Положим: тот, кто б мог один спасти его
(Наперсник судии, иль сам по сану властный
Законы толковать, смягчить их смысл ужасный),
К тебе желаньем был преступным воспален
И требовал, чтоб ты казнь брата искупила
Своим падением; не то — решит закон.
Что скажешь? как бы ты в уме своем решила?

И з а б е л а

Для брата, для себя решилась бы скорей,
Поверь, как яхонты, носить рубцы бичей
И лечь в кровавый гроб спокойно, как на ложе,
Чем осквернить себя.

А н д ж е л о

Твой брат умрет.

И з а б е л а

Так что же?

Он лучший путь себе, конечно, изберет.
Бесчестием сестры души он не спасет.
Брат лучше раз умри, чем гибнуть мне навечно.

А н д ж е л о

За что ж казалось тебе бесчеловечно
Решение суда? Ты обвиняла нас
В жестокосердии. Давно ль еще? Сейчас
Ты праведный закон тираном называла,
А братний грех едва ль не шуткой почитала.

И з а б е л а

Прости, прости меня. Невольно я душой
Тогда лукавила. Увы! себе самой
Противуречила я, милое спасая
И ненавистное притворно извиняя.
Мы слабы.

А н д ж е л о

Я твоим признаньем ободрен.
Так женщина слаба, я в этом убежден
И говорю тебе: будь женщина, не боле —
Иль будешь ничего. Так покорися воле
Судьбы своей.

И з а б е л а

Тебя я не могу понять.

А н д ж е л о

Поймешь: люблю тебя.

И з а б е л а

Увы! что мне сказать?

Джюльету брат любил, и он умрет, несчастный.

А н д ж е л о

Люби меня, и жив он будет.

И з а б е л а

Знаю: властный

Испытывать других, ты хочешь...

А н д ж е л о

Нет, клянусь,

От слова моего теперь не отопрусь;
Клянуся честью.

И з а б е л а

О много, много чести!

И дело честное!.. Обманщик! Демон лести!

Сейчас мне Клавдио свободу подпиши,
Или поступок твой и черноту души
Я всюду разглашу — и полно лицемерить
Тебе перед людьми.

А н д ж е л о

И кто же станет верить?

По строгости моей известен свету я;
Молва всеобщая, мой сан, вся жизнь моя
И самый приговор над братней головою
Представят твой донос безумной клеветой.
Теперь я волю дал стремлению страстей.
Подумай и смиришь пред волею моей;
Брось эти глупости: и слезы, и моления,
И краску робкую. От смерти, от мученья
Тем брата не спасешь. Покорностью одной
Искупишь ты его от плахи роковой.
До завтра от тебя я стану ждать ответа.
И знай, что твоего я не боюсь извета.
Что хочешь говори, не пошатнуся я.
Всю истину твою низвергнет ложь моя.

IV

Сказал и вышел вон, невинную девицу
Оставя в ужасе. Поднявши к небесам
Молящий, ясный взор и чистую десницу,
От мерзостных палат спешит она в темницу.
Дверь отворилась ей; и брат ее глазам
Представился.

V

В цепях, в унынии глубоком,
О светских радостях стараясь не жалеть,
Еще надеясь жить, готовясь умереть,
Безмолвен он сидел, и с ним в плаще широком
Под черным куколом с распятием в руках
Согбенный старостью беседовал монах.

Старик доказывал страдальцу молодому,
Что смерть и бытие равны одна другому,
Что здесь и там одна бессмертная душа
И что подлунный мир не стоит ни гроша.
С ним бедный Клавдио печально соглашался,
А в сердце милою Джюльетой занимался.
Отшельница вошла: “Мир вам!” — очнулся он
И смотрит на сестру, мгновенно оживлен.
“Отец мой, — говорит монаху Изабела, —
Я с братом говорить одна бы здесь хотела”.
Монах оставил их.

VI

К л а в д и о

Что ж, милая сестра,
Что скажешь?

И з а б е л а

Милый брат, пришла тебе пора.

К л а в д и о

Так нет спасенья?

И з а б е л а

Нет, иль разве поплатиться
Душой за голову?

К л а в д и о

Так средство есть одно?

И з а б е л а

Так, есть. Ты мог бы жить.
Судья готов смягчиться.
В нем милосердие бесовское: оно
Тебе дарует жизнь за узы муки вечной.

К л а в д и о

Что? вечная тюрьма?

И з а б е л а

Тюрьма — хоть без оград,
Без цепи.

К л а в д и о

Изъяснись, что ж это?

И з а б е л а

Друг сердечный,
Брат милый! Я боюсь... Послушай, милый брат,
Семь, восемь лишних лет ужель тебе дороже
Всегдашней чести? Брат, боишься ль умереть?
Что чувство смерти? миг. И много ли терпеть?
Раздавленный червяк при смерти терпит то же,
Что терпит великан.

К л а в д и о

Сестра! или я трус?

Или идти на смерть во мне не станет силы?
Поверь, без трепета от мира отрешусь,
Коль должен умереть; и встречу ночь могилы,
Как деву милую.

И з а б е л а

Вот брат мой! узнаю;

Из гроба слышу я отцовский голос. Точно:
Ты должен умереть; умри же беспорочно.
Послушай, ничего тебе не утаю:
Тот грозный судия, святоша тот жестокий,
Чьи взоры строгие во всех родят боязнь,
Чья избранная речь шлет отроков на казнь,
Сам демон; сердце в нем черно, как ад глубокий,
И полно мерзостью.

К л а в д и о

Наместник?

И з а б е л а

Ад облек

Его в свою броню. Лукавый человек!...
Знай: если б я его бесстыдное желанье
Решилась утолить, тогда бы мог ты жить.

К л а в д и о
О нет, не надобно.

И з а б е л а
На гнусное свиданье,
Сказал он, нынче в ночь должна я поспешить,
Иль завтра ты умрешь.

К л а в д и о
Нейди, сестра.

И з а б е л а
Брат милый!
Бог видит: ежели одной моей могилой
Могла бы я тебя от казни искупить,
Не стала б более иголки дорожить
Я жизнь мою.

К л а в д и о
Благодарю, друг милый.

И з а б е л а
Так завтра, Клавдио, ты к смерти будь готов.

К л а в д и о
Да, так... и страсти в нем кипят с такою силой!
Иль в этом нет греха; иль из семи грехов¹
Грех это меньший?

И з а б е л а
Как?

К л а в д и о
Такого прегрешенья

¹Семь смертных грехов — гордыня, сладострастие, скупость, гнев, лень, зависть, чревоугодие. — А. П.

Там, верно, не казнят. Для одного мгновенья
Ужель себя ступить решился б он навек?
Нет, я не думаю. Он умный человек.
Ах, Изабела!

И з а б е л а
Что? Что скажешь?

К л а в д и о
Смерть ужасна!

И з а б е л а
И стыд ужасен.

К л а в д и о
Так — однако ж... умереть,
Идти неведомо куда, во гробе тлеть
В холодной тесноте.... Увы! земля прекрасна
И жизнь мила. А тут: войти в немую мглу,
Стремглав низвергнуться в кипящую смолу,
Или во льду застыть, иль с ветром быстротечным
Носиться в пустоте пространством бесконечным...
И все, что грезится отчаянной мечте...
Нет, нет: земная жизнь в болезни, в нищете,
В печалях, в старости, в неволе... будет раем
В сравненье с тем, чего за гробом ожидаем.

И з а б е л а
О Боже!

К л а в д и о
Друг ты мой! Сестра! Позволь мне жить.
Уж если будет грех спасти от смерти брата,
Природа извинит.

И з а б е л а
Что смеешь говорить?
Трус! Тварь бездушная! от сестрина разврата
Себе ты жизни ждешь!.. Кровосмеситель! нет,

Я думать не могу, нельзя, чтоб жизнь и свет
Моим отцом тебе даны. Прости мне, Боже!
Нет, осквернила мать отеческое ложе,
Коль понесла тебя! Умри. Когда бы я
Спаси тебя могла лишь волею моею,
То все-таки б теперь свершилась казнь твоя.
Я тысячу молитв за смерть твою имею,
За жизнь — уж ни одной...

К л а в д и о

Сестра, стой, стой!
Сестра, прости меня!

VII

И узник молодой

Удерживал ее за платье. Изабела
От гнева своего насилу охладела,
И брата бедного простила, и опять,
Лаская, начала страдальца утешать.

ЧАСТЬ ТРЕТИЯ

I

Монах стоял меж тем за дверью отпертою
И слышал разговор меж братом и сестрою.
Пора мне вам сказать, что старый сей монах
Не что иное был, как Дук переодетый.
Пока народ считал его в чужих краях
И сравнивал, шутя, с бродящею кометой,
Скрывался он в толпе, все видел, наблюдал
И соглядатаем незримым посещал
Палаты, площади, монастыри, больницы,
Развратные дома, театры и темницы.
Воображение живое Дук имел;
Романы он любил и, может быть, хотел
Халифу подражать Гаруну Аль-Рашиду.

Младой отшельницы подслушав весь рассказ,
В растроганном уме решил он тот же час
Не только наказать жестокость и обиду,
Но сладить кое-что... Он тихо в дверь вошел,
Девицу отозвал и в уголок отвел.
“Я слышал все, — сказал, — ты похвалы достойна,
Свой долг исполнила ты свято; но теперь
Предайся ж ты моим советам. Будь покойна,
Все к лучшему придет; послушна будь и верь”.
Тут он ей объяснил свое предположение
И дал прощальное свое благословенье.

II

Друзья! поверите ль, чтоб мрачное чело,
Угрюмой, злой души печальное зеркало,
Желанья женские навеки привязало
И нежной красоте понравиться могло?
Не чудно ли? Но так. Сей Анджело надменный,
Сей злобный человек, сей грешник — был любим
Душою нежною, печальной и смиренной,
Душой, отверженной мучителем своим.
Он был давно женат. Летунья легкокрыла,
Младой его жены молва не пощадила,
Без доказательства насмешливо коря;
И он ее прогнал, надменно говоря:
“Пускай себе молвы неправо обвиненье,
Нет нужды. Не должно коснуться подозренье
К супруге кесаря”. С тех пор она жила
Одна в предместьи, печально изнывая.
Об ней-то вспомнил Дук, и дева молодая
По наставлению монаха к ней пошла.

III

Марьяна под окном за пряжею сидела
И тихо плакала. Как ангел, Изабела
Пред ней нечаянно явилась у дверей.
Отшельница была давно знакома с ней
И часто утешать несчастную ходила.
Монаха мысль она ей тотчас объяснила.

Марьяна, только лишь настанет ночи мгла,
К палатам Анджело идти должна была,
В саду с ним встретиться под каменной оградой
И, наградив его условленной наградой,
Чуть внятным шепотом, прощаясь, шепнуть
Лишь только то: *теперь о брате не забудь*.
Марьяна бедная сквозь слезы улыбалась,
Готовилась дрожа — и дева с ней рассталась.

IV

Всю ночь в темнице Дук последствий ожидал
И, сидя с Клавдио, страдальца утешал.
Пред светом снова к ним явилась Изабела.
Все шло как надобно: сейчас у ней сидела
Марьяна бледная, с успехом возвратясь
И мужа обманув. Денница занялась —
Вдруг запечатанный приказ приносит вестник
Начальнику тюрьмы. Читают: что ж? Наместник
Немедля узника приказывал казнить
И голову его в палаты предъявить.

V

Замыслив новую затею, Дук представил
Начальнику тюрьмы свой перстень и печать
И казнь остановил, а к Анджело отправил
Другую голову, велев обрить и снять
Ее с широких плеч разбойника морского,
Горячкой в ту же ночь умершего в тюрьме,
А сам отправился, дабы вельможу злого,
Столь гнусные дела творящего во тьме,
Пред светом обличить.

VI

Едва молва невнятно
О казни Клавдио успела пробежать,
Пришла другая весть. Узнали, что обратно
Ко граду едет Дук. Народ его встречать
Толпами кинулся. И Анджело смущенный,
Грызомый совестью, предчувствием стесненный,

Туда же поспешил. Улыбкой добрый Дук
Приветствует народ, теснящийся вокруг,
И дружно к Анджело протягивает руку.
И вдруг раздался крик — и прямо в ноги Дуку
Девица падает. “Помилуй, государь!
Ты щит невинности, ты милости алтарь,
Помилуй!..” — Анджело бледнеет и трепещет
И взоры дикие на Изабелу метает..
Но победил себя. Оправиться успев,
“Она помешана, — сказал он, — видеv брата,
Приговоренного на смерть. Сия утрата
В ней разум потрясла...”

Но обнаружv гнев
И долго скрытое в душе негодование,
“Все знаю, — молвил Дук; — все знаю! Наконец
Злодейство на земле получит воздаянье.
Девица, Анджело! За мною, во дворец!”

VII

У трона во дворце стояла Мариана
И бедный Клавдио. Злодей, увидев их,
Затрепетал, челом поникнул и утих;
Все объяснилось, и правда из тумана
Возникла; Дук тогда: “Что, Анджело, скажи,
Чего достоин ты?” Без слез и без боязни,
С угрюмой твердостью тот отвечает: “Казни.
И об одном молю: скорее прикажи
Вести меня на смерть”.

“Иди, — сказал властитель, —
Да гибнет судия — торгаш и обольститель”.
Но бедная жена, к ногам его упав,
“Помилуй, — молвила, — ты, мужа мне отдав,
Не отымай опять; не смейся надо мною”.
— Не я, но Анджело смеялся над тобою, —
Ей Дук отвечает, — но о твоей судьбе
Сам буду я пещись. Останутся тебе
Его сокровища, и будешь ты награда
Супругу лучшему. — “Мне лучшего не надо.
Помилуй, государь! Не будь неумолим,

Твоя рука меня соединила с ним!
Ужели для того так долго я вдовела?
Он человечеству свою принес лишь дань.
Сестра! спаси меня! друг милый, Изабела!
Прости ты за него, хоть на колени стань,
Хоть руки подыми ты молча!”

Изабела

Душой о грешнике, как ангел, пожалела
И, пред властителем колена преклоня,
“Помилуй, государь, — сказала. — За меня
Не осуждай его. Он (сколько мне известно,
И как я думаю) жил праведно и честно,
Покамест на меня очей не устремил.
Прости же ты его!”

И Дук его простил.

Комментарий

Поэма “Анджело” написана в 1833 г. и представляет собой пересказ комедии У. Шекспира “Мера за меру”. Шекспировские образы восхищали Пушкина глубиной психологической характеристики и, главное, близкой к подлинной жизни широтой, разнообразием и противоречивостью черт их характеров.

В части I, подразд. 4.3.1 приведено высказывание Пушкина о “лицах, созданных Шекспиром”, и персонажах Мольера. Пушкин сопоставляет два образа лицемера — шекспировского Анджело и мольеровского Тартюфа. “У Мольера лицемер волочится за женою своего благодетеля, лицемеря; принимает имение под сохранение, лицемеря; спрашивает стакан воды, лицемеря. У Шекспира лицемер произносит судебный приговор с тщеславною строгостию, но справедливо; он оправдывает свою жестокость глубокомысленным суждением государственного человека; он обольщает невинность сильными, увлекательными софизмами, не смешною смесью набожности и волокитства. Анджело лицемер — потому что его гласные действия противоречат тайным страстям! А какая глубина в этом характере!” (“Table — talk”) [92, VII].

Поэт высоко ценил это свое произведение. “...думают, что это одно из слабых моих сочинений, — говорил он Нащокину, — тогда как ни-

чего лучше я не написал” [9, II, 195]. В комментарии к “Моцарту и Сальери” уже было сказано о *проблеме справедливости и милосердия*; она имеет прямое отношение и к содержанию поэмы.

В поздние годы поэт постоянно размышлял об этой этической проблеме. В повести “Капитанская дочка” Маша Миронова говорит императрице: “Я приехала просить милости, а не правосудия” [92, V, 332]. В знаменитом стихотворении “Я памятник себе воздвиг нерукотворный...”, этом поэтическом завещании, Пушкин гордится тем, что “милость к падшим призывал” [92, II, 385].

Интересно сопоставить пушкинское произведение с платоновским проектом идеального государства (проблема “философ-властитель”) и с рассуждениями Макиавелли. Главу XVII книги “Государь” Макиавелли называет “О жестокости и милосердии и о том, что лучше: внушать любовь или страх”.

“...каждый государь желал бы прослыть милосердным, а не жестоким, однако следует остерегаться злоупотребить милосердием. Чезаре Борджа многие называли жестоким, но жестокостью этой он навел порядок в Романье, объединил ее, умиротворил и привел к повиновению. И, если вдуматься, проявил тем самым больше милосердия, чем флорентийский народ, который, боясь обвинений в жестокости, позволил разрушить Пистойю. Поэтому государь, если он желает удержать в повиновении подданных, не должен считаться с обвинениями в жестокости. Учинив несколько расправ, он проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствуют беспорядку... По этому поводу может возникнуть спор, что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись... любовь плохо уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбрать страх. Ибо о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива: пока ты делаешь им добро, они твою всей душой... но когда у тебя явится в них нужда, они тотчас от тебя отвернутся...

Однако государь должен внушать страх таким образом, чтобы, если не приобрести любви, то хотя бы избежать ненависти, ибо вполне возможно внушать страх без ненависти. Чтобы избежать ненависти, государю необходимо воздерживаться от посягательств на имущество граждан и на их женщин...” [71, 49–50].

Сравните падение Анджело с падением Сальери и Алипия (см. эпизод из “Исповеди” Августина и комментарий Ауэрбаха).

* * *

Если жизнь тебя обманет,
Не печалься, не сердись!
В день уныния смирись:
День веселья, верь, настанет.

Сердце в будущем живет;
Настоящее уныло:
Все мгновенно, все пройдет;
Что пройдет, то будет мило.

1825

Пора, мой друг, пора! Покоя сердце просит —
Летят за днями дни, и каждый час уносит
Частичку бытия, а мы с тобой вдвоем
Предполагаем жить, и глядь — как раз умрем.
На свете счастья нет, но есть покой и воля.
Давно завидная мечтается мне доля —
Давно, усталый раб, замыслил я побег
В обитель дальнюю трудов и чистых нег.

1834

Комментарий

Стихотворение “Если жизнь тебя обманет...” [92, II, 31] иллюстрирует роль *надежды* в христианской культуре (сравните с рассуждением С. Аверинцева и воззрениями П. Рикера (см. часть 1, подразд. 2.3.2)).

Обратите внимание на то, что душевный покой и свобода, воспетые Пушкиным в стихотворении “Пора, мой друг, пора!” [92, II, 315], — высшие ценности эпикурейцев и стоиков.

ГЕРОЙ [92, II, 249–251]

Что есть истина?

Д р у г

Да, слава в прихотях вольна.
Как огненный язык, она
По избранным главам летает,
С одной сегодня исчезает
И на другой уже видна.
За новизной бежать смиренно
Народ бессмысленный привык;
Но нам уж то чело священно,
Над коим вспыхнул сей язык.
На троне, на кровавом поле,
Меж граждан на чреде иной
Из сих избранных кто всех боле
Твоею властвует душой?

П о э т

Все он, все он — пришлец сей бранный,
Пред кем смирились цари,
Сей ратник, вольностью венчанный,
Исчезнувший, как тень зари.

Д р у г

Когда ж твой ум он поражает
Своею чудною звездой?
Тогда ль, как с Альпов он взирает
На дно Италии святой;
Тогда ли, как хватает знамя
Иль жезл диктаторский; тогда ль,
Как водит и кругом и вдаль
Войны стремительное пламя,
И пролетает ряд побед
Над ним одна другой вослед;
Тогда ль, как рать героя плещет

Перед громадой пирамид,
Иль как Москва пустынно блещет,
Его приемля, — и молчит?

П о э т

Нет, не у счастья на лоне
Его я вижу, не в бою,
Не зятем кесаря на троне,
Не там, где на скалу свою
Сев, мучим казнию покоя,
Осмеян прозвищем героя,
Он угасает недвижим,
Плащом закрывшись боевым.
Не та картина предо мною!
Одров я вижу длинный строй,
Лежит на каждом труп живой,
Клейменный мощною чумою,
Царицею болезней... он,
Не бранной смертью окружен,
Нахмуясь ходит меж одрами
И хладно руку жмет чуме
И в погибающем уме
Рождает бодрость... Небесами
Клянусь: кто жизнь свою
Играл пред сумрачным недугом,
Чтоб ободрить угасший взор,
Клянусь, тот будет небу другом,
Каков бы ни был приговор
Земли слепой...

Д р у г

Мечты поэта —
Историк строгий гонит вас!
Увы, его раздался глас¹), —
И где ж очарованье света!

¹ Mémoires de Bourrienne. (Прим. Пушкина.)

П о э т

Да будет проклят правды свет,
Когда посредственности хладной,
Завистливой, к соблазну жадной,
Он угождает праздно! — Нет!
Тьмы низких истин мне дороже
Нас возвышающий обман...
Оставь герою сердце! Что же
Он будет без него? Тиран...

Д р у г

Утешься.....

29 сентября 1830

Москва

Комментарий

Эпиграф к стихотворению — вопрос Пилата, обращенный к Иисусу (см. Евангелие от Иоанна); ответа не последовало (вспомните текст С. Аверинцева из книги “Поэтика ранневизантийской литературы”). Иисус говорит: “Я есть путь, и *истина*, и жизнь”, однако для язычника Пилата такой ответ неприемлем.

В стихотворении идет речь о конкретном историческом лице — Наполеоне Бонапарте; оно написано “болдинской осенью” 1830 г., почти одновременно с “Моцартом и Сальери” (трагедия окончена 26 октября, “Герой” — 30 или 31 октября) [26, 314].

“Кто из людей, избранных славой, всех более властвует твоею душой, — спрашивает Поэта Друг. Поэт называет Наполеона. Друг, одобряя выбор, спрашивает, какой день и час из полной событиями жизни Наполеона особенно поражает Поэта. И получает в ответ: не победы полководца и не торжество властелина. Поэт вспоминает, казалось бы, не слишком значительный случай из жизни Наполеона, когда он во время египетского похода посетил чумной госпиталь и пожал руку больному. Пушкин знал цену такому героизму: недавно он и сам, преодолев понятный страх, приехал в чумной госпиталь под Арзрумом и пообещал несчастному больному скорое выздоровление. Друг, ссылаясь на “историка строгого” (в сноске указаны вышедшие

годом раньше мемуары), опровергает легенду о бесстрашном милосердии Наполеона (автор мемуаров утверждал даже, что Наполеон приказал отравить пострадавших).

Поэт просит оставить герою сердце. “Утешься”... — отвечает Друг: рассказ о Наполеоне, возможно, легенда, но всем известно, что 29 сентября 1830 г. царь Николай I явился в Москву, где в это время свирепствовала эпидемия холеры. Таким образом, помета под стихотворением означает вовсе не день и место его создания. Последняя строка, да-та под стихотворением сразу “поворачивает” его смысл, открывает простор для размышлений.

Итак, герой подлинный? Да, если у него есть сердце. Иначе тиран, не более” [26, 317–318].

Пушкин, взрослея, все более занимался историей. Пушкину-историку посвящена обширная литература. “...при постоянном интересе русских классиков к прошлому только Карамзин и Пушкин могут быть зачислены в профессиональные ученые...” [123, 3].

История — особенная наука: “В истории нет ничего *абстрактного*, отвлеченного. Все абстрактное по существу противоположно историческому. Это социология имеет дело с отвлеченным, с абстрактным, а история — только с *конкретным*... Все подлинно историческое имеет индивидуальный и конкретный характер” [17, 13].

Что есть *абстрактное* и что есть *конкретное*? Гегель в работе “Кто мыслит абстрактно?” прекрасно объясняет, что значит мыслить *абстрактно* и что значит мыслить *конкретно* [43, I]. Абстрактное мышление неразвито и примитивно. С него начинает ребенок, как начинало и человечество в целом. Такое мышление схватывает предмет лишь со стороны его простейшего, бросающегося в глаза свойства (“у Мольера скупой скуп — и только” — вспомните слова Пушкина о молюеровских и шекспировских характерах); оно не способно еще постигнуть предмет во всех его связях и отношениях с окружающим миром, во всей целостности его качеств, то есть конкретно.

Кто мыслит абстрактно? Необразованный человек, а вовсе не просвещенный. Вот ведут на казнь убийцу. Вокруг толпа, и для нее этот человек — воплощение одного-единственного качества, одной абстракции — он убийца. Ничто другое во внимание не принимается. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Но такое замечание возмутит толпу: как так? Убийца красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу красивым? Сами небось не лучше! Это и называется “мыслить абс-

трактно” — видеть в убийце только одно, что он убийца, и абстрагироваться от всего остального, что характеризует человеческое существо, растворить в этом одном-единственном качестве все остальные.

“Конкретный” и “абстрактный” — философские термины, происходящие из латыни. Конкретный по своему буквальному смыслу значит “сращенный, объединенный из многих частей в единое” в противоположность абстрактному, как разорванному, разъединенному, расщепленному. Конкретное возникает в мышлении через своего рода сращение абстрактных определений, образующих единство в многообразии. Путь, которым мышление воспроизводит для себя предмет во всей его полноте, целостности, конкретности Гегель назвал *восхождением от абстрактного к конкретному* [39, 112–114]. На этом пути мышление классицистов соответствует более низкой ступени (“у Мольера скупой скуп — и только”), мышление Шекспира и его последователей — более высокой (“у Шекспира Шайлок скуп, сметлив, мстителен, чадолюбив, остроумен”).

Созревание мышления поэта, движение его от абстрактного к конкретному очень ярко выразилось в этом его обращении к истории. “Он только что созрел”, — горестно скажет в 1840 г. Е. Баратынский о погибшем Пушкине [13, 270].

“То, что было понято лучшими учеными, прежде всего французской исторической школой (Тьерри, Минье, Гизо, Тьер) — все это прекрасно усвоено и несколькими прекрасными европейскими художниками XIX века: Вальтер Скотт, Мериме, Пушкин... Итак, мировая история, лучшие историки-писатели, а также писатели-историки — вот что развивало пушкинский историзм; но есть еще одна причина его расцвета, может быть главнейшая: талант, гениальность поэта. По природе своей талант объективен, по существу своему не может не искать, например, в веселом печального, в трагедии — комического, в высоком — снижающего, иронического. Этот поиск противодействия на всякое “действие”, органическое неприятие одного тона, законченных, “исчерпывающих” оценок — вот прекрасные качества для историка; и в этом смысле, вероятно, всякий гений-художник является и потенциальным историком” [123, 361].

Конечно, эти качества пушкинского гения не возникли вдруг; это итог длительного пути, — пути восхождения от мышления в бедных содержанием односторонних абстракциях к подлинно конкретному, зрелому историческому мышлению, постигающему людей и события в их многосторонности и противоречивости.

Еще в феврале 1826 г. в двух письмах — к А. Дельвигу и к П. Катенину Пушкин очень определенно высказался об односторонности. К Дельвигу — о восстании декабристов: “Не будем ни суеверны, ни односторонни — как французские трагики; но взглянем на трагедию взглядом Шекспира”. “Не будем суеверны” — то есть не стоит толковать о роке, предопределении, неминуемо ведущих мятежников к гибели, но поищем исторические причины, оценим возможности, характеры смелых действующих лиц. “Не будем односторонни” — то есть не стоит восклицать, декламировать о величии свободы и низости тирании: оценим (как велит Шекспир) слабости, недостатки свободолюбцев и сильные черты подавителей [123, 93]. К Катенину — предлагая ему затеять журнал: “Многие (в том числе и я) много тебе обязаны; ты отучил меня от односторонности в литературных мнениях, а односторонность есть пагуба мысли. Если б согласился ты сложить разговоры твои на бумагу, то великую пользу принес бы ты русской словесности”. Эти “разговоры” Пушкин мог слышать только по выходе из лица; после этого они увиделись с Катениным только в 1827 г. [33, 377–378]. Напомним, что год окончания Лицея — 1817. Вот начало пути.

“Отдав долг молодости — резкому, “неисторическому” делению истории на порок и добродетель, благое просвещение и темную тиранию, Пушкин с середины 1820-х годов далеко уходит от этого “морализаторского декламаторства”; он обретает историзм, иногда граничащий с “фатализмом” — признанием разумности сущего...” [123, 90]. Как это близко знаменитой гегелевской формуле: “Все действительно разумно; все разумное действительно!” Н. Эйдельман замечает: “...поэт, поднимаясь благодаря такой высокой объективности, одновременно должен и преодолевать ее; насмехаясь над упрощенным делением мира на черное и белое, Пушкин все равно отвергает черное, все равно гениально морализирует:

Оставь герою сердце! Что же
Он будет без него? Тиран...
(Пушкин А. С. Герой. 1830)”.

Итак, мышление поэта движется от абстрактного к конкретному, от односторонности к многосторонности, от классицизма к романтизму. Р. Якобсон скажет о его лирике: “...классицизм, освещенный романтизмом” [126, 214]; если кумир его юности — глава французских классицистов XVIII в. Вольтер, то позднее он увлекается Байроном, после — Шекспиром.

У замечательного русского драматурга-классициста Д. Фонвизина (1744—1792) герои очень отчетливо делятся на положительных и отрицательных; например, персонажи его знаменитой комедии “Недоросль” имеют выразительные фамилии Правдин и Скотинин. У Пушкина совсем иначе. Сложные и многосторонние характеры в “маленьких трагедиях” (1830) ближе к Шекспиру, чем к драматургии классицизма. Пушкинист В. Вацура в статье “Повести Белкина” пишет о них: “Скупой рыцарь не скуп; он властолюбив и умен; он понимает, что в “железный век” владычества денег сундук, наполненный сокровищами, есть единственная гарантия господства и силы. Сальери — не завистник в общепринятом, тривиальном понимании: в его “зависти” к Моцарту заключена целая жизненная философия, включающая, между прочим, и преданность подлинному искусству. Дон Гуан, имя которого стало нарицательным обозначением обольстителя, погибает как идеальный герой, с любовью в душе и именем возлюбленной на устах. “Многосторонность” человеческого характера оказывается почти парадоксальной, когда обстоятельства вынуждают его раскрыться” [32, 32]. Пушкинский Дон Гуан, этот обаятельный убийца и неотразимый обманщик, заставляет вспомнить о том убийце, которого описал Гегель в вышеупомянутой работе “Кто мыслит абстрактно?”

Прекрасный пример неоднозначного, *амбивалентного* образа находим в наброске 1835 г. “Мы проводили вечер на даче...”. Там приводится текст латинского писателя IV ст. Аврелия Виктора о египетской царице Клеопатре. *Haec tantae libidinis fuit ut saepe prostiterit; tantae pulchritudinis ut multi noctem illius morte emerint...* (Она отличалась такой похотливостью, что часто торговала собой; такой красотой, что многие покупали ее ночь ценою смерти...). “Мысль, как видим, начинается с черного цвета (похотливость, торговля собою), но мгновенно “взмывает в небеса” (необыкновенная красота, цена смерти)...” [123, 9Л].

Еще один пример многостороннего характера — пушкинский Сальери: он горд, серьезен, умен, решителен, честолюбив и страстно любит музыку. Особенное значение для постижения этого характера имеет противоречие между любовью к искусству и любовью к славе (честолюбию).

В истории Европы первые полтора десятилетия XIX в. — наполеоновская эпоха. Наполеон — властитель дум всех мыслящих европейцев. Размышления поэта-историка о нем также являются ярким примером *восхождения от абстрактного к конкретному*.

В раннем стихотворении “Наполеон на Эльбе” (1815) [92, I, 350–352] полководец охарактеризован однозначно отрицательно — “губитель” и “хищник”; то же в оде “Вольность” (1817) [92, I, 46–47]:

Самовластительный Злодей!
Тебя, твой трон я ненавижу,
Твою погибель, смерть детей
С жестокой радости вижу.
Читают на твоем челе
Печать проклятия народы,
Ты ужас мира, стыд природы,
Упрек ты Богу на земле.

В 1821 году, получив известие о смерти Наполеона, Пушкин создает большое стихотворение, которое начинается так [92, I, 162] (курсив мой. — А. П.):

Чудесный жребий совершился:
Угас *великий человек*.

В 1824 г. поэт создает стихотворение, оставшееся незаконченным [92, I, 592]. Оно представляет собой размышление о Наполеоне и его времени:

Зачем ты послан был и кто тебя послал?
Чего, добра иль зла, ты верный был свершитель?
Зачем потух, зачем блистал,
Земли чудесный посетитель?

Вещали книжники, тревожились цари,
Толпа пред ними волновалась,
Разоблаченные пустыли алтари,
Свободы буря подымалась.
И вдруг нагрянула... Упали в прах и в кровь,
Разбились ветхие скрижали,
Явился Муж судеб, рабы затихли вновь,
Мечи да цепи зазвучали.

И горд и наг пришел Разврат,
И перед ним сердца застыли,
За власть Отечество забыли,

За злато продал брата брат.
Рекли безумцы: нет Свободы,
И им поверили народы.
И безразлично, в их речах,
Добро и зло, все стало тенью —
Все было предано презрению,
Как ветру предан дольный прах.

(Курсив мой. — А. П.)

Первые четыре строки — *вопросы, остающиеся без ответа* (обратите внимание на то, что знаменитый вопрос пушкинского Моцарта “...гений и злодейство — две вещи несовместные. Не правда ль?” — тоже остается без ответа), указывают на сложность проблемы.

Действительно, нелегко решить, является ли деятельность Наполеона добром или злом. Конечно, Франция при нем вела непрерывные войны и вся Европа была залита кровью французов и их жертв — немцев, итальянцев, испанцев, русских. Наполеон — великий полководец и, — как любой великий полководец, например, Александр Македонский или Юлий Цезарь, — виновен в гибели многих людей. Но не следует забывать и о том, что “на штыках наполеоновских армий в Европу шли достижения Французской революции, завоевания Наполеона были сильнейшим ударом по *феодализму*”, отмечает Б.Парамонов в своей статье “К вопросу о Смердякове” [85, I, 35Л].

Что такое *феодальное* общество? Это общество сословное, т. е. такое, в котором люди не равны перед законом. Представителю высшего сословия, например, сыну герцога, можно гораздо больше, чем представителю низшего сословия, например, сыну крестьянина. На знамени революции начертано: *свобода, равенство, братство*. О каком равенстве идет речь? О равенстве перед законом всех людей, независимо от их происхождения. *Если* мы признаем такое равенство *хорошим*, а феодальное неравенство — *плохим*, *тогда* мы должны признать за Наполеоном заслугу продвижения Европы от феодализма к буржуазной демократии, — ведь его завоевания способствовали торжеству равенства! Деятели революции — и французской, и русской, — воодушевленные перспективой светлого будущего, стремились к свободе и равенству людей, что не помешало им пролить реки крови. За каждый шаг на пути прогресса приходилось платить очень дорого! Насколько светлым оказалось будущее, к которому этот путь привел, — вопрос открытый. Сам Пушкин был противником катастрофических, революционных

преобразований. Он писал: “Лучшие и прочнейшие изменения суть те, которые происходят от одного улучшения нравов, без насильственных потрясений политических, страшных для человечества” (Франк С. Пушкин как политический мыслитель) [93, 414].

В том же 1824 г. в стихотворении “Недвижный страж дремал на царственном пороге” А. Пушкин создает уже не односторонний, абстрактный, а конкретный, *многосторонний* образ Наполеона, отдавая должное его величию, но не забывая и о его преступлениях¹ (поэт пишет об императоре — “мятежной вольности наследник и убийца”; наследник вольности, потому что возвышение Наполеона, выходяща из низов, стало возможным только благодаря тому, что революция разрушила сословные перегородки; в феодальном обществе сын корсиканского адвоката не смог бы стать императором Франции; убийца вольности, потому что, взяв власть, Наполеон стал диктатором) [92, I, 220]:

То был сей чудный муж, посланник провиденья,
Свершитель роковой безвестного веленья,
Сей всадник, перед кем склонилися цари,
Мятежной вольности наследник и убийца,
Сей хладный кровопийца,
Сей царь, исчезнувший, как сон, как тень зари.

Здесь можно усмотреть *триадическое* движение мысли, присущее немецкой классической философии: *тезис* — губитель, хищник, ужас мира, стыд природы, *антитезис* — великий человек, *синтез* — только что приведенная характеристика. Стихотворение “Герой” — итог размышлений поэта о Наполеоне.

Итак, в пределах *теоцентрического* мировоззрения Истина, Красота и Добро едины; и Истина, и Красота, и Добро есть Бог. Богу противостоит Его антипод — диавол, воплощение Лжи, Безобразия и Зла. Противоположности разделяются и противопоставляются друг другу. В пределах *антропоцентрического* мировоззрения противоположности диалектически сопрягаются; имеет место *секуляризация*² культуры, становящейся все более независимой от церкви; граница между Добром и Злом размывается, теряет отчетливость, становится *неразличимой*.

¹ Вспомните еще раз максиму Паскаля: “Не в том величие, чтобы достичь одной крайности, а в том, чтобы, одновременно касаясь обеих, заполнить все пространство между ними”. — А. П.

² От лат. *saecularis* — светский.

“И безразлично, в их речах, добро и зло, все стало тенью...” — пишет Пушкин в вышеприведенном стихотворении “Зачем ты послан был и кто тебя послал...”. Поэт говорит о *буре свободы*. Свобода — грозная, стихийная сила, подобная урагану или грозе (вспомните стихотворение Пушкина “Кто, волны, вас остановил”, процитированное в части I, подразд. 2.3); сравните также с фрагментом трагедии “Пир во время чумы” — см. комментарий к диалогу Платона “Горгий”).

Свободный человек (а ведь *антропоцентризм — это центральность человека во Вселенной!*) **способен творить как Добро, так и Зло.**

Вот как российский историк искусства А. Якимович, исследуя творчество великого испанского художника, современника Наполеона, Ф. Гойи, характеризует в целом искусство этой эпохи: “Исторический опыт новой эпохи, сотрясаемой революциями и войнами, опровергал прежние представления людей о том, что “темное” и “светлое” несоместимы. Жизнь оказалась сложнее. Все существующее, то есть и история, и народ, и отдельный человек с его мечтами, фантазиями, надеждами и страхами, вовлечено в процесс изменения, становления. Свежее и прогнившее, светлое и темное составляют неразложимую амальгаму. Прежде никто из художников как будто не отрицал нравственный принцип, который гласил, что злые злы, а добрые добры, то есть за одних надо стоять, а других отвергать. Правда, иной раз возникали в живописи образы “злой” красоты, и некоторое, обычно невольное любование заведомо запретным, испорченным, нравственно сомнительным, как в некоторых портретах художников-маньеристов или галантно-мифологических и эротических сценах рокайльной живописи в ее циническом варианте. Однако даже такая “игра со скверной” вовсе не отрицает того факта, что добро и зло несоединимы. Искусство подчинялось, таким образом, нравственному императиву, требовавшему разделения двух начал и выбора одного из них — начала доброго и светлого. Отныне искусство начинает стремиться к другому — к истине, какова бы она ни была, — как высшей ценности. Истина может быть любая: она и радует, она и разоблачает человека. Она бывает и безжалостной, и обидной. В ее зеркале он обнаруживает, что и его добро оборачивается иной раз злом, зло имеет в себе нечто положительное. Правдивое изображение абсолютно нерасчленимой смеси прекрасного и отвратительного, человеческого и животного, высокого и низкого становится магистральной линией художественного мышления” [84, 290].

Красноречиво само название поэтического сборника английского романтика У. Блейка: “Бракосочетание Неба и Ада” (1790).

“Революция толкает нас познавать правду во всем, без жалости и предрассудков”, — отмечает выдающийся французский композитор Гретри (1741–1813) в письме к директору брюссельской оперы.

Отсюда следует, в частности, утрата единства Истины и Красоты. В стихотворении “Герой” Пушкин пишет о низких истинах и возвышающем обмане — мысль, абсолютно неприемлемая для эпохи Просвещения с ее культом Разума и Прогресса. Энциклопедисты были убеждены в том, что все человеческие несчастья происходят от невежества; романтики, разочарованные результатами революции, утратили веру в Разум.

Самоочевидное для христианского сознания тождество Любви (Милосердия) и Добра также утрачивается; уже старший современник Пушкина Стендаль обращается в знаменитом романе “Красное и черное” к теме злой, жестокой, убийственной любви¹ [19, I, 263].

К этой же теме обратятся выдающиеся писатели следующего поколения — Лермонтов (“Герой нашего времени”), Бодлер, Достоевский, Лев Толстой (“Анна Каренина”). Впрочем, самому Пушкину идея единства Истины, Красоты и Добра казалась очень привлекательной: “Раз как-то А. О. Смирнова застала Пушкина вскоре после его женитьбы за чтением Платона. Пушкин сказал ей: “Почему он желал изгнать искусство из своей республики? Это не логично... Он говорит, что красота есть блеск истины; я прибавляю к этому, что красота должна быть и блеском добра. Я покажу Вам заметку одного неоплатоника, не помню его имени, который говорит: красота, истина, симметрия есть выражение Верховного Существа... Жуковский прав, говоря, что красота ужасного есть богохульство” [114, 360–361].

¹ Вспомните также стихотворение Тютчева [104, 176]:

О, как убийственно мы любим,
Как в буйной слепости страстей
Мы то всего вернее губим,
Что сердцу нашему милей!

Впрочем, об этом написал еще Расин (вспомните историю Пирра и Гермионы из трагедии “Андромаха”). Более того, близость любви и смерти — тема, уходящая в глубокую древность (история Дидоны и Энея в “Энеиде” Вергилия, средневековый роман о Тристане и Изольде, поэзия трубадуров). См. также стихотворение Лермонтова “Морская царевна”.

Г. С. Сковорода¹
БАСНИ ХАРЬКОВСКИЕ [100]

Орел и черепаха

На похилом над воду дубе сидел Орел, а в близости Черепаха своей братьи проповедовала следующее:

— Пропадай оно летать... Покойная наша прабаба, дай Бог ей Царство Небесное, навеки пропала, как видно в историях, за то, что сей проклятой науке зачала было у орла обучаться. Самой сатана оную выдумал...

— Слушай, ты, дура! — прервал ея проповедь Орел. — Не чрез то погибла премудрая твоя прабаба, что летала, но тем, что принялася за оное не по природе. А летанье всегда не хуже ползанья.

Сила. Славолюбие да сластолюбие многих поволокло в статью, совсем природе их противную. Но тем им вреднее бывает, чем стать изряднее, и весьма немногих мати родила, например, к философии, к ангельскому житию.

Собака и кобыла

Кобыла, поноску носить научена, чрезмерно кичилась. Она смертно не любила Меркурия, — так назывался выжель, и, желая его убить, при всяком случае грозила ему задними копытами.

— Чем я виноват, госпожа Диана? — говорил выжель кобыле. — За что я вам столько противен?

— Негодной! Как только стану при гостях носить поноску, ты пуше всех хохочешь. Разве моя наука тебе смех?

— Простите, сударыня, меня, не таюся в сем моем природном пороке, что для меня смешным кажется и доброе дело, деемое без природы.

— Сукин сын! Что ж ты фастаешь природою? Ты неучоная невежа! Разве не знаешь, что я обучалася в Париже? И тебе ли смыслить то, что учоные говорят: “*Ars perficit naturam*” (Искусство совершенствует природу (лат.) — *А. П.*)? А ты где учился и от кого?

— Матушка! Если вас учил славный патер Пификс, то мене научил всеобщий наш Отец небесный, дав мне к сему сродность, а сродность — охоту, охота — знание и привычку. Может быть, посему дело мое не смешное, но хвальное.

¹ Григорий Саввич Сковорода (1722–1794) — украинский философ и поэт.

Диана, не терпя, стала было строить задний фронт, а выжель ушел.

Сила. Без природы, как без пути: чем далее успеваешь, тем беспутнее заблуждаешься. Природа есть вечный источник охоты. Сия воля (по пословице) есть пуше всякой неволи. Она побуждает к частому опыту. Опыт есть отец искуству, ведению и привычке. Отсюда родились все науки, и книги, и хитрости. Сия главная и единственная учительница верно выучивает птицу летать, а рыбу — плавать. Премудрая ходит в Малороссии пословица: без Бога ни до порога, а с ним хоть за море.

Бог, природа и Минерва есть то же. Как обаялая соль без вкусу, как цвет без природного своего духа, а око без зеницы, так несродное делание всегда чего-то тайного есть лишенное. Но сие тайное есть глава, а называется гречески то *трелов*, сиречь благолепие, или красота, и не зависит от науки, но наука от него. Госпожа Диана, яко чреzczур обучающая, но с недостатком благоразумная животина, изволит противоставить: *Ars perfcit naturam*.

**Но когда сродности нет, тогда скажи, пожалуй, что может при-
весть в совершенство обучение?** Слово *perfcit* значит точно то: приводит в совершенство или в окончание. Вить, конец, как в кольце, находится всегда при своем начале, зависящий от него, как плод от семени своего... (курсив мой. — А. П.).

РАЗГОВОР, НАЗЫВАЕМЫЙ АЛФАВИТ ИЛИ БУКВАРЬ МИРА [100]

АФАНАСИЙ. Трудно узнать свою природу, а чужую познать и того труднее. Узнаешь, да поздно. Черепаха ошибку почувствовала, как начала лететь.

ГРИГОРИЙ. Не поминай мне трудности в нужном деле. Нельзя никак, чтобы натура нужное сделала трудным

Всякая тайна имеет свою обличительную тень. Смотри, когда мальчик, сделав для игрушки воловый ярем, налагает оной щенкам или котикам, — не сия ли есть тень хлебопашеския в нем души? И не позыв ли к земледеланию?... Если припоясует саблю, — не аппетит ли к воинствованию?..

Зачем же блаженство ограничивать в одном жития роде или в двоих?

Бог везде есть, и щастие во всяком состоянии, если с Богом в оное входим. Нужно только узнать себе, куда кто рожден. *Лучше быть натуральным котом, нежели с ослиной природою львом.* Ганяться в звании за доходами есть неложный знак несродности. Не лишишься доходов,

если будет в тебе царствіе Божіе в силе своей. Не чудо ли, что один в изобилии скуден, а другой в скудости доволен?

Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Над фонтаном надпись сия: “Неравное всем равенство.”

Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Менший сосуд менее имеет, но в том равен есть большому, что равно есть полный. И что глупее, как равное равенство, которое глупцы в мир ввести всеу покушаются? Куда глупое все то, что противно блаженной натуре? Боимся голода, не помня, что горазда множайшие умирают из пресыщения. Глупая грусть сама не знает, чего желает. Самое пресыщение не от скуки ли? Лучше умерьть, нежели всю жизнь тосковать в несродностях. Несродность всякия праздности есть тяжелее. И легоче не ползать, нежели лѣзть для черепахи. Не ползая, лишается только сродныя забавы, а лѣтая стенает сверх того под несродным бременем...

Не паясь к тому, что не дано от природы. “Без Бога, знаешь, нельзя и до порога”. “Если не рожден, не суйся в книжечество”. Ах, многие чрез то в вѣчну пали муку, не многих мати породила к школе.

Хочеш ли блажен быть? Будь доволен долею твоей природы. Изрядно великая Россія говорит: “За богом пойдеш, доброй путь найдеш”. Видно, что усердно послѣдовать Богу есть сладчайшій источник мира, шастія и мудрости. *Да знает же всяк свою природу и да искушает, “что есть благоугодно Богу”* (курсив мой. — А. П.).



Комментарий

Одна из центральных идей этики Г. Сковороды — труд по призванию (“сродное делание”) как единственный путь к счастью. Соотнесите эту мысль с проблемой синтеза справедливости и милосердия, к которой обращались Пушкин и Достоевский. В самом деле, только состоявшиеся, самореализовавшиеся, “нашедшие себя” счастливые люди не завидуют друг другу. Каждый из них достиг успеха в своем деле — зачем же завидовать другому, который достиг успеха в другом деле?

И наоборот, ошибка в определении собственного призвания — верный путь к несчастью. “Нужно... узнать себе, куда кто рожден. Лучше быть натуральным котом, нежели с ослиной природою львом”. Предположим, человек является, образно говоря, котом. Ему это не нравится, и он делает все от него зависящее, чтобы убедить и себя самого, и окружающих в том, что он не кот, а лев. Если ему это удастся, то он может занять место льва и, добившись львиного места, вынужден будет вести себя как лев, проявлять львиные качества. А ведь это *трудно* коту, ведь на самом-то деле он *не является* львом!

Итак, заключает мыслитель, чем больших успехов добьется мнимый лев в утверждении своей “львиности”, тем хуже будет и ему самому, и тем, кто его окружает. ***Все несчастья на свете происходят от людей, находящихся не на своем месте***¹. Поэтому не стоит обманывать ни себя, ни других. Если хочешь быть счастливым, познай себя (вспомните о Сократе!) (“да знает же всяк свою природу и да искушает, “что есть благоугодно Богу”) и действуй в соответствии с талантами, которые дал тебе Бог, не слишком заботясь о доходах (“ганяться в звании за доходами есть неложный знак несродности; не лишишься доходов, если будет в тебе царствие Божие в силе своей”).

Следует, конечно, помнить о том, что верность призванию может обойтись очень дорого. Пример тому — судьба самого философа, который, не желая ограничивать свою свободу, отказался от многих заманчивых предложений и всю вторую половину жизни странствовал по Украине, переходя пешком из села в село. Не имея ни имущества, ни семьи, Сковорода умер в чужом доме и завещал написать на могиле: “Мир ловил меня, но не поймал”.

¹См. разд. 2 комментария к трагедии Пушкина “Моцарт и Сальери” (проблема богоборчества).

*Дж Китс*¹
ОДА МЕЛАНХОЛИИ [55, 34]

Постой, к летейским водам не ходи,
От белладонны отведи ладонь,
Гадюк, уснувших в чаше, не буди
И Прозерпины горьких трав не тронь.
Не надо четок тисовых, ни той
Ночной Психеи, “мертвой головы”,
Чтобы печали совершить обряд,
Ни пугала пушистого совы, -
Они затопят разум темнотой
И сердца боль живую усыпят.

Но если Меланхолии порыв
Вдруг налетит, как Буря с высоты,
Холмы апрельским саваном укрыв,
Клоня к земле намокшие цветы, —
Пусть пышный шар пиона напоит
Печаль твою, — иль неба бирюза,
Или на волнах — радуги узор;
А если Госпожа твоя вспылит,
Сожми ей руку, загляни в глаза,
Не отрываясь, выпей дивный взор.

В нем — Красоты недолговечный взлет,
И беглой Радости прощальный взмах,
И жалящих Услад блаженный мед, -
В яд обращающийся на устах.
О, даже в Храме Наслажденья скрыт
Всевластной Меланхолии алтарь,
И всяк, чье нёбо жаждет редких нег,
Поймет, вкусив, что эта гроздь горчит,
Что Счастье — ненадежный государь,
И душу Скорби передаст навек.

(Май) 1819

Перевод Г. Кружкова

¹ Джон Китс (1795–1821) — великий английский поэт-романтик.

ODE ON MELANCHOLY ¹

I

No, no, go not to Lethe, neither twist
Wolf's-bane, tight-rooted, for its poisonous wine;
Nor suffer thy pale forehead to be kiss'd
By nightshade, ruby grape of Proserpine,
Make not your rosary of yew-berries,
Nor let the beetle nor the death-moth be
Your mournful Psyche, nor the downy owl
A partner in your sorrow's mysteries;
For shade to shade will come too drowsily,
And drown the wakeful anguish of the soul.

II

But when the melancholy fit shall fall
Sudden from heaven like a weeping cloud,
That fosters the droop-headed flowers all,
And hides the green hill in an April shroud;
Then glut thy sorrow on a morning rose,
Or on the rainbow of the salt sand-wave,
Or on the wealth of globed peonies;
Or if thy mistress some rich anger shows,
Emprison her soft hand, and let her rave,
And feed deep, deep upon her peerless eyes.

III

She dwells with Beauty-Beauty that must die;
And Joy, whose hand is ever at his lips
Bidding adieu; and aching Pleasure nigh,
Turning to Poison while the bee mouth sips:
Ay, in the very temple of Delight
Veil'd Melancholy has her sovran shrine,
Though seen of none save him whose strenuous tongue
Can burst Joy's grape against his palate fine;
His soul shall taste the sadness of her might,
And be among her cloudy trophies hung.

1819

¹ Цит. по: Poetical Works of John Keats / Примечания В. Рогова. — М., 1966. — С. 119–120, 223.

I, 2 *wolf's-bane* — волчьи ягоды

I, 4 *nightshade, ruby grape of Proserpine* — разновидность белладонны, растения с ядовитыми ягодами, из которого, по образному представлению Китса, готовится вино в загробном царстве. Прозерпина — повелительница загробного мира в римской мифологии (у греков — Персефона).

I, 5 *rosary of yew-berries* — четки из ягод тиса; тис — символ траура, печали; сделать четки из ягод тиса (и, следовательно, перебирать их) — непрестанно размышлять о смерти.

I, 6 *death-moth* — бабочка “мертвая голова”.

I, 6-7 *Psyche* — Психея (душа) часто олицетворялась не только в образе прекрасной девы, но и в образе бабочки.

I, 8 *mysteries* — таинства, обряды.

II, 7 *globed peonies* — шарообразные пионы.

III, 6 *sovrán* вместо *sovereign* — архаическая орфография;

sovrán shrine — наивысшая святыня (место поклонения).

ПРО ПЕЧАЛЬ [56]

Ні-ні, не йди до Лети, у напій
З віхи гіркої не впускай краплини,
Не дай чола торкнути тьмі нічній,
Рубіновому грону Прозерпіни;
Із ягід тису чоток не роби,
Нехай тобі Псіхеєю смутною
Метелик-смерть не буде, крик совиний
Хай не зове тебе у храм журби;
Бо тіні тільки сон несуть з собою
І присипляють біль душі невпинний.

Коли ж тебе журба в раптовій силі
Окутає, мов хмара дошова,
Що росяно живить квітки похилі
І зелень квітня в мертвій млі хова, —
Тоді заглянься на троянди ранку,
На райдугу на міліні морській,
На рожі, що рососою налилися;

Чи, як обійме пишний гнів коханку,
За ніжну руку йми, дай волю їй
І в глибині очей ясних живися.

Вона в красі, в красі, що в'яне, в тих
Відрадостях, що тулять руку завше
До вуст, прощаючись; поміж утіх,
Що труять мед, бджолі допить не давши;
Ба й в храмі захвату царить вона.
Для того лиш одслонена богиня,
Хто гроно радості пружніш притисне
Й розчавить об чутливе піднебіння:
Підкориться душа його смутна
І між її трофеїв мерклих звисне.

Переклад В. Мисика

Комментарий

Сравните английский текст с переводами. Обратите внимание на то, что ни один из переводов (хотя оба профессиональны и поэтичны) не передает полностью ни смысл оригинала, ни, тем более, его звуковой строй, музыку поэтической речи (вспомните определение выдающегося французского поэта XX в. Поля Валери: “Стихотворение — это растянутое колебание между звуком и смыслом”). Отсюда следует, что поэзия, строго говоря, непереводаима и великих поэтов нужно читать в подлиннике.

В эпилоге части 1 было сказано о том, что Романтизм — порождение *антропоцентрической* культуры, средоточие которой — человек. Мыслители, исследовавшие человеческую природу, указывают на такие ее существенные черты, как *разумность*, *способность к смеху и смертности*. Люди смертны. В культуре Романтизма, величайшим художественным открытием которого стала ценность уникальной, единственной, неповторимой личности, мотив смертности, недолговечности, эфемерности всего существующего звучит очень ясно.

Это особенно хорошо видно при сопоставлении ее с теоцентрической христианской культурой: если Красота есть воплощение Бога, то она бессмертна и нетленна. Если же она связана с человеком, то эфе-

мерна, как он (вспомните размышления Демокрита о тех, кто “ищет наслаждения в том, что смертно”)¹.

Именно об этой недолговечной Красоте и пишет Китс (*Beauty that must die* — красота, которая должна умереть), а также о Радости (*Joy*), которая уходит, и о наслаждении (*Pleasure*), которое оборачивается страданием (вспомните о взаимосвязи движения и совпадения противоположностей [89, матем. прил. II]).

Это общее место всей романтической поэзии. Ода Китса датирована 1819 годом. В 1820 г. младший современник Китса Пушкин, переводя стихотворение замечательного французского поэта Эвариста Парни (1753–1814) “*A mes amis*” (Моим друзьям) [107, 96], несколько отступит от верности подлиннику и придаст этому классическому образцу анакреонтической лирики романтический колорит [92, I, 112] (курсив мой. — А. П.):

...Пусть изменяющая радость
Нам улыбнется хоть во сне...²

Сравните со стихотворениями выдающегося русского поэта “серебряного века” Михаила Кузмина (см. далее). Вспомните о том, что

¹ На противопоставлении смертной и бессмертной красоты построено стихотворение Ф. И. Тютчева “А. В. Плетневой” [104, 256]:

Чему бы жизнь нас ни учила,
Но сердце верит в чудеса:
Есть нескучеющая сила,
Есть и нетленная краса.

И увядание земное
Цветов не тронет неземных,
И от полуденного зноя
Роса не высохнет на них...

² Глубокий знаток пушкинского творчества Анна Ахматова пишет о Пушкине времен болдинской осени: “В то время (1830) проблема счастья очень волновала Пушкина: “В вопросе счастья я атеист; я не верю в него”, — пишет он П. А. Осиповой осенью 1830 г... Легко привести еще ряд подобных цитат и можно даже, рискуя показаться парадоксальным, сказать, что Пушкин так же боялся счастья, как другие боялись горя. И насколько он всегда был готов ко всяким огорчениям, настолько же он трепетал перед счастьем, т. е., разумеется, перед перспективой потери счастья” (Анна Ахматова. “Каменный гость” Пушкина” (1947)) [12, 535]. Известно, как высоко ценил Пушкин Данте. Самая ранняя из итальянских цитат, появившихся в пушкинских рукописях в 1821–1825 гг. (слова Франчески из пятой песни “Ада”), — “*Ed ella a me: nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria*” (“и мне она: нет большего горя, чем вспоминать о счастливом времени в несчастье”) — это размышление о счастье и горе, близкое к мыслям Ахматовой: счастье страшно тем, что может уйти, исчезнуть. Да и сама Ахматова еще в 1913 г. в стихотворении “Вижу выцветший флаг над таможей” написала [12, 83]:

...от счастья и славы
Безнадежно дряхлеют сердца.

одна из центральных тем всей романтической поэзии вообще — любовь и, в частности, близость любви и смерти (см. М. Ю. Лермонтов. Морская царевна).

Вообще романтиков интересуют не вещи в их неподвижности и определенности, но изменчивость и метаморфозы, связанные с превращением в противоположность¹. Поэтому Китс и пишет о Красоте, но обреченной смерти², о Радости, но уходящей. “Одним из самых “острых” и характерных для Романтизма “переходных состояний” был переход от счастья к грусти и от грусти к счастью: пограничная полоса душевных состояний, получившая в Сентиментализме и Романтизме огромную популярность под названием “меланхолия” и почти что отождествлявшаяся со всем, что подходило под понятие поэтического” [65, 237]. Итак, Меланхолия — не грусть и не радость, но переход одного в другое. (Подобно этому, ирония, категория, играющая огромную роль в эстетике Романтизма, — это не трагическое и не комическое, но переход одного в другое, “пограничная полоса” между ними — см. часть 1, эпилог.)

Ода начинается с того, что поэт уговаривает лирического героя остаться в живых (*No, no, go not to Lethe...* — Нет, нет, не иди к Лете; в древнегреческих мифах Лета — река, отделяющая царство мертвых от мира живых; Прозерпина — повелительница подземного царства, супруга Плутона, царя мертвых; см., например, стихотворение Пушкина “Прозерпина” (1824) [92, I, 224]); в мае 1819 г. Китс, умерший от чахотки в феврале 1821, был уже слишком болен для того, чтобы воспринимать смерть только как поэтический символ. Он хочет воспеть не смерть, но умирание — прощание с Радостью и превращение Наслаждения в Страдание.

Романтикам присуще обостренное чувство природы. Китс пишет об утренней розе, о радуге на песке, омытом волной, о пионах, наполненных влагой. И в этой области внимания сосредоточено на изменчивом, эфемерном, непостоянном; романтиков интересуют не столько устойчивые времена года — лето и зима, сколько переходные — весна

¹Сравните это с завершающими строками оды Китса:

...Счастье — ненадежный государь,
И душу Скорби передаст навек.

Вспомните высказывания Н. Берковского, приведенные в эпилоге части I и комментарий к “Моцарту и Сальери” Пушкина; изображен самый процесс превращения Сальери в злодея.

²В далекой перспективе этот строй мысли приведет к знаменитой жутковатой строке В. Маяковского: “Я люблю смотреть, как умирают дети...”.

и осень. Не случайно поэт посвящает осени оду (написанную в том же 1819 г.), а в “Оде Меланхолии” упоминает находящийся на полпути от зимы к лету Апрель, самый капризный из весенних месяцев¹.

Поэты-романтики любят писать не столько о дне и ночи, сколько о вечере, сумерках, закате. Не случайно выдающийся русский поэт Евгений Баратынский завершил свой творческий путь сборником стихотворений, которому дал название “Сумерки” (1842).

¹ В трагедии Пушкина “Каменный гость” Дона Анна говорит о себе: “Слезы с улыбкою мешаю, как апрель” (единство противоположностей, обуславливающее изменчивость и подвижность).

Е. А. Баратынский [13]

К чему невольнику мечтания свободы?
Взгляни: безропотно текут речные воды
В указанных берегах, по склону их русла;
Ель величавая стоит, где возросла,
Невластная сойти. Небесные светила
Назначенным путем неведомая сила
Влечет. Бродячий ветер не волен, и закон
Его летучему дыханью положен.
Уделу своему и мы покорны будем,
Мятежные мечты смирим иль позабудем;
Рабы разумные, послушно согласим
Свои желания со жребием своим —
И будет счастлива, спокойна наша доля.
Безумец! Не она ль, не вышняя ли воля
Дарует страсти нам? И не ее ли глас
В их гласе слышим мы? О, тягостна для нас
Жизнь, в сердце бьющая могучею волною
И в грани узкие втесненная судьбою.

1833

Комментарий

Стихотворение является шедевром русской философской лирики. Поэт размышляет о трагизме человеческого удела, который обусловлен конфликтом внутренней бесконечности человеческого существа и конечностью человеческого существования, над которым властны смерть и судьба. Сравните с центральным конфликтом трагедии классицизма (см. часть 1, подглава 4.3.1).

Сравните воззрения поэта с этикой стоицизма, отрицающей свободу человека, который подчинен той же объективной закономерности, что и природа. Вот как характеризует это произведение литературовед С. Бочаров: “Здесь разрушен пантеистический образ одушевленного космоса — природный миропорядок предстает подчиненным неукоснительной механической закономерности и проникнутым сплошной “неволей” — и природе самым острым образом противостоит человек, с его “страстями”, “желаньем счастья” и “мечтаниями свободы”. Нигде, вероятно, у Баратынского внутренни́й драматизм и конфликтность его поэтически-

го мира не вскрываются так активно и ярко, как в этом самом диалогическом у поэта стихотворении. Звучат два голоса в остром споре¹, но очевидно, что эти два голоса не чужды друг другу, больше того — принадлежат одному сознанию и ведут в нем внутренний спор. Первый голос приглашает: “Взгляни” — и разворачивает картину космической несвободы, предлагая и человеку “разумно” ей подчиниться. Когда мы читаем:

Небесные светила

Назначенным путем неведомая сила

Влечет. Бродячий ветер не волен, и закон

Его летучему дыханью положен, —

у нас сверкает в памяти пушкинское (созданное одновременно со стихотворением Баратынского) “Зачем крутится ветер в овраге?”²:

¹ Сравните с диалогичностью трагедии Пушкина “Моцарт и Сальери”. — А. П.

² С. Г. Бочаров имеет в виду стихотворный фрагмент из повести Пушкина “Египетские ночи” [92, V, 231–232]:

Поэт идет: открыты вежды,
Но он не видит никого;
А между тем за край одежды
Прохожий дергает его...
“Скажи: зачем без цели бродишь?
Едва достиг ты высоты,
И вот уж долу взор низводишь
И низойти стремишься ты.
На стройный мир ты смотришь смутно;
Бесплодный жар тебя томит;
Предмет ничтожный поминутно
Тебя тревожит и манит.
Стремиться к нему должен гений,
Обязан истинный поэт
Для вдохновенных песнопений
Избрать возвышенный предмет”.
Зачем крутится ветер в овраге,
Подъемлет лист и пыль несет,
Когда корабль в недвижной влаге
Его дыханья жадно ждет?
Зачем от гор и мимо башен
Летит орел, тяжел и страшен,
На чахлый пень? Спроси его,
Зачем арапа своего
Младая любит Дездемона,
Как месяц любит ночи мглу?
Затем, что ветру и орлу
И сердцу девы нет закона.
Таков поэт: как Аквилон,
Что хочет, то и носит он —
Орлу подобно он летает
И, не спросясь ни у кого,
Как Дездемона избирает
Кумир для сердца своего.

Зачем арапа своего
Младая любит Дездемона,
Как месяц любит ночи мглу?
Затем, что ветру и орлу
И сердцу девы нет закона.
Гордись: таков и ты, поэт,
И для тебя условий нет.

Две картины мира, словно полемизирующие одна с другой. Вероятно, они были бы и несопоставимы, если бы не общий элемент — этот “ветр”, полемический элемент (полемический непредумышленно у того и другого поэта, но тем более глубоко) обеих картин.

У Пушкина это картина абсолютной свободы-воли, насквозь проникающей все бытие — космос, природу, сердце девы и творчество. “Ветр” — первое звено этой цепи, “поэт” — заключительное звено. Уподобление независимости поэта свободе ветра у Пушкина постоянно (“Как ветер, песнь его свободна”; “Минута — и стихи свободно потекут” — с последующим сравнением: “и паруса надулись, ветра полны”); тому и другому придан у Пушкина царственный статус — каждому в его царстве. Но ветер — не только сравнение из природного мира; это образ свободной силы, “неподвластной форме” (Г. П. Федотов), единящей миры природы и творчества... образ порыва и вдохновения, овеянности свободного творчества духом (ср. как родственно пушкинское утверждение царственного произвола поэта и ветра древнему: “Дух дышит, где хочет”).

“Зачем крутится ветр в овраге?”¹

Логика этих пушкинских вопросов напоминает нам про библейскую “Книгу Иова”, а именно — речь верховного собеседника, которую Иов слышит “из бури” (из стихии, из ветра); эта речь состоит из вопросов, а в них мятежному человеку демонстрируется свободное величие мироздания, не дающее человеку отчета, превосходящее

¹ Зачем Моцарт более одарен, чем Сальери? Вспомните библейскую ветхозаветную Книгу Иова, процитированную в комментарии к “Моцарту и Сальери” Пушкина (раздел 2 комментария): “Ты говорил в уши мои, и я слышал звук слов: “Чист я, без порока, невинен я, и нет во мне неправды; а Он нашел обвинение против меня и считает меня Своим противником; поставил ноги мои в колоду, наблюдает за всеми путями моими”. Вот в этом ты неправ, отвечаю тебе; потому что Бог выше человека. Для чего тебе состязаться с Ним? Он не дает отчета ни в каких делах Своих... Кто укажет Ему путь Его, кто может сказать: “Ты поступаешь несправедливо”?.. Вот, Бог велик, и мы не можем познать Его...” (сравните: Паскаль. Мысли. Фрагмент 233). Собеседник Иова упрекает его, указывая на то, что Бог выше человека, и человек не должен судить Его. — А. П.

человеческое представление и недоступное человеческому суду. Один из вопросов, в частности — о дожде, проливающимся “не на разгороженные поля людей, где он нужен... а на безбрежную и безлюдную степь”. Дождю этому так же “нет закона”, как пушкинскому ветру, бесцельно крутящемуся в овраге, когда его дыханья жадно ждет корабль в недвижной влаге. Речь Бога к Иову была излюбленной темой переложений русских поэтов... Связь пушкинского “Зачем крутится ветр...” с парадоксами библейской книги... устанавливается бесспорно; логика этих пушкинских вопрошаний-утверждений есть парадокс, аргументы этой свободы-воли пушкинской, здесь утверждаемой, бытие проникающей, — парадоксальны¹ (а в другом стихотворении пушкинском сказано: гений, т. е. свободная творческая сила, есть “парадоксов друг”). И этому духу творческого и вольного парадокса выразительно разноречит, можно сказать, железная логика аргументов “раба разумного” в стихотворении Баратынского... В разбираемом стихотворении “бродячий ветр” подчеркнуто подчинен космическому регламенту, детерминизму природного миропорядка столь же всепроникающему, сколь всепроникающ у Пушкина его свободно-вольный аспект мироздания в знаменитых строках. Абсолютная “разумная неволя” мира претендует у Баратынского и на всего человека; речь “раба разумного” — первый голос стихотворения — приходит к безнадежно-успокоенному равновесию:

И будет счастлива, спокойна наша доля.

....вступает новый, противоречащий голос — человек перебивает себя же, поэт восстает на свою же мысль и на собственное созерцание мира (ибо видеть мир под знаком его несвободы, подчиненности всепроникающему “закону” было свойственно Баратынскому).

Безумец! Не она ль, не вышняя ли воля...

Этот взрыв, “мятеж” приводит стихотворение к сложному и драматическому итогу. Мятежные человеческие страсти непокорны “общему закону” — однако сами они законны, они “высоко рождены”; они — от той Прометеевой “искры небесной” (“Но в искре небесной прияли мы жизнь. Нам памятно небо родное” — “Дельвигу”, 1821), которая есть в человеке сознание и творческое стремление, порыв и трево-

¹ Это пушкинское определение уже было упомянуто в разделе 2 комментария к трагедии “Моцарт и Сальери” (парадоксальность позиции Сальери). — А. Л.

га, “желанье счастья” и “мечтания свободы”; она и обретает “глас” в мощных заключительных строках нашего стихотворения. Глубокое, неискоренимое противоречие двух равно могучих сил в человеке становится драматическим его итогом. “Жизнь” восстает на “судьбу” (та же самая детерминирующая сила в человеческом мире, какая царствует абсолютно в мире природном), но последняя держит ее в узких гранях. Это мощное биение и это властное стеснение прямо физически ощущается в двух последних стихах” [29, 108–111].

Сравните это с концепцией диалогической истины, упомянутой в комментарии к “Моцарту и Сальери” Пушкина. Свои размышления о стихотворении Баратынского С. Бочаров завершает цитатой из другого его произведения (“Мудрецу”, 1840 г.):

Нам, из ничтожества вызванным
творчества словом тревожным,
Жизнь для волнения дана:
жизнь и волненье одно.

Тревожным названо слово высшего творчества, мир тревожен в своей основе.

Ф. И. Тютчев [104]

* * *

О вещая душа моя,
О сердце, полное тревоги, —
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Так ты — жилища двух миров,
Твой день — болезненный и страстный,
Твой сон — пророчески-неясный,
Как откровение духов...

Пускай страдальческую грудь
Волнуют страсти роковые —
Душа готова, как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть¹.
1855

* * *

И чувства нет в твоих очах,
И правды нет в твоих речах,
И нет души в тебе.

Мужайся, сердце, до конца:
И нет в творении творца!²
И смысла нет в мольбе!

1836

¹ В стихотворении сказано о драматизме внутренней жизни верующего, который принадлежит одновременно двум мирам — горнему и дольному.

² Выделенная строка звучит трагически и нетривиально именно потому, что привычный, тривиальный ход мысли таков: Бог прекрасен и творения тоже прекрасны, так как в них отражается красота Творца. Не пройдет и ста лет, и Ницше провозгласит: Бог умер (см. комментарий к диалогу Платона “Горгий”). Восприятие мира как прекрасного и гармоничного будет вытеснено

SILENTIUM!¹

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои —
Пуškai в душевной глубине
Встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи, —
Любуйся ими — и молчи.
Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.
Взрывая, возмутишь ключи, —
Питайся ими — и молчи.

Лишь жить в себе самом умей —
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум;
Их оглушит наружный шум,
Дневные разгонят лучи, —
Внимай их пенью — и молчи!

1829

Комментарий

Романтическая идея “невыразимости” воплощается у различных авторов по-разному. Немецкий романтик Новалис пишет о поэзии: “Есть особое чувство поэзии, поэтическое настроение в нас. *Поэзия личностна и поэтому ее нельзя описать и определить* (курсив мой. — А. П.). Кто непосредственно не знает и не чувствует, что такое поэзия, тому никогда не объяснить это. Поэзия есть поэзия. Она бесконечно далека от риторики” [31, 30] (вспомните рассуждение о личностной уникальности в части 1, подразд. 4.3.1 и эпилоге). Можно сравнить это с идеями дзен-буддизма, согласно которым истину нельзя выразить словами и нельзя выразить без слов [127, 251].

“...молчание — одна из любимых тем русской поэзии и XIX-го, и XX века”, — пишет современный исследователь [36, 442]. Например,

¹ *Silentium* — в пер. с лат. молчание.

в “Евгении Онегине” Пушкина имеются целые “зоны молчания”, обозначенные точками (в главе восьмой). Пушкинист Ю. Чумаков пишет: “Молчание в “Онегине”... можно интерпретировать как специально организованную Пушкиным структуру, которая на уровне текста косвенно является в пробелах стихов и прозы. В этом смысле “Онегин” написан стихами, прозой и значимой “пустотой” [115, 63].

Это глубокое замечание относится к любому тексту: слова отделены друг от друга пробелами, началу музыкального произведения предшествует тишина, пауза (молчание) отделяет друг от друга части музыкальной композиции, например, симфонии или концерта (“звук должен быть укутан в тишину, как драгоценный камень в бархат”, — пишет выдающийся пианист XX в. Г. Г. Нейгауз); ткань музыкального и поэтического произведения часто разрывают паузы, не менее значимые, чем звуки и слова.

Таким образом, молчание (тишина) — важнейший формообразующий фактор, роль которого в поэзии и музыке трудно переоценить. Аналогом молчания в живописи является темнота [87, 12] (вспомните непроглядно-темные фоны на холстах, например, Рембрандта, — изображение “возникает” из темноты, как музыкальный звук или поэтическое слово — из тишины¹), в математике — ноль.

Вспомните о диалектической связи противоположностей — присутствие в математике нуля обуславливает присутствие в ней бесконечности; бесконечность получается при делении на ноль (вернее сказать, величина, обратная бесконечно малой — бесконечно велика); все и ничто диалектически взаимосвязаны (часть 1, эпилог, В. Янкелевич об иронии), молчание обладает глубочайшим смыслом (недаром народная мудрость гласит “слово — серебро, молчание — золото”).

¹ В XX в. будут созданы музыкальное и живописное произведения, полностью состоящие из тишины и темноты. Это знаменитая пьеса американского композитора Джона Кейджа (род. 1912) “4 минуты 33 секунды” (в течение этого времени пианист сидит за инструментом в полной тишине, не прикасаясь к клавишам) и еще более знаменитое полотно русского художника Казимира Малевича (1878–1935) “Черный квадрат”. Кто-то из поэтов XX в. написал: “Тишина, ты — лучшее из того, что слышал”. Современный автор А. Генис посвящает этой теме своеобразное и глубокое исследование. Он пишет: “Темнота и тишина — глина словесности. Не бумага и не чернила, не чужие книги и не свой опыт, не слова и не буквы, не образы и не сравнения, но темнота и тишина — то, из чего делается литература... Разбавляя в нужной пропорции темноту светом и тишину звуками, мы создаем пьянящий напиток текста” (Генис А. Темнота и тишина. Искусство вычитания // Александр Генис. Три. Личное. М., 2002. С. 287). Генис пишет о литературе, но в точности то же можно сказать и о живописи (темнота — свет), и о музыке (тишина — звук).

Вспомните разговор Иисуса Христа и Понтия Пилата (Евангелие от Иоанна). Ответом на вопрос “Что есть истина?” является молчание.

Китс в “Оде греческой вазе” (1819) [55, 330] пишет:

Пропетые мелодии нежны,
А непропетые — еще нежнее.
Звените же, свирели тишины,
Чем вы неслышной, тем душе слышнее!

Перевод О. Чухонцева

*(Heard melodies are sweet, but those unheard
Are sweeter; therefore, ye soft pipes, play on;
Not to the sensual ear, but, more endear'd,
Pipe to the spirit ditties of no tone...)*

Итак, темнота в живописи и тишина в поэзии и музыке суть аналогии нуля и диалектически связанной с ним бесконечности в математике, а также аналогии *ничто* и *все* в философии. Таким образом, практически каждое произведение искусства может служить иллюстрацией философской, диалектической идеи о неразрывной связи конечного и бесконечного (ведь темнота и тишина суть образы бесконечности).

Подобный же образ мыслей находим в знаменитой сказке Сент-Экзюпери “Маленький принц”. Принц просит летчика нарисовать ему барашка; летчик рисует нескольких, которые принцу не нравятся. Потеряв терпение, летчик рисует ящик с дырочками и говорит, что нужный барашек — внутри. “...как же я удивился, когда мой строгий судья вдруг просиял: “Вот такого мне и надо...” [99, 374]. Сказанное имеет прямое отношение к идеям Людвига Витгенштейна (см. далее): этика не может быть высказана; этика трансцендентальна; этика и эстетика едины.

В предисловии к “Логико-философскому трактату” Витгенштейн пишет: “...то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать”. Вспомним суждение выдвинувшего принцип дополнительности Нильса Бора о том, что истина и ясность дополнительные. Получается, что об истине нельзя сказать ясно, — значит, о ней следует молчать. Тут можно вспомнить полулегендарного китай-

ского мыслителя Лао-Цзы, основателя философии даосизма, жившего в VI в. до н. э.:

Тот, кто знает, не говорит.

Тот, кто говорит, не знает.

(Капра Ф. Дао физики. СПб., 1994. С. 277.)

Некоторое представление о даосизме можно получить из текста Бенджамена Хоффа (см. далее).

В XX в. идея невыразимости проникает и в математику. Один из крупнейших логиков первой половины столетия Альфред Тарский формулирует *теорему о невыразимости истины* [72, 83].

М. Ю. Лермонтов
МОРСКАЯ ЦАРЕВНА [64, 115–116]

В море царевич купает коня;
Слышит: “Царевич! взгляни на меня!”

Фыркает конь и ушами прядет,
Брызжет и плещет и дале плывет.

Слышит царевич: “Я царская дочь!
Хочешь провести ты с царевною ночь?”

Вот показалась рука из воды,
Ловит за петли шелковой узды.

Вышла молодая потом голова,
В косу вплелась морская трава.

Синие очи любовью горят;
Брызги на шее, как жемчуг, дрожат.

Мыслит царевич: “Добро же! Постой!”
За косу ловко схватил он рукой.

Держит, рука боевая сильна:
Плачет и молит и бьется она.

К берегу витязь отважно плывет;
Выплыл; товарищей громко зовет:

“Эй, вы! Сходитесь, лихие друзья!
Гляньте, как бьется добыча моя...”

Что ж вы стоите смущенной толпой?
Али красы не видали такой?”

Вот оглянулся царевич назад:
Ахнул! Померк торжествующий взгляд.

Видит, лежит на песке золотом
Чудо морское с зеленым хвостом;

Хвост чешуею змеиной покрыт,
Весь замирая, свиваясь, дрожит;

Пена струями сбегает с чела,
Очи одела смертельная мгла.

Бледные руки хватают песок;
Шепчут уста непонятный упрек...

Едет царевич задумчиво прочь.
Будет он помнить про царскую дочь!

1841

Комментарий

Обратите внимание на то, что одним из действующих лиц произведения является фантастическое существо — русалка, образ, которому Гораций и классицисты отказывали в праве на существование (см. часть 1, подразд. 4.3.1); романтики, наоборот, любили воссоздавать в своих произведениях образы фантастических существ, не только русалок, но и кентавров, сатиров, фавнов, эльфов, гномов. Вспомните комментарий к оде Китса (недолговечность, тленность красоты).

Вообще близость любви и смерти — тема, к которой романтическое искусство обращается очень часто (классический пример — опера Р. Вагнера “Тристан и Изольда” 1865 г.).

НОВОЕ ПЛАТЬЕ КОРОЛЯ [3, 110–116]

Много лет назад жил-был на свете король; он так любил наряжаться, что тратил на новые платья все свои деньги, и парады, театры, загородные прогулки занимали его только потому, что он мог тогда показаться в новом наряде. На каждый час дня у него был особый наряд, и как про других королей часто говорят: “Король в совете”, так про него говорили: “Король в гардеробной”.

В столице этого короля жилось очень весело; почти каждый день приезжали иностранные гости, и вот раз явилось двое обманщиков. Они выдали себя за ткачей и сказали, что могут изготовлять такую чудесную ткань, лучше которой ничего и представить себе нельзя: кроме необыкновенно красивого рисунка и расцветки, она отличается еще удивительным свойством — становиться невидимой для всякого человека, который не на своем месте или непроходимо глуп.

“Да, вот это будет платье! — подумал король, — Тогда ведь я могу узнать, кто из моих сановников не на своем месте и кто умен, а кто глуп. Пусть поскорее изготовят для меня такую ткань”.

И он дал обманщикам большой задаток, чтобы они сейчас же принялись за дело.

Те поставили два ткацких станка и стали делать вид, будто усердно работают, а у самих на станках ровно ничего не было. Нимало не стесняясь, они требовали для работы тончайшего шелку и чистейшего золота, все это припрятывали в карманы и просиживали за пустыми станками с утра до поздней ночи.

“Хотелось бы мне посмотреть, как подвигается дело!” — думал король. Но тут он вспоминал о чудесном свойстве ткани, и ему становилось как-то не по себе. Конечно, ему нечего бояться за себя, но... все-таки лучше сначала пошел бы кто-нибудь другой! А между тем молва о диковинной ткани облетела весь город, и всякий горел желанием поскорее убедиться в глупости или непригодности своего ближнего.

“Пошлю-ка я к ним своего честного старика министра, — подумал король. — Уж он-то рассмотрит ткань: он умен и с честью занимает свое место”.

И вот старик министр вошел в залу, где за пустыми станками сидели обманщики.

¹Эту историю можно вспомнить, изучая тему “Этика Сократа” (см. часть 1); она иллюстрирует различие между самостоятельным мышлением и подчинением внешнему авторитету.

“Господи помилуй! — подумал министр, тараща глаза. — Да ведь я ничего не вижу!”

Только он не сказал этого вслух.

Обманщики почтительно попросили его подойти поближе и сказать, как нравятся ему узор и краски. При этом они указывали на пустые станки, а бедный министр, как ни тарашил глаза, все-таки ничего не видел. Да и видеть было нечего.

“Ах ты господи! — думал он. — Неужели я глуп? Вот уж чего никогда не думал! Упаси господь, кто-нибудь узнает!.. А может, я не гожусь для своей должности?.. Нет, нет, никак нельзя признаваться, что я не вижу ткани!”

— Что ж вы ничего не скажете нам? — спросил один из ткачей.

— О, это премило! — ответил старик министр, глядя сквозь очки. — Какой узор, какие краски! Да, да, я доложу королю, что мне чрезвычайно понравилась ваша работа!

— Рады стараться! — сказали обманщики и принялись расписывать, какой тут необычайный узор и сочетания красок. Министр слушал очень внимательно, чтобы потом повторить все это королю. Так он и сделал.

Теперь обманщики стали требовать еще больше денег, шелку и золота; но они только набивали себе карманы, а на работу не пошло ни одной нитки. Как и прежде, они сидели у пустых станков и делали вид, что ткут.

Потом король послал к ткачам другого достойного сановника. Он должен был посмотреть, как идет дело, и узнать, скоро ли работа будет закончена. С ним было то же самое, что и с первым. Уж он смотрел, смотрел, а все равно ничего, кроме пустых станков, не высмотрел.

— Ну, как Вам нравится? — спросили его обманщики, показывая ткань и объясняя узоры, которых и в помине не было.

“Я не глуп, — думал сановник. — Значит, я не на своем месте? Вот тебе раз! Однако нельзя и виду подавать!”

И он стал расхваливать ткань, которой не видел, — восхищаясь красивым рисунком и сочетанием красок.

— Премило, премило! — доложил он королю.

Скоро весь город заговорил о восхитительной ткани.

Наконец и сам король пожелал полюбоваться диковинкой, пока она еще не снята со станка.

С целой свитой избранных придворных и сановников, в числе которых находились и первые два, уже видевшие ткань, явился король к хитрым обманщикам, ткавшим изо всех сил на пустых станках.

— Magnifique!¹ Не правда ли? — вскричали уже побывавшие здесь сانونики. — Не угодно ли полюбоваться? Какой рисунок... а краски!

И они тыкали пальцами в пространство, воображая, что все остальные видят ткань.

“Что за ерунда! — подумал король. — Я ничего не вижу! Ведь это ужасно! Глуп я, что ли? Или не гожусь в короли? Это было бы хуже всего!”

— О да, очень, очень мило! — сказал наконец король. — Вполне заслуживает моего одобрения!

И он с довольным видом кивал головой, рассматривая пустые станки, — он не хотел признаться, что ничего не видит. Свита короля глядела во все глаза, но видела не больше, чем он сам; и тем не менее все в один голос повторяли: “Очень, очень мило!” — и советовали королю сделать себе из этой ткани наряд для предстоящей торжественной процессии.

— Magnifique! Чудесно! Excellent!² — только и слышалось со всех сторон; все были в таком восторге! Король наградил обманщиков рыцарским крестом в петлицу и пожаловал им звание придворных ткачей.

Всю ночь накануне торжества просидели обманщики за работой и сожгли больше шестнадцати свечей, — всем было ясно, что они очень старались кончить к сроку новое платье короля. Они притворялись, что снимают ткань со станков, кроят ее большими ножницами и потом шьют иглами без ниток.

Наконец они объявили:

— Готово!

Король в сопровождении свиты сам пришел к ним одеваться. Обманщики поднимали сверху руки, будто держали что-то, приговаривая:

— Вот панталоны, вот камзол, вот кафтан! Чудесный наряд! Легок, как паутина, и не почувствуешь его на теле! Но в этом-то и вся прелесть!

— Да, да! — говорили придворные, но они ничего не видали — нечего ведь было и видеть.

— А теперь, ваше королевское величество, соблаговолите раздеться и стать вот тут, перед большим зеркалом! — сказали королю обманщики. — Мы оденем вас!

¹ Чудесно! (*франц.*).

² Превосходно! (*франц.*).

Король разделся догола, и обманщики принялись наряжать его: и делали вид, будто надевают на него одну часть одежды за другой и наконец прикрепляют что-то в плечах и на талии, — это они надевали на него королевскую мантию! А король поворачивался перед зеркалом во все стороны.

— Боже, как идет! Как чудно сидит! — шептали в свите. — Какой узор, какие краски! Роскошное платье!

— Балдахин ждет! — доложил обер-церемониймейстер.

— Я готов! — сказал король. — Хорошо ли сидит платье?

И он еще раз повернулся перед зеркалом: надо ведь было показать, что он внимательно рассматривает свой наряд.

Камергеры, которые должны были нести шлейф королевской мантии, сделали вид, будто приподняли что-то с пола, и пошли за королем, вытягивая перед собой руки, — они не смели и виду подать, что ничего не видят.

И вот король шествовал по улицам под роскошным балдахином, а люди, собравшиеся на улицах, говорили:

— Ах, какое красивое это новое платье короля! Как чудно сидит! Какая роскошная мантия!

Ни единый человек не сознался, что ничего не видит, никто не хотел признаться, что он глуп или сидит не на своем месте. Ни одно платье короля не вызывало еще таких восторгов.

— Да ведь он голый! — закричал вдруг какой-то маленький мальчик.

— Послушайте-ка, что говорит невинный младенец! — сказал его отец, и все стали шепотом передавать друг другу слова ребенка.

— Да ведь он совсем голый! Вот мальчик говорит, что он совсем не одет! — закричал наконец весь народ.

И королю стало жутко, ему казалось, что они правы, и надо же было довести церемонию до конца!

И он выступал под своим балдахином еще величавее, и камергеры шли за ним, поддерживая мантию, которой не было.

Перевод А. Ганзен

Ш. Бодлер

ГИМН КРАСОТЕ [25, 41]

Скажи, откуда ты приходишь, Красота?
Твой взор — лазурь небес иль порождение ада?
Ты, как вино, пьянишь прильнувшие уста,
Равно ты радости и козни сеять рада.

Заря и гаснувший закат в твоих глазах,
Ты аромат струишь, как будто вечер бурный;
Героем отрок стал, великий пал во прах,
Упившись губ твоих чарующею урной.

Послал ли ад тебя, иль звездные края?
Твой Демон, словно пес, с тобою неотступно;
Всегда таинственна, безмолвна власть твоя,
И все в тебе — восторг, и все в тебе преступно!

С усмешкой гордою идешь по трупам ты,
Алмазы ужаса струят свой блеск жестокий,
Ты носишь с гордостью преступные мечты
На животе своем, как звонкие брелоки.

Вот мотылек, тобой мгновенно ослеплен,
Летит к тебе — горит, тебя благословляя;
Любовник трепетный, с возлюбленной сплетен,
Как с гробом бледный труп, сливается, сгнивая.

Будь ты дитя небес иль порождение ада,
Будь ты чудовище иль чистая мечта,
В тебе безвестная, ужасная отрада!
Ты отверзаешь нам к безбрежности врата.

Ты Бог иль Сатана? Ты Ангел иль Сирена?
Не все ль равно: лишь ты, царица Красота,
Освобождаешь мир от тягостного плена,
Шлешь благовония и звуки и цвета!

Перевод Эллиса

Комментарий

Стихотворение, входящее в сборник “Цветы зла”, впервые опубликовано в 1860 году. Французский литературовед А. Адан в примечаниях к сборнику пишет, что к суждению Бодлера о красоте как средстве, распахивающем дверь в бесконечность, к началу 60-х годов прибавилась выстрадавшая поэтом горькая мысль, что “это бесконечное может оказаться не небом, сулящим покой, а бездной, куда поэта затягивает головокружение”. Сравните текст Бодлера с фрагментом из романа его ровесника (оба родились в 1821 г.) Ф. Достоевского “Братья Карамазовы”: “Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя потому, что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... (вспомните о триединстве *совпадение противоположностей (противоречие) — движение — бесконечность.* — А. П.). Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинается с идеала Мадонны, а кончается идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны (вспомните об универсализме романтиков, примиряющих языческое и христианское мировоззрение. — А. П.), и горит от него сердце его и воистину, воистину горит... Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает, что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой (вспомните о противостоянии ума и сердца у Паскаля. — А. П.). В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, — знал ты эту тайну или нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей” [48, IX, 123].

Бог и дьявол, о которых говорит герой Достоевского, — полюсы средневековой теоцентрической картины мира. Бог есть Истина, Добро и Красота, чем ближе к Богу, тем их больше. Антипод Бога есть само Зло и Безобразие. В средневековой теоцентрической картине мира Добро и Зло, Прекрасное и Безобразное, слезы (трагическое) и смех (комическое) отчетливо разделены, противопоставлены и иерархически соподчинены: первое — выше (лучше), второе — ниже (хуже).

Как только с приходом эпохи Возрождения принципом мировоззрения становится не теоцентризм, а *антропоцентризм* (основа гуманистического мышления — центральность человека во Вселенной),

проблема усложняется. *Диалектическое мышление романтиков сближает Добро и Зло, Прекрасное и Безобразное.*

“Зло стали рассматривать как диалектический момент добра или, во всяком случае, как момент общего развития, снимающего противопоставление добра и зла (мысль, заложенная в “Фаусте” Гете, а впоследствии с необычайной энергией развитая неоромантиком Ницше” [50, 140].

Характеризуя творчество великого испанского живописца Ф. Гойи (1746–1828), А. Якимович пишет о том, что правдивое изображение абсолютно нерасчленимой смеси прекрасного и отвратительного, человеческого и животного, высокого и низкого становится магистральной линией художественного мышления [89, гл. 6.1]. Именно о таком взаимопроникновении противоположностей и идет речь в текстах Бодлера и Достоевского.

Современный российский филолог С. Зенкин пишет о романтической и позднейшей литературе: “Литературный имморализм последних двух столетий есть... не что иное, как соперничество литературы с религией. Конфликт между ними зародился уже в эпоху Просвещения, когда писатели совместно с философами исподволь приучали общество к возможности вообще обходиться без религии, но по настоящему разгорелся он в XIX веке, когда литература, вновь проникшись религиозным чувством, попыталась сама занять место религиозного культа, стать сферой, где переживается сакральное различие “своего” и “чужого” мира. Пожалуй, ярче всего этот конфликт проявился во французской литературе — в стране, которая еще в XVIII веке прочно заняла ведущее место в процессе секуляризации и рационализации культуры... В знаменитом романтическом “двоемирии” обыденной реальности не обязательно противопоставлялся мир идеала и доброго волшебства; то мог быть и мир инфернальный, область абсолютного Зла... В литературе... центральной фигурой байронического романтизма сделался отщепенец, спознавшийся с мировым Злом... восстания против человеческого общества, вызывающие нарушения его морали, важны здесь лишь как символ мирового мятежа против Творца и Вседержителя Вселенной (см. комментарий к “Моцарту и Сальери” Пушкина: богоборчество Сальери. — А. П.). Это очень двусмысленный, в чем-то извращенный бунт. Бог остается неуязвим в своем небесном убежище, и возмущение против него принимает, по сути, неадекватную форму, обращаясь на сотворенный им мир. Богоборчество оборачивается преступлениями против людей.

Иные из бунтарей, чувствуя эту логическую неувязку, даже объявляют своим противником именно земной мир, его несправедливое устройство (Иван Карамазов: “Я не Бога не принимаю... я мира, Им созданного, мира-то Божиего не принимаю и не могу согласиться принять”)... Одним из таких трагических бунтарей был Шарль Бодлер, писавший, что “в каждом человеке всечасно присутствуют сразу два устремления — одно к Богу, другое к сатане” (Baudelaire Ch. *Oeuvres complètes*. P., 1968. С. 632). В отличие от поэм Байрона и его последователей, он продемонстрировал эту двойственность не в душе вымышленного литературного героя, но, с обезоруживающей откровенностью, в себе самом, в “своем обнаженном сердце”. В его стихах тягой ко злу одержим сам поэт, который отрекается от Христа вместе с апостолом Петром, затевает бунт против небес вместе с “сыновьями Каина”, мужественно нисходит в ад вместе с нераскаянным Дон Жуаном... Вместе с тем он сохраняет и противоположное влечение к Идеалу, выполняя роль связующего звена между божественным и дьявольским началом... Своего лирического героя Бодлер охотно показывает больным, — собственно, и название его главной книги “Цветы зла” (*Les fleurs du mal*) может переводиться и как “Цветы недуга”, а в посвящении поэт прямо характеризует ее как “болезненные цветы”, — только это не заурядно-бытовой, а священный недуг, знаменующий собой соприкосновение поэта-шамана с иным, метафизически и этически потусторонним миром.

Таким образом, эстетизация зла, которую принято считать характерной чертой “декаданса”, фактически означает, что поэт, художник открыто берет на себя сакральную роль жреца, профессионального “преступателя черты”. Поскольку же роль эту он “незаконно” перенимает у официального исполнителя, — священника, — то в рамках христианского общества он не может не ощущать себя альтернативным, “теневым” жрецом, носителем негативной сакральности, то есть “проклятым”. Выражение “проклятые поэты”, вошедшее в оборот с легкой руки Верлена и имевшее поначалу узкий и “невинный” смысл (поэты, недооцененные публикой и критикой), в силу своей глубокой архаической семантики сделалось гордым названием целой плеяды крупных поэтов, первое место в которой занимает Бодлер... Слово сказано: поэт, отягощенный связью с миром зла и небытия, воспринимается окружающими как “чудище”, как монстр. Один из предшественников Бодлера, писатель-романтик Петрюс Борель, еще в 1831 году сравнивал себя с “ликантропом” — человековолком” [50].

Говорят, диалектику создали Платон и Гегель; но гораздо раньше их — хамелеон, неуловимо для глаза переменяющий цвета свои и не имеющий никакого определенного, постоянного цвета, — дал собою пример, так сказать, органической диалектики. Что такое диалектика? Это “да” и “нет”, переходящие друг в друга, помогающие друг другу, дружелюбные друг с другом, хотя они и ожесточенно спорят. Почтенна ли диалектика? Она есть во всяком случае изумительная вещь, а что касается почтенности, то об этом могут быть споры. Флюгер ведь тоже диалектичен, тогда как бревно, лежащее на земле, есть образец “честного уклонения от влияния”. Бревно, как и Адам до грехопадения — невинны, честны, позитивны. С этим можно было бы примириться, если бы это не было очень скучно. Ева заскучала в “честном раю” очень скоро, и диалектик-змея без всякого труда вывел ее оттуда в прискорбное, но и интересное земное существование, — где и началась всяческая “диалектика”...

Умы и сердца, читатели и писатели тоже бывают диалектичны и позитивны, один — как бревно и другие — как ивовый прут. Оставим в стороне позитивных и обратимся к диалектичным. Образец величайшего диалектического писателя у нас — и, может быть, во всей всемирной литературе — есть Ф. М. Достоевский. Вот уж гибок... Так гибок, что хоть бы и поубавить. Сам страдал от гибкости: ибо это что-то адское — ни на чем не остановиться, ни на одном утверждении не удержаться, со всякого тезиса слетать стремглав, лететь, лететь — и вылететь в утверждение, совершенно обратное этому тезису. И все это не только умом, но сердцем, пафосом, восторгом, умилением. Что такое революция? На это вам отвечает Петруша Верховенский в “Бесах”. Кушает холодную курицу, дожидаясь самоубийства своего приятеля Кириллова. “Однако же” (всякая диалектика начинается с “однако”) *еще* что такое революция? Это и Раскольников. Ведь несомненно тоже он не бытовик, не человек определенного строя жизни, а

¹ Розанов Василий Васильевич (1856–1919) — русский писатель, публицист, религиозный мыслитель.

революционер, хоть и в первой фазе своего бунта. Значит, и Верховенский, и Раскольников — вот что такое революция. Согласитесь, что тут нельзя сказать ни “да”, ни “нет”, согласитесь, что здесь “да” и “нет” сплелись в чудовищное единство. Целомудренна ли проституция? У всего мира не было на это двух ответов: но Достоевский показал нам Соню Мармеладову и этим *христианским образом* разбил ветхозаветное “не прелюбодействуй”; да разбил так, как этого и Евангелие не смогло сделать. “Праведная блудница” стала возможным словом в нашем языке. Есть ли что положительное в пьянстве? Но через рассказ Мармеладова Достоевский заставил слушать всю Россию, наконец, весь мир — исповедание пьяницы, слушать, замирать и плакать над этим исповеданием. В Федьке-Каторжнике (“Бесы”) и в некоторых страницах “Мертвого дома” он примиряет нас и с убийцами, а целый ряд его героев, *любимых* или по крайней мере *очень им уважаемых* персонажей, начиная с Свидригайлова и кончая Ник. Ставрогинным, выказывают такие поползновения чувственности, за которые мы каждого бы казнили, а *этих* идейных мудрецов невольно щадим; мысленно беседуем с ними, в высокой степени ими заинтересованы. *Достоевский страшно расширил и страшно уяснил нам Евангелие*. С давних пор его называют “великим христианским писателем”, — но это имеет особенный и острый смысл: он первый *художественно, в образах, в живописи*, и в столь *реальной живописи*, показал нам *ненаказуемость порока, безвинность преступления*, показал и доказал великое евангельское “прости”... “Прости всем и все и за все”... Но так как он диалектик, то около этого “простим все” он гибкою живописью своею возбудил и такое негодование, такое озлобление к огромным категориям человеческих личностей, как этого тоже не удавалось никому: совершенно по-евангельски, где тоже, в заключение “простим все”, показан по-ту-светный огонек, *вечный, неугасимый*, где будут гореть и не сгорать “пьяницы и любодее”...

Почитать Достоевского — за голову схватиться. “Ничего *не вижу*”, “полная *тьма*”, “*дня и ночи* не различаю”. Но одно он совершил: “праведное”, позитивное бревно, лежавшее поперек нашей русской, да и европейской улицы, он так потрянул, что оно никогда не придет в прежнее спокойное и счастливое положение уравновешенности. Гений Достоевского покончил с *прямолинейностью* мысли и сердца; русское познание он невероятно *углубил*, но и *расшатал*....

... заговорив о диалектике, я не без умысла назвал хамелеона как величайшего и естественного “диалектика”, назвал, наконец, “флю-

гер”, назвал, наконец, беса. Все это очень серьезно. Диалектика есть гениальная вещь, но диалектика есть и бесовская, отчаянная вещь. “Все концы со всеми концами сходятся”, — и пресловутое карамазовское “все позволено”, т. е. нет греха, не надо добродетели, “могу все, что *хочу*”, — есть только естественное и притом *реальное* заключение диалектики, есть вовсе не вывод Ивана Карамазова о мире и жизни, а вывод самого скорбного Федора Михайловича о мире и жизни, но лишь *угрюмо* сказанный, а не *счастливо* сказанный. А ему случалось и *счастливо* говорить этот же вывод. Как будто карамазовское “все позволено”, до отцеубийства включительно, не есть *то же самое*, что умиленный лепет Кириллова о том, что “*все хороши*”, что “*вот ползет паук — я и ему молюсь*”, “если кто изнасилует ребенка — то и он *хорош*”. Но у Кириллова это сказалось в евангельских тонах, соответственно кроткому, евангельскому сложению всего типа, всей его души, а у Ивана Карамазова — мрачно; но *мысль — одна*. И явно, что уже угрюмым сказыванием Иван Карамазов отрицает эту бесовскую мысль, а “святой” Кириллов предлагает эту мысль в самой обольстительной, “евангельской” форме: “все обьемемся”, “все простим друг друга”, “все возлюбим всех”, растворим двери темниц, отменим суд, казнь... Вот и Федя каторжник, и Соня, и отец ее, и отцеубийца, и... и... И нет конца.

Да, черт знает, может быть, и в самом деле хорошо? Ведь в *Священном* писании, и Старом и Новом, что-то такое брезжит на конце всех концов? Но *совершенно же несомненно*, что при таком “отворите мне темницу, дайте мне сиянье дня” — летят вверх тормашками все царства, политики, права, летят прахом все цивилизации, Рим становится не мудрее Бедлама, Греция не выше Капернаума, меркнут Сократ и Аристотель, меркнет и становится *не нужен* разум человеческий, наука всемирная, да не нужна и самая добродетель, кувыркаются рай и ад, и вообще “все потрясается”, а звезды, путеводные огоньки человечества, осыпаются с неба, как пуговицы с изношенного сюртука...

При этом, что особенно ужасно, так это то, что Достоевский совершил свою диалектику не логически, не в схеме, как Платон и Гегель, а *художественно*: и через это он *смешал* безобразие и красоту. Как “*résumé*” всей его работы, у него и мелькнуло в “Братьях Карамазовых”, что “идеал содомский *переходит* в идеал Мадонны: и обратно, среди Содома-то и начинает мелькать идеал Мадонны”. Это Митя Карамазов говорит Алеше и добавляет: “Снилась ли тебе, мальчику, эта *истина*?” У Достоевского это сказалось с таким экстазом, с таким глубо-

ким проникновением, что, несомненно, тут не в Мите и не в Алеше дело, а в самом Федоре Михайловиче — это его *глубочайшая и задушевная мысль*, это его сумасшествие, это его евангелие, “новое благовестие”.

Замечательно, что к концу жизни Достоевский становился все гениальнее и все расстроеннее, гений его нарастал, но и безумие его все возрастало... Он явно “сходил с ума”, не в медицинском смысле, а вот в этом гегелевском, платоновском, или, как говорит народ, в смысле того, что у него “ум за разум стал заходить”, ум и *суждение* перешли нормальные *границы* суждения и ума... “Широк человек, слишком широк — я бы *сузил*”, — отчаянно говорит он в тех же “Карамазовых”...

И наконец, что любопытно и поучительно, так это то, что не Достоевский “повернул так и эдак” свою диалектику, не он “показал” нам то-то и то-то, а в нем *повернулась* так диалектика, в нем нам дано было *увидеть* “все концы, сошедшиеся со всеми концами”. Поднимите “Преступление и наказание” к свету вечности, и что вы там увидите, *за выбросом всех подробностей*, в единственном исключительно сюжете: “праведного” “убийцу”, “святую” “проститутку”. Вот — *суть*; остальное — аксессуары. То есть что же? Возможность, *нравственную* возможность праведного убийства и святой проституции.

Голова кружится.

Но не то же ли мы видим и на дне евангельских глубин: это — разбойник, распятый направо от Спасителя, и блудница, помазавшая миром Его ноги. Тоже — умирительно, растрогало весь свет. Ну, да ведь и Раскольников оттого волнует нашу мысль, что он *привлекателен*, и Соня притягивает сердце оттого, что она *воистину* “святая”... В этом-то, что все это — *истина*, и заключается великий трагизм целого мира, и заключается возможный “провал” всех цивилизаций. Разве Евангелие не повалило в яму и Рим и Грецию, как щенков? Сказано — “*прейdet* лик мира сего”. Кстати, это “прейdet” с такою любовью нет-нет да и повторит Достоевский. Очень любил он это “прейdet”. При всей ненависти к революции, он так охотно служил “отходную” нашей цивилизации...

Я повторяю то, что сказал выше: и по жизни своей и по роду идей, по всему кругу интересов и работы Достоевский был типичнейший русский интеллигент — бездомный скиталец, не имеющий в багаже своем ничего, кроме идей, кроме разгоряченной головы,

кроме “мировых вопросов” и тревог. Но в нем эта интеллигентность достигла кульминационной точки, переломилась и умерла. Тут именно и выступает сгиб в нем, отсюда происходит его диалектичность: в белой стороне, надеющейся, светлой, он восходит выше и выше, до “все простим”, до “обоготворим паука” и т. д. и т. д. Выступает апофеоз проституток, каторжников, убийц, алкоголиков. Пока, преломившись в некоторой точке, он не летит отсюда вниз, к утверждению всех реальных столбов действительности; и его слово, что “*вещественный огонек* древнего ада надежнее проблематических мук совести в новом, преобразованном по-интеллигентскому, аду”, — содержит собственно возвратное требование всех запоров, цепей, замков, какими в старом обществе удерживались в границах преступление и разрушительные инстинкты человека. Достоевский в одном лице соединил величайшего разрушителя и величайшего утвердителя; он довел в себе революцию до последней анархии, и он же явил в себе величайшую санкцию наличного, сущего бытия. Таким образом, путь “интеллигентности” пройден им до конца: и после него интеллигенция потому стала вырождаться, мельчать и мельчать... весь путь русской революции предсказан заранее, или, вернее, рассказан им был наперед в типах, начиная от Раскольникова и кончая мальчиком Колею Красоткиным и его товарищами (“Братья Карамазовы”); даже “сладострастники” новейших потаенных кружков им предуказаны в полуистерическом характере Лизы Хохлаковой, в Свидригайлове и Николае Ставрогине, в Мите Карамазове... И, словом, для революции в *психологическом и идейном отношении* не осталось непройденных путей, новых путей, после Достоевского.

Что же осталось?

Что осталось и после Достоевского?

Красота вещей.

Взмахните крылом так, чтобы и взмах, и полет, и точка, куда он направлен, представляли неоспоримую ни на чей взгляд красоту, — и тогда летите, куда хотите.

Летите в анархию, летите в небо, летите в Евангелие. Достоевский испепелил своей диалектикой всякое безобразие и открыл полную свободу, безграничную свободу всякой красоте... Но эта красота так высоко лежит, что ее никто не умеет взять.

1909

МИМОЛЕТНОЕ [96, 205]

(фрагмент)

Не слушайте, люди, чужих сказок.

Любите свою сказку.

Сказку своей жизни.

Жизнь каждого есть сказка, только один раз рассказанная в мире.

Если даже она тускла, коротка, несчастна: она все же лучше Песен Ангелов. Ибо всякое “я” есть ангел и песня его единственна.

* * *

— В горло не лезет.

— Что?

— Славянофильство.

— Почему?

— Черт его знает. Не то горло не годится, не то славянофильство.

Вот земляничка-ягодка хороша — так и в горло идет. О ней и песня:

Земляничка-ягодка

На поляне выросла...

О славянофильстве песен не сложено.

* * *

Хорошо делают чемоданы англичане. А у нас хороши народные поговорки.

* * *

На предмет надо иметь именно 1000 точек зрения. Не две и не три: а — тысячу.

Это — “координаты действительности”. И действительность только через 1000 точек на нее зрения — и определяется.

Отсюда:

— Кто знает истину?

— Все.

— А не мудрец?

— *Все* и есть *мудрец*; а один всегда есть только “он”.

ОПАВШИЕ ЛИСТЬЯ¹

(фрагмент)

* * *

Вот что значит рвануться к неудачной теме: Франция гибнет и уже почти погибла (даже население вырождается) в судорожных усилиях достигнуть просто глупой темы — Свободы².

Нужно достигать гармонии, счастья, добродетели, героизма, хлеба, женщин; ну, если брать отрицательное — достигать разврата.

А не пустоты: а свобода есть просто пустота, простор.

— Двор пуст, въезжай кто угодно. Он не занят, свободен.

— Эта квартира пустует, она свободна.

— Эта женщина свободна. У нее нет мужа, и можешь ухаживать.

— Этот человек свободен. Он без должности.

Ряд отрицательных определений, и “свобода” их все объединяет.

— Я свободен, не занят.

От “свободы” все бегут: работник — к занятости, человек — к должности, женщина — к мужу. Всякий — к чему-нибудь.

Все лучше свободы, “кой-что” лучше свободы, хуже “свободы” вообще ничего нет, и она нужна хулигану, лоботрясу и сутенеру.

К этому-то милому идеалу, “обнимая воздух”, Франция и рванулась. И разбилась в пустоте. Тогда как надо было стремиться к гармонии, порядку и работе...

¹Розанов В. Опавшие листья. Короб второй. — СПб., 2001. — С. 205.

²Свобода, Равенство, Братство — лозунги Французской революции. — А. П.

А. Шестов¹

АПОФЕОЗ БЕСПОЧВЕННОСТИ [121, 460–461]

(фрагмент)

Общие правила. — Люди обращаются к философам за общими принципами. И так как философы тоже люди и сообразуют свое производство с потребностями рынка, то они большей частью и занимаются изготовлением общих правил. Меж тем является вопрос: какой толк в общих правилах? Почти одновременно с вопросом приходит и ответ: никакого. Природа повелительно требует от каждого из нас индивидуального творчества. Люди не хотят этого понять и все ждут от философии последних истин, которых не было, нет и никогда не будет. Истин столько, сколько людей на свете. Да почему бы в самом деле каждому взрослому человеку не быть творцом, не жить за свой страх и не иметь собственного опыта? Детей, подростков, даже юношей можно водить на помочах, учить. Но совершеннолетних, ищущих указки, следует всячески клеймить и порицать. В них говорит лень и трусость. Они боятся попробовать и потому вечно ходят за советами к мудрецам. Мудрецы же без колебания берут на себя ответственность за жизнь других. Они выдумывают общие правила, как будто бы им в самом деле доступны источники познания, закрытые для обыкновенных смертных. Пустое! Мудрецы не больше знают, чем глупые — у них только больше храбрости и самоуверенности. Всякий умный человек от всей души смеется над “книжными” взглядами. А ведь книги — от мудрецов. И они действительно часто бывают чрезвычайно интересны — но именно постольку, поскольку они не заключают в себе общих правил. Горе тому, кто вздумал бы строить свою жизнь по Шопенгауэру, Гегелю, Толстому, Шиллеру или Достоевскому! Их можно и даже должно читать — но жить надо своим умом. Это особенно хорошо знают те, которые делали соответствующие опыты — то есть пробовали устраиваться сообразно той или иной вычитанной теории. В лучшем случае получалась пошлость. Значит, выхода нет! Хочет человек или не хочет, рано или поздно придется ему признать непригодность всякого рода шаблонов и начать творить самому. И разве *apres tout*² — это уже так ужасно? Нет общеобязательных суждений — обойдемся необщеобязательными. От этого пострадают только одни учителя...

¹ Лев Шестов (1866–1938) — русский философ-иррационалист, литератор.

² В конце концов (фр.).

Ф. М. Достоевский¹

ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ [47, 522—523]

(фрагмент)

...Он (Раскольников. — А. П.) пролежал в больнице весь конец поста и святую. Уже выздоравливая, он припомнил свои сны, когда еще лежал в жару и бреду. Ему грезилось в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубины Азии на Европу. Все должны были погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих избранных. Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, — но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас

¹Со времен античности в европейской культуре сосуществуют и противоборствуют две концепции: представление о том, что истина единственна (например, Сократ и Платон), и представление о том, что истина множественна (софисты). Христианская, монотеистическая и теоцентрическая культура, отождествившая истину с Богом, основана на первой, культура постмодерна [89, гл. 6] — на второй. Сравните мнения двух мыслителей — Достоевского и Парамонова — о том, к чему приводит представление о множественности истин.

же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса.

Раскольников мучило то, что этот бессмысленный бред так грустно и так мучительно отзывается в его воспоминаниях, что так долго не проходит впечатление этих горячешных грез...

Б. Парамонов¹
ПЕГАСЫ И КЛОПЫ [85, 340–343]
(фрагмент)

Славянофилы выступили в момент принципиальной переориентации западной культуры, смены культурных парадигм и приоритетов, когда на первый план начали уже выходить технико-рационалистические и прагматические модели жизнеустройства, а прежде господствовавшие религиозно-философские — отходили на второй план. Можно сказать еще приближеннее к сегодняшним реальностям: западная культура во времена славянофилов начала процесс специализации, распада на отдельные дисциплины. Окончательно был изжит тип средневекового и ренессансного мудреца, способного охватить в едином интеллектуальном построении все содержания наличной культуры. Культура вообще теряла единый корень, переставала быть священным писанием или “суммой”, энциклопедией, системой, из единого принципа объясняющей целостность бытия. Как раз современник славянофилов Гегель (с которым лично был знаком Иван Киреевский) был последним творцом великой системы. Идея целостной культуры уступала место культуре как механической сумме отдельных

¹ Парамонов Борис Михайлович родился в 1937 г. в Ленинграде. Филолог, философ, культуролог, один из самых оригинальных и острых современных мыслителей. С 1980 г. живет в Нью-Йорке, ведет постоянную рубрику на радио “Свобода”. В эссе “Пегасы и клопы” речь идет о современниках Ф. Достоевского, *славянофилах*, видевших миссию России в ее противопоставлении Западу, в культе самобытности, в традициях старой, допетровской Руси.

знаний. “Систему наук” уже нельзя было воссоздать на тех основаниях, на которых строилась, допустим, “сумма теологии” (хотя поначалу позитивисты очень старались это сделать). Причем следует говорить не только о феномене специализации знаний, но и о чем-то гораздо важнейшем: утрате понятия Единой Истины, ориентировавшей человека прежних культур на всех его поприщах и во всех жизненных обстоятельствах.

И вот этот по-своему негативный процесс задумали остановить славянофилы, усмотревшие в строе традиционной русской православной духовности возможность сохранения и дальнейшего развития так называемой целостной культуры. Психологически — это была реакция культуры неразвитой на культуру ее превосходящую, так сказать, возведение нужды в добродетель. В конкретно-эмпирическом культурном плане это привело к тому, что приоритетное положение в русской духовности заняла литература, вообще художественное творчество — духовная деятельность, сохраняющая признаки указанной “целостности”, но совершенно не способная ориентировать практически, а в случае претензии на такую ориентацию порождающая тип прекраснодушного мечтателя, фантазера и утописта — как выяснилось позднее, очень опасный в социальном отношении тип.

Вот вполне популярное, но в сущности правильное противопоставление нового типа культуры традиционному, данное в сочинении, никак не претендующем на научность — в сказке Гофмана “Крошка Цахес”:

Прежде чем мы приступим к просвещению, то есть прикажем вырубить леса, сделать реку судоходной, развести картофель, улучшить сельские школы, насадить акации и тополя, научить юношество распевать на два голоса утренние и вечерние молитвы, проложить шоссейные дороги и привить оспу, — прежде надлежит изгнать из государства всех людей опасного образа мыслей, кои глухи к голосу разума и совращают народ на различные дурачества. Они упражняются в опасном ремесле — чудесах — и не страшатся под именем поэзии разносить вредный яд, который делает людей неспособными к службе на благо просвещения. Так, например, эти дерзкие твари осмеливаются, буде им это вздумается, совершать прогулки по воздуху, а в упряжке у них голуби, лебеди и даже крылатые кони. Стоит ли труда придумывать и вводить разумные акцизные сборы, когда в государстве существуют лица, которые в состоянии всякому легкомысленному гражданину сбросить в дымовую трубу сколько угодно беспопыльных товаров?

Было бы верхом неумного ригоризма утверждать, что новая культура, возникшая в линиях юмористически очерченного романтиком Гофманом “просвещения”, была лучше, богаче, красивее, нежели дурачества и чудеса культуры традиционной, “непросвещенной”. Новая культурная эпоха в позитивном плане не породила, собственно, ничего, кроме технических удобств, так называемого комфорта, — да и за этот комфорт приходится тяжело расплачиваться: скажем, экологическим кризисом. Но и цепляться за традицию, уходить в романтический консерватизм — тоже позиция не самая правильная: нельзя сказать “нет” времени. Пожилой человек, прикидывающийся ребенком, — это не просто неумно, это опасно.

Но у новой, позитивистской культуры, или, как принято говорить, цивилизации, есть одно громадное отрицательное достоинство: она менее красива, менее одухотворена, но зато не так часто делает грубые ошибки. А цена грубых ошибок в эпоху технической экспансии человечества возрастает непомерно: достаточно назвать современные войны или возможности тотального контроля над подвластным населением. Новая культура, отказавшись от Единой Истины, если угодно — утратив волю к ее отысканию, создала тем самым гарантии выживания. Почему, например, не бывает войн между демократическими странами? Не потому, что у них не бывает конфликтов, а просто потому, что в мировоззрении демократического человека отсутствует фанатизм¹: вера в собственную правду, представленная Единой Истиной. Демократический человек знает, что нет таких истин, за которые стоило бы умирать, — потому что сегодняшняя “вечная” истина завтра окажется предрассудком. Он утратил веру в слова, и это сделало его свободным. Вот этот, так сказать, “великий отказ” — отказ от целостной культуры, порождаемой исповеданием Единой Истины, — и сделал человеческое житье-бытьё более или менее сносным. Крылатых коней нет, но зато товаров, в том числе даже и беспощлинных, — сколько хочешь. Главное же — человек остается жив; а живой человек всегда придумает что-нибудь интересное, даже и в поэтическом отношении.

С Россией — и не на поверхностно-политическом, а на глубинно-духовном уровне — случилась та беда, что она не нашла в себе сил отринуть соблазн целостной культуры, отказаться от мифотворческого мышления, от сказок о крылатых конях. Причем сказанное относит-

¹ См. послесловие. — А. П.

ся не только к рабочим и крестьянам, а к самым что ни на есть высшим слоям нации, к духовной ее элите. Славянофилы, Достоевский, а позднее плеяда деятелей так называемого русского религиозно-культурного ренессанса были ведь людьми в высшей степени просвещенными, и о пользе оспопрививания они, конечно, знали. Но это им было “неинтересно”. Запад был им не интересен, с его буржуазностью, “вексельной честностью”, формальным легализмом и позитивистской философией. Соблазн был именно в высокой европейской культурности наших гениев: у них возникала иллюзия, что Запад им действительно не указ, коли они и сами в Гуссерле и Бергсоне разбираются ничуть не меньше, чем профессора Гейдельберга и Сорбонны. И тут уже не о комплексе неполноценности следует говорить, а скорее о гордыне, о самомнении высоких умов. В любом варианте это вело к культурной изоляции; если не к оторванности от источников культуры, то к недооценке их, к сознанию того, что “мы лучше”.

Нужно еще раз подчеркнуть, что основой любой другой изоляции была в России вот эта переоценка собственных возможностей в культурном творчестве, то есть следы все того же мессианизма. И в конечном итоге это привело к отставанию — не только в смысле высокой культуры, но и в смысле приземленной цивилизации. Сейчас не только Бердяевых нет, но и одноразовых шприцов, добыча партии которых делается лучшим способом приобрести популярность и политические шансы. Это позорное зрелище.

Однако и по сию пору люди, не без оснований причисляемые к нынешней культурной элите, продолжают держаться все за те же гиблые мифы...

М. А. Кузмин

Из цикла “АЛЕКСАНДРИЙСКИЕ ПЕСНИ” [61, 71–72]

* * *

Что ж делать,
что багрянец вечерних облаков
на зеленоватом небе,
когда слева уж виден месяц
и космато-огромная звезда,
предвестница ночи —
быстро бледнеет,
тает
совсем на глазах?
Что путь по широкой дороге
между деревьев мимо мельниц,
бывших когда-то моими,
но промененных на запястья тебе,
где мы едем с тобой,
кончается там за поворотом
хотя б и приветливым
домом
совсем сейчас?
Что мои стихи,
дорогие мне,
так же как Каллимаху
и всякому другому великому,
куда я влагаю любовь и всю нежность,
и легкие от богов мысли,
отрада утр моих,
когда небо ясно
и в окна пахнет жасмином,
завтра
забудутся, как и все?
Что перестану я видеть
твое лицо,
слышать твой голос?
Что выпьется вино,
улетучатся ароматы
и сами дорогие ткани

истлеют
через столетья?
Разве меньше я стану любить
эти милые хрупкие вещи
за их тленность?

* * *

Как люблю я, вечные боги,
прекрасный мир!
Как люблю я солнце, тростники
и блеск зеленоватого моря
сквозь тонкие ветви акаций!
Как люблю я книги (моих друзей),
тишину одинокого жилища,
и вид из окна
на дальние дынные огороды!
Как люблю пестроту толпы на площади,
крики, пенье и солнце,
веселый смех мальчиков, играющих в мяч!
Возвращенье домой
после веселых прогулок,
поздно вечером,
при первых звездах,
мимо уже освещенных гостиниц
с уже далеким другом!
Как люблю я, вечные боги,
светлую печаль,
любовь до завтра,
смерть без сожаленья о жизни,
где все мило,
которую люблю я, клянусь Дионисом,
всею силою сердца
и милой плоти!¹

1905–1908

¹ Вспомните рассуждение о смертности (эфемерности) человека из комментария к оде Китса. —
А. П.

А. А. Блок [24]

* * *

Ревет ураган,
Поет океан,
Кружится снег,
Мчится мгновенный век,
Снится блаженный брег!

В темных расселинах ночи
Прялка жужжит и поет.
Пряха незримая в очи
Смотрит и судьбы прядет.

Смотрит чертой огневою
Рыцарю в очи закат,
Да над судьбой роковою
Звездные ночи горят.

Мира восторг беспредельный
Сердцу певучему дан.
В путь роковой и бесцельный
Шумный зовет океан.

Сдайся мечте невозможной,
Сбудется, что суждено.
Сердцу закон непреложный —
Радость — Странанье одно!¹

Путь твой грядущий — скитанье,
Шумный поет океан.
Радость, о, Радость — Странанье —
Боль неизведанных ран!

Всюду — беда и утраты,
Что тебя ждет впереди?
Ставь же свой парус косматый,

¹ Пример отождествления противоположностей — Радости и Странания — в романтическом сознании (сравните с текстом В. Розанова о Достоевском). — А. П.

Метъ свои крепкие латы
Знаком креста на груди!

Ревет ураган,
Поет океан,
Кружится снег,
Мчится мгновенный век,
Снится блаженный брег!

* * *

Свирель запела на мосту,
И яблони в цвету.
И ангел поднял в высоту
Звезду зеленую одну,
И стало дивно на мосту
Смотреть в такую глубину,
В такую высоту.
Свирель поет: взошла звезда,
Пастух, гони стада...
И под мостом поет вода:
Смотри, какие быстрины,
Оставь заботы навсегда,
Такой прозрачной глубины
Не видел никогда...
Смотри, какие быстрины,
Когда ты видел эти сны?

Комментарий

Сравните это стихотворение с тем, что немецкий романтик Новалис пишет о поэзии: “ Повествования без связи, но все же с ассоциациями, подобные снам. Стихи, благозвучные и полные прекрасных слов, но также без всякого смысла и связи — несколько понятных строф, не более, как если бы это были обломки самых различных вещей. Самое большее, на что способна истинная поэзия, — это иметь аллегорический общий смысл и производить косвенные воздействия подобно музыке...” [81, 136].

Ни разума, ни чувственного жара
Мы не отвергнем; оба эти дара
Умножим мы, творцы живых легенд.
Кто избран в этом споре плоти с духом,
Начертит знак, хранимый чутким слухом:
Легка рука, отточен инструмент.

Малейшее так зорко подмечая,
Избранники следят, как часовая
Чуть дрогнет стрелка, — и поймут намек!
Они движеньем век ответить в силах
Порханию лимонниц легкокрылых
И чувствовать, что чувствует цветок.

Они ранимы, как и все созданья,
Но им дано (в величии избранья!)
Безмерной мощи выдержать напор.
Пусть слабые оплакивают кары,
Им внятны ритмов грозные удары.
Душа их тверже, чем твердыни гор.

Они стоят: пастух на горном кряже
Стоит, как бы дремотствуя на страже,
Но подойти — почувешь зоркий взгляд.
Как книга звезд ему всегда пророчит,
Так им безмолвный рост открыться хочет,
Светила, ночь и тайный звездопад.

В глубоком сне не прекращая бдений,
Из бытия, рыданий и видений
Они творят... И вот — поэт сражен,
И жизнь, и смерть коленопреклоненно
Он славит, и наклон его колена
Являет миру царственный закон.

Перевод Г. Ратгауза

Комментарий

В части 1 было сказано о том, как различны мировоззренческие основания античной и средневековой христианской культур: первая ориентирована на чувственно воспринимаемое, *посюстороннее*, вторая — на сверхчувственное, *трансцендентное*, умопостигаемое. Антропоцентрическую культуру эпохи Возрождения характеризуют как синтез или диалог античности и христианства [89, гл. 4]. Мыслители разных времен размышляют о противоречивости человеческой природы: отцы церкви пишут о противоборстве плоти и духа, французские драматурги эпохи классицизма — о конфликте долга и чувства, разума и страстей. Возможно ли примирить враждующие стороны, гармонизировать человеческую природу?

Особую остроту эта проблема обретает в *антропоцентрической* новоевропейской культуре, ведь человек — ее центр! Идеал романтиков — человек искусства, мастер, гений [89, гл. 6]. Руководящая идея романтизма — слияние противоположностей: чувственного и разумного, науки и искусства, поэзии и философии. Именно о единстве противоположностей (“разум” и “чувственный жар”) и говорит поэт в самых первых строках стихотворения. Можно привести много примеров такого рода ([89, гл. 4] Петрарка, Вийон, Шекспир). Один из них — маленькое стихотворение русской поэтессы XX в. Новеллы Матвеевой:

С холодностью снегов мы чистоту связуем,
Но жизненным теплом блудливость именуем.
Скажи: нельзя ли быть и чистым, и живым?
Трагический исход неужто неминуем?

В. Ф. Ходасевич¹

ЗВЕЗДЫ

Вверху — грошовый дом свиданий.
Внизу — в грошовом “Казино”
Расселись зрители. Темно.
Пора щипков и ожиданий.
Тот захихикал, тот зевнул...
Но неудачник облыселый
Высоко палочкой взмахнул.
Открылись темные пределы,
И вот — сквозь дым табачных туч —
Прожектора зеленый луч.
На авансцене, в полумраке,
Раскрыв золотозубый рот,
Румяный хахаль в шапокляке²
О звездах песенку поет.
И под двуспальные напевы
На полинялый небосвод
Ведут сомнительные девы
Свой непотребный хоровод.
Сквозь облака, по сферам райским
(Улыбочки туда-сюда)
С каким-то веером китайским
Плывет Полярная Звезда.
За ней вприпрыжку поспешая,
Та пожирней, та похудей,
Семь звезд — Медведица Большая —
Трясут четырнадцать грудей.
И, до последнего раздета,
Горя брильянтовой косой,
Вдруг жидколягая комета
Выносится перед толпой.
Глядят солдаты и портные
На рассусаленный сумбур,

¹ Владислав Фелицианович Ходасевич (1886–1939) — русский поэт и литературовед, один из наиболее ярких представителей “серебряного века” русской литературы. Стихотворение “Звезды” приведено по изданию: Ходасевич В. Стихотворения. — М., 1991. — С. 179–180.

² Шапокляк — складная шляпа-цилиндр на пружинах.

Играют сгустки жировые
На бедрах Etoile d'amour¹,
Несутся звезды в пляске, в тряске,
Звучит оркестр, поет дурак,
Летят алмазные подвязки
Из мрака в свет, из света в мрак.
И заходя в дыру все ту же,
И восходя на небосклон, —
Так вот в какой постыдной луже
Твой День Четвертый отражен!..
Не легкий труд, о Боже правый,
Всю жизнь воссоздавать мечтой
Твой мир, горящий звездной славой
И первозданною красой.

1925

Комментарий

Название произведения представляет собою своего рода *каламбур* (см. часть 1, подразд. 4.3.2; сравните также со стихотворениями И. Иртеньева). Ведь звезды — это небесные светила, и вместе с тем *звездами* называют знаменитых актеров. Стихотворение построено на противопоставлении великолепия небесного мира убожеству жалкого представления в третьеразрядном театре (при том, что в обоих случаях речь идет о *звездах*), более того — на сопоставлении и противопоставлении мира горнего и дольного, небесного и земного. Таким образом, подобно сонету Ахматовой (см. далее), оно является иллюстрацией влияния платоновской философии (мир вещей и мир идей) на строй мысли последующих поколений. Одним из воплощений платонизма является и *романтическое двоимирие* (см. часть 1, эпилог) — разделение всего сущего на возвышенный мир мечты и убогий реальный мир.

Упомянутый в тексте День Четвертый — это четвертый день творения, в который Бог сотворил светила: “И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов; и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так... И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день четвертый” (Библия. Первая книга Моисеева. Бытие. Глава 1, 14–19).

¹ Etoile d'amour (фр.) — звезда любви.

*Н. Заболоцкий*¹
НЕКРАСИВАЯ ДЕВОЧКА² [90, II]

Среди других играющих детей
Она напоминает лягушонка.
Заправлена в трусы худая рубашонка,
Колечки рыжеватые кудрей
Рассыпаны, рот длинен, зубки кривы,
Черты лица остры и некрасивы.
Двум мальчуганам, сверстникам ее,
Отцы купили по велосипеду.
Сегодня мальчишки, не торопясь к обеду,
Гоняют по двору, забывши про нее,
Она ж за ними бегает по следу.
Чужая радость так же, как своя,
Томит ее и вон из сердца рвется,
И девочка ликует и смеется,
Охваченная счастьем бытия.

Ни тени зависти, ни умысла худого
Еще не знает это существо.
Ей все на свете так безмерно ново,
Так живо все, что для иных мертво!
И не хочу я думать, наблюдая,
Что будет день, когда она, рыдая,
Увидит с ужасом, что посреди подруг
Она всего лишь бедная дурнушка!
Мне верить хочется, что сердце не игрушка,
Сломать его едва ли можно вдруг!
Мне верить хочется, что чистый этот пламень,
Который в глубине ее горит,
Всю боль свою один переболит
И перетопит самый тяжкий камень!
И пусть черты ее нехороши
И нечем ей прельстить воображенье, —

¹ Николай Заболоцкий (1903–1958) — один из наиболее выдающихся русских поэтов XX в.

² Иллюстрация антитезы “красота как пропорциональность” и “красота как свет (Божественное присутствие)”.

Младенческая грация души
Уже сквозит в любом ее движении.
А если так, то что есть красота
И почему ее обожествляют люди?
Сосуд она, в котором пустота.
Или огонь, мерцающий в сосуде?
1955

Комментарий

Стихотворение завершается вопросом о сущности красоты, причем два варианта ответа родственны тем диаметрально противоположным концепциям прекрасного, которые принадлежат античности и Средневековью. Первая — красота как соразмерность, *symmetria*, соответствие частей и целого, вторая — красота как божественное присутствие (символ Бога — свет). В пределах первой прекрасное полагают пластически конкретным и присущим конечному, ограниченному объекту, в пределах второй — прекрасное полагают воплощением бесконечности, являющейся атрибутом Бога.

Эти два представления о прекрасном соотносятся между собой так же, как две стороны единой человеческой сущности, — пространственно ограниченное **тело**, которое может быть прекрасным, и образ Бога, **душа**, который присуща бесконечность¹ (см. часть 1, гл. 3).

¹ Еще Гераклит писал: “Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты не пошел: столь глубока ее мера (возможен вариант перевода “объем” — в подлиннике стоит “логос”) (Фрагменты ранних греческих философов. — М., 1989. — Ч. 1. — С. 231.)

А. Витгенштейн¹
ЛЕКЦИЯ ОБ ЭТИКЕ [37]

...трудность, на которую я хочу обратить ваше внимание, заключается в том, что, возможно, многие из вас пришли на эту мою лекцию с немного неверными ожиданиями. И для того, чтобы оправдать вас в этом пункте, я скажу несколько слов о причине, по которой я выбрал именно тот предмет, который я выбрал: когда ваш прежний секретарь оказал мне честь, попросив меня прочитать доклад вашему обществу, моей первой мыслью была та, что я непременно это сделаю, а второй мыслью — что если я хочу иметь возможность говорить с вами, я должен говорить о чем-то, что я очень сильно стремлюсь вам сообщить и что я не хотел бы злоупотреблять возможностью прочитать вам лекцию, скажем, о логике. Я назвал это злоупотреблением, ибо для того, чтобы объяснить вам некую научную материю, понадобился бы курс лекций, а не одночасовой доклад. Другой альтернативой было бы прочитать вам так называемую научно-популярную лекцию, то есть лекцию, которая заставила бы вас поверить в то, что вы понимаете вещи, которых вы на самом деле не понимаете, удовлетворить то, что, как мне кажется, является одним из самых больших желаний, страстной мечтой современного человека, а именно: удовлетворение поверхностной любознательности относительно новейших достижений науки. Я отверг эти альтернативы и решил поговорить с вами на тему, имеющую, как мне кажется, общую важность, надеясь, что это может помочь прояснить ваши мысли¹⁾ об этом предмете (даже если вы будете совершенно не согласны с тем, что я скажу). Моя третья и последняя трудность — в том, что на самом деле сопровождает длинные философские лекции, а именно, что слушатель не в состоянии одновременно видеть путь, по которому он идет, и цель, к которой ведет его этот путь. Это то же самое, что сказать — либо кто-то думает: “Я понимаю все, что он говорит, но к чему же он в конце концов клонит?”, либо он думает: “Я вижу, к чему он клонит, но как же он собирается туда добраться?”. Все, что я могу сделать, это просить вас быть терпе-

¹ Людвиг Витгенштейн (1889–1951) — один из наиболее выдающихся философов XX в. Соотнесите его идеи с мыслью Паскаля о непостижимости Бога. Если Бог есть абсолютное добро, то оно тоже непостижимо, “трансцендентально”, мистично, так же, как и красота. Витгенштейн пишет в “Логико-философском трактате” (1921): “Все, что можно сформулировать рационально, уходит от жизни... Линейное мышление односторонне и несет в себе неизбежность ложного итога”.

ливыми и надеяться, что в конце концов вы сможете увидеть и дорогу, и то, куда она ведет.

Теперь я начну говорить о своей теме. Это, как вы знаете, этика, и я поведу объяснение с того термина, который профессор Мур дал в своей книге “*Principia Ethica*”²⁾. Он говорит: “Этика является общим исследованием того, что такое добро”. И вот я собираюсь использовать термин этика в несколько более широком смысле, в том смысле, который фактически, как я полагаю, включает в себя нечто, что является существенной частью предмета, который в целом называется Эстетикой. И для того, чтобы как можно яснее, так ясно, как только можно, понять, что, по моему мнению, является предметом Этики, я дам вам некоторое количество более или менее синонимичных выражений, которые могли бы служить основанием для более общего определения, и умножая которые я хочу произвести тот же эффект, который производил Гальтон, когда он собирал несколько фотографий разных лиц на одном снимке, с тем чтобы показать картину типичных особенностей, общих у каждого из них. И, показывая такое коллективное фото, я мог бы побудить вас увидеть, что представляет собой типичное, скажем, китайское лицо: так, если вы просмотрите ряд изображений, которые я покажу вам, то вы, я надеюсь, будете в состоянии увидеть характерные особенности, которые будут общими у всех них. Это и будут характерные особенности Этики. Теперь, вместо того чтобы сказать, что “Этика — это исследование того, что является добром”, я бы сказал, что этика — это исследование того, что является ценностью, того, что действительно важно, или я бы мог сказать, это изучение значения жизни. Я полагаю, что если вы всмотритесь в эти фразы, то вы получите приблизительное представление о том, с чем имеет дело Этика. И вот первое, что обращает на себя внимание у всех этих высказываний, это то, что каждое из них фактически используется в двух совершенно различных смыслах. Я назову их тривиальным, или относительным, смыслом, с одной стороны, и этическим, или абсолютным, смыслом — с другой. Если, к примеру, я говорю, что это хороший стул, это означает, что стул служит определенной заранее цели и что слово “хороший” здесь имеет значение в той мере, в какой эта цель предварительно оговорена. Фактически слово “хороший” в относительном смысле просто означает — подходящий под заранее определенный образец. Так, когда мы говорим, что этот человек хороший пианист, мы имеем в виду, что он умеет хорошо исполнять пьесы определенной степени сложности с определенной степе-

нью ловкости. И точно так же, если я говорю, что для меня в а ж н о не простудиться, я имею в виду, что простуда производит определенное, поддающееся описанию расстройство в моей жизни, а если я говорю, что это правильная дорога, то я имею в виду, что это правильная дорога относительно определенной цели. Использование этих выражений таким путем не представляет сложной или глубокой проблемы. Предположим, что я умею играть в теннис, и один из вас увидел меня играющим и сказал: “Ну, ты играешь довольно плохо”, и, предположим, я ответил: “Я знаю, что играю плохо, но я и не хочу играть лучше”. В этом случае любой человек может на это сказать: “А, тогда все в порядке”. Но представим, что я сказал одному из вас нелепую ложь и он приходит ко мне и говорит: “Ты ведешь себя, как скотина”, и тогда я бы сказал: “Но я и не хочу вести себя сколько-нибудь лучше”. Мог ли бы кто-нибудь другой на это ответить: “А, ну тогда все в порядке”? Конечно, нет. Он бы сказал: “Но ты д о л ж е н хотеть вести себя лучше” (сравните это с высказыванием Канта, приведенным в качестве эпиграфа к гл. 4. — *А. II.*). Здесь вы имеете абсолютное суждение о ценности, в то время как первый случай был примером относительного суждения. Сущность этого различия кажется в точности следующей: каждое суждение, имеющее относительную ценность, является всего лишь утверждением о фактах и может быть поэтому приведено в такую форму, что потеряет свойство, присущее суждениям о ценностях. Вместо того, чтобы сказать: “Это правильная дорога в Гранчестер”, я мог бы с тем же успехом сказать: “Это правильная дорога, по которой вы должны идти, если вы хотите добратся до Гранчестера в кратчайшее время”. “Этот человек хороший бегун” просто означает, что он пробегает определенное количество миль за определенное количество минут и т. д. И вот на чем я хочу настаивать, так это на том, что хотя все суждения, имеющие относительную ценность, могут быть представлены, как всего лишь суждения о фактах, при этом ни одно суждение о факте не может быть суждением, имеющим абсолютную ценность. Позвольте мне объяснить это. Предположим, что один из вас — некое всеведущее лицо³⁾ и тем самым знает обо всех движениях всех тел в мире, живых или мертвых, и что он знает обо всех состояниях ума всех человеческих существ, которые когда-либо жили на свете, и, предположим, этот человек написал обо всем, что он знает, большую книгу, тогда эта книга содержала бы в себе описание всего мира⁴⁾; и что я хочу сказать: эта книга не содержала бы ничего, что мы могли бы назвать этически-

ми суждениями или чем-то, логически обозначающим такое суждение⁵⁾. Она могла бы, конечно, содержать все относительные суждения о ценности и все истинные предложения науки и фактически все истинные предложения, которые могли бы быть вообще сказаны. Но все факты, описывающие мир как он есть, стоят на одном уровне и подобным же образом на одном уровне стоят все предложения. Там нет предложений, которые в каком-то абсолютном смысле являются в наибольшей степени важными или тривиальными. Теперь некоторые из вас согласятся с этим и вспомнят слова Гамлета “Nothing is either good or bad, but thinking makes it so” (Ничто не является хорошим или плохим само по себе, но размышление делает его таковым). Но это опять могло бы привести к непониманию. Слова Гамлета подразумевают, что хотя добро и зло не являются свойствами внешнего мира, но они определяют состояние нашего ума. Я же подразумеваю, что в той мере, в какой мы имеем в виду факты, поддающиеся нашему описанию, они не являются в этическом смысле хорошими или плохими. Если, к примеру, в нашей мировой книге мы читаем описание убийства со всеми его деталями, физическими и психологическими, то описание этих фактов не будет содержать ничего, что бы мы могли называть предложениями *Этики*. Убийство будет находиться на том же уровне, что и всякое другое событие, например падение камня. Конечно, чтение этого описания может нам доставить боль или гнев, или любую другую эмоцию, либо мы можем прочесть там о боли или гневе, причиненных этим убийством другим людям, когда они слышали о нем. Но это будут просто факты, но не Этика (ср. с максимальной Паскаля: “Я потратил много времени на изучение физики и математики, но потерял к ним вкус — так мало они дают знания”. — *А. П.*). И вот я должен сказать, что если я размышляю о том, чем бы должна была быть этика, если бы вообще была такая наука, то результат кажется мне совершенно очевидным, а именно, что ничего из того, о чем мы могли бы подумать или сказать, не могло бы быть ею. Что мы не можем написать научную книгу, предмет которой мог бы быть существенно выше всех других предметов и материй. Я могу лишь описать метафорически свое ощущение от этого: если человек мог бы написать книгу об этике, которая была бы действительно книгой об Этике, то эта книга подобно взрыву разрушила бы все остальные книги мира. Наши слова, использующиеся так, как мы их используем в науке, суть бранные сосуды, способные лишь к тому, чтобы содержать и выражать значение и смысл, естественные значение и смысл. *Эти-*

ка, если она вообще является чем-то, есть нечто сверхъестественное, а наши слова могут лишь выражать факты. (Опять можно вспомнить Паскаля: "...из всех тел и умов, взятых вместе, не удалось бы извлечь ни единого порыва истинного милосердия — это относится к области сверхъестественного". — А. П.) Это подобно тому, как если чайная чашка будет содержать лишь чайную чашку воды, а я бы вылил из нее галлон⁶⁾. Я сказал, что в той же мере, что и факты, *предложения, выражающие факты, содержат только относительную ценность и относительное добро, правильность и т. д.* И позвольте мне, прежде чем я продолжу, проиллюстрировать это более точным примером. Правильная дорога — это дорога, которая ведет к заранее определенной цели; всем нам совершенно ясно, что нет такого смысла, в котором можно говорить о правильной дороге в стороне от этой заранее определенной цели. Теперь давайте посмотрим, что бы могло предположительно означать выражение *"абсолютно правильная дорога"*. Я думаю, что это была бы такая дорога, по которой *каждый*, видя ее с *логической необходимостью*, должен был бы идти, или по которой было бы постыдно не идти. И сходным образом *абсолютное добро*, если есть соответствующее этому и поддающееся описанию положение дел, это такое добро, которое все как один, независимо от вкусов и склонностей, *должны* были бы совершать или ощущать грехом не совершать. И я хочу сказать, что такое положение вещей — это химера. Никакое положение вещей не имеет само по себе того, что я бы назвал принудительной силой абсолютного судьи. Тогда что же у всех нас содержится в сознании, что мы пытаемся выразить, когда используем такие выражения, как *"абсолютное добро"*, *"абсолютная ценность"* и т. д.? И вот для того, чтобы попытаться прояснить для себя самого эти мысли, я припомнил бы случаи, в которых я с определенностью использовал эти выражения, и тогда я окажусь в ситуации, подобной той, в которой оказались бы вы, если бы, например, я читал вам лекцию о психологии удовольствия; что бы вы попытались сделать, как не вспомнили бы те типичные ситуации, в которых вы всегда ощущаете удовольствие. Ибо, перенося эту ситуацию в сознание, все, что я могу сказать вам, стало бы в этом случае конкретным и проверяемым. Например, кто-нибудь выбрал бы при этом в качестве опорного примера ситуацию, в которой он предпринимает прогулку в прекрасный летний день. Теперь в такой ситуации окажусь я, если захочу зафиксировать свое сознание на том, что я обозначаю как абсолютную, или этическую, ценность. И вот в моем случае всегда происходит так, что

представление одного специфического переживания служит как бы в качестве переживания *par excellence*⁷⁾, и в этом причина, по которой я, говоря с вами, использую это переживание в качестве своего первого и главного примера (как я сказал раньше, это совершенно индивидуальное дело, и другие найдут другие примеры, более точные). Я опишу это переживание, с тем чтобы, если возможно, побудить вас вспомнить такое же или подобное переживание так, чтобы мы могли иметь общую почву для нашего исследования. Я полагаю, что лучший способ описания этого — сказать, что оно имеет место, когда я удивляюсь тому, что мир существует. И в этом случае я склонен использовать такие фразы: “Как странно, что все существуют” или “Как странно, что мир существует”. Я обращаю ваше внимание и на другое переживание, которое мне знакомо и которое может быть знакомо всем остальным: это то, что можно было бы назвать чувством абсолютной безопасности. Я имею в виду состояние сознания, в котором некто будет склонен сказать: “Я в безопасности, ничто не может мне повредить, что бы ни случилось”. И вот позвольте мне рассмотреть эти переживания, ибо, как я полагаю, они представляют собой те самые характерные особенности, которые мы пытаемся прояснить. И тогда первое, что я хочу сказать, это то, что словесное выражение, которое мы даем этим переживаниям, есть бессмыслица⁸⁾. Если я говорю: “Я удивляюсь тому, что мир существует”, то я злоупотребляю языком. Позвольте мне объяснить это: можно сказать в совершенно ясном и хорошем смысле, что я удивлен чем-то случившимся; мы все понимаем, что значит, если я говорю, что я поражен размером собаки, которая больше любой другой, какую я когда-либо видел до этого, или удивляюсь любой другой вещи, которая в обычном смысле слова является экстраординарной. В каждом таком случае я удивляюсь чему-то имеющему место в конкретном случае, тому, что я мог бы представить в принципе, если бы оно и не имело места. Я удивился размеру собаки, потому что я могу представить собаку другого, а именно обычного размера, которой я бы не удивился. Сказать: “Я удивляюсь тому-то и тому-то, что существует” имеет смысл только в том случае, если я *могу* представить это *не* существующее. В этом смысле кто-то может удивляться тому, что еще существует некий дом, в то время как он видит его и при этом не был в нем на протяжении долгого времени и уже вообразил, что он разрушен. Но бессмысленно говорить, что я удивляюсь существованию мира, ибо я не могу вообразить его несуществующим. Я мог бы, конечно, удивляться миру вокруг меня, тако-

му, как он есть. Если, например, я ощутил это переживание, глядя на голубое небо, я мог бы удивляться небу, которое является голубым в противоположность тому моменту, когда оно было в тучах. Но это не то, что я имею в виду. Я удивляюсь небу, каким бы оно ни было. Кто-то испытает соблазн сказать, что то, чему я удивляюсь, есть тавтология, а именно небо, которое либо является, либо не является голубым. Но ведь совершенно бессмысленно говорить, что кто-то удивляется тавтологии⁹⁾. То же самое относится к другому переживанию, которое я отметил, к переживанию абсолютной безопасности. Все мы знаем, что означает в обычной жизни пребывать в состоянии безопасности. Я в безопасности в своей комнате, когда меня не может задавить омнибус. Я в безопасности, если у меня уже была простуда и я не могу получить ее вновь. Быть в безопасности по существу означает физическую невозможность того, что определенная вещь случится со мной, и поэтому бессмысленно говорить, что я в безопасности, что бы ни случилось. Это вновь неправильное употребление слова “безопасность”, подобно тому, как в других примерах были неправильно употреблены слова “существование” и “удивление”. Теперь я хочу внушить вам мысль, что определенными характерными чертами неправильного употребления языка проникнуты все этические и религиозные выражения. Все эти выражения *кажутся* на первый взгляд просто сравнениями. Так кажется, что когда мы используем слово *правильный* в этическом смысле, хотя то, что мы при этом имеем в виду, не является правильным в тривиальном смысле, то это употребление представляется просто аналогией. И когда мы говорим: “Это хороший парень”, хотя слово “хороший” здесь не означает того, что оно означает в предложении “Это хороший футболист”, это употребление представляется чем-то аналогичным. И когда мы говорим: “Жизнь этого человека была ценной”, мы не имеем в виду того смысла, в котором употребляем это слово, когда говорим о ценном ювелирном изделии, но это употребление представляется чем-то аналогичным. И вот все религиозные термины кажутся в этом смысле употребляющимися как аналогии. Ибо когда мы говорим о Боге, что он видит все, и когда мы становимся на колени и молимся, все наши слова и действия кажутся частью большой и развитой аллегории, которая представляет Его человеческим существом, наделенным большой властью, чьей благосклонности мы пытаемся добиться и т. д. и т. д. Но эти аллегории также описываются переживаниями, о которых я говорил. В первом из них, ибо первое из них это, я полагаю, то, к чему люди точно обраща-

ются, когда они говорят, что Бог создал мир; и второе это переживание, которое описывается в словах, что мы чувствуем себя в безопасности в руках Божиих. Третье переживание подобного рода — это чувство вины, и оно опять-таки описывается фразой, что Бог не одобряет нашего образа действий. Так, в этическом и религиозном языке мы постоянно используем сравнения. Но сравнения должны быть сравнениями чего-то с чем-то. И если я могу описать факт, обозначив его сравнением, я в той же мере должен быть в состоянии опустить сравнение и просто описать факт, без него. И вот в нашем случае, как только мы пытаемся опустить сравнение и просто констатировать факты, которые стоят за ними, то мы обнаруживаем, что таких фактов нет. Итак, то, что вначале казалось сравнением, теперь кажется просто бессмыслицей. Теперь эти три переживания, на которые я обратил ваше внимание (и я мог бы добавить другие), кажутся тем, кто испытывает их, например мне, имеющими в каком-то смысле внутренне присущую им абсолютную ценность. Но когда я говорю, что это есть переживание, то я подразумеваю, что оно является фактом, имеет место здесь и там, длится определенный конечный отрезок времени и, следовательно, поддается описанию. Но из того, что я говорил несколько минут назад, следует, что бессмысленно говорить, что они имеют абсолютную ценность. Я еще более обострю свою точку зрения, сказав, что это парадоксально, что факты переживания должны казаться имеющими сверхъестественную ценность.

И вот путь, на котором я пытаюсь встретить этот парадокс. Позвольте мне, во-первых, вновь рассмотреть в качестве первого переживания удивление перед существованием мира и описать его совершенно другим путем: все мы знаем, что в обычной жизни называется чудом, это, очевидно, просто событие, подобного которому мы еще никогда не видели. Теперь представьте, что такое событие произошло. Рассмотрим случай, когда у одного из вас вдруг выросла львиная голова и начала рычать. Конечно, это была бы самая странная вещь, какую я могу вообразить. И вот, как бы то ни было, мы должны будем оправиться от удивления и, вероятно, вызвать врача, объяснить этот случай с научной точки зрения и, если это не принесет потерпевшему вреда, подвергнуть его вивисекции. И куда тогда должно будет деваться чудо? Ибо ясно, что когда мы смотрим на него подобным образом, все чудесное исчезает, и то, что мы обозначаем этим словом, есть всего лишь факт, который еще не был объяснен наукой, что опять-таки означает, что мы до сих пор не преуспели в том, чтобы сгруппировать

этот факт с другими фактами в некую научную систему. Поэтому абсурдно говорить: “Наука доказывает, что чудес не бывает”. Истина состоит в том, что научный путь рассмотрения вещей это не тот путь, на котором можно смотреть на чудеса. Какой бы факт вы ни представили себе, он не будет чудом сам по себе в абсолютном смысле этого слова. Ибо мы теперь видим, что мы использовали слово “чудо” в относительном и абсолютном смыслах. И теперь я опишу переживание удивления перед существованием мира, сказав, что это взгляд на мир как на чудо. Теперь я попытался сказать, что правильное выражение в языке для передачи чуда существования мира, хотя в языке нет ни одного предложения об этом, это существование самого языка. Но что же тогда означает, что осознаем это как чудо в одно время и не осознаем в другое? Ибо все, что я сказал о сдвиге выражения чудесного с выражения *при помощи значения языка* к выражению *при помощи существования языка*, все, что я сказал, все это опять-таки сводится к тому, что мы не можем выразить того, что мы хотим выразить, и что все, что мы *говорим* об абсолютном чуде, остается бессмыслицей. Теперь ответ на все эти вопросы покажется ясным многим из вас. Вы скажете: ну, если определенные переживания постоянно вводят нас в соблазн определять часть из них как имеющие абсолютную ценность, то это просто показывает, что, употребляя эти слова, мы *не* имеем в виду высказать нечто бессмысленное, что, наконец, то, что мы имеем в виду, говоря, что переживание имеет абсолютную ценность, *является просто фактом подобно другим фактам* и что все это приводит к тому, что мы еще не преуспели в поисках корректного логического анализа того, что мы обозначаем под нашими этическими и религиозными выражениями. Теперь, когда мы в этом убедились, я моментально, как при вспышке света, ясно вижу, что не существует не только описания того, что я могу думать о мире, с тем чтобы описать то, что я имею в виду под абсолютной ценностью, но что я не признаю того, что кто-то был бы в состоянии говорить *ab initio*¹⁰⁾ об основаниях их значимости. Это все равно, что сказать: теперь я вижу, что эти бессмысленные выражения были бессмысленными не потому, что я еще не нашел правильных выражений, но что их бессмысленность и была самой их сущностью. Ибо все, что я хотел сделать, это *выйти за пределы* мира, и это то же самое, что сказать за пределы значимого языка. Все мое стремление, и, я полагаю, стремление всех людей, кто когда-либо пытался писать или говорить об этике или религии, было стремлением вырваться за границы языка¹¹⁾. Этот побег сквозь стены на-

шей клетки совершенно, абсолютно безнадежен. *Этика в той мере, в какой она происходит из желания сказать что-нибудь об абсолютном значении жизни, абсолютном добре, не может быть наукой.* То, что она говорит, ничего не прибавляет к нашему знанию в любом смысле этого слова. Но она является документом стремления человеческого ума, которое лично я хотя и не могу поддерживать относительно глубоко, но которое тем не менее не был склонен на протяжении своей жизни осмеивать.

Примечания

1) Согласно взглядам Витгенштейна философия — не наука, а *деятельность по прояснению мыслей*. “Цель философии — логическое прояснение мыслей. Философия не теория, а деятельность... Философия должна прояснять и строго разграничивать мысли, которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми” (Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*. М., 1958. С. 50). В “Предисловии” к “Логико-философскому трактату” философ пишет: “...то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать”.

2) Мур Джордж Эдвард (1873–1958) — английский философ, основатель современной этики и философии лингвистического анализа. Зерном этической концепции Мура была идея о том, что философия должна заниматься не самими этическими проблемами, а тем, как они формулируются в языке, то есть, например, не самим понятием добра, а тем, в каких контекстах оно употребляется и какие значения принимает. Мура и Витгенштейна связывали творческие контакты. Именно Муру принадлежит латинское название основного труда Витгенштейна (“*Tractatus Logico-philosophicus*”) (Логико-философский трактат), который сам назвал его скромно по-немецки “*Der Satz*” (Предложение). Латинское название трактата Мура перекликается с названием “*Principia Mathematica*” основополагающего труда по математической логике, принадлежащего Б. Расселу и А. Уайтхеду, которое в свою очередь является отсылкой к заглавию основного труда Ньютона “*Philosophiae naturalis principia mathematica*” (Математические основы естественной (*натуральной*) философии).

3) Всеведущее существо — так называемый демон Лапласа. В релятивистски ориентированной философии считается, что если бы де-

мон Лапласа захотел описать всю вселенную, то это бы ему не удалось потому, что пока он опишет мир таким, каким он был в момент начала описания, то к моменту конца описания мир изменится, и так до бесконечности (См.: Г. Рейхенбах. Направление времени. М., 1958; К. Поппер. Логика и рост научного знания. — М., 1983; В. Гейзенберг. Физика и философия. М., 1963).

4) Представление о книге, которая содержит в себе все события мира, прошлые, настоящие и будущие, является, по-видимому, одним из универсальных в культуре. В христианской традиции такой книгой считался “Апокалипсис” (“Откровение”) Иоанна Богослова. В литературе XX века мотив мировой Книги часто обыгрывается. В романе “Сто лет одиночества” Г. Маркеса такая книга, вернее манускрипт, появляется в конце, в ней записаны все события рода Буэндиа.

5) В связи с этим встает весьма болезненный для культуры XX века вопрос о том, содержала ли бы эта книга, которая должна содержать все, и саму себя. В шуточной форме этот фундаментальный парадокс теории множеств был сформулирован замечательным философом и логиком XX в. Б. Расселом так: брадобрей бреет тех и только тех, кто не бреется сам; бреет ли он сам себя? Если он бреется сам, то он не может себя брить, ибо бреет только тех, кто не бреется сам; если он не бреется сам, он должен брить и себя, ибо бреет всех тех, кто не бреется сам... Парадокс был разрешен Б. Расселом при помощи так называемой теории типов, в соответствии с которой высказывания второго порядка не включаются в множество высказываний первого порядка (т. е. различают язык и метаязык (теорию языка); например, в XX в. возникла *метаматематика* — наука о том, как строится математика, так сказать, теория математики; один из самых ярких результатов в этой области — *знаменитая теорема Гёделя о неполноте*. — А. П.). Витгенштейн отрицал необходимость теории типов, он полагал, что реально все предложения, к какому бы типу они ни принадлежали, относятся к естественному языку и поэтому все стоят на одном уровне. То же, о чем нельзя сказать (к этому относится и этика), должно быть показано¹.

В середине XX века А. Тарский, К. Льюис и Р. Карнап разработали понятие метаязыка, продолжающее линию Рассела. Однако с чисто

¹ Таким образом, Витгенштейн разрешает этот парадокс не так, как Рассел. Например, Иисус говорит: “Я есть путь, и истина, и жизнь”. В Евангелии от Иоанна приведен вопрос Пилата: “Что есть истина?” В ответ молчание, потому что Иисус показал это своей жизнью и грядущей смертью — здесь уже нет места словам. “То, что может быть показано, не может быть сказано” (Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 51). — А. П.

философской (а не логической) точки зрения позиция Витгенштейна кажется более глубокой, ибо количество метаязыков может быть умножено до бесконечности, в то время как Витгенштейн замыкает единственный язык, на котором мы на самом деле говорим, на самого себя, говоря о невозможности правильно сказать о некоторых вещах.

6) В этом рассуждении Витгенштейн перекликается с Расселом, утверждавшим, что физическое описание мира не нуждается в этике, мир сам по себе ни добр, ни зол (см.: Б. Рассел. Почему я не христианин. М., 1987).

7) по преимуществу (*франц.*)

8) Бессмысленными В. считает такие выражения, которые не являются ни истинными, ни ложными. В. игнорирует различие между смыслом и значением, проведенное Г. Фреге, в соответствии с которым у предложения, которое анализирует В., нет значения (закключающегося в истинности или ложности), но есть смысл, заключающийся в том суждении, которое содержится в предложении независимо от его истинности или ложности. Пример предложения, не обладающего значением, но обладающего смыслом, приводил Б. Рассел (с тех пор он стал классическим): это фраза “Нынешний король Франции лыс”, произнесенная после 1871 года.

9) Согласно В. все законы логики являются тавтологиями и поэтому не дают никакого знания о мире, а лишь проясняют другие предложения. Но если это очевидно в отношении одних логических законов, напр., $A = A$, то совсем неочевидно в отношении других, например: если $A = B$ и $A = C$, то $B = C$. Современный логик Я. Хинтиikka считает, что подобные предложения являются тавтологией лишь на уровне глубинной информации, но не являются таковыми на уровне информации поверхностной (см. Я. Хинтиikka. Логикоэпистемологические исследования. М., 1980). Другими словами, если бы информация, которую мы извлекаем из вывода, содержалась бы уже в посылах, тогда всякий обмен информацией потерял бы смысл.

10) *ab initio* — с начала

11) В своем центральном труде “Логико-философский трактат” (1921) Витгенштейн пишет:

“6.4. Все предложения равноценны.

6.41. Смысл мира должен лежать вне его. В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности.

Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего (. . .).

То, что делает это неслучайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным.

Оно должно находиться вне мира.

6.42. Поэтому не может быть никаких предложений этики.

Предложения не могут выражать ничего высшего.

6.421. Ясно, что этика не может быть высказана.

Этика трансцендентальна. (Этика и эстетика едины)”.

(Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 94–95).

Перевод и примечания В. РУДНЕВА

Анна Ахматова
ПРИМОРСКИЙ СОНЕТ¹ [12]

- 1 Здесь все меня переживет,
Все, даже ветхие скворешни
И этот воздух, воздух вешний,
4 Морской свершивший перелет.
- 5 И голос вечности зовет
С неодолимостью нездешней.
И над цветущею черешней
8 Сиянье легкий месяц льет.
- 9 И кажется такой нетрудной,
Белея в чаще изумрудной,
11 Дорога не скажу куда...
- 12 Там средь стволов еще светлее,
И все похоже на аллею
14 У царскосельского пруда.

1958

Комментарий

Это позднее произведение Анны Ахматовой, истинный шедевр поэтического искусства, вдохновило ее младшую современницу Беллу Ахмадулину на создание стихотворения “Строка”, эпиграфом к которому стоит одиннадцатая строка сонета (“Дорога не скажу куда...”).

Существуют различные варианты формы сонета; тот, который избирает Ахматова, связан с именем великого итальянского поэта XIV в. Франческо Петрарки: стихотворение из четырнадцати строк состоит из двух четверостиший (*катренов*), написанных на две рифмы, и двух трехстиший (*терцетов*), написанных на три рифмы. Шекспир писал сонеты, имеющие другую форму: они состоят из трех четверостиший и заключительного двустушия.

¹Строки стихотворения А. Ахматовой пронумерованы, чтобы можно было более наглядно объяснить, что такое золотое сечение. — А. П.

**Метрическая схема идеально правильного (полноударного) четырех-
стопного ямба (стихотворение Ломоносова):**

— — — — — ()

— ударный слог

() безударный слог

**Метрическая схема первого катрена сонета Ахматовой (отклонения
от идеально правильной структуры отмечены овалами):**

1 — — — — — () —
2 — — — — — () — —
3 — — — — — — —
4 — — — — — () —

Один из аспектов поэтического искусства — хорошо выстроенная форма произведения, то есть удачное разрешение проблемы соотношения частей и целого. *Пифагорейцы связывали тайну красоты с целыми числами* (см. часть I, подразд. 1.2.4); в области музыки они открыли, в частности, что совершенный консонанс (приятное, согласованное звучание двух тонов одновременно) возникает при простейших соотношениях длин струн — 2 : 1 (октава — одна из струн вдвое длиннее другой), 3 : 2 (кварта), 4 : 3 (квинта) (более сложные соотношения, например, 16 : 15, дают диссонанс (малую секунду) [113, 69]. Отметим, что соотношение 4 : 3 характеризует и структуру сонета; он разделяется на две части — катрены и терцеты, восемь и шесть строк соответственно: 8 : 6 = 4 : 3¹.

В области формотворчества существует общая для многих жанров искусства закономерность — так называемое золотое сечение. Это та-

¹ Обратите внимание на то, что в рассуждениях пифагорейцев фигурируют самые первые числа натурального ряда — 1, 2, 3, 4. Современный исследователь пишет: "... в натуральном ряду наиболее богатые свойствами числа встречаются в первом десятке (по мнению ряда топологов, наиболее информационно богаты 3 и 4) (структура сонета характеризуется отношением 4:3. — А. П.), а далее идут лишь отдельные все более редкие всплески интересных чисел, так что в своем начале натуральный ряд похож на творящий фонтан, а вдали на энтропийное озеро, пока мы не доходим, благодаря Г. Кантору, до трансфинитных чисел, вновь дающих фонтан новых свойств. Отсюда вывод: творящие начала — это ноль и бесконечность [89, 394]. Сопоставьте с комментарием к стихотворению Тютчева "Silentium!"".

кое разделение целого на две части, при котором целое относится к большей части так, как большая часть — к меньшей. Если принять целое за единицу, то нетрудно вычислить, что большая часть будет равна приблизительно 0,62, меньшая — соответственно 0,38. Золотое сечение играет большую роль в архитектуре и живописи. Античные скульпторы, много занимавшиеся разработкой вопроса об идеальных пропорциях человеческой фигуры, нашли, что и в этой области золотое сечение тоже встречается часто. Например, в системе пропорций великого древнегреческого скульптора пифагорейца Поликлета (см. иллюстрацию к гл. 1 “Дорифор”) уровень пупка делит идеальную мужскую фигуру в отношении золотого сечения — от макушки до пупка 0,38, от пупка до пяток — 0,62. В структуре сонета зона золотого сечения приблизительно соответствует границе между катренами и терцетами ($14 \cdot 0,62 = 8,68$). Это же разделение сонета на катрены и терцеты соответствует соотношению 4 : 3, связанному с совершенным консонансом — квартой. Таким образом, форма сонета определяется пифагорейской доктриной красоты как соразмерности, которую можно выразить отношением целых чисел.

Вспомним о том, что Платон разделял эти воззрения пифагорейцев (см. часть I). Кроме того, центральное положение философии Платона постулирует существование двух миров: чувственно воспринимаемого мира вещей и умопостигаемого мира идей, в котором обитают бессмертные души до рождения человека и после его смерти.

Действие сонета разворачивается в двух планах, обозначенных ключевыми словами “здесь” и “там”. Зона золотого сечения в сонете — это, как уже было сказано, граница четверостиший (катренов) (чувственно воспринимаемый мир, мир “здесь” — ветхие скворешни, весенний воздух, цветущая черешня, легкий месяц) и трехстиший (терцетов)(мир “там”, куда ведет “дорога не скажу куда”). **Форма обусловлена содержанием: переход из одного плана в другой (из мира “здесь” в мир “там”) совершается именно в зоне золотого сечения.**

Итак, хотя Ахматова и Платон разделены двадцатью пятью столетиями, однако “Приморский сонет” — и в аспекте формы, и в плане соответствия содержания форме — может служить иллюстрацией чрезвычайно сильного влияния платоновской философии на всю позднейшую культуру, на самый строй европейской мысли (вспомним о том, что, согласно выдающемуся английскому философу XX в. А. Уайтхеду, всю западную философию можно понять как “примечания к Платону”).

Одним из проявлений закономерностей, связанных с золотым сечением, является так называемый закон третьей четверти (отметим, что если разделить целое на четыре равные части, то точка золотого сечения принадлежит **третьей** четверти). Выдающийся филолог и историк культуры Ю. Лотман в книге “Анализ поэтического текста” формулирует этот закон следующим образом: если взять текст, который членится на четыре сегмента, то почти универсальным будет построение, при котором первые две четверти устанавливают некоторую структурную инерцию, третья ее нарушает, а четвертая восстанавливает исходное построение, сохраняя, однако, память и об его деформациях. Таким образом, из четырех сегментов третий будет некоторым образом выделяться.

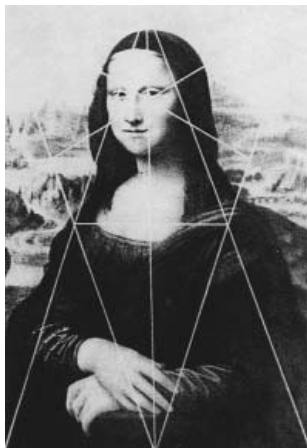
Чем отличается стихотворная речь от прозы? Прежде всего ритмичностью. В русском силлаботоническом стихе имеет место правильное, урегулированное чередование ударных и безударных слогов (см. схему).

Стихотворение А. Ахматовой написано четырехстопным ямбом, и отклонения от идеально правильной структуры встречаются чаще всего в **третьей** стопе (например, в первой, второй и четвертой строках первого катрена третья стопа состоит из двух безударных слогов); в первом четверостишии идеально правильной ямбической структурой обладает только **третья** строка из четырех. Примером полноударного (идеально правильного) четырехстопного ямба может служить фрагмент стихотворения М. Ломоносова “Вечернее размышление о Божием величестве при случае великого северного сияния” (1743):

Лице свое скрывает день;
Поля покрыла влажна ночь,
Взошла на горы черна тень;
Лучи от нас склонились прочь.
Открылась бездна, звезд полна;
Звездам числа нет, бездне дна.

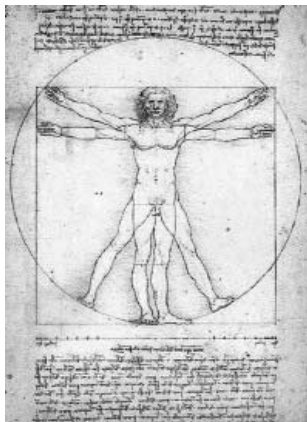
Итак, закономерность, связанная с золотым сечением (закон третьей четверти), проявляется на уровне художественного целого (сонет в целом, разделяющийся на первые восемь строк (мир “здесь”) и последние шесть (мир “там”)), на уровне четверостишия (только третья строка из четырех обладает идеально правильной ритмической структурой) и на уровне отдельной строки (наиболее часто встречающееся отклонение от идеально правильной ритмической схемы — совпадение двух безударных слогов в третьей стопе).

Примеры проявления математических закономерностей в искусстве



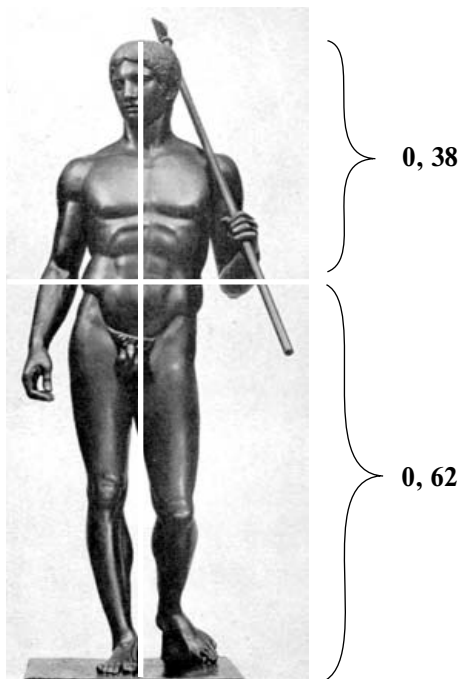
Леонардо да Винчи. *Джоконда*

Композиция работы основана на треугольниках, являющихся частями правильного звездчатого пятиугольника



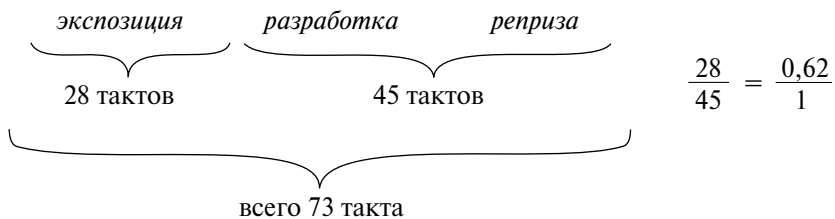
**Страница из записной книжки Леонардо да Винчи:
*пропорциональный человек***

(вспомните о том, что окружность — образ совершенства)



Поликлет. Дорифор

Моцарт. Соната для клавира до мажор KV545, I часть



Э. Фромм
ЧЕЛОВЕК ДЛЯ САМОГО СЕБЯ
(ВВЕДЕНИЕ В ПСИХОЛОГИЮ ЭТИКИ) [110, 31–42]
(фрагмент)

Если гуманистическая этика основывается на познании природы человека, то современная психология, особенно психоанализ, должны быть одним из мощнейших стимулов развития гуманистической этики. Но хотя психоанализ во многом расширил наши знания о человеке, он тем не менее ничего не прибавил к нашим знаниям о том, как должен жить человек и что он должен делать. Главной его функцией было развенчать ценностные суждения и этические нормы, продемонстрировав, что они представляют собой рационализацию иррациональных — и часто неосознаваемых — желаний и страхов и, следовательно, не могут претендовать на объективную значимость. Хотя само по себе это разоблачение было чрезвычайно ценным, но за пределами критики оно оставалось совершенно бесплодным.

Психоанализ в попытке утвердить психологию в качестве естественной науки сделал ошибку, оторвав психологию от проблем философии и этики. Он игнорировал тот факт, что человеческую личность нельзя познать, если не рассматривать ее в ее целостности, и что человеку присуща потребность искать ответы на вопрос о смысле жизни и определять те нормы, в соответствии с которыми он должен жить. “*Homo psychologicus*” Фрейда столь же нереалистическое создание, сколь и “*homo economicus*” классической экономической науки. Невозможно понять эмоциональные и психологические расстройства человека без понимания природы его ценностных и моральных конфликтов. Прогресс психологии лежит не на пути отрыва области “естественного” от “духовного” и фокусировке внимания на первой, а в возвращении к великой традиции гуманистической этики, которая рассматривала человека в целостности физического и духовного, предполагающей, что цель человека — *быть самим собой*, а условие для достижения этой цели в том, чтобы *быть для самого себя*.

Я написал эту книгу с целью возродить действенность гуманистической этики, показать, что наши знания природы человека ведут не к этическому релятивизму, но, напротив, что источник норм нравственного поведения следует искать в самой природе человека, что моральные нормы основаны на врожденных качествах человека, что на-

рушение норм приводит к эмоциональному и психическому распаду. Я попытаюсь показать, что структура характера зрелой и продуктивной личности сама является источником “добродетели” и что “зло” есть (как показывает анализ) равнодушие к себе самому и саморазрушение. Не самоотречение и не эгоизм, а любовь к себе, не отрицание индивидуальности, а утверждение подлинно человеческой самости — вот высшие ценности гуманистической этики. Чтобы быть уверенным в своих ценностях, человек должен знать самого себя и свою способность к добру и продуктивности.

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА: ПРИКЛАДНАЯ НАУКА ИСКУССТВА ЖИТЬ

Этика гуманистическая и этика авторитарная

Если мы, в противоположность этическому релятивизму, не отказываемся от поиска объективно значимых норм поведения, то какие критерии этих норм мы можем найти? Тип критериев зависит от этической системы, нормы которой мы изучаем. Так, критерии авторитарной этики в корне противоположны критериям гуманистической этики.

В авторитарной этике власть определяет, что хорошо для человека, и устанавливает законы и нормы его поведения. В гуманистической этике человек сам является законодателем и исполнителем норм, их формальным источником или регулятивной силой, и их содержанием.

Употребление термина “авторитарный” вызывает необходимость уточнить смысл понятия авторитета. С этим понятием связано много недоразумений из-за того, что мы часто альтернативно противопоставляем диктаторский, или иррациональный, авторитет отсутствию всякого авторитета. Такая альтернатива ошибочна. Действительная проблема заключается в том, с какого рода авторитетом мы могли бы иметь дело. Говоря об авторитете, какой из двух мы имеем в виду: рациональный или иррациональный? Источник *рационального авторитета* — *компетентность*. Человек, авторитет которого основан на уважении, всегда действует компетентно в выполнении обязанностей, возложенных на него людьми. И ему не надо ни запугивать людей, ни вызывать их признательность с помощью каких-то неординарных качеств; постольку, поскольку он оказывает им компетентное содействие, его авторитет базируется на рациональной почве, а не на эксплу-

атации, и не требует иррационального благоговения. Рациональный авторитет не только допускает, но требует оценки и критики со стороны подчиняющихся ему; он всегда временен, его приемлемость зависит от его действенности. Источник же *иррационального авторитета* — власть над людьми. Эта власть может быть физической или духовной, абсолютной или относительной, обусловленной тревогой и беспомощностью подчиняющегося ей человека. Сила и страх — вот те подпорки, на которых строится иррациональный авторитет. Критика авторитета в данном случае не только недопустима, но попросту запрещена. Рациональный авторитет основан на равенстве лица, облеченного властью, и подчиненных, которые отличаются между собой только степенью знаний или мастерства в определенной области.

Иррациональный авторитет по самой своей природе основан на неравенстве, включающем и неравенство ценностей. Термин “иррациональная этика” применяется в случае иррационального авторитета, следуя современному употреблению термина “авторитарный” в качестве синонима тоталитарной и антидемократической системы.

Читатель скоро увидит, что гуманистическая этика не несовместима с рациональным авторитетом.

Авторитарную этику можно отличить от гуманистической по двум критериям: один из них — формальный, другой — содержательный. Рассматриваемая формально, авторитарная этика не признает за человеком способности познать добро и зло. Нормы, заданные авторитетом, всегда превалируют над индивидуальными. Такая система основана не на знании и разуме, а на осознании субъектом своей слабости и зависимости от авторитета и благоговении перед ним; подчинение авторитету происходит в результате применения последним неограниченной власти; его решения не могут и не должны подвергаться сомнению. Рассматриваемая же *содержательно*, авторитарная этика отвечает на вопрос о смысле добра и зла с точки зрения интересов власти, а не интересов индивидов; она по существу эксплуативна, несмотря даже на то, что индивиды могут извлекать из нее значительные для себя выгоды, как в плане психического, так и материального благополучия.

И формальный и содержательный аспекты этики хорошо видны в генезисе этических суждений у ребенка и в нерелексированных ценностных суждениях у взрослых. Основания нашей способности отличать добро и зло закладываются в детстве: сначала по поводу физиологических функций, а затем и относительно более сложных вопро-

сов поведения. Прежде чем ребенок научится разумному различению добра и зла, у него вырабатывается чувство хорошего и плохого. Его ценностные суждения формируются в результате дружественных или недружественных ответов на его поведение людей, играющих перво-степенную роль в его жизни. При понимании полной зависимости ребенка от заботы и любви взрослого не вызывает удивления тот факт, что выражение одобрения или неодобрения на лице матери является достаточным, чтобы “научить” ребенка отличать хорошее от дурного. В школе и в обществе действуют подобные же факторы. “Хорошо” то, за что хвалят; “плохо” то, за что сердятся или наказывают либо официальные власти, либо большинство друзей. В самом деле, страх перед неодобрением и желание поощрения являются самой мощной или даже единственной мотивацией для морального суждения. Это сильное эмоциональное давление не дает возможности ребенку, а затем и взрослому критически усомниться: благо ли на самом деле то, что провозглашается как добро, для него самого или для авторитета. Возможные в данном случае альтернативы станут очевидными, если мы рассмотрим оценочные суждения, относящиеся к разным вещам. Если я говорю, что этот автомобиль “лучше” того, самоочевидно, что “лучший” автомобиль значит лучше служащий мне, чем другой; здесь хорошее и плохое подразумевает *полезность* для *меня* той или иной вещи. Если хозяин считает свою собаку “хорошей”, то он имеет в виду те качества собаки, которые удовлетворяют его. Скажем, она может быть хорошей сторожевой, охотничьей или ласковой собакой. *Вещь называется хорошей, если она хороша для человека, который пользуется ею.* Тот же самый критерий применим и к человеку. Хозяин считает работника хорошим, если он полезен ему. Учитель называет ученика хорошим, если он не мешает на уроках, послушен, почитает его. Так же и ребенка называют хорошим, если он послушен. Но ребенок может быть и шалунишкой, и обманщиком, однако если он угождает своим родителям, подчиняясь их воле, то он “хороший”, тогда как “плохой” — это тот, кто своеволен, имеет собственные интересы, неугодные родителям.

Очевидно, что формальный и содержательный аспекты авторитарной этики неразделимы. Если бы власть не желала эксплуатировать подчиненных, не было бы необходимости управлять на основе страха и эмоционального подавления; она могла бы поощрять рациональность суждений и критицизм — но в таком случае рисковала бы обнаружить себя некомпетентной. Именно потому, что интересы власти

поставлены на карту, она предписывает *послушание как главную добродетель, а непослушание как главный грех*. Самым непростительным грехом с точки зрения авторитарной этики является бунт, подвергающий сомнению право авторитета устанавливать нормы и его главную догму, что эти нормы создаются именно в интересах народа. Но даже если человек согрешил, он может вернуть себе доброе имя ценой признания вины и принятия наказания, как свидетельство признания превосходства и власти авторитета над собой.

Ветхий завет, рассказывая о начале человеческой истории, приводит пример авторитарной этики. Грех Адама и Евы нельзя объяснить, исходя из одних только их действий. То, что они вкусили от древа познания добра и зла, не было злом *само по себе*. В сущности и иудейская и христианская религии согласны в том, что способность различать добро и зло — это основополагающая добродетель. Грехом было непослушание, вызов авторитету Бога, который испугался, что человек, “став одним из Нас, познав суть добра и зла”, сможет “вкусить также и от древа жизни и жить вечно”.

В гуманистической этике, так же как и в авторитарной, можно выделить формальный и содержательный критерии. Формальный базируется на принципе, что сам человек, а не отчужденная от него власть может определять критерий добродетели и порока. Содержательный основан на принципе, что “добро” есть то, что является благом для человека, а “зло” — то, что вредит ему. *Единственный критерий этической ценности — это благополучие, благоденствие человека.*

Различие между гуманистической и авторитарной этикой иллюстрируется при подходе к трактовке слова “добродетель”. Аристотель использовал термин “добродетель” для обозначения некоего “наивысшего” качества — качества деятельности, посредством которой реализуются способности, свойственные человеку. Парацельс¹, например, употреблял понятие “добродетель” как синоним индивидуальных характеристик вещи, а именно ее особенности. Камень или цветок обладают каждый своей добродетелью, своей комбинацией присущих им качеств. Аналогично и добродетель человека — это определенное множество качеств, характеризующих человека как вид, добродетель же каждого отдельного человека — это его уникальная индивидуальность. Он “добродетелен”, если реализовал свою “добродетель”. В противо-

¹Парацельс (1493–1541) (настоящее имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) — естествоиспытатель, врач и философ.

положном смысле понятие “добродетель” употребляется в авторитарной этике. Там добродетель означает самоотречение и послушание, подавление индивидуальности, а не ее полную реализацию.

Гуманистическая этика антропоцентрична. Разумеется, не в том смысле, что человек — центр вселенной, а в том, что его ценностные, равно как и всякие другие, суждения и даже его восприятия коренятся в особенностях его существования и значимы только в их свете. Поистине человек — “мера всех вещей”¹.

Гуманистический принцип заключается в том, что нет ничего более высокого и более достойного, чем человеческая жизнь. На это обычно возражали, говоря, что сущность морального поведения в том и состоит, чтобы соотноситься с тем, что *трансцендентно* человеку, а отсюда, что система, которая признает исключительно человека и его интересы, не может быть по-настоящему нравственной, так как человек в этой системе стал бы просто изолированной и эгоистической личностью.

Этот аргумент, обычно приводящийся для того, чтобы опровергнуть человеческую способность — и право — постулировать и оценивать нормы, действенные для его жизни, базируется на ошибке, ибо принцип “добро есть то, что хорошо *для человека*”, вовсе не полагает суть природы человека в том, что эгоизм и изолированность для него благо. Этот принцип не означает, что человеческие цели могут быть осуществлены в государстве, изолированном от всего мира. Напротив, сторонники гуманистической этики были убеждены, что одной из характерных особенностей человека является то, что он может реализовать себя и найти свое счастье только в связи с другими людьми, в солидарности с ними. При этом любовь к ближнему не *трансцендентный* по отношению к человеку феномен, а его врожденное качество, которое он способен *излучать*. Любовь не есть некая высшая сила, нисходящая на человека, или налагаемая на него обязанность; она его собственная сила, связывающая его с миром, который тем самым становится подлинно его миром.

Этика субъективистская и этика объективистская

Что с точки зрения гуманистической этики мы должны ответить тем, кто отказывает человеку в способности самому устанавливать объективно значимые нормативные принципы?

¹ Вспомните знаменитое высказывание Протагора — см. часть 1, подразд. 1.2.1. — А. П.

Одна из школ гуманистической этики принимает вызов и соглашается с тем, что ценностные суждения не имеют объективной значимости и представляют собой не что иное, как произвольные предпочтения или желания индивидов. С этой точки зрения, например, выражение “свобода лучше рабства” описывает просто различие во вкусах, но не имеет объективной значимости. Ценность в этом смысле определяется как “некое желаемое благо”, и желание определяет ценность, а не ценность определяет желание. Такой радикальный субъективизм по самой своей природе несовместим с идеей, что этические нормы должны быть универсальны и применимы ко всем людям. Если бы такой субъективизм был единственным типом гуманистической этики, тогда и в самом деле мы столкнулись бы с необходимостью выбора между этическим авторитаризмом и полным отказом от общезначимых норм...

К примеру, если я собираюсь построить железную дорогу, то я должен строить ее в соответствии с принципами физики. *Во всех ремеслах система объективно значимых норм составляет теорию практики (прикладную науку), основанную на теоретической науке.* Хотя и существуют разные способы достижения значительных результатов в любом ремесле или искусстве, тем не менее нормы ни в коем случае не могут быть произвольными: их нарушение чревато либо ничтожным результатом, либо полной неспособностью достичь желаемой цели.

Но не только медицина, инженерия или живопись являются искусством; *сама жизнь есть искусство*, в сущности самое важное и в то же время самое трудное и сложное искусство для человека. Его объектом является не та или иная специализированная деятельность, а сама жизнедеятельность, то есть процесс развертывания и осуществления всех потенций человека. В искусстве жить *человек одновременно художник и модель*, скульптор и мрамор, врач и пациент.

Гуманистическая этика, которая принимает, что “добро” — это то, что хорошо для человека, а “зло” — то, что для него плохо, предполагает, что, для того чтобы знать, *что же именно* хорошо для человека, необходимо понять его природу. *Гуманистическая этика есть прикладная наука “искусства жить”, основанная на теоретической “науке о человеке”.* Здесь, как и в других искусствах, наибольшие достижения (“добродетели”) пропорциональны знаниям в области науки о человеке, а также приобретенным навыкам и практике. Однако нормы могут быть выведены из теории только при условии, что выбран определенный вид деятельности и поставлены определенные цели. Так,

условием для медицинской науки является цель излечения болезней и продления жизни; не будь ее, все ее (медицины) нормы были бы лишены смысла. В основе любой прикладной науки лежит аксиома, являющаяся результатом акта выбора (см. матем. прил. II [89]. — А. П.), а именно утверждение цели деятельности в качестве желаемой. Однако аксиома, лежащая в основе этики, отлична от аксиом, лежащих в основе других искусств. Мы могли бы вообразить себе культуру, в которой люди не хотели бы заниматься живописью или строить мосты, но невозможно вообразить такую культуру, в которой люди отказывались бы жить. Тяга к жизни присуща любому живому существу, и человек не может не хотеть жить, независимо от того, что он думает по этому поводу. Выбор между жизнью и смертью скорее, кажущийся, чем реальный; реальный же выбор — это выбор между хорошей и плохой жизнью.

Небезынтересно было бы задаться вопросом, почему в наше время утрачено понятие *жизни как искусства*. Складывается впечатление, что современные люди полагают, будто обучение необходимо лишь для овладения искусством чтения и письма, что обучение гарантирует возможность стать архитектором, инженером или квалифицированным рабочим, но что *жизнь* — дело столь простое и обычное, что и учиться здесь нечему. Именно потому, что каждый “живет” по-своему, жизнь представляется людям той сферой, где каждый считает себя специалистом, знатоком. Но это вовсе не потому, что человек до такой степени овладел искусством жить, что утратил ощущение всех жизненных трудностей. ***Как раз то, что в жизни превалирует отсутствие подлинных радости и счастья, совершенно исключает подобное объяснение.*** Сколько бы ни акцентировало современное общество внимание на счастье личности, ее интересах, оно приучило человека к мысли, что вовсе не его счастье (или, используя теологический термин, спасение) является целью его жизни, а служебный долг или успех. Деньги, престиж и власть — вот стимулы и цели. Человек пребывает в иллюзии, что он действует в своих собственных интересах, тогда как в действительности он служит чему угодно, только не своим собственным интересам.

Для него важно все, кроме его собственной жизни и искусства жить. Он живет для чего угодно, только не для себя.

Если этика действительно составляет корпус норм для достижения успеха в искусстве жить, то ее наиглавнейшие принципы должны вытекать из природы жизни вообще и человеческой жизни в частности.

Обобщая, можно сказать, что природа всякой жизни — это ее сохранение и утверждение. Любому живому организму присуще врожденное стремление к сохранению своего существования: именно этот факт позволил психологам сформулировать идею “инстинкта” самосохранения. Первая “обязанность” организма — быть живым.

“Быть живым” — это динамическое, а не статическое понятие. *Существование и раскрытие специфических сил организма — это одно и то же.* Все организмы имеют врожденное стремление к актуализации заложенных в них возможностей. Отсюда *цель человеческой жизни следует понимать как раскрытие его сил и возможностей в соответствии с законами его природы.*

Однако не существует человека “вообще”. Хотя основные качества человека свойственны всем представителям рода человеческого, тем не менее каждый человек всегда индивидуален, уникален, отличен от других. Он отличается особенностями черт характера, темпераментом, талантом, склонностями, так же как отличаются отпечатки его пальцев от отпечатков пальцев других. Он может превратить свои возможности в действительность только путем реализации своей индивидуальности. Долг быть живым означает то же, что и долг стать самим собой, развить свои возможности до зрелого состояния, сформировать свою личность. Итак, *добро в гуманистической этике — это утверждение жизни, раскрытие человеческих сил. Добродетель — это ответственность по отношению к собственному существованию.* Злом является помеха развитию человеческих способностей; порок — это *безответственность по отношению к себе.*

Таковы принципы объективистской гуманистической этики.

Перевод Е. А. Жуковой

Б. Хофф¹
ДЭ ПЯТАЧКА [112, 108–115]
(фрагмент)

В книге “Дом на пуховой Опушке” Пятачок говорит, что “Тигра был ужасно прыгучий, и у него была такая манера здороваться, что у вас потом всегда были полны уши песку, даже после того, как Кенга скажет: “тигра, деточка, осторожно!” — и поможет вам встать”. По словам Кролика, это “такой Тигра, который сам лучше вас все знает, и, если вы говорите ему, куда надо идти, он прибегает туда первым, а когда вы туда доберетесь, его и след простыл, и вам даже некому гордо сказать: “Ну вот, мы у цели!””.

Александр Поуп² дал очень точный его портрет, когда писал, что “некоторые люди не могут ничему научиться, потому что слишком быстро все схватывают”. Психолог назвал бы Тигру “импульсивной личностью”, а мы добавим, что это животное с несгибаемыми прихотями и размякшей внутренней дисциплиной.

В то время как учения, распространенные на Западе, склонны поддерживать тигриное отношение к жизни, учения Востока видят его опасность. Так, например, в “Дао дэ цзин” говорится:

Ураганный ветер не дует все утро,
Сильный дождь не идет весь день.
Они — порождение неба и земли,
И если даже небо и земля
Не могут поддерживать кипучую деятельность долго,
То как можешь ты?

* * *

Стоя на цыпочках, теряешь равновесие.
Делая крупные шаги, быстро устаешь.
Стараясь произвести впечатление, проявляешь свою серость.
Выражая довольство собой, демонстрируешь пустое тщеславие.
Хвастаясь, вызываешь презрение.
Преувеличивая свои заслуги, ускоряешь свое падение.

¹ Бенджамен Хофф пишет о героях знаменитой книги английского писателя А. Милна “Винни-Пух и Все-Все-Все”, известной русскому читателю в переводе Б. Заходера.

² Александр Поп (Поуп) (1688–1744) — английский поэт.

Тот, кто следует Путем, относится ко всему этому,
Как к избытку пищи, лишнему багажу.
Это не приносит счастья.
Поэтому, следуя Путем,
Избегай всего этого.

* * *

Не старайся завоевать мир силой,
Ибо сила лишь вызывает противодействие.
Там, где проходит армия, вырастают колючки.
За великой победой следуют годы бедствий.
Делай только то, что необходимо,
Не прибегая к насилию.

* * *

Неразумно кидаться туда и сюда.
Задыхаясь, перенапрягаешь свой организм.
Слишком большая трата энергии
Приводит к быстрому истощению.
Это не Естественный Путь.
Все, что не согласуется с Дао,
Не может длиться долго.

Испортить дело можно разными способами. На Западе полностью Тигров — суперчемпионов, неустанных искателей немедленного успеха. Запад боготворит их, потому что они такие Прыгучие и Заводные. Возможно, даже чересчур заводные — как заведутся, так не остановишь. Похоже, в наше время надо быть не Истинной Личностью и даже не Героем, а неким взвинченным Суперменом, чья жизнь состоит сплошь из восклицательных знаков — вполне в духе Тигры: “Быстрее сверхскоростной ракеты!”, “Мощнее самого мощного локомотива!”...

Тигры далеко не всегда такие, какими кажутся. У них, как правило, независимый и целеустремленный вид, но на самом деле они находятся в плену у окружающей действительности, которая заставляет их бросаться туда-сюда за очередными приманками. Может показаться, что энергия из них бьет ключом, но на самом деле склонность к непрерывному движению и погоня за сенсациями — это форма духовной лени. Как недвусмысленно демонстрирует их поведение, Тигры не управляют своей жизнью.

К сожалению, в обществе, которое превозносит, поощряет и награждает импульсивность, очень легко стать нетерпеливым, нерасчетливым, легкомысленным Тигрой. Реклама уговаривает нас купить то-то и то-то и испортить себе все, что можно.

“Ведь вы этого достойны”, — говорит она. (Возможно, так оно и есть, но нам все-таки хочется верить, что мы достойны чего-то лучшего.) Витрины магазинов рассчитаны на то, чтобы пробудить в нас желание купить товар. В телесериалах, ток-шоу и журналах перед нами крутится целый калейдоскоп образов, пробуждающих в нас импульсы самого сомнительного свойства. Практически все — от причесок до стиля жизни — преподносится как некий наркотик, который доставит нам немедленное облегчение и удовлетворит все наши желания. Если у вас будет автомобиль именно этой модели, одежда этого стиля, подружка этих параметров и романтическое приключение этого типа, счастье вам обеспечено. Вас будут любить. Вы станете Личностью. А те, кто не может приобрести всего вышеперечисленного, обречены на жалкое прозябание.

На самом же деле те, кто может все это приобрести, обречены на неизбежное разочарование. Как говорил Оскар Уайльд, “На свете есть только две трагедии. Первая — не получить того, чего хочешь. Вторая — получить это”. А в древней Персии существовало проклятие: “Да сбудутся немедленно все твои желания!”

В двенадцатой главе “Дао дэ цзин” Лао-цзы объяснил, к чему приводит тигриная любовь ко всему сенсационному:

Из-за пяти цветов слепнут глаза.

Из-за пяти тонов глухнут уши.

Из-за пяти вкусов теряет чувствительность язык.

Гонки и охота сводят человека с ума.

Америка, с одной стороны, становится Царством Иа-Иа, а с другой — превращается в Тигрланд. Вот уж поистине шизофренический синдром! Головы американских детей настолько перенапряжены и искалечены мелькающими перед их глазами с тигриной непосредливостью телевизионными шоу, компьютерными играми и задачками, рассчитанными на немедленную реакцию левого полушария, что многие из них неспособны сосредоточиться на чем-либо дольше пяти минут. Все большее число учителей убеждается, что научить таких детей чему-либо невозможно. Если сознание ребенка не может схватить что-либо сразу же, то он уже никогда не поймет этого. Но даже если

он и схватит что-либо, то все равно не поймет, потому что мгновенное схватывание информации и ее понимание — разные вещи.

Возможно, наши дети смогут найти работу, устроившись техника-ми и лаборантами к китайцам, японцам и корейцам, которые, похоже, к тому времени будут владеть почти всем на земле, потому что они, в отличие от нас, учат детей сосредоточенности.

В первую очередь Тиграм следовало бы усвоить, что если они не научатся управлять своими импульсами, то импульсы будут управлять ими (вспомните спор Сократа и Калликла — см. комментарий к фрагменту диалога Платона “Горгий”. — *А. П.*). За сколько бы дел Тигры ни хватались, работа никогда не приносит им удовлетворения, потому что оно приходит лишь тогда, когда человек достигает намеченной цели упорным трудом.

Комментарий

Текст дает представление о философии даосизма, возникшей в древности на Востоке. Книга “Дао дэ цзин” — классический текст даосизма, приписываемый легендарному мудрецу Лао-Цзы (VI в. до н. э.). В книге говорится о “пути (дао) и добродетели”, причем речь идет об отношении дао к жизни человека, особенно правителя. Язык не в состоянии адекватно выразить сущность дао. Оно безымянно, поскольку все имена означают нечто определенное, дао же есть верховный принцип по ту сторону всех различий — “путь природы и жизни”.

“Мерило человека — земля, мерило земли — небо, мерило неба — дао, мерило дао — оно само”. Поэтому правильный путь мудреца и мудрого правителя состоит в том, чтобы позволить дао руководить собой, внутренне освободившись от всякой эгоистической деятельности.

Мудрец действует через “недеяние”. Оно заключается не в полной бездейственности, а в том, что мудрец не совершает никаких попыток не необходимого вмешательства в происходящее. Чем меньше человек старается планировать, руководствуясь собственным желанием, тем полнее вещи следуют дао.

“Дао во веки веков есть недеяние, и все же ничто не остается несделанным”.

Мудрец живет в простоте и действует посредством мнимой слабости. Поэтому его часто сравнивают с водой: она полезна всем живым

существам, но несмотря на ее мягкость, ничто жесткое не причинит ей вреда.

Второй значительный представитель даосизма Чжуан-Цзы (IV в. до н. э.) стремится поколебать ложную уверенность людей в своих мыслях, указывая на относительность опыта и шкалы ценностей. Знаменитый пример — “сон о бабочке”: “Однажды я, Чжуан Чжоу, увидел себя во сне бабочкой — счастливой бабочкой, которая порхала среди цветов в свое удовольствие и вовсе не знала, что она — Чжуан Чжоу. Внезапно я проснулся и увидел, что я — Чжуан Чжоу. И я не знал, то ли я Чжуан Чжоу, которому приснилось, что он — бабочка, то ли бабочка, которой приснилось, что она Чжуан Чжоу. А ведь между Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, есть различие. Вот что такое превращение вещей!”

Чжуан-Цзы показывает и ограниченность языка: дао поддается описанию лишь в парадоксальных, отменяющих самих себя формулировках. Постигание дао возможно лишь на мистическом пути, о котором говорят образами. Дух должен обрести покой — ведь незамутненной бывает только неподвижная вода. Он должен отказаться от сопротивления, и тогда ветер дао понесет его, словно лист [62, 25] (сравните со знаменитым стихотворением П. Верлена “Осенняя песня” [89, гл. 6]). Сопоставьте “сон о бабочке” с основоположением философии Декарта (Мыслью, следовательно, существую). Попробуйте, основываясь на этих двух исходных пунктах, охарактеризовать различие между западным (рационалистическим) и восточным (мистическим) мировоззрениями. Соотнесите с комментарием к стихотворению Ф. Тютчева “Silentium!”.

*И. Иртеньев*¹

ЛЕСНАЯ ШКОЛА [7, 271]

Шел по лесу паренек,
Паренек кудрявый,
И споткнулся о пенек,
О пенек корявый.

И про этот про пенек,
Про пенек корявый
Все сказал, что только мог,
Паренек кудрявый.

Раньше этот паренек
Говорил коряво.
Научил его пенек
Говорить кудряво.

1987

ТИК-ТАК [7, 274]

На столе часы стоят,
Но на первый только взгляд.
На второй — они идут,
Отмеряя ход минут.

Отмеряя ход минут,
По столу часы идут,
Вот до краешка дойдут
И оттуда упадут.

На пол часики упали
И лежат. На третий взгляд.

¹ Иртеньев Игорь Моисеевич (род. 1947) — русский поэт.

А на первый, как вначале
Было сказано, стоят.

Это что ж это такое?
И на что ж это похоже?
Ведь лежать не можно стоя
И стоять не можно лежа.

Можно ж нервный тик
Заработать так.
Тик-
Так.

1992

Комментарий

В подглаве 4.3.2 (часть 1) шла речь о каламбурах. Каламбур — это игра слов, основанная, в частности, на том, что одинаково звучащие слова могут иметь различный смысл (*кудрявый* паренек — *кудрявая* речь, *корявый* пенек — говорить *коряво*). Зачастую каламбуры придают поэтической речи *ироническую* окраску.

Б. Заходер¹

ОБРАЗ И ПОДОБИЕ [49, 232]

*Вот родословие Адама:
когда Бог сотворил человека,
по подобию Божию создал его...
Бытие, 5, 1*

“По своему подобию Творец
Нас сотворил”, —
Оно, конечно, лестно.
Но в чем же — это сходство, интересно?
Пора бы разобраться наконец!

Господь — Предвечен. Мы, увы, — поденки...
Всевышний Он. Мы, в основном, подонки.
Он — всемогущ. А человек так слаб...
Он — Господин. А я — лукавый раб...
Он — Всеблагой. А я порой так злобен...
Чем может быть наш брат Ему подобен?
Чем Духу может быть подобна плоть?
Непостижимо!
(Как и сам Господь!)...

Так бился я в сомнениях греховных.
Искал ответа у отцов духовных —
И внял Господь.
Упала пелена.
Мне Истина открылась.
Вот она:

Нас сотворил Творец. ТВОРЕЦ. И, стало,
Нас творческое с Ним роднит начало.
В том, кто творит, — всегда есть образ Божий,
Будь ты какой угодно гнусной рожей!

¹Заходер Борис Владимирович (род. 1917) — русский поэт, прославленный переводом (вернее, пересказом) книги английского писателя А. А. Милна “Винни-Пух и Все-Все-Все”.

ПЕСЕНКА О ЛАМПОЧКЕ [49, 254]

Лампочка любит светиться,
А человек — суетится.
Лампочка перегорает,
А человек — умирает...

Миром ли он потрясает
Или в бирюльки играет,
Губит он — или спасает,
Он все равно умирает...

— Так ни к чему суетиться?
— Да,
Ни к чему суетиться.
Что же нам делать, ребята?
— Если сумеем — светиться...

Комментарий

Соотнесите этот шуточный текст с воззрениями христианского Средневековья, согласно которым добро и красота суть воплощения Бога, а Бог есть свет (см. часть 1, подразд. 2.3). Вспомните также о том, как Ю. Шрейдер определяет смысл человеческой моральности — это обожение или теозис, и о красноречивом названии процитированного в подразд. 2.2 трактата Фомы Кемпийского “О подражании Христу”. Человек должен стать подобным Богу из любви к Нему.

“Сын Божий становится Сыном Человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим”, — С. Аверинцев цитирует греческого христианского автора II в. Ириней [1].

Сопоставьте стихотворение со словами Христа из Нагорной проповеди: “Любите врагов ваших... да будете сынами Отца Вашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми...”



ПОСЛЕСЛОВИЕ

Наверное, эту книгу следовало бы назвать “*Проблемы* (или *вопросы*) этики и эстетики” (вспомните еще раз многократно упомянутый эпиграф из Гете к части 1). Каждый раз, когда человеческая мысль формулирует действительно важный вопрос, ответ на него бывает двойственным.

Существует ли что-либо, кроме движущейся материи?

Нет, утверждает Демокрит, есть только атомы и пустота.

Да, утверждает Платон, существует не только чувственно воспринимаемый мир вещей, но и умопостигаемый мир идей.

Бессмертна ли душа?

Нет, утверждают Демокрит и его последователь Эпикур, она умирает вместе со смертью тела.

Да, утверждает Платон, до рождения человека и после его смерти бессмертные души пребывают в мире идей.

Что должно служить основанием этики?

Разум, отвечает языческая античность. Любовь, тождественная воле, утверждают христианские мыслители.

Разум, отделенный от воли, созерцательный, теоретический разум — бессилен, он способен разве что приносить наслаждение его обладателю, мыслителю-теоретику. Воля, если она неразумна и слепа, становится источником бедствий, тем более страшных, чем она сильнее и непреклоннее. Разум без любви — жесток, даже если справедлив. Любовь без разума — иррациональна, даже если милосердна. Как сочетать разум и любовь, справедливость и милосердие? В этом и состоит *проблема*.

Присуща ли человеку свободная воля?

Нет, утверждают стоики-фаталисты, человек — часть объективного мира и подчинен его законам; он свободен не более, чем небесные светила, которые движутся закономерно; судьба всевластна.

Да, полагает оппонент стоиков Эпикур и его последователи. Много зависит от судьбы, но многое — от самого человека. На вере в существование свободной воли основано правосудие: ведь невозможно судить человека за преступление, которое он *не мог не совершить!*

Если свобода существует, то является ли она для человека благом?

Свобода — необходимое условие творчества, а потребность в творчестве — глубокая, неискоренимая потребность человека; однако свобода может стать не только источником добра, но и источником зла, может вести и к творческому созиданию, и к разрушению.

Человек, стремящийся к свободе лишь для себя, может стать преступником¹, человек, совершенно лишенный свободы, не может быть счастливым. Какова правильная мера свободы? — вот один из главных вопросов этики.

Что есть прекрасное?

Соразмерность, symmetria, соответствие частей и целого, утверждает античность. *Божественное присутствие, сияние, свет*, говорят мыслители Средневековья. Если вспомнить о том, что атрибут Бога — бесконечность, то придем к романтической концепции прекрасного: бесконечное, выраженное в конечном.

Это тоже *проблема*, поскольку ответы противоположны. О правильном соотношении частей и целого, то есть о пропорции, речь может идти лишь в случае *конечных* объектов, потому что *бесконечность* определяется через *равенство* части целому [89, матем. прил. I].

Мы видели конкретный пример решения проблемы прекрасного — это шедевр Пушкина “Моцарт и Сальери”, в котором стройность формы, отмеченной “золотыми пропорциями”, органично сочетается с неисчерпаемостью (“бесконечностью”) содержания.

Что есть добро?

В рамках теоцентрической картины мира Бог есть абсолютное Добро, его антипод Дьявол — абсолютное Зло. Не только Добро, но и Красота, и Истина есть Бог, утверждают мыслители христианского Средневековья. Чем ближе к Нему, тем *лучше*, чем дальше от Него — тем *хуже*. ***Теоцентрическая культура обособляет и разделяет противоположности, в частности, разделяет и обособляет Добро и Зло, Прекрасное и Безобразное.*** Однако Паскаль, а вслед за ним и Витгенштейн, утверждают, что Бог *непостижим*, следовательно, постижение Добра и Красоты становится проблематичным.

¹ “Ты для себя лишь хочешь воли”, — говорит убийце Алеко Старый Цыган (Пушкин “Цыгане”).

Культура Нового времени *антропоцентрична*; человек, ее центр, есть существо *противоречивое*, в силу своей свободы одинаково способное и к злу, и к добру. Следовательно, и *антропоцентрическая культура противоречива, проблематична и склонна к отождествлению противоположностей*.

Добро есть то, что хорошо для человека, утверждают представители гуманистической этики, например, Э. Фромм. Однако и в этом случае имеет место проблема, так как люди *различны*.

Тожждественны ли Прекрасное, Истинное и Доброе (Любовь)?

Да, отвечают христианские мыслители, потому что все это — воплощения Бога.

Нет, говорят романтики, потому что истина бывает низкой, а любовь — злой.

Лев Толстой заключает: чем ближе мы подходим к красоте, тем дальше удаляемся от добра.

Единственна ли истина?

Да, утверждают Сократ, Платон и вслед за ними христианские мыслители, потому что мера всех вещей — единственный Бог.

Нет, настаивают софисты и их последователи, многие мыслители Ренессанса и постмодерна, потому что мера всех вещей — человек, а людей много и они различны.

У каждого человека свой мир. Поэтому на вопрос: сколько людей, столько миров и истин? — вполне логичен ответ “Да”. Вернее было бы сказать, что каждый человек имеет свою собственную точку зрения и видит мир по-своему, в некоем уникальном ракурсе. Вот как пишет об этом великий философ и выдающийся математик, один из создателей дифференциального исчисления Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716): “Подобно тому как один и тот же город, рассматриваемый с разных сторон, каждый раз кажется иным, так и весь мир производит впечатление многих миров, хотя в действительности есть только различные точки зрения, различные перспективы единого мира”¹.

И вместе с тем, существует ли объективный мир, один-единственный, общий для всех? Конечно.

Концепция единственности истины, доведенная до логического предела, превращается в *фанатизм*. Концепция множественности истины, доведенная до логического предела, превращается в *релятивизм*. И первое, и второе — порочные крайности, точно так же, как

¹ Виппер Б. Р. Введение в историческое изучение искусства. — М., 1985. — С. 195.

крайний субъективизм, граничащий с психической патологией, и последовательный конформизм, приводящий к утрате собственного лица. Вспомните об аристотелевской золотой середине!

Проблема состоит в том, как правильно сочетать противоположные воззрения, как найти между ними золотую середину. Ведь каждый человек одновременно — и уникальное, неповторимое существо, такое, которого никогда раньше не было и никогда после не будет, и вместе с тем — один из членов человеческого сообщества, звено в цепи поколений. Он живет в собственном, единственном мире и вместе с тем — в обществе, в окружении других людей, в объективном мире. Его человеческая природа уникальна, но может проявиться только в общении с другими людьми. Отдельный человек может стать воплощением культуры, ее носителем, но только в том случае, если получит образование и воспитание, то есть культура будет ему передана от общества, от окружающих его людей.

Ведь человеческая культура двуедина. Она представляет собой, по словам Г. Кнабе, систему диалектических противоречий, производных от одного, центрального противоречия — между индивидом и родом [89, гл. 1]. В основе культуры лежит непрестанное взаимодействие обобщающих тенденций и форм с тенденциями и формами, направленными на запечатление человека в его неповторимости. Эти тенденции нераздельны и неслиянны, как ипостаси Троицы. Нельзя выразить себя, не обращаясь к обществу, не пользуясь его опытом и его языком, то есть не отвлекаясь от себя в собственной неповторимости, как нельзя построить общество, которое бы не состояло из индивидов, не выражало бы себя через отдельных людей [57, 47–48].

“Человек — единственное существо, для которого собственное существование является проблемой”, — пишет Э. Фромм в книге “Человек для самого себя” [110, 61]. Проблема — это то, что лежит между противоположностями. Однако обозначить, очертить проблему, сформулировав две противоположные истины, как это делают скептики, — это только начало. Пушкин пишет о том, что скептицизм есть только первый шаг уствования. Проблема может быть решена, но только для конкретного человека в конкретных обстоятельствах. Вспомним еще раз Гегеля: истина всегда конкретна.

Этика и эстетика — разделы философии, а философия — наука не ответов, но вопросов, и каждый должен сам отыскивать ответы.

Иллюстрации:

Обложка. — Антонио Канова. Амур и Психея. 1792

Первый форзац. — Надя Рушева. Аполлон и Дафна. 1969.

Второй форзац. — Надя Рушева. Пушкин танцует с Амалией Ризнич. 1968.

Гл. 1. — Поликлет. Дорифор (Копьеносец). V в. до н. э.

Гл. 2. — Собор в Реймсе, Франция. XIII—XIV вв.

Гл. 3. — Леонардо да Винчи. Иоанн Креститель. 1513—1516. Гротескные головы. Ок. 1490.

Глава 4. — Дж. Б. Пиранези. Из сюиты “Тюрьмы”. Лист IX. Ок. 1745.

Иллюстрация к гл. 1. воспроизводится по изданию: Красота человека в искусстве. Автор текста и составитель альбома И. А. Кузнецова. — М., 1969.

Иллюстрация к гл. 3. воспроизводится по изданию: Великие художники. Часть 37. Леонардо да Винчи. — К., 2004.

Иллюстрация к первому и второму форзацам воспроизводится по изданию: Графика Нади Рушевой. — М., 1988.

Список используемой и рекомендуемой литературы

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.
2. *Аврелий Августин.* Исповедь. — М., 1991.
3. *Андерсен Г. Х.* Сказки и истории: В 2 т. — Кишинев, 1974. — Т. 1.
4. *Аникст А. Б.* Теория драмы от Гегеля до Маркса. — М., 1983.
5. *Античные риторика.* — М., 1978.
6. *Антология мировой философии:* В 4 т. — М., 1971.
7. *Антология Сатиры и Юмора России XX века.* — М., 2000. — Т. 5: Иртенъев И.
8. *Асафьев Б. В.* Музыкальная форма как процесс. — Л., 1963.
9. *А. С. Пушкин* в воспоминаниях современников: В 2 т. — М., 1974.
10. *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западно-европейской литературе. — М., 2000.
11. *Ахматова А.* Сочинения в двух томах. — М., 1996.
12. *Ахматова А.* Стихи и проза. — Л., 1976.
13. *Баратынский Е. А.* Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. — М., 1987.
14. *Барт М. А.* Шекспир и история. — М., 1976.
15. *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. — М., 1963.
16. *Баткин Л. М.* На пути к понятию личности: Кастильоне о грации // Культура Возрождения и общество. — М., 1986.
17. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. — М., 1990.
18. *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. — М., 1994. — Т. 1.
19. *Берковский Н.* Статьи и лекции по зарубежной литературе. — СПб., 2002.
20. *Библер В. С.* Мышление как творчество. — М., 1975.
21. *Библия.* Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. — Минск, 1993.
22. *Благой Д. Д.* От Кантемира до наших дней: В 2 т. — М., 1979.
23. *Благой Д. Д.* Пушкин и Данте // Дантовские чтения-1973. — М., 1973.
24. *Блок А. А.* Изборник. — М., 1989.
25. *Бодлер Шарль.* Цветы зла. — М., 1970.
26. *Болдинская осень.* Стихотворения, поэмы, маленькие трагедии, повести, письма, критические статьи, написанные А. С. Пушкиным в селе Болдине / Сопроводительный текст В. И. Порудоминского и Н. Я. Эйдельмана. — М., 1974.

27. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. — М., 1961.
28. Борева Ю. Эстетика: В 2 т. — Смоленск, 1997.
29. Бочаров С. Г. "Обречен борьбе верховной..." (Лирический мир Баратынского) // Бочаров С. Г. О художественных мирах. — М., 1985.
30. Бройтман С. Н. Историческая поэтика. — М., 2001.
31. Вайнштейн О. Б. Язык романтической мысли. О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. — М., 1994.
32. Вацура В. Э. Записки комментатора. — СПб., 1994.
33. Вацура В. Э. Пушкин и Данте: Лотмановский сборник, 1. — М., 1995.
34. Великие музыканты Западной Европы: И. С. Бах, Й. Гайдн, В. А. Моцарт, Л. Ван Бетховен: Хрестоматия / Авт.-сост. В. Б. Григорович. — М., 1982.
35. Виндельбанд В. От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. — М., 1998.
36. Виролайнен М. Речь и молчание у Пушкина // Виролайнен М. Речь и молчание. Сюжеты и мифы русской словесности. — СПб., 2003.
37. Витгенштейн Л. Лекция об этике // Даугава. — 1989. — № 2.
38. Войцехович В. Э. Бесконечность и Абсолют // Бесконечность в математике: философские и исторические аспекты. — М., 1997.
39. Волков Г. Сова Минервы. — М., 1973.
40. Гай Валерий Катулл Веронский. Книга стихотворений. — М., 1986.
41. Гаспаров М. Записи и выписки. — М., 2001.
42. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопр. философии. — 1990. — № 4.
43. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. — М., 1970.
44. Гете И. В. Избранные философские произведения. — М., 1964.
45. Гриненко Г. В. Хрестоматия по истории мировой культуры. — М., 1998.
46. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986.
47. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. — М., 1983.
48. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 15 т. — Л., 1990.
49. Заходер Б. Заходерзости. — Тверь, 1997.
50. Зенкин С. Писатель в маске монстра // Иностранная литература. — 1993. — № 1.
51. История диалектики. Немецкая классическая философия. — М., 1978.

52. *История мировой культуры. Наследие Запада.* — М., 1998.
53. *Кант И.* Критика способности суждения. — М., 1994.
54. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. — М., 1961–1966.
55. *Китс Джон.* Стихотворения и поэмы. — М., 1989.
56. *Китс Джон.* Поезії. — К., 1968.
57. *Кнабе Г. С.* Основы общей теории культуры // История мировой культуры. Наследие Запада. — М., 1998.
58. *Конен В. Д.* Театр и симфония. Роль оперы в формировании классической симфонии. — М., 1975.
59. *Крылов И. А.* Сочинения: В 2 т. — М., 1955. — Т. 2.
60. *Кузанский Николай.* Сочинения: В 2 т. — М., 1979–1980.
61. *Кузмин М.* Избранные произведения. — Л., 1990.
62. *Куницман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф.* Философия: dtv-Atlas. — М., 2002.
63. *Лекции по истории эстетики /* Под ред. М. С. Кагана: В 4 т. — Л., 1973–1976.
64. *Лермонтов М.* Стихотворения. Поэмы. “Маскарад”. — М., 1969.
65. *Лихачев Д. С.* Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. — СПб., 1991.
66. *Лосев А. Ф.* Держание духа. — М., 1988.
67. *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. — М., 1992.
68. *Лотман Ю. М.* “Пиковая дама” и тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века // Лотман Ю. М. Пушкин. Биография писателя. Статьи и заметки. 1960–1990. — СПб., 1998.
69. *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. — М., 1970.
70. *Макаренко Г.* Музика і філософія: Шопенгауер, Вагнер, Ніцше. — К., 2001.
71. *Макиавелли Никколо.* Государь. — М., 1990.
72. *Манин Ю. И.* Доказуемое и недоказуемое. — М., 1979.
73. *Марк Аврелий.* Наедине с собой. Размышления / Пер. с древнегреч. С. Роговина; Под общ. ред. А. В. Добровольского; Комментар. Б. Б. Лобановского. — К., 1993.
74. *Мережковский Д.* Реформаторы. Паскаль // Звезда. — 1993. — № 12.
75. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. — М., 1992. — Кн. 3.
76. *“Моцарт и Сальери”.* Трагедия Пушкина: движение во времени. 1840-е — 1990-е годы. — М., 1997.
77. *Налимов В. В.* Вероятностная модель языка. — М., 1979.
78. *Налимов В. В.* Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. — М., 1989.

79. *Нестеренко В. Г.* Вступ до філософії: онтологія людини. — К., 1995.
80. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. — М., 1990.
81. *Новалис.* Фрагменты // Литературная теория немецкого романтизма. — Л., 1934.
82. *Овсянников М. Ф.* Эстетическая концепция Шеллинга и немецкий романтизм // Шеллинг Ф.-В. Философия искусства. — М., 1966.
83. *Опыты:* Лит.-философ. сб. — М., 1990.
84. *Очерки по истории мировой культуры* / Под ред. Т. Ф. Кузнецовой. — М., 1997.
85. *Парамонов Б.* Конец стиля. — СПб.; М., 1997.
86. *Платон.* Сочинения: В 3 т. — М., 1968–1972.
87. *Попов В. Г.* Логика и реальность. — СПб., 2004.
88. *Порус В. Н.* Парадоксальная рациональность // Рациональность на перепутье: В 2 кн. — М., 1999.
89. *Пустовит А. В.* История европейской культуры: Учеб. пособие. — К.: МАУП, 2004.
90. *Путешествие* в страну Поэзия: В 2 т. — Л., 1970. — Т. 2.
91. *Пушкин А. С.* Моцарт и Сальери / Вступ. ст. М. Гершензона. — Петроград, 1917.
92. *Пушкин А. С.* Собрание сочинений: В 10 т. — М., 1974–1978.
93. *Пушкин* в русской философской критике. Конец XIX — первая половина XX вв. — М., 1990.
94. *Райнер Мария Рильке.* Новые стихотворения. Новых стихотворений вторая часть. — М., 1977.
95. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. — СПб., 1997.
96. *Розанов В. В.* Мимолетное (Извлечения) // Опыты: Лит.-философ. сб. — М., 1990.
97. *Розенов Э. К.* Закон золотого сечения в поэзии и музыке // Розенов Э. К. Статьи о музыке. — М., 1982.
98. *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию / Пер. С. А. Ошерова. — М., 1977.
99. *Сент-Экзюпери А. де.* Маленький принц. Родари Д. Приключения Чиполлино. Трэверс П. Мэри Поппинс. — Минск, 1983.
100. *Сковорода Григорій.* Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. — К., 1983.
101. *Сороко Э. М.* Структурная гармония систем. — Минск, 1984.
102. *Стрельцова Г. Я.* Паскаль и европейская культура. — М., 1994.

103. *Театр* французского классицизма. Пьер Корнель. Жан Расин. — М., 1970.
104. *Тютчев Ф. И.* Полное собрание стихотворений. — Л., 1987.
105. *Уайльд О.* Избранное. — М., 1992.
106. *Фома Аквинский.* Сумма теологии // Гриненко Г. В. Хрестоматия по истории мировой культуры. — М., 1998.
107. *Французская* элегия XVIII–XIX веков в переводах поэтов пушкинской поры. — М., 1989.
108. *Французские* моралисты XVII века. Франсуа де Ларошфуко. Максимы. Блез Паскаль. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеры. — М., 1974.
109. *Фромм Э.* Искусство любить. — СПб., 2002.
110. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. — М., 1998.
111. *Хлопов Ю. Н.* Лад // Музыкальная энциклопедия: В 6 т. — М., 1973. — Т. 3.
112. *Хофф Б.* Дз Пятчка. — СПб., 2004.
113. *Чердниченко Т. В.* Музыка в истории культуры. — Долгопрудный, 1994. — Вып. 1.
114. *Черняев Н.* “Буря” // Пушкинист. — Вып. 1. — М., 1989.
115. *Чумаков Ю. Н.* Поэтическое и универсальное в “Евгении Онегине” // Чумаков Ю. Н. Стихотворная поэтика Пушкина. — СПб., 1999.
116. *Шамфор.* Характеры и анекдоты / Пер. с фр. Ю. Корнеева, Э. Линецкой. — СПб., 2000.
117. *Шекспир В.* Полное собрание сочинений: В 8 т. — М., 1957–1960. — Т. 8.
118. *Шекспир В.* Пьесы. Сонеты. — К., 1976.
119. *Шеллинг Ф.-В.* Система трансцендентального идеализма. — Л., 1936.
120. *Шеллинг Ф.-В.* Философия искусства. — М., 1966.
121. *Шестов Л.* Философия трагедии. — М., 2001.
122. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Философия: Учебник / Под ред. В. Д. Губина и др. — М., 1996.
123. *Эйдельман Н.* Пушкин. История и современность в художественном сознании поэта. — М., 1984.
124. *Эпиктет.* В чем наше благо / Пер. В. Г. Черткова. — М., 1904.
125. *Якимович А.* Новое время. Искусство и культура XVII–XVIII веков. — СПб., 2004.
126. *Якобсон Р.* Заметки на полях лирики Пушкина // Якобсон Р. Работы по поэтике. — М., 1987.
127. *Hotstadter Douglas R.* Godel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid. — N.-Y., 1999.



СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	4
ЧАСТЬ 1	7
<i>Пролог. О предмете курса: определения этики и эстетики</i>	9
Глава 1. Античность	15
1.1. Введение	17
1.2. Эпоха классики: Сократ, Платон, Аристотель	19
1.2.1. Сократ и софисты	19
1.2.2. Судьба Сократа	27
1.2.3. Этика Сократа: добродетель есть знание	31
1.2.4. Этика и эстетика Платона	36
1.2.5. Этика Аристотеля	50
1.2.6. Эстетика Аристотеля	58
1.3. Стоики и эпикурейцы	63
1.3.1. Эпикуреизм	63
1.3.2. Стоицизм	67
1.4. Заключение	74
Глава 2. Средневековье	81
2.1. Введение	83
2.2. Христианская этика Средневековья	98
2.3. Символизм христианской культуры	105
2.4. Заключение	119
Глава 3. Возрождение и Реформация: проблема свободы	127
3.1. Возрождение	129
3.2. Реформация	149

Глава 4. Новое время	157
4.1. Введение	159
4.2. Общая характеристика эпохи Просвещения. Философия Декарта	166
4.3. Эстетика классицизма и эстетика барокко	168
4.3.1. Эстетика классицизма	169
4.3.2. Эстетика барокко	176
4.4. Этика и эстетика Канта.....	191
4.4.1. Введение	191
4.4.2. Этика Канта	196
4.4.3. Эстетика Канта	203
4.5. Заключение	219

Эпilog. Парадокс романтической иронии: блеск и нищета личности	224
---	-----

ЧАСТЬ 2. Материалы для проведения семинаров и задания для самостоятельной работы	253
<i>Демокрит.</i> Фрагменты	255
<i>Платон.</i> Апология Сократа	257
Протагор (фрагмент)	275
Пир	280
Горгий	301
<i>Эпикур.</i> Письмо к Менекею	325
Главные мысли	329
<i>Сенека.</i> Нравственные письма к Луцилию	331
<i>Эпиктет.</i> В чем наше благо	358
<i>Марк Аврелий.</i> Наедине с собой	371
<i>Библия.</i> Новый Завет. Евангелие от Матвея. Глава 5. Нагорная проповедь	376
Новый Завет. Евангелие от Матфея. Глава 6. Глава 7.	379
<i>Ю. Бородай.</i> Миф и культура	383
<i>Библия.</i> Новый Завет. Евангелие от Матфея. Глава 13	402
Новый Завет. Евангелие от Иоанна (фрагменты) ..	404
<i>Фома Аквинский.</i> Сумма теологии (фрагмент).....	408
<i>Иннокентий III.</i> О презрении к миру, или о ничтожестве человеческого состояния	410

<i>С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы</i> (фрагмент)	412
<i>Э. Ауэрбах. Мимесис.</i>	432
<i>Аврелий Августин. Исповедь. Книга восьмая (фрагмент)</i>	435
<i>Памятники латинской литературы XIII в.</i> <i>Gesta Romanorum — Римские Деяния</i>	442
<i>Ф. Петрарка. Африка</i>	444
<i>У. Шекспир. Сонет VIII</i>	445
<i>М. Монтень. Опыты (фрагмент)</i>	446
<i>Б. Паскаль. Мысли</i>	455
<i>Ж. Расин. Андромаха (фрагмент)</i>	468
<i>Шамфор. Афоризмы</i>	470
<i>А. Якимович. Новое время. Искусство и культура</i> <i>XVII—XVIII веков (фрагмент)</i>	471
<i>И. А. Крылов. Квартет</i>	476
<i>А. С. Пушкин. Моцарт и Сальери</i>	478
Из Пиндемонти	534
Поэту	539
Анджело	540
“Если жизнь тебя обманет...”	562
“Пора, мой друг, пора!”	562
Герой	563
<i>Г. С. Сковорода. Басни харьковские.</i> Орел и черепаха. Собака и кобыла	575
Разговор, называемый алфавит или букварь мира	576
<i>Дж. Китс. Ода Меланхолии</i>	579
<i>Е. А. Баратынский. “К чему невольнику мечтания свободы?”</i> ..	586
<i>Ф. И. Тютчев. “О вещая душа моя...”</i>	591
“И чувства нет в твоих речах...”	591
Silentium	592
<i>М. Ю. Лермонтов. Морская царевна</i>	596
<i>Г.-Х. Андерсен. Новое платье короля</i>	598
<i>III. Бодлер. Гимн красоте</i>	602
<i>В. В. Розанов. На лекции о Достоевском</i>	606
Мимолетное (фрагмент)	611
<i>Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности (фрагмент)</i>	613
<i>Ф. М. Достоевский. Преступление и наказание (фрагмент)</i>	614
<i>Б. М. Парамонов. Пегасы и клопы (фрагмент)</i>	615
<i>М. А. Кузьмин. Из цикла “Александрийские песни”</i>	619

<i>А. Блок. “Ревет ураган, поет океан...”</i>	621
“Свирель запела на мосту...”	622
<i>Р. М. Рильке. “Ни разума, ни чувственного жара...”</i>	623
<i>В. Ф. Ходасевич. Звезды</i>	625
<i>Н. Заболоцкий. Некрасивая девочка</i>	627
<i>Л. Витгенштейн. Лекция об этике</i>	629
<i>Анна Ахматова. Приморский сонет</i>	642
<i>Примеры проявления математических закономерностей в искусстве</i>	646
<i>Э. Фромм. Человек для самого себя (введение в психологию этики) (фрагмент)</i>	648
<i>Б. Хофф. Дэ Пятачка (фрагмент)</i>	657
<i>И. Иртеньев. Лесная школа</i>	662
Тик-так	662
<i>Б. Заходер. Образ и подобие</i>	664
Песенка о лампочке	665
<i>Послесловие</i>	666
<i>Список используемой и рекомендуемой литературы</i>	670

Ще у далеку давнину було усвідомлено триєдність добра, істини і краси. Якщо визначати етику як сферу філософії, в центрі якої перебуває проблема добра, а естетику — як сферу філософії, в центрі якої перебуває проблема прекрасного, то саме ця триєдність дає змогу об'єднати етику й естетику в єдиний курс. Така спроба робиться вперше, до навчальних планів вищих закладів освіти етика і естетика традиційно включаються як дві окремі курси. Єдність істини, добра і краси була аксіомою для європейської думки протягом тривалого часу — від античності до епохи Романтизму. Такі хронологічні рамки пропонованого посібника.

Для студентів, викладачів гуманітарних дисциплін, а також для всіх, хто цікавиться етикою й естетикою.

Навчальне видання
О. В. Пустовіт
Етика і естетика
Навчальний посібник

Учебное издание.
А. В. Пустовит
Этика и эстетика
Учебное пособие

Відповідальний редактор *М. В. Дроздецька*
Редактор *Л. С. Тоболіч*
Комп'ютерне верстання *І. О. Блінова*
Оформлення обкладинки *Д. А. Бутейко*

Підп. до друку 07.06.06. Формат 60х84/16. Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 39,52. Обл.-вид. арк. 40,3. Тираж 5000 пр. (І-й завод).
Зам. № 6-573

Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП)
03039 Київ-39, вул. Фрометівська, 2, МАУП

*Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК № 8 від 23.02.2000*

ПП "Видавництво "Фенікс"
03680 Київ-680, вул. Шутова, 136