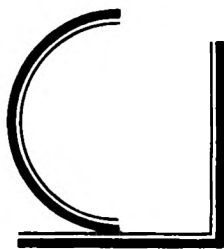




ШЕФТСБЕРИ

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ
ОПЫТЫ



ИСТОРИЯ
ЭСТЕТИКИ
В ПАМЯТНИКАХ
И ДОКУМЕНТАХ



ШЕФТСБЕРИ

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ
ОПЫТЫ



МОСКВА
«ИСКУССТВО»
1975

Редакционная
коллегия

Председатель
М. Ф. ОВСЯННИКОВ

А. А. АНИКСТ
В. Ф. АСМУС
К. М. ДОЛГОВ
А. Я. ЗИСЬ
М. А. ЛИФШИЦ
А. Ф. ЛОСЕВ
В. П. ШЕСТАКОВ

Составление,
перевод,
комментарии
Ал. В. МИХАЙЛОВА

Под общей редакцией
М. Ф. ОВСЯННИКОВА

СОДЕРЖАНИЕ

Ал. В. Михайлов
Эстетический мир
Шефтсбери

7

МОРАЛИСТЫ
ФИЛОСОФСКАЯ
РАПСОДИЯ
состоящая в рассказе
о некоторых беседах
на темы природы
и морали

77

ПИСЬМО
ОБ ЭНТУЗИАЗМЕ
МИЛОРДУ *****

237

SENSUS COMMUNIS,
или
ОПЫТ
О СВОБОДЕ
острого ума
и независимого
расположения духа

в письме другу

273

СОЛИЛОКВИЯ,
или
СОВЕТ АВТОРУ

331

**ЗАМЕЧАНИЕ
ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ
СЮЖЕТЕ
или
ТАБУЛАТУРЕ
ВЫБОРА ГЕРКУЛЕСА**

457

КОММЕНТАРИИ

484

Общий комментарий

484

Отдельные комментарии

520

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

537

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

539

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ МИР ШЕФТСБЕРИ

Философское творчество Энтони Эшли Купера, лорда Шефтсбери (1671—1713) до сих пор недостаточно изучено и недостаточно известно. Философ, произведениями которого восхищались и с которым много враждовали в XVIII веке, был совершенно забыт в XIX веке и только уже к концу столетия вернулся в академическую науку — историю философии, эстетики, литературы. Однако одного научного интереса к творчеству Шефтсбери было мало, чтобы он был освоен как живое явление эстетической мысли во всей своей исторической неповторности.

Шефтсбери — представитель самого раннего этапа Просвещения; как источник просветительских идей он был заслонен для последующих поколений зрелыми философами-просветителями. Ф. Энгельс писал в 1847 году: «Если Франция поддерживала американскую республику в борьбе за освобождение от английской тирании, то Англия двумя столетиями раньше освободила голландскую республику от испанского гнета. Если Франция подала в конце прошлого столетия славный пример всему миру, то мы не можем обойти молчанием тот факт, что Англия подала этот пример на 150 лет раньше и что в то время Франция еще совсем не была готова последовать ему. А что касается *идей*, которые французские философы XVIII века, Вольтер, Руссо, Дидро, Д'Аламбер и другие, сделали столь популярными, то где первоначально зародились эти идеи, как не в Англии! Никогда не следует допускать, чтобы Мильтона, первого защитника цареубийства, Алджернона Сидни, Болингброка и Шефтсбери вытеснили из нашей памяти их более блестящие французские последователи!» *

Маркс и Энгельс помнили о Шефтсбери в ту эпоху, которая склонна была забывать о нем; они указали на место Шефтсбери в истории идей. У Шефтсбери и Болингброка нашло свое выражение *свободомыслие*, которое получило блестящее развитие во Франции.

* К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 4, стр. 385—386.

Между тем это свободомыслие, указывали Маркс и Энгельс, было плодом «носившей религиозный характер английской революции»*. Это замечание ставит Шефтсбери в определенную диалектику истории, в противоречивую историю идей.

Эти противоречия можно наблюдать и в самом творчестве Шефтсбери. У него «деистская форма материализма» остается «аристократическим, эзотерическим учением»**. И деизм и аристократизм философии Шефтсбери — отражение классовой позиции, которую занимал английский мыслитель, и не что иное, но именно эта своеобразная классовая позиция порождала внутренние противоречия его философской мысли.

Суждения Маркса и Энгельса о Шефтсбери содержат конкретные методологические указания на то, в каком направлении должно идти исследование философского творчества английского мыслителя в наше время. Только принципы диалектического и исторического материализма открывают истинный путь к познанию внутренних противоречий философской мысли Шефтсбери. Эти принципы противостоят и противостоят историко-философским методам буржуазной науки. Академическая наука конца XIX — первой половины XX века, например, в изучении Шефтсбери шла совершенно иным путем: эта наука создавала стилизованный и антиисторический образ Шефтсбери — как оторванного от реальности мечтателя и чистого философа, предвосхитившего в своем творчестве романтические и иррационалистические идеи конца XVIII века. И если для Энгельса философия английского мыслителя была деистской формой *материализма*, то ни один буржуазный исследователь не сомневался в том, что Шефтсбери — идеалист и, скорее всего, приверженец неоплатонизма (ср. ниже, стр. 58—65). Тенденции рассматривать философскую мысль Шефтсбери как «чистую структуру идей» не преодолены буржуазной историей философии и в наши дни.

Нужно помнить слова В. И. Ленина: «...в обществе, раздираемом классовыми противоречиями, и не может быть никогда внеклассовой или надклассовой идеологии»***.

Это высказывание Ленина в полной мере подтверждается, когда мы обращаемся к философии Шефтсбери.

И еще один важный вывод марксизма, никак не принимаемый во внимание буржуазной историей философии, должен быть положен в основу изучения Шефтсбери. Как писал Энгельс, «...философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед глав-

* К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 7, стр. 220.

** К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 22, стр. 311.

*** В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 6, стр. 39—40.

ным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности»*.

Этот вывод Энгельса — подлинный ключ к исследованию реальных противоречий философской позиции и философской мысли Шефтсбери. Именно у Шефтсбери крайне ощутимо расхождение между практическими корнями его философии, уходящими в глубь современной ему английской действительности, и ее направленностью на «идеальное», между развитием им традиционных философских идей и представлений и их осмыслением в духе новой эпохи, между действительным содержанием современной Шефтсбери эпохи и ее истолкованием в его философии, наконец, между самой сутью шефтсберианской философии и тем, как философ «воображает» себе суть и смысл своей философии.

Последнее противоречие у Шефтсбери выражено особенно остро; оно запечатлевается в многообразных, нередко сбивчивых и запутанных формах — это в первую очередь связано с тем, что Шефтсбери не просто высказывает и развивает те или иные философские идеи, но и истолковывает свой подход к ним, создает свой собственный «образ» своей философии и часто прибегает к образу и метафоре для истолкования ее смысла и содержания. Именно поэтому и необходимо тщательно исследовать сложное соотношение между действительным содержанием шефтсберианской философии и тем, как он себе ее «воображает».

Советский философ А. Адамян в своей принципиальной постановке вопроса об эстетике Шефтсбери справедливо писал:

«В отношении Шефтсбери, как и любого другого мыслителя прошлого, надо остерегаться понимать вне конкретных исторических рамок, вне существовавших в свое время и позже миновавших форм мышления не только их идеи, но и самую речь, образы, самый (человечный) смысл их высказываний... Сказанное особенно важно для таких писателей, как Шефтсбери, который излагал свои мысли не в стройной системе научного изложения, но в импровизационной форме записи идей — так, как они свободно, в вольном потоке, возникают и проходят в философично настроенном уме»**.

Вот этого единства личности и творчества, стиля и классовой позиции, мысли и образа — единства, которое с самого начала предстает в форме диалектически расслоенной, противоречивой, можно сказать, в форме одного-единственного, осуществляемого буквально во всем диалектического противоречия, — вплоть до самого последнего времени не

* К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 21, стр. 285.

** А. Адамян, Статьи по эстетике, Ереван, 1967, стр. 147.

могла представить себе буржуазная история идей, обращавшаяся к творчеству Шефтсбери.

Современный исследователь Шефтсбери не может не выяснить хотя бы в некоторых основных чертах внутреннюю диалектику Шефтсбери-мыслителя. Как говорил Ленин: «Объективист, доказывая необходимость данного ряда фактов, всегда рискует сбиться на точку зрения апологета этих фактов; материалист вскрывает классовые противоречия и тем самым определяет свою точку зрения»*.

I. ВНУТРЕННЕЕ СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Философское творчество лорда Шефтсбери продолжалось немногим более десятилетия. Большой аристократ, вынужденный под светлым небом Италии искать спасения от гнилого лондонского тумана, вел, рано оставив политические заботы, жизнь частного человека, существование которого, праздное и неторопливое, было, однако, до краев заполнено идущим из глубины, как внутренняя потребность, философствованием о смысле бытия, об истине, — как склонен был и мог понимать тогда смысл, бытие и истину воспитанник Локка, ученик века Декарта и Ньютона, современник Лейбница.

Раздумья и рассуждения в уединении и на лоне природы — идеал не одного моралиста века Просвещения, — вдалеке от цеховой философии и богословия и шума столичной «интеллектуальной жизни», от совета нечестивых и заседания кощунствующих, — всякую мысль и всякое представление, как бы ни выростали они из своего рода напряженной умственной деятельности и по-своему тяжелого труда, все создаваемое в таком безмерном и беспредельном досуге обращают в нечто досужее и лишнее внутренней обязательности и непреложности.

Труд, обращенный в удовольствие и необходимость самой души, духа, ни к чему не принуждаемого и не гонимого, — это благой и непонятный дар «мирового духа». Но это и дар несправедливый — по отношению к тем миллионам людей, чей духовный голод не был утолен и не был даже пробужден, заранее заглушенный монотонными тяготами существования — в громоыхании «часового механизма»** мировой

* В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 418.

** Эти слова — «часовой механизм» — не случайно стоят на этом месте. Излюбленное представление XVII века (Uhr-werck, clock-work), далеко не просто механицистское, встречающееся в частности и у Шефтсбери, оно для современников скрывает в себе бездну временного, а как таковое хранит и скрывает в себе и истолкование человека как социального существа: человек как винтик универсального механизма универсума. «Часы» — они часы времени и истории, но сами по себе вне времени и истории. Символ — сгусток социального смысла. Ср. стр. 33—34.

истории. Дар «мирового духа» — мимолетное осуществление социально неосуществимого. И в нем — хитрость мировой истории. Расплата — не только в физически мучительном состоянии, которое философ преодолевает стойкостью внутренних сил, но и, главное, — в поразительной эфемерности творческого результата. Но для истории идей не прозябание творца, но именно это последнее — хрупкость формы, в которую отливается созревающая идея, — единственно важно. Ломкость хрустали и красота — вместо той твердости, с которой утверждает себя выкристаллизовавшаяся в уме философа идея, идея, готовая презирать выражающие ее слова и даже в своем суровом облике остающаяся на века!

Шефтсбери, хрупкий и поэтичный, не додумывающий до конца, не завершающий хода мысли, никак не сопоставим ни с Лейбницем, ни с Локком, ни с Декартом. И если Декарт наложил свою печать на дух времени, если само философское «новое время» до сих пор осталось картезианским «новым временем», — где тут место эфемерной красоте и досужему творчеству английского аристократа?

И однако «мировой дух», избирая хрупкий сосуд шефтсберианской мысли для того, чтобы влить сюда свое содержание, не совершал ошибки; и если коварная хитрость истории заключалась в том, чтобы в творчестве Шефтсбери открылись невиданные перспективы *гармонического* и утопического, но чтобы они тотчас же и закрылись, представленные как эфемерные и праздные, — то, по-видимому, эта хитрость истории заходит и еще глубже. Именно самое исторически неосуществимое сначала представлено как осуществимое. Это осуществление — личность Шефтсбери. Шефтсбери вынужден вести существование отвлеченного от непосредственно жизненной деятельности философа или, говоря точнее, «философствующего» человека. Для него философия никогда не бывает профессией и обязанностью, всегда в ней только выявление внутреннего, так что тут заранее гарантируется согласие и гармония целостной личности и мыслящего «я». Но именно такое осуществление неосуществимого перечеркивается в своих итогах: каприз природы, поставивший человека в такие условия существования, обрекает самое производимую из такого источника философию на каприз, на каприциозность, на «каприччио» как форму выявления мысли, или, пользуясь словами самого Шефтсбери, на форму *рапсодии*. Пока нет нужды в конструировании «сверху» той формы, в которой запечатлется мысль Шефтсбери, в ее априорном выведении из конкретных условий существования автора — из его социального места в обществе; достаточно просто сообразить, что пытаться придать своей философской мысли некоторую нарочитую системность, а изложению — особую последовательность, например, заставить себя прибегнуть к «геометрическому способу» изложения, принятому Спинозой, уже значило бы перечеркнуть самую первую ступень того диалектического ряда, о

котором идет здесь речь. Это заставило бы философа внутренне выйти из того состояния «обособленности», которое всякую философскую мысль погружает в атмосферу праздности. Нет никакого сомнения в том, что и такой выход тоже был возможен, — но тогда Шефтсбери уже не был бы тем Шефтсбери, который интересует нас сейчас, а приняв во внимание творческую потенцию этого мыслителя, можно смело утверждать, что тот, другой Шефтсбери был бы просто неинтересен для нас.

Коль скоро Шефтсбери, не изменяя себе и своему призванию, внутренне принял ту первую предпосылку и отождествил себя с формой своего существования и в этом смысле шел по течению, следуя той внутренней логике развития, которую подсказывало ему его место в обществе (допускавшее «как бы» свободу от общества), хитрость истории заключалась далее, как сказано, в том, чтобы доказать неосуществимость такого осуществления. Но неосуществимость осуществления может выразить в таком случае только одно — несущественность такого осуществления. Остановись все на этом месте, на этой ступени — и некая умственная посредственность пришла бы к самой себе, концы были бы сведены с концами и произведения Шефтсбери, его писания, остались бы в своей *праздности* неведомыми нам точно так, как сотни других тлеющих в архивах записок и «мемуаров».

Придать своей философии вид системы значило бы уже принять на себя некоторую *идущую извне* обязанность — долг, диктуемый самой сутью философии (а не сутью такого-то конкретного существования человека). Тогда философия была бы уже профессиональным исполнением своего дела и своего долга. В случае Шефтсбери это привело бы к противоречию между философией и его «модусом существования» в праздности — атмосфера мечтательного уединения исчезла бы, даже если бы Шефтсбери действительно стремился продолжить свое прежнее «курортное» существование большого аристократа. Философия стала бы уже формой труда, но трудом и трудным стало бы и само существование! Но этого-то распада Шефтсбери не допускает, или, вернее, он заранее пребывает в тождестве с самим собой — и, однако, это, и только это, тождество впервые рождает для нас, так сказать, уже объективный феномен «Шефтсбери». Но чтобы этот феномен был оформлен и внутренне сконструирован, требуется целый ряд диалектических ступеней, которые как бы сами собой и независимо от «автора» порождают этот феномен как совершенно особый, неповторимый тип философа.

Однако в истории философии существовала как систематическая, так и несистематическая форма изложения мысли, и потому может быть непонятно требование быть систематическим, которое как бы предъявляется философу и не выполняется у Шефтсбери. Но эти две «возможности» философского изложения никогда не существовали как

безразличные и нейтральные, как чисто формальные, между которыми можно было выбирать, они всегда существовали только конкретно, как данные «сейчас и здесь» — несистематическое отнюдь не непременно отрицает систему, но система или несистемность всегда есть показатель, с одной стороны, отношения философа к самой философии (как науке, труду, долгу и т. д.) — как фактор самоосознания философии в философе, с другой же стороны, положения философа в обществе и его отношения к обществу — как фактор самоосознания философа в своей философии*.

Системность или несистемность, бессистемность со всеми переходами между ними есть, таким образом, во-первых, глубоко смысловой аспект содержания философской мысли, а во-вторых, глубоко социальный ее аспект. Конечное значение ухода Шефтсбери от некоторых начатков систематичности и систематического изложения в самых ранних его работах (то есть в первой, опубликованной без ведома автора редакции «Опыта о добродетели», напечатанной в 1699 году) и бегства в своеобразное философское «non-finito» и царство художественного образа заключено во всем целом его философии.

До сих пор философия Шефтсбери пребывает еще в тесном кругу его существования как частного человека. Можно констатировать, что его философская мысль самым тесным образом спаяна с избранным им образом жизни. До сих пор такая философия — все еще только частное достояние своего творца. Двусмысленные игры истории вершатся на материале, кажущемся самотождественным и потому незамысловатым. И, однако, уже после этих двух ступеней диалектического

* Укажем на то, что неспособность Шефтсбери к системе и неспособность к системе современной буржуазной философии — вещи противоположного порядка. В современной буржуазной философии система может саморазрушаться в процессе, так сказать, имманентного самодвижения философской мысли, когда оказывается, что философские категории неспособны охватить мир и постигнуть его в его конкретности (Хайдеггер); но философия отступает перед действительностью и тогда, когда философ займет «радикально-левую» позицию: действительность абсолютно не завершена, поэтому постигать ее можно лишь путем бесконечно открытой диалектики отрицания (В. Беньямин, Т. Адорно).

Ясно, что несистемность философии Шефтсбери вытекает из других причин; в ней — теоретическая слабость раннепросветительской позиции, которая осознает свою задачу в том, чтобы философски освоить весь мир заново, с точки зрения принципа естественного разума (см. ниже, стр. 26—31); «жизненная» точка зрения толкает философа к построению метафорических образов (см. стр. 32), мешает строить систему понятий.

Для современной буржуазной философии система возможна, по-видимому, только при усвоении некоторого априорно заданного «образа мира». Ср. католицизм Алоиса Демпфа; он весьма показательно пишет: «Вся истина может быть высказана лишь в форме системы, поэтому отказ от системы означает отказ от философии» (Alois Dempf, Weltordnung und Hellsgeschichte, Einsiedeln, 1958, S. 81).

оформления шепфтсберрианской философии во всей ее конкретной данности — перед нами «объективный» идейный, историко-философский комплекс в его зачатках.

Если воспользоваться образом, широко распространенным в XVIII веке, то такая философия, которая отражает внутренний склад личности, «я», оказывается *внутренним зеркалом** его душевного ландшафта.

Такое барочное «зеркало», заметим попутно, не имеет ничего общего с отражением психологического процесса, совершающегося в душе и понятого как непрерывная смена разных «душевных состояний» с бесчисленными и трудно уловимыми переходами между ними, с тысячью нюансов, с бесконечными мимолетными веяниями и дуновениями. Для Шепфтсбери и для его эпохи еще невозможно было раскладывать человеческую душу на бесконечный и постепенный процесс перехода от ощущения к ощущению, и только поэтому *внутреннее зеркало* человеческого существования не перестает быть *философией*, одной из ее форм. Человек в эпоху Шепфтсбери, человек кризисной поры, оставляющий и преодолевающий формы мировосприятия эпохи барокко, никогда не предстает каким-то «импрессионистическим» человеком по Липпсу или Бергсону. Для такого психологического разложения он еще не созрел, его внутреннее, «душа», мир чувств тоже еще недостаточно укоренились *внутри* его. Человек в эпоху Шепфтсбери — гораздо более «дискретен», его внутреннее заведомо объективировано в существующих как бы заранее и независимо от него эмоциях и аффектах, — между ними он может разрываться, но ведь «между ними» — это уже процесс, как бы совершающийся во внешнем пространстве; он, внутренний, не введен, однако, внутрь «души».

Что же отражает внутреннее «зеркало» Шепфтсбери? Разумеется, не психологический процесс. Будучи зеркалом философским, оно все конкретное, относящееся к «душевной жизни» одного человека, необходимо представляет как всеобщее: «мое» чувство — это общеизвестный, описанный, риторически закрепленный «аффект». «Мой» психологический процесс заведомо связан с так или иначе понятым бытием и так или иначе понятой истиной. Шепфтсберрианское внутреннее «зеркало» истолковывает человека, отождествляя совершающее-

* Для сложных процессов «объективирования» внутреннего во внешнем, для складывания понятий «внутреннего мира» («внутреннего пространства») с его разными аспектами (еще у Мейстера Экхарта) важен мотив *зеркала*; его встречаем у Шепфтсбери в «Солилоквии», и он здесь одно из средств освоения психологической личности, ее раздвоения, «диалогизации» (см. например, I 168—169, 171; ссылки на английский текст Шепфтсбери здесь и далее с указанием тома и страницы базельского издания 1790 года; его полное описание дается в комментарии на стр. 484).

ся внутри «души» со всеобщим,— оно приводит внутренний процесс в соответствие с объективной системой существующего — как такого, что *должно* существовать. Но все истолковываемое не перестает быть процессом, а это сразу же разрушает требуемую существом дела систематичность. Остается как раз процесс самовыявления как самоистолковывания. Шефтсбери категорически заявляет: «Самый изобретательный способ поглотить — это следуя системе» (I 251, наст. изд. стр. 414). Философская система для него есть нечто заведомо отчужденное от личности, от конкретного индивида.

В некотором приближении «философствование» — это полное соответствие растекающемуся в потоке своей душевной жизни человеку, каким изображала его психология полувековой давности, а именно — шефтсберианский человек, то есть сам истолковывающий себя Шефтсбери, растекается в потоке своих мыслей, где иногда почти пропадают любимые ориентиры, которые указали бы ясное направление и создали бы прочную структуру целого — структуру выражения мысли. Шефтсбери открыл и путь к конечному превращению объективно-морального человека в человека *внутреннего*. Человек, каким истолковывает его Шефтсбери, не просто противоположен «психологическому» человеку в позднебуржуазной эстетике и культуре на рубеже XIX—XX веков, но он диаметрально противоположен ему, — а вместе с тем с ними связан, как связаны начало и конец одного и того же исторического процесса. То развитие, которое «психологический человек» закрывает, исчезая в бессвязности своих «внутренних монологов», известных из той литературы XX века, где все психологическое доводится до своего предела и полного саморазрушения, — то самое развитие отдаленно начинается с Шефтсбери как точки своего отсчета. Ничего случайного в этом нет. «Психологический» человек вырастает и деградирует в рамках одной и той же, растущей и деградирующей, социальной системы (см. ниже, стр. 74—75).

Уже субъективная сторона философии Шефтсбери, отражающая образ его жизни, его особенное место в социальной структуре общества, обнаруживает внутри себя диалектическое противоречие. «Осуществление неосуществимого» и «несущественность осуществившегося» — пусть даже это будут только условные наименования происходящего реально в мысли — свидетельства необычной остроты глубинной проблематики самого шефтсберианского содержания. Крайняя напряженность между полюсами не стирается механически и не снимается в каком-либо синтезе противоположностей: всякий читатель Шефтсбери знает, что эти противоречия и остаются в значительной степени противоречиями, их можно наблюдать в текстах философа. Более того, в известной степени они неоднократно, и притом вполне сознательно, отмечаются и обыгрываются самим философом, это обыгрывание не раз

оказывается у него чисто художественным приемом, но и превращается в смелый метод развития самой мысли и так позволяет идти вперед именно по пути освобождения от всякой систематики в направлении непосредственности и внутренней свободы мысли. Это противоречие самим философом раскрывается внутри его собственного «существования» как *противоречие между прозаическим и поэтическим восприятием действительности*, между холодностью скептицизма и восторженностью энтузиазма. Но за тем и другим каждый раз стоит разное бытие, по-разному понятое, но и по-разному существующее.

В первом случае — это «трезвое» бытие — прагматическая действительность, внезапно расставшаяся со своими вековыми снами и мечтами и вдруг обнаруживавшая себя просто как таковую, «как она есть», во всей прозаичности своего бездуховного наличия. Во втором случае — это величественная картина гармонии универсума, благого и прекрасного, — и пораженный этим великолепием человеческий ум.

Но сама несовместимость этих двух миров, распадение мира на два мыслимых образа уже есть следствие зияния, существующего между двумя названными ступенями.

История с присущей ей «иронией», о которой говорил Энгельс, выдвигает Шефтсбери на выдающееся место, но лишает его мысль категоричности, определенности, однозначности, умственной твердости и упорства; вместо этого философ *рисует* разные возможности мысли, а они отнимают друг у друга самостоятельную истинность и обращаются в нечто относительное.

У Шефтсбери нет системы мира, нет, строго говоря, такого мировоззрения, которое можно было бы формулировать в отчетливых и непротиворечивых тезисах, нет «метафизики».

Но в виде парадокса это свойство философии Шефтсбери обращает ее в нечто весьма существенное, выдающееся и весьма влиятельное на протяжении долгих десятилетий. Слабости Шефтсбери хитростью истории обращены в ее силу. И в этом заключается как раз *третья* ступень становления философии Шефтсбери: несущественность того философского осуществления, этого «частного» бытия, в котором — «осуществление неосуществимого», всеобщей гармонии, превращено в решительную существенность новых форм мысли, и фундамент этой вновь обретаемой существенности — внутренние противоречия самого шефтсберианского «частного существования», изнутри которых вырастает его философия как истолкование человека. Как такое истолкование, философия Шефтсбери не исходит из готового, что так или иначе дано философу, но исходит из внутренних возможностей мыслимого. Человек имплицитно постигается как процесс: разворачиваясь внешне, в слове, человек извлекает изнутри своей души *все, что он способен помыслить*; излагая все доступное своей мысли — понятой, таким

образом, как воображение, как создание и творение разных образов, человек истолковывает себя. Такая философия есть моральная философия, ибо философским считается относящееся к частному существованию человека в его «должном» и «недолжном», и в этом смысле, по Шефтсбери, всякий человек, существуя, уже поэтому есть философ. Такую моральную философию удобно назвать именно «философствованием», подчеркнув в ней этот непрерывный и неотделимый от нее процесс внутреннего развития клубка,—воображение (как творение образов) развивается и излагается в слове, и оно не движется, как строгая и методическая мысль в философии, определенным путем к определенной цели, но в известной мере считается с произвольностью своего образного разворачивания. И если такое философствование еще бывает последовательным и стройным, то не потому, что внутри себя оно еще хранит прежнюю методическую строгость философской мысли, но как раз напротив, — потому, что, прислушиваясь к своей внутренней закономерности, оно отказывается от этой строгости и в еще большей степени перелагает себя в сферу образа. Строение философского сочинения становится композицией художественного произведения. Этого достиг Шефтсбери в диалоге «Моралисты», который именно в связи с производимой здесь трансформацией философского метода является центральным и, может быть, важнейшим созданием философа. Тогда это «философствование», как оказывается, уже не просто разрушает старое (по отношению к себе) и не просто противопоставляет себя старому как некое его отрицание (например, как отрицание системы), но совершает это разрушение и это противопоставление, направляя человека ко вполне позитивной цели — эта цель и есть внутренняя свобода и *независимость* духа. Но так понятая свобода не только не нуждается в каких-либо метафизических основаниях, но, наоборот, приверженность к определенной метафизике считает для себя сковывающим моментом и ограничением независимости.

Вся философия Шефтсбери в этом смысле *иносказательна* (ср. стр. 21, 35). Истолковывая человека в слове и направляя человека к внутренней свободе, она развивает изнутри души клубок рождаемых ею образов, но в каждом из таких образов тоже видит ограничение для себя, а поэтому каждый образ рассматривает как нечто дидактически-условное: образ — это и минутное воплощение мысли и несовершенный способ выразить самую независимость мысли, показать на мгновение, что это, собственно, такое. Но следующий шаг — это непременно преодоление образа в его буквальном виде, потому что важно ведь не слово и не стоящее за ним видение, но самый смысл — в практической деятельности и отношениях людей, существующих до окончательности и устойчивости торжественного поэтического слова и до твердости и нерушимости философского видения мира. Поэтому у

Шефтсбери любой образ, любая картина и любая мысль только на мгновение значат сами себя, а важнее всего этот переход от одного образа к другому, подвергающему его ироническому отстранению, или от одной мысли к другой, снимающей окончательную серьезность первой. Главное — нескованность, для существования в природе — естественность. В этом отношении Шефтсбери развивает те импульсы, которые всегда содержались в моральной философии и заключались в желании научить людей правильно, естественно и разумно жить. Шефтсбери проявляет здесь особую последовательность, и разрушение философии как метафизики заходит у него настолько далеко, что отвергается все, претендующее на какую-либо «субстанциальность». Даже несравненная картина гармонии универсума, нарисованная в «Моралистах» (см. стр. 190), тоже нужна для Шефтсбери не сама по себе, а как средство увещевания и наставления человека.

Моральная философия Шефтсбери имеет своей конечной целью свободу и независимость человеческой личности, человеческого духа. Цель сама непосредственна. Слова и теоретические рассуждения нужны только для очищения того, что, как представляется моралисту, закрыто жизненной суетой и странной извращенностью человеческих мнений. Сама истина понимается *предельно* практически — это просто правильные, верные — в этом смысле *истинные* — отношения между людьми. Это и есть цель и *идеал*. Но такой идеал не трудно достижимая цель, к которой все человечество должно идти путем великих испытаний и лишений или которой сам человек должен достигать путем труднейшего самосовершенствования. Как раз такой идеал — нечто изначально простое, соответствующее природе и естеству, и если он до сих пор не осуществлен, то это даже, можно сказать, *смешно*.

Философия Шефтсбери говорит о том, что не нуждается по природе своей ни в каком словесном оформлении и истолковании, но между тем в известном смысле она является чисто словесным творчеством, преобразованием риторической традиции. Это философия — в образе и в слове: настолько, что нередко возникает необманчивое представление холостого хода мысли, простого многословия.

Эти противоречия в плане диалектических ступеней становления внутри философии Шефтсбери без труда объяснимы. Точно так же как в философии Шефтсбери получает свое выражение определенная социальная позиция и точно так же как она рождает тождественную себе форму философствования, воспроизводящую внутренние противоречия такой позиции — в ее «вольности» и в ее узости, ограниченности и безмерной аристократической замкнутости, — точно так же *слово и образ* заключают в себе разные уровни и ступени своего становления. Они предстают и как моменты чисто формальные и как насыщенные глубоким смыслом, как нечто абсолютное и как нечто от-

носительное. Эти уровни, или ступени, существуют друг в друге. Слово — форма существования, и в ней само это существование истолковывает себя*. В слове — восполнение отнятой у Шефтсбери практической деятельности, и в слове — существование наедине с собою, оправдание этого уединения, но и оправдание самораздвоения, воспроизводящего отношения действительной практической жизни и уводящего их внутрь человеческой «души» как психологические «возможности»: мир перемещается внутрь человека, противопоставляющего себя миру. Но слово, столь жизненно важное, что нет уже ничего существующего здесь вне слова, именно поэтому оказывается и некоторой формой, всего лишь формой. Это существование слишком «связывается» со словом, чтобы не понимать для себя, что не в слове для него дело.

То же и образ. У образа в этой целокупности опосредующих друг друга разных моментов, создающих феномен — «Шефтсбери», нет *одной* функции, которую достаточно было бы только назвать. Образ, конечно, средство — средство показать истину. Но если истинное нельзя показать, то образ — нечто вспомогательное и преходящее. Истина, можно сказать, находится в *самой* действительности, *между* образами. В самой этой вспомогательности образов есть некая самостоятельность — вторичного порядка. Образы указывают место истины, располагаясь вокруг нее, обступая ее со всех сторон. Образы в своей совокупности создают целый образ мира, в конечном счете условный, чисто «словесный», но этот образ позволяет уйти от абстрактности философского рассуждения (как понимает ее Шефтсбери) и приблизиться к самой жизненно-практической сфере. Мышление Шефтсбери, развивающееся от традиционной формы философского трактата к художественному творчеству, утверждает образ как элемент весьма существенный. Творит *фантазия*. Фантазия, в отличие от скованного отвлеченного ума, в своей свободе имеет дело с крайне широким пространством всего того, что может *мыслить* человек, человеческое существование, не останавливающееся на предвзятости своих мнений: фантазия из глубин «души», как сказала бы позднейшая психология, извлекает самые разные возможности мысли, которые не закрыты от этого исторического человека, но извлекает их уже как *образы* мысли.

Именно поэтому у Шефтсбери с его пристрастием к образам, метафорическим по своей сути, нет единой и неметафорической «картины» мира. Шефтсбери, как моралисту, хотелось бы мыслить за весь свой век и показать современникам всеобщую истину морального по-

* В категориях «реторической» эстетики XVIII века, перерабатываемой у Шефтсбери. Человек наиболее реально, полно и жизненно проявляется именно в реторическом творчестве; в XIX веке это уже невозможно.

рядка, по сравнению с которой всякое «догматическое» учение — однобоко и относительно. Ему хотелось бы показать различные возможности мышления, подчиненные его всеобщей моральной истине. Отказываясь от узкой и ограниченной «индивидуальности», своей мысли, Шефтсбери одновременно *восстанавливает свою индивидуальность* и впервые утверждает ее в глазах своих современников-философов и в глазах последующих историков философии и культуры. Разумеется, это воссоздание философских возможностей эпохи не могло состоять в «продуцировании» изнутри своей «души» реальных или мыслимых философских систем. Более того, философская мысль Шефтсбери совершенно лишена всякой широты, что была присуща, например, Лейбницу. Но одно и другое взаимосвязано. Сам отказ от системности, означавший переход к образу как средству — но одновременно и венцу философии, — уже повлек за собой то, что возможности мысли воссоздавались как образы, система персонифицируется и в своей экстенсивности остается за образом — так сказать, «в голове» того философствующего персонажа, который вышел из глубин внутреннего мира Шефтсбери, является олицетворением одной из сторон его внутренне разнимаемой души и в то же время является олицетворением одной из возможностей философской мысли эпохи. Философия — личность и моральная позиция. Философия в самом конечном итоге — жизненная позиция, модус поведения. Философия — самоистолкование человека как субъекта.

Но «философствование» — нечто крайне «субъективное» в своих началах — обращается теперь в объективность. А такая объективность понимается уже как взаимодействие субъектов. Моральная философия, согласно Шефтсбери, имеет дело именно с *действительностью человеческих отношений, с обществом*.

Разрушение метафизического на уровне субъективного «существования» привело к вторичному появлению метафизики как «шифра», как «образа» общественной проблематики. Шефтсберианская метафизика не «первая философия». Но она возрождается, восстанавливается из «духа» моральной философии. Внутренняя логика тех же предпосылок вынуждает философа строить высший, универсальный и абсолютный образ. Этот образ целостного универсума может быть постигнут в его значении именно лишь как *итог* диалектического становления философии Шефтсбери, но отнюдь не как что-то само по себе данное, изъятое из контекста мысли, из того идеального развития, которое заключает в себе эта философия. Этот универсум и существует только «на своем месте», будучи противоположным полюсом самотождественного частного человеческого существования. В таком своем качестве шефтсберианский космос — завершение его философского развития: из его наличия в философии Шефтсбери ровно ничего не следует — все вливается в это целое, но ничего из него не вытекает. Тем

не менее в нем — четвертая ступень диалектического становления в философии Шефтсбери, где вся «существенность несущественного» этой философии переосмысливается в плане традиционно позитивной философии, в духе традиции платонизма, как она была дана Шефтсбери на рубеже XVII и XVIII веков. Вместе с этим в философию Шефтсбери возвращается традиционная философская проблематика. Теперь можно пытаться узнать из текстов Шефтсбери, что такое бытие. Это не будет вопросом, заданным некстати. Но только вопрос этот должен быть задан правильно, а следовательно, нужно заранее считаться с тем, что здесь это *последний*, а не первый вопрос.

Бытие — это космос. Это целое, целокупность всего существующего. Но вот здесь и заключен самый тонкий нюанс, соответствующий характеру заданного вопроса.

Как торжество шефтсберианского образотворчества этот космос есть *воображаемый* космос. Существование и действительность такого космоса можно назвать *художественной*, или *эстетической*. Все существующее в этом космосе существует «как бы»*, и это хорошо характеризует философию, стремящуюся переместить мысль в сферу образа, философию, с самого начала живущую в этой сфере, — она с самого начала, как внутреннее зеркало души, «воображает» — переводит в образ — наблюдаемое ею человеческое существование. Это и означает иносказательность такой философии.

Но в «образе» космоса — отражение реальности, космос — это сама сущность реального, но только сущность воображаемая, — не «фиктивная» как продукт фантазии, но и не «метафизическая», существующая в себе и для себя.

То, о чем говорит эта аллегорическая философия, существует до слова и существует не ради слова. Это — сама реальная жизнь, понятая до всякой философии и понятная до всякой выражаемой в словах и суждениях философии, это — реальная жизненно-практическая сфера, существующая с такой сугубой весомостью, что заранее подчиняет себе всю, казалось бы, отлетающую в идеальные и занебесные сферы мысль философа.

Чтобы философски постигнуть эту действительность как реальность человеческих отношений, отраженных в зеркале «субъекта», стоящего

* Сам Шефтсбери в набросках писал: «Всегда помни, вот идея сочинения — Quasi. Средство для других проблем, то есть для предписаний, доказательств и т. п. реальной этики. Но только скрыто — все говорить не иначе как скрыто или изычно с насмешкой над самим собой, или косвенно, в форме «мыслей о разном» (Shaftesbury, Second Characters, or The Language of Forms, ed. by Benjamin Rand, Cambridge, 1914, p. 6; ср. также: Martin Price, To the Palace of Wisdom. Studies in Order and Energy from Dryden to Blake, New York, 1964, p. 85).

поодаль от общества и внутри себя заключающего его проблематику, философу пришлось пройти невероятно сложным путем мыслительных и образных построений, найдя, так сказать, диаметрально противоположную точку, которая только и могла дать возможность «рефлектировать» практического человека, как точка опоры вне земли («дай мне где встать...») давала Архимеду возможность перевернуть землю. Чтобы умственно перевернуть реальность человеческих отношений, нужно было идти путем сложнейшего построения прекрасного, благого и умного космоса, который, оказываясь самой величественной картиной, какую только способен был создать мыслитель, тем не менее должен еще быть «отменен» в своей серьезности скептическим здравомыслием.

Космос в философии Шефтсбери не существует иначе как вопрос и ответ, и сама его философия является в особом смысле «вопросительной». Форма изложения философии у Шефтсбери — риторический вопрос. Формула риторического вопроса, которым задается он на каждом шагу, такова: «как же иначе?» То есть как же может быть, чтобы не было так? «La manière d'argumenter par interrogations» — «способ аргументировать посредством вопросов» (Лейбниц) *. И вот видно, что эта формула является каждый раз мостом между реальной действительностью и действительностью должного. Последняя пребывала бы в своем небытии — но как же может быть, чтобы она не могла быть? Космос прекрасен, и прекрасное тождественно с добрым. Ибо — как же иначе; как же космос не прекрасен, и прекрасное не добро? Вот внутренняя логика, отнюдь не произвольная, а подтверждающая для Шефтсбери здравый смысл, — эта логика строит космос и в то же время служит орудием, не позволяющим миру дорасти до полной непоколебимости и, говоря словами Шефтсбери, «догматической» упокоенности в самом себе. Этот риторический вопрос, находящийся на службе редкостной оптимистической философии, включает еще в себе те остатки скептицизма и сомнения, которые необходимы, чтобы вопрос этот служил и орудием постоянного изыскания возможностей мысли и образа, что так важно для философии Шефтсбери.

II. ПРИРОДА И СТРОЕНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОГО МИРА

Итак, этот прекрасный и величественный космос, каким нарисовал его Шефтсбери, лишен у Шефтсбери столь ненавистной ему «догматичности», и, как это ни покажется странным на первый взгляд, он

* Цит. по кн.: Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend. Obertr. von Ziertmann, Leipzig, 1905, S. XIV.

даже скрывает внутри себя элементы вольнодумства, которое было присуще Шефтсбери, предворяющему Вольтера и французских вольнодумцев XVIII века.

Возникающая в результате всех внутренних опосредований философии Шефтсбери картина абсолютно гармоничного универсума приведена в связь с идеей бога. Но и «бог» переживает здесь те же метаморфозы, что и бытие, — он исчезает и возникает, умирает и возрождается, отрицается и утверждается. Построить космос, философски обосновать его для философа начала XVIII века значит обосновать и бога.

Но шефтсберианское «восхождение» к космосу — это «восхождение» и к естественности — к природе, гармония которой должна показать необходимость гармонии человеческих отношений. Ради принципа внутренней свободы — свободы для естественности — Шефтсбери должен бороться с «богом» как представлением догматического богословия. Бог Шефтсбери «исчезает» как предмет догматической веры и «возрождается» как бог эстетического мира. Но и он расплывается в естественности, «природности» космоса.

Бог тоже «исчислен» у Шефтсбери в своих возможностях — это отсутствие бога в атеизме, это догматический и потому отвергаемый бог «цехового» богословия и это «новый» бог эстетического «энтуназма»*. Этот новый бог, этот вызывающий восторг бог — Природа,

* О роли «бога» в философии XVII века см., например: Н. В. Мотрошилова, *Познание и общество. Из истории философии XVII—XVIII веков*, М., 1969. Здесь есть, однако, распространенная в последнее время крайность — понимать «бога» только как шифр иных философских и жизненных проблем и, того более, как сознательно применяемый шифр.

1) «Философия XVII века [...] много говорит о боге, говорит даже тогда, когда имеет в виду природу и ее законы, как это делает, например, Спиноза. В этом случае философы стремятся, по форме, как бы говоря о боге, отстоять такое новое понимание божества, которое позволило бы ему стать синонимом сущности, всеобщего закона природы» (стр. 104).

2) «Ограниченный по своим возможностям разум человека противопоставляется безграничной, поистине необозримой природе. Отсюда возникает мысль, будто справиться с бесконечным универсумом может лишь бесконечный, то есть божественный, разум» (стр. 160).

Эти цитаты приведены здесь не потому, что они содержат неправильные утверждения, но потому, что в них выражена тенденция к переоцениванию момента сознательности в «перисименовывании» явлений. Конечно же, философ, «отстаивающий новое понимание божества», вольно или невольно оказывается в кругу богословской мысли, и философ, утверждающий бесконечность разума и отождествляющий такой разум с божественным, тоже остается в сфере богословской мысли своего времени. Что касается Спинозы, то стало почти догмой утверждение, что Спиноза был атеистом. Между тем именно в XVII—XVIII веках, в условиях создания новой картины мира, когда одни явления выступают постоянно как шифр других, формы религиозной веры и религиозной мысли мешают однозначно определить их. Это показывает и простой по сравнению со Спинозой пример Шефтсбери.

логически и диалектически, однако, тесно связан с богом христианской религии, поскольку воскресает лишь на оставшейся от первого пустоте и заполняет эту пустоту.

«Вера» в этого бога уже невозможна в прежнем смысле. Этот новый бог с самого начала иносказателен, и такую аллегоричность он приобретает и разделяет вместе с миром и природой, понятыми тоже вполне по-новому. Но в своей иносказательности бог, правда, остается еще богом, поскольку удовлетворяет старую и не прошедшую потребность в боге. Бог — на каждой ступени становления этой философии. А поэтому и сам Шефтсбери предстает то как типичный деист, то как резкий в своем отрицании атеист, то как проповедник религии в новом для этого века эстетическом облике. На это еще накладывается вольное или невольное отрицание каждой позиции, например разоблачение атеизма, что в первую очередь нужно Шефтсбери лишь для ничем не скованного утверждения своего свободомыслия и вольнодумства. Но и такое разоблачение и прямая игра в него нужны Шефтсбери и для внутренне весьма позитивных целей, — ведь его эстетическая вера несомненно отрицает атеизм — безбожие последовательного материалиста, но, с другой стороны, она не что иное, как зашифрованный — и замаскированный от самого автора — атеизм. И все эти противоречия реальны.

Осмысление бытия у Шефтсбери не может не занимать нас сейчас, при анализе его эстетических взглядов. Все дело в том, что философская мысль Шефтсбери не включает в себя эстетическую постановку вопроса как нечто отдельное, как возможную часть общей системы, но вся философская мысль в целом приобретает исторически новое качество и делается эстетической. Шефтсбери любит действительностью, гармонией и правильностью вещей природы, наслаждается порядком, существующим в явлениях жизни, и в первую очередь он восхищается той идеальной и предельной гармонией, которая выражена в совершенном космосе, этом особом, наивысшем и все заключающем в себе произведении искусства. Космос как совокупность и целостность всего вообще существующего в реальной действительности оказывается и носителем и гарантией всякой отдельной гармонии, закономерности и целесообразности. Космос, это Целое, собирающее в себе всякое целое, есть и высшая реальность, подлинная реальность. В космосе — тождество истины, добра и красоты.

И тем не менее нужно расстаться с давним представлением о Шефтсбери как о возвышенном мыслителе, устремленном, так сказать, в сторону вечной и вневременной истины. Мысль Шефтсбери носит и обобщенный характер — в этом залог ее философской ценности. Однако все вечное и вневременное у Шефтсбери идет на пользу жизненно-практическому и даже попросту на потребу дня. Совершенно конкрет-

ная духовная ситуация, какая сложилась в Англии в начале XVIII века, с ее наболевшими вопросами, с ее животрепещущими проблемами, находит для себя выражение в сочинениях Шефтсбери. Огромное преимущество Шефтсбери — в том, что он эту английскую духовную ситуацию способен выразить в своих работах в целом — в существенном и главном. Но это значит, что Шефтсбери совсем не стремится прочь от реальной, можно было бы сказать, прагматической ситуации, в которой находится «дух», а, совсем напротив, он всей душой привязан к этой ситуации, не может оторваться от нее и как раз всячески старается выразить и уяснить ее наиболее многосторонне и тонко. Мысли Шефтсбери присущ *практический* характер, — и вся философия Шефтсбери в конечном итоге обращается в практическую мораль (мораль в самом широком смысле). У Шефтсбери не встретить мелочей реальной жизни, но ситуация «души» предстает как общий конфликт — это конфликт церковного и светского, духовного и мирского, реального и идеального, скованности и свободы духа. Но это не «вечная» сторона конфликта, каким он мог быть всегда и везде, а атмосфера одной страны и даже одного десятилетия. Конфликт эпохи, как он представляется Шефтсбери — это освобождение духа от сковывающих его уз и цепей, такой процесс, благодаря которому дух, мысль, ум должны опереться сами на себя. Этот конфликт выражен у Шефтсбери с необычайной силой и взволнованностью. Именно поэтому сочинения Шефтсбери не только философские трактаты и не просто философия, но еще и риторика и художественная проза (при всех ее слабостях и недостатках).

Но, коль скоро поставлена, сознательно или бессознательно, такая цель — освобождение духа из плена сковывающих его форм, — то должна так или иначе вестись борьба со всеми теми представлениями, которые еще не подверг проверке разум, — в первую очередь это все «догматическое», что прежде всего воплощается в богословии. Шефтсбери в своих сочинениях и ведет такую борьбу с догматическим богословием, хотя представлять себе Шефтсбери воинствующим мыслителем значит существенно расходиться с традиционным образом философа, зачастую излагающего возвышенные религиозные воззрения со значительным элементом платонизма.

Изящный облик писем и диалогов Шефтсбери тем не менее включает в себя тон резкой полемики, насколько это вообще возможно для его жизненного и философского стиля. Однако если литературно-философское творчество Шефтсбери нередко кажется отвлеченным от реальности витанием в облаках, построением эстетических воздушных замков, если жизненная позиция философа приводит его к глубоко существенной противоречивости, при которой все исторически реальное приобретает вид эстетической фантазии, а все земное — вид вечно-

го,— то во всех этих противоречиях и превращениях и находит свое конкретное выражение как раз духовная ситуация первого десятилетия века, степень внутренней свободы, которой достиг «дух». В этом практическом, жизненном отношении творчество Шефтсбери — глубоко индивидуальное выражение общей духовной ситуации, ее зеркало; поэтому и все самое индивидуальное и субъективное в сочинениях Шефтсбери и в его жизненной судьбе — это одновременно и общее: конфликт эпохи, предстающий в своем крайнем заострении.

Именно поэтому проблема бога и проблема религии занимает у Шефтсбери одно из центральных мест. И весьма необходимо выяснить взгляд Шефтсбери на эти проблемы.

1. Шефтсбери в своей борьбе за свободу духа опирается на разум как на единственный критерий истинности вещей. Очевидно, что Шефтсбери оказывается представителем Просвещения. Как таковой он стоит в ряду таких английских мыслителей, как Бэкон, Гоббс, Локк. Совершенно точно положение Шефтсбери в истории английской философии можно определить так: *после Локка*. Шефтсбери взял у Локка самое основное — круг философски-практических интересов, но освободился от остатков метафизических вопросов; освобождение духа — это тоже одна из практических, философски-жизненных тем Локка. И у Шефтсбери тоже достаточно силен и достаточно ясен элемент естественнонаучного понимания мира с тех новых позиций, которые подготовил XVII век. Лишь во вторую очередь Шефтсбери оказывается в кругу так называемых «кембриджских неоплатоников», в трудах которых он был весьма начитан*. Строй возвышенных образов Шефтсбери подсказан кембриджским платонизмом; много понятий, терминов, которые становятся элементами образного строя в произведениях Шефтсбери, он заимствует у Г. Мора, Р. Кедворта. Степень переосмысления, которому подвергаются представления платонизма, может быть осознана нами, по мере того как мы понимаем, какое строго определенное место в структуре философской и художественной мысли Шефтсбери занимают возвышенные картины природы и космоса, в которых существенную роль играют образы и термины платонизма. Но и кембриджский платонизм при всем своем тяготении к философски целостной картине мира** именно как учение платонизма уже лишен непротиворечивой завершенности и пронизан рациональными мотивами философии нового времени; Гегель в своем резком отзыве о Кедворте подчеркнул два существенных для этого философа и очень характерных момента: он

* Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig — Berlin, 1932.

** E. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England...*; Luciano Anceschi, *L'estetica dell'empirismo inglese*. I. Da Bacone a Shaftesbury, Bologna, 1959.

дает доказательства по образцу Декарта и обращает в «форму сущего» и в «обыденную реальность» платонический миф и христианский мир духа*.

Таким образом, наиболее существенны для Шефтсбери рациональные тенденции философии; но если рассматривать как теоретическое положение критерий разума, который выдвигает Шефтсбери, то он попросту слаб и философски никак не обоснован. Обоснование вновь относится к сфере жизненных связей философии; как это свойственно в особенности раннепросветительской философии, дух, «ум» словно просыпается ото сна и с удивлением обнаруживает, что само собой разумеющимися и бесконечно естественными стали вещи, которые — еще повод для удивления! — раньше почему-то не были понятны. Вот таким путем Шефтсбери словно неожиданно для себя открывает, что ведь человеческий разум — критерий того, что истинно, а что ложно. Разум внезапно видит, что может пользоваться своими силами, ни у кого не спрашивая. Это и есть акт освобождения человеческого разума.

2. Однако в этом акте своего освобождения разум открывает себя не как нечто абсолютное; он только полагает себя как принцип и в этом смысле воспроизводит лишь то, что делала европейская философия, начиная с Декарта. Но это именно открытие разумом своей силы на своем месте и в своем времени. Еще остается «оправдать» себя и оправдать свою свободу. Но это можно осуществить лишь на деле, философски применяя этот новооткрывшийся принцип разума.

Именно на пути к такому осуществлению принципа разума Шефтсбери встречает догматически выраженную христианскую картину мира. В первую очередь для Шефтсбери неприемлемы те жизненные формы, которые обретает вера; разум, направленный на практическую действительность, именно здесь находит больше всего несогласных с разумом явлений. Бог для Шефтсбери не идея, и религия не теоретическая форма в первую очередь, но это есть нечто *жизненное*. Разум, обретший автономность, пришел к своей самотождественности; он *естественным* образом есть то, что он есть: в нем самом, и нигде более, и есть критерий его такого, а не иного существа. Но то же следует сказать и о мире. Мир тоже должен обрести свою автономность и прийти к своей самотождественности; мир должен быть естественным образом тем, что он есть, и в самом себе он должен заключать критерий своего существа. Этот мир должен отвечать естественности, то есть своему внутреннему закону, — и мир будет чем-то противоречивым и, следовательно, нереальным, если ему придется заимствовать свой закон

* G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd 3, Leipzig, 1971, S. 370f. См. о «пластической природе» Кедворта комм. 10 к «Моралистам».

откуда-то извне. Но если мир отвечает своей естественности, то он должен отвечать естественности, открывшейся в обретшем свою самостоятельность разуме. Итак, разум может и должен сказать нам, что такое мир, и ниоткуда более, помимо разума, мы не можем почерпнуть своих знаний о мире. Но мир, который должен обрести свою естественность в разуме,— этот естественный мир есть, очевидно, природа. На природу должен быть направлен теперь разум, и в том, насколько удастся ему постигнуть здание природы, и будет заключаться проверка его истинной свободы. Но прежде всего разум должен быть направлен на мир человеческой действительности. Для моральной философии этот мир — первый и ближайший. И действительность человеческих отношений тоже должна прийти к своей естественности, от которой она далека; разум — это средство критики существующей реальности человеческих отношений с ее искажениями и извращениями, а в частности и с религиозными предубеждениями — с суеверием.

3. Итак, Шефтсбери выступает как просветитель: разум — критерий истины, и даже мир, космос, природа осуществляются как оправдание разума.

Но Шефтсбери должен оправдать разум на том поле, на котором он встречает противника — догматическое богословие и ставшие жизненно-практическими религиозные формы сознания.

Здесь Шефтсбери с его критерием автономного разума оказывает, однако, в кругу предустановленной логики и, отражая исторически достигнутую степень освобождения духа, невольно должен заниматься теми проблемами, в формах которых дух ищет своего освобождения, и говорить на том языке, на котором эпоха говорит о себе. А это и есть язык религии и есть проблема бога.

Если мы говорим, что Шефтсбери должен «невольно» заниматься этими проблемами, то это не означает, что они перестали существовать для него как существенные — даже и в самом «личном» плане. На самом деле мировоззрение Шефтсбери таково, что его обращение к проблеме мира, природы, миропорядка не может не быть вместе с тем и обращением к проблеме бога; одно сейчас же влечет за собой другое; однако нельзя забывать (см. выше, стр. 21), что у Шефтсбери нет учения о природе в буквальном смысле слова: космос, бытие в его целокупности и органичности — это прежде всего надстройка над морально-практической жизненной философией; шефтсберианская природа получает оправдание как возвышенный образ, характеризующий моральный идеал естественных человеческих взаимоотношений; как говорилось выше, лишь во вторую очередь картина природы обретает существенность, своего рода «онтологичность», — поскольку, нарисованная ярко и риторически выразительно, она теперь уже становится зеркалом для людей. Идея природы, целостного миропорядка ставится как

проблема бога, но внутренне уже есть известный раскол между картиной космоса и представлением о боге; то, что одно влечет за собой другое,— это традиционная связь, традиционный язык эпохи.

Шефтсбери нельзя брать в чем-то одном, и нельзя ловить его на слове. Весь XVIII век исчерпывал те возможности, которые видел запечатленными в произведениях Шефтсбери. Современники Шефтсбери нередко обвиняли его в атеизме, академическая наука второй половины XIX века склонна была видеть в его мировоззрении одну из разновидностей пантеизма. Подлинный диапазон реальных колебаний внутри произведений Шефтсбери определяется тем, что Шефтсбери с позиций автономного разума выступает против догматической религии и жизненных форм религиозного, а затем строит свою новую религиозную концепцию, отвечающую требованиям разумности и требованиям морально-этическим, практически-жизненным. Здесь у Шефтсбери, можем мы сказать, разум проявляет свою автономность лишь в той ограниченной степени, которая стала исторически возможной для него.

У такого мыслителя, как Шефтсбери, происходит двоякий процесс. С одной стороны, религиозное проливается в самую жизнь и природу, так что природа становится божественной, но, с другой стороны, божественное начинает теряться в естественном, в законосообразности автономной природы.

Кант называет такие четыре момента, существенные для физико-теологического доказательства бытия бога:

1) в мире обнаруживаются ясные признаки организации, упорядоченности согласно особому намерению, исполненной с необычайной мудростью, воплощенной в целом, поражающем как своим неопишемым многообразием, так и неограниченным объемом;

2) самым существующим в мире вещам такая упорядоченность совершенно чужда, она случайна для них,— иначе говоря, не будь объединяющего разумного начала, эти вещи не смогли бы сложиться в целое:

3) следовательно, существует возвышенная и мудрая причина, которая, как ум, должна быть причиной мира согласно своей свободе;

4) о единстве мира можно заключить по единству соотносящихся частей мира, как бы членов одного искусного сооружения,— в том, что доступно нашему наблюдению; далее же можно заключать с достоверностью согласно правилам аналогии*.

* Кант, Критика чистого разума, А 626—627. О типах существовавших доказательств см.: Гегель, Лекции о доказательстве бытия бога (Hegel, Werke, Bd XII, Berlin, 1832); Otto Lempp, Das Problem der Theodicee un der Philosophie und Literatur des XVIII. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller, Leipzig, 1910.

Это отвлеченная форма такого доказательства; тот конкретный вид, который подобное рассуждение приобретает у Шефтсбери, можно рассмотреть на относительно простом примере.

В «Моралистах» доказательство бытия бога принимает две следующие основные формы.

1) мир в целом устроен целесообразно, и все в нем наилучшим образом согласуется; там, где цели осуществляются, должен быть дух, полагающий эти цели, но только творец может устроить мир так, чтобы его цели осуществлялись;

2) мир — превосходно устроенный организм, совершенно аналогичный человеческому телу; целое тело с его частями составлено не случайно, но организовано в единство индивидуальности, так что существует начало, связующее воедино отдельные части, мыслящее и действующее для пользы и конечной цели этих частей *. Это тоже только формула доказательства.

Первое, что утверждает Шефтсбери,— размышляя о природе бога, нужно пользоваться разумом «вольно и независимо» (I 27). Но для Шефтсбери важно даже не утвердить такое положение, но обратить внимание на то, что в самой жизни, говоря о боге, люди никогда не пользуются разумом «вольно и независимо».

Но, далее, если мы будем доверять своему разуму, то он скажет нам, что «бог благ и превосходит самую совершенную доброту и благость, доступную нам» (I 32; стр. 261).

Более того, если мы не будем доверять разуму, то мы не сможем верить ничему из того, что сообщает нам бог в своем откровении; значит, все содержание веры исключительно зависит от того, насколько удастся нам пользоваться разумом «вольно и независимо».

Итак, вера и содержание веры существенным образом зависят от «нас» с нашим разумом; но тут еще нет субъективности, поскольку разум — один, одинаков у всех, и нужно только уметь пользоваться им **. Постижение нашего разума есть и постижение высшего разума, ума, бога. «Есть нечто такое, что предшествует откровению, некоторое предварительное доказательство разума, уверяющее нас в том, что бог есть» (I 32; стр. 261).

Итак, разум говорит, что бог — благо и что, далее, бог — целое. Целое — это непротиворечивая гармония всемирного бытия. «Всеобщий ум» не может стремиться ни к чему помимо целого и ни к чему по ту сторону целого и не может быть побужден ни к чему противоположному себе» (I 33; стр. 262).

* Otto Lempp, *Das Problem der Theodicee...*, S. 87f.

** О «субъективности» у английских неоплатоников, у Николая Кузанского — см.: Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England...*, S. 20.

Здесь, в «Письме об энтузиазме», «физико-теологическое» доказательство существования бога сокращено до нескольких слов,— но оно широко развернуто в диалоге «Моралисты».

Однако и все коротко сказанное в «Письме об энтузиазме» — это не просто доказательство, после которого остается поставить точку. Шефтсбери как бы доказывает не реальность бытия бога, но единственно реальную возможность для бога существовать. Если бог есть, то он есть высший ум и высшее благо.

Здесь едва ли не самое важное — та риторическая форма, в которую облекает Шефтсбери свое подобие доказательства.

В этом своем доказательстве Шефтсбери в значительной степени воспроизводит Локка. Тезисы Локка — «Об откровении должен судить разум» (IV 19 § 14), «Вера не есть доказательство откровения» (§ 15) — Шефтсбери повторяет буквально. Приведем пример и такого рассуждения Локка, которое по своей логике превосходит Шефтсбери с его религиозными взглядами: «Знание того, что данное предложение вошло в мой ум неизвестным мне путем, не есть восприятие того, что оно от бога; а твердое убеждение в истинности предложения тем более не есть восприятие того, что оно от бога или хотя бы истинно. И сколько бы мы ни называли это предложение «светом» и «зрением», я думаю, оно представляет собой самое большее — «верование» и «уверенность», а предложение, принимаемое за откровение — не такое, что они знают о нем, что оно истинно,— оно только считается истинным. Там, где знают, что предложение истинно, откровение не нужно, да и трудно постигнуть, каким образом возможно откровение для того, что человек уже знает. Если поэтому люди убеждены, что данное предложение истинно, но не знают этого, то, как бы они его ни называли, это есть не зрение, а верование» *.

Все тексты Шефтсбери, говорящие о религии, убедительно подтверждают то обстоятельство, что Шефтсбери повсюду воспроизводит ход мысли Локка. И у Локка и у Шефтсбери *разум* остается средством борьбы с догматическим богословием и с традиционным религиозным взглядом на мир. Но только, как теоретическое представление, этот раннепросветительский «разум» оказывается бесконечно слабым орудием. Эта слабость сказывается прежде всего у Шефтсбери, перед которым, повторим, разум открылся в своей само собой разумеющейся сущности как некая жизненная основа, призванная пронизать собою все в жизни и в человеческих взаимоотношениях.

Итак, Шефтсбери в своих работах так или иначе опирается на локковский «разум», и этот «разум» — фундамент всего, что есть у Шефтсбери, в том числе и самых «фантастических» картин, таких,

* Л о к к, Избранные сочинения, т. II, М., 1960, стр. 677—678.

которые легко принять («по букве») за нечто «иррациональное», как это часто и происходило в истории философии и истории литературы. Это — с одной стороны.

Но, с другой стороны, разум бесконечно слаб и теоретически пуст; как своего рода «откровение», случившееся в жизни и являющееся итогом пришедшего к себе исторического опыта, этот шептсберийский разум с теоретической точки зрения есть своего рода «верование». Он ничего не может породить изнутри себя, не может служить источником для какого-то философского построения; поэтому получается так, что даже те скромные теоретико-философские, «метафизические» построения и «концепции», которые были у Локка, отнюдь не разворачиваются, но, напротив, свертываются; происходит необычайное сужение всего собственно философского элемента внутри философской мысли. Разум несет теперь на себе все, но — чисто номинально; на деле же он не несет на себе ровно ничего, и, таким образом, локковская логика, воспроизведенная у Шептсбери, обращается в конце концов против самого Шептсбери,— он убежден, что «данное предложение истинно», но — «не знает этого», а потому это лишь «верование».

Вследствие этого, в-третьих, Шептсбери, сохраняя и усиливая «прагматическую» направленность философии на жизнь (философия существует исключительно *ради* жизни, как практическая — моральная философия), приходится прибегать к «нефилософским» методам развития мысли и ведения спора — это осмеяние и ирония во всевозможных проявлениях и с бесконечно тонкими и разнообразными нюансами.

В-четвертых, желая выразить свой жизненный идеал в положительной форме, Шептсбери и вынужден прибегнуть не к теоретическому, а к образному построению. Сам «разум» внутренне пуст — изнутри его нельзя извлечь ровным счетом ничего; поэтому сюда, на это пустое место, и приходят построения в духе платонизма, которые сами по себе отличаются возвышенным и идеальным характером и могут легко сыграть роль развернутой, космической по своей универсальности метафоры. Но как таковые они у Шептсбери не заключают в себе ничего теоретического и философского и не являются философским «откровением» о мире, поскольку ничего не «открывают» в действительности; с точки зрения философско-систематической это — чистая «фантазия», философская поэзия вместо философии.

Но, в-пятых, получается так, что в результате всего этого, в результате этого метафизического надстраивания платонической метафоры над раннепросветительским требованием разумности, в творчестве Шептсбери наличествуют две тенденции и две традиции: одной он связан с платонизмом XVII века и вместе с тем с эпохой барокко и ее мощными иерархическими конструкциями в философии, в поэзии, в искусстве. Иерархия природы, бытия в диалоге Шептсбери «Моралис-

ты» — это такая живая барочная архитектура, которая, однако, доживает свои последние дни у Шефтсбери и уже поставлена на службу совершенно чуждым ей целям. Это связано со второй тенденцией, или традицией, с зарождающейся традицией раннепросветительской философии, которая в своих началах последовательно и бесстрашно ломает всякую философскую архитектуру, чтобы все утвердить на простом и естественном принципе разума. Принцип этот сам по себе оказывается, однако, слишком пустым, и требуется философское развитие целого столетия, чтобы заново заполнить его изнутри, довести до логического завершения те философские возможности, которые заключались в провозглашенном просветителями принципе разума. Однако Шефтсбери с его исторически обусловленным, очень слабым принципом разума «спасает» его двойственность. Она спасает его от саксонской плоско рассудочной однозначности (Вольф — после Лейбница! — и Готшед), и тут огромную роль играет уже сложившееся в английских условиях более пластическое и живое отношение к действительности, к природе, которое все переходы в стилистических и мировоззренческих позициях на протяжении XVII—XVIII веков делает более плавными и гладкими, чем то было в Саксонии; этот накопленный в Англии опыт силен и обязателен в своих результатах, не только английским, но и швейцарским мыслителям, не случайно соприкоснувшимся с английской традицией (таким, как Бодмер и Брейтингер), такой опыт позволяет обойти опасные колючие места раннепросветительского одностороннего рационализма и достигать в теории более живого и органического взгляда на действительность. У самого Шефтсбери разнонаправленность двух исторических тенденций, двух традиций с их центрами тяжести в разных эпохах — в XVII и, соответственно, в XVIII столетиях — переживает свой критический момент, но этот кризис лишен внешней остроты, противоборствования непримиримых сторон, он совершается как бы внутри, сглаживаясь общими моментами, и так, что на первый план, напротив, выходит эстетическая примиренность всего — всего существующего в мире.

Отсюда шефтсберианская гармония, которая находит для себя параллель в гармонии лейбницевского мира.

В результате, в-шестых, получается, что принцип разума, теоретически пустой, это «верование» философа, жизненно-практически находит для себя уже более чем богатый материал, оказывается внутренне предельно насыщенным. Разум, открывшись перед философом как естественность сознания, мышления, человеческой, человечески достойной, формы существования, имеет дело отнюдь не с пустой схемой мысли, высохшим деревом барочной мысли, омертвевшим каркасом ее архитектуры; совсем напротив, и тот мир, о котором размышлял философ XVII века. тоже пришел к своей естественности, и он тоже есть воп-

лощение разума, и в таком своем качестве он есть естество, природа. Человеческая разумность находит себя в разумности мироздания, а разумность мироздания — в разумности человека, и таким образом заново связываются в живую связь малое и великое, два полюса бытия — человек и *все*, всебытие, или бог. Этот круг становится почвой для воспроизведения с новых позиций, на новом уровне, доказательства бытия бога и для построения новой теодицеи. Следовательно, тот мир, который для философа XVII века был идеальным часовым механизмом, теперь становится органическим миром. Механические часы, символ идеального устройства вещи, стали живыми часами — еще одна новая ступень идеализации такого идеального устройства. Философ XVIII века (в лице Шефтсбери) оказывается таким образом лицом к лицу с природой, живой, вечно пребывающей в движении, с природой, наделенной душой. И это — определяющая жизненная интуиция философа: живая природа, всеобъемлющий шар бытия, всебытия, все собирающий в свое единство, гармонию, — природа, переносящая в свою живую идеальность механическое совершенство функционирования мировых часов.

Итак, получается, в-седьмых, что доказательство бытия бога, принятое Шефтсбери, одним существенным моментом отличается от той формулы физико-теологического доказательства, которая выведена у Канта.

Само сравнение конкретного хода доказательства с его условной формулой не имело бы особенного смысла, если бы не исторически существенная деталь, которая как раз противопоставляет это доказательство традициям барочного века. Барочное мировоззрение как раз устремлено к целому — к вечности; под знаком вечности все существующее — преходяще*; в вечности — мера существующего, от нее существующее берет свою цену, и ею же оно и обесценивается; под знаком вечности все существующее — только прах и тлен. Поэтому существующее в реальной, текущей действительности — это еще не высшая реальность, но оно только расположено в сторону вечности и в этой вечности обретает свое исполнение. Поэтому все существующее — это аллегория вечности, но все существующее не существует само по себе, по своей мере. Поэтому все существующее — это только схема грядущей и вечно существующей, во вневременности вечности, полноты**.

* В том старом смысле в «Моралистах» говорится, что вещи в их теперешнем (земном) состоянии еще не завершены, — их завершенность — дело будущего (II 228; стр. 135).

** См.: А. В. Михайлов, *Время и безвременье в поэзии немецкого барокко*. — В сб. «Рембрандт. Художественная культура Западной Европы XVII века». М., 1970, особенно стр. 197—199

Поэтому здесь нет места для безраздельного любования существующим, и природа как сумма живого роста текучих и изменчивых вещей снимается в неизменной идеальной вечности. Но это и соответствует второму пункту той условной формулы, которую приводит Кант (см. выше, стр. 29). Здесь говорится, что порядок существующих вещей может быть установлен только сверху, от некоторого принципа, от конечных целей. Но совершенно иное дело, если все вещи реального, непосредственно существующего мира утверждены в своей самостоятельной ценности, если эта ценность найдена и открыта именно в их конкретной качественности, в их зримом и осязаемом виде. Эта ценность открывает теперь нам глаза на красоту леса, красоту гор и красоту долин и на красоту человека, или, быть может, в исторической переплетенности, перепутанности причин и следствий красота гор, долин, леса, красота человека открывает теперь глаза на самоценность всего реально и непосредственно существующего в своей конкретной качественности. Эта открывшаяся красота простых вещей — существующих как таковые — весь мир превращает в картину, преисполненную, в целом и во всех частях, целесообразности, пронизанную своим единым законом. Такая картина наметилась уже и в кембриджском неоплатонизме.

Целое еще не распалось на все отдельное, существующее голько само по себе, но все, что существует в своей самоценности, складывается в единое, в целое, в природу, в бытие, во всебытие. Поэтому такая картина мира, где всем можно без конца любоваться, не лишена *аллегорической иносказательности*. Но все отдельное прекрасно тем, что оно говорит о цельности всеобщего закона, замыкающего в себе все отдельное. И, однако, цельность закона — *не по ту сторону* реально существующей, в своей красоте, вещи. Все отдельное складывается в первую очередь и прежде всего во всеобщую картину природы с ее единым, проникающим все законом. Но вследствие этого физико-теологическое доказательство бытия бога, и без того построенное на логическом круге, еще раз замыкается в круг. Все отдельное, все «вещи мира» соотносятся с целым, со всеобщим законом, но это целое, всеобщий закон, только и может быть найдено здесь, в конкретной качественности вот этой непосредственно существующей вещи и вот этого непосредственно существующего жизненного явления. Природа в своем поразительном величии, в своей потрясающей воображение космической широте, — конечно, нечто «иное» по сравнению с этим малым, что мы можем видеть в себе и рядом с собою, и это малое может только указывать на это великое, может быть только расположено в направлении этого великого, и, однако, то и другое — *в этом, в этом* одном мире. Круг замкнут — природу можно представить как одно огромное величественное целое, но тут еще нет ничего, что бы не существовало непо-

средственно и реально, как вот эта вещь рядом с нами. Итак, мир — это живая, пронизанная одним законом, цельная и поразительно огромная в своих масштабах природа*.

Но эта картина природы в ее соотношениях между отдельным и всеобщим, между частями и целым и есть первый очевидный результат рассуждений Шефтсбери, построенных как доказательство бытия бога. Можно заметить, что, неоспоримо, доказательство, доведенное до этого места, уже соответствует всей приведенной у Канта общей формуле, но только сильно сокращает и упрощает ее. Упрощение происходит оттого, что внутрь доказательства вводится еще один круг: это наделение самоценностью всех отдельных вещей и явлений мира у Шефтсбери все доказательство опрокидывает в «посюсторонность», в непосредственную реальность природы, сколь бы величественной и великой в своих масштабах ни представлялась она; таким образом, внутри самого этого «доказательства» нет никакой движущей силы, которая заставляла бы продолжать и разворачивать его дальше; этот круг сопряженности между всем отдельным и целым не только упрощает (и сокращает), но и упраздняет весь смысл такого доказательства. Но это, разумеется, только при отвлеченно логическом к нему подходе, а не в реальности истории и движения духа.

Мы уже сказали, что признание самоценности вещей — их красоты — еще не лишает картину мира аллегорической иносказательности. Если раньше изменчивое свидетельствовало о неизменности вечного, отдельное — о таком целом, в бесконечность которого словно в пропасть, пустячный в своей исчезающей малости, проваливается весь мир реального, то теперь все отдельное свидетельствует о величии целого, с которым оно несоизмеримо. Но это — несоизмеримость уже моральной ме-

* В кембриджском платонизме происходил сходный процесс — погружения платоновской идеи в глубь природы.

Так называемый научный деизм, на который сильно повлияла ньютоновская картина мира, исходит из взаимно сосуществующих идей вселенной и всемогущего существа; это, в сущности, аналогические представления, которые не выводятся друг из друга, а подтверждают друг друга: A. O. Aldridge, Shaftesbury and the Deist Manifesto, Philadelphia, 1951 (Transactions of the American Philos. Society, N., S., vol. 41, p. 2).

И согласно Канту («Критика чистого разума», А 628), единственно, на что способно «физико-теологическое» доказательство бытия бога, — «это показать в лучшем случае [существование] *мирового строителя* (Weltbaumeister, «архитектора», «демиурга»), который всегда был бы ограничен пригодностью (Tauglichkeit) материала, им обрабатываемого, — а не *творца мира* (Weltschöpfer), идее которого покорно все», — но этого далеко еще не довольно, чтобы доказать существование «всесамодовлеющего прасущества», как выражается Кант.

Но можно видеть, что в эстетически-восторженном и риторически приподнятом изображении божества и природы у Шефтсбери все синонимы «творца» равносильны и равноценны, и к тому же платоновский «демиург» весьма притягивает его, вызывая яркие ассоциации о чувственно насыщенной деятельностью природы

ры, несоизмеримость слабого и мощного, малого и огромного, а мера бытия — уже, собственно, одна; одно может быть бесконечно величественнее другого, вся природа может бесконечно превышать одного человека с его бранным существованием, она может быть и недоступна человеку в своем величии и непостижима для его ограниченного сознания,— но это все *одна* природа, и нет ничего неприродного, сверхъестественного, идущего извне всеобъемлющего космоса Природы. Но именно поэтому у Шефтсбери одно указывает на другое,— низшее явление на явление высшего порядка, существующее тоже, как и первое, в одной и той же природе.

Но для Шефтсбери не менее важно, чем это единство поля, в котором существует и высшее и низшее, и целое и все его части,— эта аллегорическая иносказательность. Именно она толкает мысль вперед, заставляя ее продолжать то доказательство, которое, по сути дела, как мы видели, уже исчерпано. Действительно, место того, существование чего должно быть доказано,— бога,— уже заняла природа; тем самым и самая суть доказательства, собственно, решительно изменилась; но это вновь лишь при отвлеченном взгляде на вещи. На самом деле существует традиция с ее внутренним весом, традиция, которая отражает в себе ход исторического развития, этап и степень внутреннего освобождения мысли — как об этом говорилось выше,— и эта традиция давит на Шефтсбери, мешая ему делать какие-либо выводы из того видоизменения (или даже деформации), которое претерпевает у него традиционное по своей форме доказательство бытия бога. Но, разумеется, это не давление извне: в творчестве, в мышлении Шефтсбери все факторы, все исторические силы настолько глубоко внутренне усвоены, настолько введены внутрь хода мысли, стиля, слога и самой личности, что это переосмысление всего в формы «внутреннего» иной раз принимает даже самодовлеющий вид, напоминает некую искусственную позу, сделавшуюся привычкой мысли. В реальности мысли Шефтсбери, исторически обусловленной и заключающей внутри себя эту историческую обусловленность, здесь, когда по букве доказательство уже проведено и исчерпано, вступает в силу философия платонизма — как космическая метафора (об этом уже сказано) и как философский путь разума, внутренне еще пустого и неспособного поэтому создать для себя специфических путей и методов мысли. «Пустой», говоря условно, разум может найти для себя лишь путь в объезд: открывшийся в само собою разумеющейся естественности принцип разума может найти — отвечающую ему — естественность само собою разумеющейся природы лишь через посредство чистой образности — через картинное изображение природы и вещей природы, через живописание природы — через такую картину, которая как бы заброшена далеко вперед, забегает вперед логического хода мысли и по замыслу должна совпасть с искомой целью мысли;

чтобы обрести природу в понятии, ее нужно обрести и завоевать в образе — и, добавим вещь не менее важную, в риторической форме. Разум, скажем, не находит свой «объект» строго рациональным путем, но взывает к нему, вымалывает у него свою сущность, — на самом деле, разум, чувствуящий свое освобождение для себя самого, настойчиво и даже насильственно пытается извлечь из себя самого все возможное для себя; он в этих настоятельных попытках утвердить свою свободу доходит даже до полного самозабвения — отсюда восторженно-гимническое обращение к природе, когда говорящий старается сказать о природе все то великое и образно-яркое, что может прийти ему на ум (см. стр. 176—177, 190—198), оставляя «на потом» проверку того, что удалось ему выразить. Что такая попытка излиться и исчерпаться в риторике есть нечто рискованное и «опасное» для философии, не может не осознать и сам разум, то есть осознать и сам Шефтсбери. Разум не может мириться с чистой образностью и чистой риторикой, не изменяя самому себе и своей свободе. Вот почему элементы платоновской философии приобретают у Шефтсбери не просто метафорически-образное значение и не просто риторическое значение (как двигатель мысли), но приобретают и существенное «субстанциальное» значение. Они служат той причиной и тем средством, благодаря которым и с помощью которых доказательство бытия бога у Шефтсбери не останавливается на ступени самоисчерпанности — и не уходит в песок, а продолжается еще и дальше.

При этом слово берет неопределенный момент аллегорической инносказательности. Но одновременно этот момент аллегорической инносказательности может проявить себя лишь в соответствующей ему у Шефтсбери метафорической и риторической среде. Ему отвечает всеобъемлющая жизненная позиция, которая воплощает в себе конечные виды и окончательный вид философии Шефтсбери — это энтузиазм и философская позиция энтузиаста. Итак, энтузиазм — это то «качество» философии Шефтсбери, в котором яркое выражение получает конечная сущность его философской мысли и его философски осознанного существования; энтузиазм охватывает все, начиная от эмоции, сопровождающей мысль философа, и до философского — в самом конечном счете — смысла самых последних и самых значительных образов Шефтсбери; «энтузиазм» обретает и теоретический смысл, коль скоро он делается тем путем, которым идет мысль философа, или по крайней мере становится заменой строго рационального или строго системного метода философии. Наконец, «энтузиазм» охватывает и включает в себя и всю форму философии Шефтсбери, — форму, которая на самом деле отнюдь не является «формальным» моментом, — то есть включает в себя и все образно-метафорическое и все риторическое, без чего решительно немислим конкретный облик философии Шефтсбери (см. ниже, стр. 69—70).

Итак, если всякое непосредственное, конкретное жизненное явление, «вещи мира» замыкаются в одном «посюстороннем» пространстве с целокупностью природы, то это еще влечет за собой для Шефтсбери некое подобие барочно-платонической конструкции, здания, в архитектуре которого любой низший этаж каждый раз аллегорически указывает на высший. Но тогда и природа, эта целокупность всего существующего в мире, не будет уже окончательным и высшим, но только будет указывать на действительное высшее начало.

Не будет противоречием сказать, что, с одной стороны, такая аллегорически осмысленная конструкция бытия не является чем-то абсолютно неизменным внутри мировоззрения Шефтсбери и что, с другой стороны, в ней, в этом яркими красками написанном архитектурном мироздании, и заключается конечный смысл и соль философии Шефтсбери, то, к выражению чего стремился сам философ и что на протяжении целого столетия могло зажигать сердца и волновать воображение самых разных мыслителей и поэтов. Эта аллегорическая тектоника бытия не является уже по существу своему барочной конструкцией, но в ней барочно-платоническая образность заключает перемирие с новым, решительно посюсторонним взглядом на мир и на все существующие в мире явления. Более того, сама многоэтажность мироздания, понятая в аллегорическом плане, только и существует у Шефтсбери в условиях мирского, посюстороннего взгляда на заново и свежо раскрывшуюся красоту простых, непосредственно существующих вещей, на красоту ландшафта и красоту человека. И таким образом это примирение, примирение в конечном счете барочного и просветительского мировоззрения, и возможно внутри творчества только как внутренняя полемика одного начала с другим. Продолжая свое формально уже законченное, а фактически неосуществленное доказательство бытия бога еще дальше, Шефтсбери находился, как мы сказали, под давлением своей эпохи,— «дух» еще не освободился от внешних по отношению к нему, не поверенных разумом форм: строя свое барочное мироздание, Шефтсбери полемизирует с собственной способностью видеть и ценить вещи как таковые в их самодовлеющей законченности, наслаждаться лесом как лесом и поэзией как поэзией; в той естественной разумности, перед которой в своей первозданности открылась красота природы, для Шефтсбери как бы слишком мало «духовности», поскольку духовность по традиции усматривается еще только в вещах «высоких», стоящих над «низкой» материей и оторванных от вещной плоти существующего. Шефтсбери обязан, как ему кажется, вернуть естественности вещей их «духовность»,— для этого нужна ему барочно-аллегорическая надстройка над самотождественностью природного; но, конечно, результат получается качественно новый, и вся эта картина бытия направлена не столько назад, сколько вперед.— это «секуляризация» барочного мировоззрения

и почва для новой картины мира — исключительно в осознании самоценной и самотождественной сущности природы; на этом осознании природы, на просветительском принципе разума в конечном счете держится и все переведенное в план аллегорического восхождения мироздание Шефтсбери.

Попробуем воспроизвести в существенных чертах логику этого аллегорического мироздания.

1. Вот картина внутренней экономии природы, самодвижущейся и самодостаточной:

«Так замечательно распределила все природа [...], она приспособила и примерила не только вещество, или материю, к форме и внешнему облику, но и сам облик и форму — к обстоятельствам, месту, стихии или сфере, но и желания, чувствования, привязанности — друг к другу, а также и к материи, форме, деятельности и ко всему остальному: все устроено ею к лучшему, все с совершенной сдержанностью и подлинной бережливостью, ни в чем с излишней щедростью, но повсюду с благодетельностью, ни в чем с чрезмерной затратой силы, но повсюду с точной внутренней экономией, притесняющей все избыточное и прибавляющей энергии тому, что во всякой вещи — главное» (II 253—254; стр. 153).

2. Во всем, что составляет единство, целое, — не простая сумма своих частей, но нечто большее. Если сделать из воска дерево, по внешнему виду ничем не отличающееся от настоящего дерева, — в чем различие живого дерева от такого муляжа? «Ни воск, ни песок, ни облака, составленные в фигуру нашими руками или нашей фантазией, не имеют никаких действительных соотношений внутри себя и не имеют никакой природы, посредством которой у них, при этом близком друг к другу расположении частей, возникала бы некая связь, превышающая ту, что существует между ними, когда эти части просто разбросаны во все стороны» (II 288; стр. 179). Но в живом дереве есть некий смысл соединенных частей, который превращает его в такую-то природу: «Где бы ни была такая внутренняя симпатия частей, какую мы видели здесь, в нашем реальном дереве, где бы ни было такое совместное устремление к одной общей цели — ради поддержания, вскармливания и размножения столь превосходной формы, — мы не ошибемся, сказав, что есть здесь особая природа, принадлежащая этой форме, общая у нее с другими формами того же вида. В силу этого — наше дерево реально: оно живет, цветет и пребывает одно и то же, даже если вследствие роста и перемены вещества ни одна частица в нем не останется прежней» (II 289; стр. 179). Говоря на языке мифа, не гамадриада принадлежит к дереву, а дерево — к своей гамадриаде.

Иными словами, целокупность вещи и ее живой смысл — это разное. Есть механическая связанность всех частей, и есть то, что эту связь

превращает в живое единство. Это живое единство полагается, можно сказать, его целью, и эта цель, определяющая живую экономию вещи, не приходится в вещь снаружи, но тем не менее целое вещи как бы трансцендируется ее смыслом, ее целым; вещь, понятая как настоящее целое, в своем живом виде,— это словно неотрывная от вещи, живущая внутри ее *персонализация* этой же вещи, то же самое и в то же время иное. Одно дело — вещь как вещь, другое дело — вещь как смысл этой вещи. «Вещь как вещь» словно лишена своей цели и тем самым живой экономии своего целокупного функционирования. Таким образом, мы можем констатировать здесь,— «вещь как вещь» указывает на себя как на «смысл» вещи!

3. Но то начало, без которого вещь вообще не существует как таковая и которое, можно сказать, тем не менее вносит в вещь смысл,— это *ум*. Вот как обстоит дело с человеком: «об этом уме достаточно сказать,— есть нечто такое, что воздействует на тело и подчиняет себе пассивное, послушное ему начало, так что не только телом или простой материей владеет оно как полем своей деятельности, но в известном отношении и самим собою и всем пронстекающим из него, что направляет и устрояет свои образы, представления, причуды, порождая, исправляя и слагая их так, как сочтет нужным, украшая и совершенствуя наилучшим из возможных для него способом этот сложный строй тела и уразумения» (II 294).

4. Но то же самое, что с человеком,— и в природе, взятой как целое. Человек и природа — аналогичны, или буквально, отношение между телом и умом — то же, что отношение природы и ее умного начала. Это — только формально заключение по аналогии; на деле же это риторическими путями устанавливаемая взаимосвязь, неоформленная как логический принцип. Риторический же ход мысли — проще, он верен тому, что... «иначе не может быть»!

Итак, «у нас у каждого есть свои мысли и свое разумение, как бы мы ни обходились с ними. Каждый понимает и мыслит наилучшим образом, насколько может, ради своих собственных целей: «он» — ради *самого себя*, «я» — ради *другого себя*. А кто же, скажите не скрывая,— кто думает и понимает за целое и ради целого? Никто? Никто во всем бытии?! Вы, может быть, полагаете, что мир — это просто тело, масса материи, различной по ее виду. [...] Как? — Сам Мир ничуть не мудрее всей той мудрости и всего того ведения, которое он сам рождает внутри себя?» (II 294—295).

5. После этого остается только заключить, что «существует одна единая всеобщая масса, одно целое тело, и точно так же, принадлежа к этому телу, существует порядок, а, принадлежа к порядку, — *Ум*» (II 297; стр. 185), а после этого, совершая обратное — «следующее» — движение мысли, сказать, что

6. «С этим всеобщим Умом непременно связан всякий особый и отдельный ум» (II 297; стр. 185) — «равным образом простой, несоставной, неделимый, ум, сходный по своей внутренней энергии, действию и творчеству и еще более подобный,— если он совместно действует с тем великим Умом ради достижения всеобщего блага» (II 297; стр. 185). «Такой Ум и правящая сторона,— я знаю,— не отсутствует в мире».

Но этот «ум» — это «нус» Платона, Плотина и всего платонизма, внутренний и живой смысл природы и вещей. Изнутри самого этого ума-нуса невозможно открыть раннепросветительский «разум»; но нам и не обязательно открывать именно здесь, с тех пор как ясно стало все многообразное значение этой платонической конструкции ума у Шефтсбери; просветительский «разум» со всеми полемическими и открытыми в жизнь его импликациями лежит в основе всей структуры мысли, ради которой и предпринят весь этот далекий и обладающий своим собственным содержанием обходный маневр.

7. Этот Ум в Природе и есть божество, или бог. К нему обращается Теокл в своем гимне — к «хранителю» божеству, к «вдохновителю» божеству, к величественному гению (духу) (см. стр. 190).

8. Таким образом, Шефтсбери удается наконец сконструировать свое божество и довести до конца свое доказательство, пользуясь с точки зрения чисто логической аргументами слишком слабыми, чтобы для них требовалась солидная критика, подобная кантовской. Аргументация Шефтсбери и не выдерживала бы никакой критики у самого автора, если бы речь с самого начала не шла об образно-метафорическом и риторически-гимническом прояснении представления заведомо очевидного. Заведомо очевидно — это представление об органической, самоценной и самодвижущейся жизни во всей природе и жизни всей Природы в целом, так же внезапно и так же ясно раскрывшееся перед Шефтсбери — представителем своей эпохи,— как внезапно и ясно, в новых формах и в новом качестве раскрылась перед ним естественность и самоценность человеческого разума.

Именно поэтому соотношение «тела» и «духа», «тела» и «ума», «нуса», может быть сложной проблемой внутри системы платонизма, но для Шефтсбери и для нас в Шефтсбери — это только многозначная, а не внутренне сложная проблема, которую нужно упорно уяснять себе и осмыслять. Как мы уже показали, с позиции чисто теоретической (а Шефтсбери не стоял на такой позиции) введение «ума» в рассуждения о природе и совсем не было необходимо, как только в мировосприятии Шефтсбери природа пришла к самой себе и совпала сама с собой. Но мысль Шефтсбери следует не какой-то чистой логике, а следует в первую очередь импульсам своего восторга перед величием самодвижущейся и самодостаточной природы. Этот восторг

сам Шефтсбери истолковывает как «энтузиазм». Этот восторг перед Природой заставляет Шефтсбери перелететь через свою цель — оправдание разума в природе и оправдание природы в разуме — и приземлиться далеко за целью. В своем восторге перед природой Шефтсбери вынужден персонифицировать природу, утверждая существование такого ума, который действует во всей природе и совпадает с ее всеобщим законом, а вместе с тем есть и нечто отдельное, к чему можно обратиться с восторженными словами гимна. Таким образом получается, что этот шефтсберианский «нус» не находится в каком-то теоретически четко определенном отношении со своим «телом» («мировым телом»), а выступает как знак динамики, существующей в самом понятии «природа». Эта «природа» и без всякого «ума» есть «вещь как вещь», и бессмысленно представлять себе какой-то существующий до «ума» пустой, безжизненный муляж целокупной природы; и «ум» ничего не добавляет к природе, которая и без того уже осознана нами как живая, органическая, беспредельно многообразная и бесконечно широкая природа, но ум — это именно персонификация природы, помещенная назад, внутрь природы. Это и есть внутренняя динамика понятия. Между тем представлять себе некое «до конца» персонифицированное божество — это означало бы для Шефтсбери нечто подобное признанию реального существования гамадриады в дереве и нимфы в источнике; но в реальное существование русалки просвещенный Шефтсбери не верил, между тем как он представлял себе то же дерево и тот же источник живым и одушевленным. Что дерево живет, — это самотождественность, но наше представление о дереве становится динамичным, когда мы начинаем представлять себе движение от дерева «как такового» к «живому дереву»; все это движение может происходить только в пределах реальной самотождественности дерева. То же — и с природой; ее реальная самотождественность заключает в себе беспрестанное возрождение, оживление жизни. Поэтому «тело» и «нус» природы тонут в живой интуиции реального существования природы.

Но в этом динамическом движении внутри природы, движении от тела к уму и наоборот, заключена уже определенная возможность аллегорического, иносказательного истолкования природы. «Тело» и «ум» — это знаки раскола внутри вещи, такого, можно сказать, несостоявшегося на самом деле раскола, при котором вещь на миг выступает как своя собственная ипостась, чтобы тут же спрятаться в своей реальной динамической самотождественности.

Действительно, «тело» — это еще не осуществленная вещь; нужен «ум», чтобы тело организовалось и осуществилось как живое. Другое дело, что это представление о мертвом, еще не осуществившемся геле неправомерно в пределах философской мысли Шефтсбери и сам

он, естественно, и не пытается приписывать какую-то реальность такой мертвой схеме вещи. Но вот такое, пусть придуманное, «тело» было бы только заявкой на реальное существование, только замыслом осуществления, а реальное исполнение принес бы с собой «ум». Такое тело только указывало бы на иную, превосходящую его реальность, было бы застывшим символом жизни.

Логика «энтузиазма» заставляет двигаться от природы — к природе, от природы как живого единства к природе как ипостаси этого живого единства. Никакого реального обогащения понятия о природе здесь не происходит и не может происходить, а между тем, как мы видели, это движение и этот переход предустановлены уже с самого начала — с того начала, когда мысль Шефтсбери отправляется в свой путь, — логика «восторга». Этот переход, неясный в своем буквальном смысле, тем не менее вполне закономерен, и его нужно иметь в виду. С точки зрения «энтузиазма» такой ход мысли вполне оправдан, и он укоренен в риторическом жесте философской мысли Шефтсбери. Этот переход мы условно можем назвать аллегорическим. Природа находит свое осуществление в своем «умном» начале и в этом смысле уступает перед ним. Природа указывает нам на ум, действующий в природе. Природа, как проявление ума, должна была бы обесцениться по сравнению с умом, поскольку она всего лишь материя и «масса»; но об этом серьезно не может идти речь, коль скоро сам «ум» возник изнутри «природы» — такой природы, которая в своем многообразии, изобилии, богатстве, цветении только и удостоилась «ума». Лишь благодаря своей полноте природа предстала еще и как метафорически-образный ум, как дух всебытия. Поэтому природа никак не обесценивается, когда речь идет об уме, действующем в природе, но этот ум — это уже чрезмерность восторгов, выражаемых перед природой.

Но коль скоро ум — это чрезмерность природы и «чрезмерная» цель обращенных на природу восторгов, некоторое воспроизведение интеллектуальными средствами вполне реального, жизненного, каждодневного любования природой, — к этому верховному уму, действительно, и ведут у Шефтсбери пути аллегорического восхождения.

Ум, эта ипостась природы, занимает еще и место традиционного бога, и ему воздается в философии Шефтсбери хвала, которой удостоивался бог христианства. Ум — это высшее начало, это начало, непонятным образом стоящее над природой; в этом отношении путь к уму не может не быть опосредован различными ступенями, и тут дело, естественно, не может обойтись без чисто интеллектуального «вторичного» обесценения тех явлений природы, которые своей непосредственной красотой и дали повод для всего преклонения перед природой и ее умом.

«Если доверять тому, чему учит нас рассуждение, то все, что прекрасно или прелестно в природе,— лишь бледная тень изначальной красоты. Так что каждая реальная любовь находится в зависимости от ума, она — лишь созерцание красоты, реальной красоты, какова она в самой себе, или такой, какая несовершенно является в предметах, поражающих наши чувства...» (II 327; стр. 207).

К картине аллегорического восхождения относится знаменитое учение Шефтсбери о *трех формах*.

1. «Первый разряд — это мертвые формы [...] — у них есть некий вид, и форма их создана или человеком, или природой, но в них самих нет силы формосозидания, нет ни деятельности, ни разума» (II, 336; стр. 214).

2. «Второй разряд — формы, которые создают формы, такие, у которых, стало быть, есть разумность, действие и творение» (II 336—337; стр. 214).

3. Третий разряд «созидает не только те формы, что мы зовем простыми формами, но созидает и сами формосозидающие формы» (II 338; стр. 215).

Этим трем порядкам форм соответствуют три порядка красоты:

1. «То, что устрояет самые умы и придает им образ, содержит в себе все красоты, которым придали образ эти умы,— это [...] начало, ключ и источник всего прекрасного» (II 338; стр. 215).

2. «Поэтому, что бы прекрасное ни явилось в нашем втором разряде форм и что бы ни брало свое начало отсюда и ни производилось на свет здесь, все это в существенном отношении, первоначально и извечно, заключено в этом последнем разряде высшей и верховной красоты» (II 338; стр. 215).

3. «Что касается другого, мертвых форм природы, металлов и камней, то, как бы изящны они ни были, как бы они ни блестели, я полон решимости противостоять их блеску и считать их презренными вещами, даже там, где они сияют в своей гордыне и притязают на то, чтобы вытеснить красоту человека, и там, где их назойливо используют для украшения прекрасного пола» (II 337; стр. 214).

В своих «Мыслях о разном», где Шефтсбери рассматривает свою философию и свои ранее написанные работы как бы со стороны, он строит «лестницу красоты» и, различив одушевленные, неодушевленные и смешанные вещи, получает три здания красоты с внутренним восхождением от низкого к высокому в каждом из них. При этом Шефтсбери начинает с того, что заявляет, что отказывается видеть в красоте «какую бы то ни было трудность или тайну». Вот эти «лестницы красоты»:

«Среди неодушевленных: начиная с правильных симметрических фигур, которыми забавляются дети, и постепенно переходя к пропор-

диям в архитектуре и других искусствах. То же в отношении звуков и музыки. От красивых камней, скал, минералов к растениям, лесам, твердым частям мира, морям, рекам, горам, долинам. Земной шар. Небесные тела и их порядок. Высшая архитектура Природы. Природа, сама рассмотренная как неодушевленная или пассивная.

Среди одушевленных: от животных и их разных видов, расположенности, сообразительности, до человека. И от отдельных людей с их частным характером, рассудком, гением, способностями, нравами, до общества, общин и государств. От стаи, стада и других естественных союзов или групп живых существ до человеческого ума и взаимосогласия или того, что выше в том же роде. Согласие, союз и гармония в самой Природе, рассмотренной как одушевленная и неодушевленная.

Среди смешанных: как отдельный человек (тело и ум) союз и гармония такого рода, каковая составляет действительного человека, и дружба, любовь и любой другой аффект основан на таком же предмете. Семья, город, нация с разными землями, строениями и другими добавлениями и местными особенностями, каковые все в совокупности создают приемлемую идею дома, семьи, страны» (III 151—152).

Эти порядки форм и порядки красоты и создают аллегорическую конструкцию. Низшее только указывает на высшее. Так, «первый вид» форм «презренен» (II, 337; стр. 214) по сравнению со вторым, от которого «мертвые формы получают свое мерцание и силу красоты» (II 337; стр. 214). «Смотрите, в каком предмете пребывает высший блеск, в чем царит красота, где она законченна, совершенна, абсолютна, а где надломленна, несовершенна, нецельна» (II 334; стр. 212). И Теокл выражает надежду, что его собеседник никогда не будет «восхищаться той красотой, которая лишь представляет *иную*,—если только не ради изначального образа», и не будет «стремиться к иному наслаждению, нежели разумному» (II 327; стр. 207). И залогом прекрасного является «внутренняя форма» вещи, плотиновский «эндон эйдос», ее умная организация. Это — одна сторона аллегорического восхождения к изначальной красоте — то есть к божеству.

Другая сторона тесно связана с первой — это тот переход от «тела» к «уму», который на самом высшем уровне совершается от природы к ее уму, то есть вновь к божеству. «Прекрасное, превосходное, приятное никогда не заключается в материи, но всегда только в искусстве и в замысле,—никогда в самом теле, но всегда только в форме и в силе, созидающей форму» (II 335; стр. 213).

Основываясь на таких взятых по отдельности положениях Шефтсбери, можно было бы подумать, что он, в духе традиционного дуализма, в значительной степени присущего и эпохе барокко, XVII веку, обесценивает непосредственный, реальный облик вещей ради того

чисто смыслового начала, значения, которое они заключают внутри себя, — и что он обесценивает вещи природы ради возвышающегося надо всем чистого ума, превосходящего собою и всю природу в целом. Но это было бы весьма неожиданно, и на самом деле это не соответствует представлениям Шефтсбери.

1. Первое, что надо иметь в виду, — это то, что аллегорический путь восхождения, как мы назвали его, у Шефтсбери окончательно представляет его мировоззрение, построенное им мироздание и его религию как эстетическое явление.

а) Шефтсбери начал с любования и восхищения природой в ее непосредственных и реальных представлениях; и свое восхождение по ступеням форм он завершает таким же сильным любованием и восхищением всем мирозданием, всей природой в целом;

б) в соответствии с этим и вся природа выступает как произведение искусства; как ремесленник изготавливает красивую вещь и как художник пишет прекрасную картину, так и природа создается как высшая на свете красота, и создает ее;

в) божество, бог, который является творцом мира, но, более конкретно, демиургом, по-платоновски, или творцом-ремесленником-художником мира как произведения искусства.

Теперь мы хорошо знаем, что для Шефтсбери является главным и исходным и что вспомогательной конструкцией, величественным образом, лишенным при этом теоретического значения. Как Ум надстроен у Шефтсбери над природой, как таковая вполне самодовлеющей, так и божество, художник, демиург — дальнейшие перевоплощения этого ума, совершающиеся в кругу платонических представлений о божестве, но утрачивающие всякий смысл теоретического учения: Шефтсбери не учит нас тому, какова природа бога, но точно так же как для оправдания своего раннепросветительского принципа разумности с его теоретической слабостью ему пришлось возводить над ним свою неоплатоническую надстройку, так же теперь для оправдания своего предписанного историей и ставшего интуицией представления о гармонии бытия ему приходится строить и соответствующее представление о божестве.

2. Коль скоро природа в целом, а также бог-художник, воплощающий ее закон, есть выражение идеального бытия, каким представляет его Шефтсбери, естественно совпадение в боге — и в природе — прекрасного и благого. Но идеал Шефтсбери, очевидно, приобретает форму эстетического идеала, поскольку гармония, пропорция и число, проникающие все бытие, все моральное, создают красоту целого; моральное у Шефтсбери — морально-прекрасное.

Однако и эстетическое не может существовать для Шефтсбери в своей обособленности; это и вообще невозможно еще в начале

XVIII века, когда принцип самодовлеющей красоты еще не был сформулирован. Эстетическое начало внутри себя всегда уже моральное, однако эстетическое, опосредованное моральным и совмещенное с ним, уже обособляется у Шефтсбери, насколько это вообще возможно, если не порывать с моральным. Самоценность прекрасного — идея, развитая в конце века Кантом,— у Шефтсбери уже вызревает. Но совпадение красоты и морального совершенства отнюдь не достояние только идеала, как отвлеченной платоновской идеи. Напротив, идеальность этого совпадения черпается из самой непосредственной действительности и имеет место всегда и везде.

3. Как же понимает Шефтсбери отношение идеального и непосредственно реального?

а) в области нравственной перед Шефтсбери вставала проблема существования зла в мире*; ее Шефтсбери пытался решать так, что всякое зло есть зло только с ограниченной точки зрения, с точки зрения части; с точки зрения непротиворечивого целого, каким является весь мир, никакого зла вообще нет. Таким образом, Шефтсбери проявлял здесь такое раннепросветительское прекраснодушие, по сравнению с которым весьма осторожным кажется знаменитое положение Лейбница о мире как лучшем из возможных мыслимых миров. Но эта точка зрения целого не существовала для Шефтсбери как абстракция; коль скоро он ее мог высказать, то ее и *нужно* высказывать — и всякий человек при всей ограниченности своего горизонта вправе и даже обязан сделать тот же самый вывод об отсутствии зла в мире, который делает, исходя из своего понимания целого, сам Шефтсбери; но раз так, это и есть единственно правильная точка зрения, это и есть, далее, точка зрения, проистекающая из принципа естественности, разумности, который, конечно, должен охватить весь мир и все в мире. Итак, идеальность не чужда и всему конкретному, что существует в мире. В мире, увиденном с частной точки зрения, конечно, есть зло, но нет абсолютных препятствий для устранения вообще всякого зла — для усвоения более высокой точки зрения.

б) в области эстетической Шефтсбери достигает в своем понимании божества большой специфики, с точки зрения образности и стиля; его построение здесь выглядит наиболее традиционно платоновским, тем более что он применяет такие трудные и малораспространенные в его время понятия, как платиновская «внутренняя форма» (эндон эйдос), именно благодаря Шефтсбери перешедшие и ко многим глубоким мыслителям XVIII века, таким, как Гёте**. Тем не менее именно

* Otto Lempp, *Das Problem der Theodicee...*, S. 95.

** Oskar Walzel, *Plotins Begriff der ästhetischen Form.*—In: O. Walzel *Vom Geistesleben alter und neuer Zeit*, Leipzig, 1922, S. 1—58; особенно в его

здесь, где, казалось бы, можно было бы говорить об известной теоретической отвлеченности, мысль Шефтсбери обнаруживает и наиболее тесную связь с жизнью и определенную полемическую и даже политическую окраску.

Можно было бы предполагать, что конечное, наивысшее божество будет чем-то вроде платоновской идеи и что все ступени в барочном мироздании, которые подводят к идее божества, будут соразмерно обесценены в своем бытии и в своем эстетическом значении. Некоторые высказывания Шефтсбери как будто поддерживают такой вывод — о мертвых формах природы, о теле, в котором никогда не заключается прекрасное, о «презренности» низших форм. Тем не менее, как мы видели, такой вывод будет неправилен. Нельзя забывать об основном — о том, что «аллегорическая лестница», ведущая к божеству, построена у Шефтсбери уже после того, как он в полную меру оценил и красоту природы и красоту отдельных вещей и явлений природы. Поэтому между красотой частной и непосредственной и красотой верховного божества нет никакого разрыва, и нет этого постепенного ослабления идеи прекрасного по мере того, как она спускается в мир брэнной действительности, но как раз отдельное, в первую очередь человек, и идеальное, бог, связаны друг с другом и взаимно оправдывают друг друга в своем прекрасном существе.

Красота тел приходит и уходит (II 335, стр. 213); казалось бы, красота тела должна представлять собой нечто совсем малоценное и уступать красоте организующего тела духа, или ума; но ведь тело без духа — это чистая условность для представлений Шефтсбери, тело и не существует без духа, но тем более дух не существует без тела; всякое различие тела и духа внутри непосредственно существующего одухотворенного тела — это проблема внутренней динамики и проблема двойственного языка, на котором говорит об этом теле Шефтсбери (см. выше, стр. 37). Здесь ступени: «тело — ум» на самом деле взаимно проникают друг друга, и то, что различено по форме, на самом деле совмещено как живая вещь.

То же самое и ступени переходов от одного порядка красоты к другому.

Высшее пронизывает низшее, и таким образом все, всякая вещь, при известных условиях может быть выражением идеальной красоты; и к этому нет никаких теоретических препятствий, как нет и мысли о неосуществимости идеального в самой жизни. Поэтому вся аллегорическая картина с ее последовательными ступенями на самом деле свернута в один план, так что самое высшее проявление красоты

оказывается не в заоблачных высотах духа, а здесь же, в самой непосредственной конкретности вещей; или, вернее, ставшая поразительно очевидной самотождественность конкретно прекрасного развернута у Шефтсбери в такое сложное построение аллегорических по своему существу и по своему происхождению ступеней.

Разумеется, высшее проявление красоты — не везде и не во всем. Главное — это красота человека, всего человеческого и всего, во что вносит красоту человеческий ум.

Приведем примеры.

1. Прекраснее всего — сам человек. Филокл говорит: «Я... с радостью отдам предпочтение человеческой форме перед всеми другими красотами, которые создаются человеком» (II 336; стр. 213).

Правда, человек — это и есть, по Шефтсбери, вторая ступень красоты.

2. Но вот Филокл говорит: «Я не буду больше противодействовать страсти, возросшей в моей душе, страсти к вещам природным и естественным, неподдельный строй которых не погубили, нарушая их первоначальное состояние, ни искусство, ни надменность, ни каприз людей. И грубые скалы, и покрытые мохом пещеры, и гроты неправильные и никем не вырытые, и водопады на реках, и все эти навевающие страх прелести диких и неприступных мест — все это больше представляет Природу, будет зрелищем более захватывающим и явится с величием, оставляющим далеко позади все выкрутасы княжеских садов» (II 326; стр. 206).

Эти слова, по-видимому, не имеют никакого отношения к теории трех порядков красоты; в них находит выражение совсем иное разделение вещей по красоте. Конечно, красота — это естественная красота, красота природы, такая, которую еще не нарушил своим грубым вмешательством человек и которая не искалечена человеческими выдумками. Это — красота, никак не организованная человеком, но при этом как раз такая, на которую бросает свой взор в поисках прекрасного человек. Такая красота вновь до глубины своей пропитана нравственным. В простейшем случае нравственно-прекрасное — то, что знаменует уход от ложных социальных форм жизненного устройства; на основании своей противоречивой жизненной позиции Шефтсбери, сам аристократ, пытался выразить общечеловеческий, основанный на естественной разумности идеал нравственно-прекрасного, идеал, прежде всего направленный против аристократических форм жизни, в которых Шефтсбери видит и извращение естественно-человеческого, и искусственность, и подавление жизни механическим. В общем же смысле природе и естественному противоречат попытки механического, насильственного овладения природой в эгоистических целях, присвоения себе принадлежащего всем.

Полемический смысл идеала красоты ярко раскрывается в «Мыслях о разном»:

«Смотрите, с каким усердием и горением молодой человек, позабыв о своей собственной породе и дружественных себе созданиях, позабыв о том, что пристойно, красиво и полезно в людских делах, стремится ко всему этому в низких предметах своего аффекта — лошадях, собаках, ястребах! И как безумно предается он таким красотам! Какое восхищение самими этими существами! (...) А как обстоит дело с нашими вельможами, собравшими все эти красоты и поместившими их внутрь своего роскошного дворца, в каком сложены и заперты эти прелести тысячи разных видов? Сколько трудов, сколько знаний, сколько лишений! Вспомните план и порядок этих утонченных комнат, садов, вилл! Вид гармонии, приятный для глаза, составленный и упорядоченный из разных форм и красок, где ничто не перебивает одно другое и все самым счастливым образом совмещается. (...) Но что же отвечает всему этому в умах их владельцев? Какие владения можно назвать их собственными? В чем постоянство и гарантия их наслаждения? В чем мир, в чем гармония?» (III 152—153). Напротив того, «строгий созерцатель (...) не согласен на то, чтобы его захватывало что-либо помимо верховного, изначального, подлинного вида красоты; он на досуге, без эмоций, глубоко погруженный в философские рассуждения, проходит (...) мимо всех этих роскошных зрелищ, мимо знаменитых владельцев этих мест, которым столько людей завидует; он не видит здесь богатства, величия и даже красоты (...). Ибо он замечает, что все это прельщает и крепчайшими узами привязывает к себе главным образом тех джентльменов, какие прежде других готовы осмеять его собственные размышления и какие при всей серьезности этого смеха показывают, что они бессильно ненавидят красоту, к которой, хотя бы они того или нет, стремятся всеми силами души, одни в лицах или в неких правильных линиях или чертах, другие — в дворцах и залах, третьи — в экипажах и одеждах (...). В то время как мы мчимся в поисках элегантности и приятности, следуя за красотой, и придаем, как воображаем, больше блеска и цены нашей собственной личности, мы, что касается нашего подлинного характера и истинного «я», делаемся безобразными и чудовищными, раболепными и презренными, опускаемся до самой низменной лесты и жертвуем всеми внутренними пропорциями, всей сокровенной и подлинной красотой и достоинством ради вещей, на которых едва ли лежит их тень» (III 153—154).

Здесь «тень» — знак социального заблуждения, извращения естественных склонностей и устремлений человека под влиянием привычки и дурного примера; но едва ли здесь обесценивается что-либо естественно-природное. Лестница красоты и эстетический идеал Шефтсбери

раскрываются как общественный идеал. Будучи критикой только аристократического образа жизни в его «бездуховности», не поднимаясь ни к каким обобщениям, этот общественный идеал Шефтсбери заявляет о себе довольно робко.

3. Разумеется, везде звучат традиционно стоические и скептические мотивы. «Дож-новобрачный, который на стройном буцентавре плавает по груди своей Фетиды, владеет меньшим, нежели бедный пастиух, который разлегся поудобнее на краю выдающейся в море скалы или на каком-нибудь высоком мысе и, забыв о своих овцах, наслаждается красотой моря» (II 328; стр. 208).

«Смотрите, что в действительности превосходно, прекрасно и благо, а что как бы занимает место всего подобного: обилие металла, земельный участок, число рабов, каменный дом, человеческое тело с определенными чертами и пропорциями [...]?» (II 334; стр. 212).

Не раз, говоря о «металлах» и «камнях», Шефтсбери, конечно, имеет в виду золото и драгоценности — присвоенную природу.

4. Изобилие красоты — «зелень полей, широта просторов, золото на горизонте и пурпур неба в лучах заходящего солнца...» (II 159; стр. 86). Любовники «муз и граций» убегают в леса, к рекам и на берега морей — к естественности природы (II 326; стр. 206). Естественность природы — это соответствие человеческой разумности — раскрывается как высший принцип: «Накладывать краски, рисовать или же описывать — вопреки тому, как являются нам природа и правда, — это такая свобода, которая никогда не будет дозволена художнику или поэту» (II 154; стр. 83). Но если этот принцип естественности природы раскрылся Шефтсбери в стороне от «светской суеты», то не удивительно, что он едва ли не первым эстетически оценил природу в ее уединенности, естественной «неправильности», нерегулярности, необработанности, дикости, «странности». Сам Шефтсбери был при этом любителем пропорций и чисел! *

5. Красота человека, этого микрокосма, находится в соответствии с идеальной красотой макрокосма природы. Если природа — это всеобъемлющая гармония, непротиворечивая целостность всего существующего, то и человек внутренне должен быть устремлен к целостной гармонии. Самое высокое, самая высшая красота, которую способен создавать человек, — это он сам как личность — как характер. Характер означает строгую запечатленность личности. Человек творит то, что «совершенно непосредственно является вашим собственным достоинством, то, что единственно есть в вас и идет от вас». Это — чувства, а вместе с ними «установления, принципы, действия, вообще все, что

* Ср.: Raymond Immerwahr, *Romantisch Genese und Tradition einer Denkform*, Frankfurt am Main, 1973, S. 19.

превосходно тут и благородно, все, что проистекает из вашего здравого разума, чувств, знания и воли, все, что зарождается в вашем сердце, [...] все, что берет свое начало в вашем родителе-разуме...» (II 339; стр. 216). Единству прекрасного и благого в целокупной природе отвечает неразрывное единство красоты и нравственности в человеке. Древние, Платон и Ксенофонт, которым подражал Шефтсбери в своих диалогах, это единство нравственного и прекрасного понимали, в своем специфическом смысле, как калокагатию. Этот жизненный принцип античности Шефтсбери осмысливает для современности как особый идеал эстетической жизни. Эстетическое начало закономерно берет здесь верх, как это было и в верховном начале природы.

Все мироздание природы замкнуто у Шефтсбери на человеке; в человеке начало пути к богу и конец пути от бога; бог как высшее нравственно прекрасное эстетическое начало мира и нравственно прекрасный, естественный, разумный, калокагатийный человек — это центральная связь всего мироздания. Человек, разум которого освобождается теперь от связывавших его пут предрассудка — суеверия — догмы, должен больше заботиться о своем внутреннем переустройстве, организации, воспитании. Человек должен сознательно складывать себя в идеальный облик, должен пестовать себя. Такой шефтсберианский человек далек от индивидуалистического самовыражения, при котором цель человека — во что бы то ни стало, любыми средствами выразить явным образом все свое внутреннее богатство или даже создать видимость такого богатства, и шефтсберианский человек — это отнюдь не эгоистическое «я», которое прежде всего хочет замкнуться в себе и хранить внутри себя свою реальную или мнимую самооценку. Человек у Шефтсбери находится или должен находиться в равновесии с природой; именно поэтому в нем уравнивается все внутреннее и внешнее, субъективное и объективное, природное и личностное. Именно поэтому он — характер. Будучи характером, человек излит наружу и запечатлен в своем твердом, особенном, неповторимом, индивидуальном, но не индивидуалистическом облике. Одним из основных моментов складывания личности является то, что мы могли назвать бы «самокритикой». Самовоспитание — это непрерывный внутренний монолог: слово — тот стержень, который не дает человеку уйти в глубины своего индивидуализма. Но внутренний монолог строится как беседа человека с самим собою, как вопрос и ответ, как слово и возражение. И с этой точки зрения, с позиции идеального представления о человеке, опять же раскрывается весь Шефтсбери, со всеми особенностями содержательных и формальных моментов его философской мысли.

Философия Шефтсбери внутренне стремится не к точной теоретической разработке проблем, а к выражению точек зрения и позиций

как характеров, как *типов*. Философская позиция разрешается в непосредственно практическое, но при этом *сознательно сформированное* отношение к жизни. Это — типичное в индивидуальном облике, не аллегорически условная, но доведенная до реалистической полноты персонификация морали, моральной позиции. Поэтому для философской мысли Шефтсбери важнее любых понятийных построений запечатление в живом характере-типе непосредственно жизненных отношений. Это и двойственность авторского характера, которая разворачивается как диалог двух авторских «я», и разные человеческие типы диалога «Моралисты»; и форма письма, или послания, — это тоже не монологом пишущего, но живое собеседование автора и адресата, при котором четко рисуется и образ, характер собеседника. Настоящее восхождение к божеству, к первоисточнику добра и красоты в «Моралистах» совершается не в теории, не по ступеням барочной аллегорической лестницы, но оно, как это может происходить и в жизни и в художественном произведении, в рассказе, в романе, совершается в общении живых человеческих душ, в приобщении одного характера к возвышенному и потому волнующему и привлекательному образу природы, сложившемуся в другом «характере». Это не теория, а жизненные убеждения, которые перерабатывают в формы жизненно-практических установок, в сложность «характера», и все теоретическое и философское, — все, что в другом случае могло бы оказаться отвлеченным от всякого человека построением.

«Характер» в произведениях Шефтсбери — самая активная сила. В диалоге «Моралисты» можно, несомненно, найти персонажи, как в романе или драме. Шефтсбери, конечно, подражает Платону и Ксенофону; он занимается стилизацией, в отдельных местах слишком откровенной и нарочитой. Однако персонажи диалога, разумеется, современные англичане, и, хотя они тщательно очищены от жизненной суеты, выведены за пределы жизненной сутолоки, — как характеры, как «нравственные персонажи» («moral characters»), они имеют самое прямое отношение к развитию английской литературы в XVIII веке (Эрвин Вольф указывает, в частности, на предисловия Филдингга к «Тому Джонсу» и «Джозефу Эндрьюсу», где ощутимо воздействие Шефтсбери) *.

* Erwin Wolff, Shaftesbury und seine Bedeutung für die englische Literatur des 18. Jahrhunderts. Der Moralist und die literarische Form, Tübingen, 1960 (Buchreihe der Anglia, 8), S. 219.

III. ЖИЗНЬ И ФОРМА. ШЕФТСБЕРИ В ИСТОРИИ ИДЕЙ

Философия Шефтсбери, будучи «внутренним зеркалом» его души, в связи с этим и благодаря этому является и «внешним зеркалом»; в нем все английское общество рассматривается с точки зрения целовека, одновременно вобравшего в себя его заботы, его проблемы, его интересы и суждения, способного смотреть на вещи даже с высокой государственной и национальной точки зрения, но вынужденного погрузить все это в себя, в тайники своего сердца и извлекать оттуда как нечто внутреннее. Глубоко личное, частное и почти уже психологическое в современном понимании этого слова сливается со всеобщим — внутренняя проблематика отождествляется с конкретно-исторической и конкретно-социальной проблематикой времени. Это становление в творчестве Шефтсбери четко прослеживается. Оно зафиксировано в жанровом развитии его сочинений, в постоянном преобладании в них эстетической проблематики, а в последние годы жизни — и проблематики искусства (живописи, скульптуры). Однако на все это развитие было отпущено лишь несколько лет. От отвлеченного изложения разных возможностей мысли и чувства — собственно, возможностей существования — Шефтсбери переходит к персонификации таких возможностей в характерах и, собственно, к художественному творчеству. Здесь он достигает своих вершин.

«Зеркальная» ситуация, в которую был поставлен Шефтсбери, тоже не ускользала от его внимания. Эта «зеркальность» теоретически обосновывается в «Солилокви», и это обоснование имело неопределимое значение для становления психологического характера, своего развития и кризиса достигшего через сто лет, в эпоху романтизма. Наконец, «Мысли о разном» написаны Шефтсбери как некий разбор и продолжение сказанного в предшествующих трактатах, причем Шефтсбери пишет о себе в третьем лице*. Это — очередная ступень в самоанализе, далекая от формальности авторецензии. Если вспомнить, что пять книг «Мыслей о разном» занимают третью часть опубликованных при жизни Шефтсбери сочинений, то факт такого самоотстранения и самонаблюдения покажется поразительным. И факт этот подчеркивает основной характер философии Шефтсбери. Именно эта философия как философия возможностей еще раз как бы возводится в степень.

* Похожий случай — Фонтепель с его «Разговорами мертвых» и «Суждением Плутона о Разговорах мертвых». Поэтика этого второго диалога слишком стоит все же под знаком остроумной литературной игры, — которой, быть может, недостает Шефтсбери.

Сложность философии Шефтсбери заключается, следовательно, в том, что высказываемые им мысли, как правило, не существуют сами по себе и в конечном счете не могут быть безболезненно извлечены из непосредственного своего контекста, они занимают определенное место во внутреннем диалектическом, живом становлении его идей. Неуместно вносить системность в такой материал, который борется с системой и в этом видит свое призвание. Наука в целом отказалась теперь от попыток реставрировать такие на самом деле никогда не существовавшие системы бессистемных и фрагментарных мыслителей. Но замена внешней системы в творчестве Шефтсбери — это закономерность ее внутреннего диалектического становления.

Как явствует из всей нашей характеристики философии Шефтсбери в ее внутреннем становлении — в ее конструировании, определяющемся местом этого мыслителя в английском обществе и в истории идей, — любой научный подход к его философскому наследию должен считаться с необходимостью крайней методологической осторожности. Философия Шефтсбери — это хрупкий, но вместе с тем тонко построенный эстетический организм, который отнюдь не стоит на прочном фундаменте. Историк философии, который решительно прочерчивает на своей исторической карте линии, знаменующие развитие основных и ведущих идей, может легко разбить ту целостность, которой отличается здание идей Шефтсбери, будучи сооружением особой природы в городе философских зданий.

Именно это и происходило десятки раз в истории философии. И не только в позднейших учебниках и историко-философских исследованиях, но и в самой живой и непосредственной истории мысли.

Еще при жизни Шефтсбери Лейбниц увидел в диалоге «Моралисты» выражение всего содержания своей «Теодицеи», а авторское жанровое определение этого диалога как «рапсодии» счел чем-то несущественным, вводящим в заблуждение. Лейбниц писал:

«Совершенное единство и целостность вселенной, ее красота, ее вездесущая гармония, зло, исчезающее в своей реальности, если образовываться с целым, единство истинных субстанций, великое единство наивысшей субстанции, по сравнению с которой все иные являются лишь ее излучением или подражанием ей,— все это разъяснено здесь превосходно, насколько это вообще возможно».

В конце XVIII века Иоганн Готфрид Гердер поместил в приложении ко второму изданию своего диалога «Бог» (1799) стихотворный перевод (античными строфами) «Гимна к Природе» Шефтсбери*.

Оба философа — начала и конца века — по отношению к эстетическому миру Шефтсбери поступили приблизительно одинаковым обра-

* Ср. *Э. Н. Гауэр*. Herder. Bd II. Berlin, 1958 S. 643—644.

зом. В диалоге «Моралисты» нет никакого отдельного «Гимна к Природе» (см. ниже, стр. 489), но для диалога и для развития мысли в нем чрезвычайно существенно (на чем еще предстоит остановиться) то, что возвышенное обращение к природе неоднократно прерывается скептическими и охлаждающими репликами обоих собеседников. Идеи «гимна» не только пробуждают восторг, но и будят страх, опасение, они изумляют и поражают странностью. Чем более «правильными» кажутся Шефтсбери мысли, идеи и настроения гимна, тем более тесно представляются они ему связанными с внутренней сущностью человека, тем более представляются они ему выражением и самонстолкованием внутренней сущности «характера».

Эти интонации гимна и перебивающие их реплики — это подлинная борьба у Шефтсбери. И к каким бы умиротворенным, заранее успокоенным и даже «галантным» формам ни сводило эту борьбу время, — в них есть *подлинность* борьбы между старым и новым на рубеже эпох.

В этом смысле хрупкий сосуд шефтсберианской философии действительно вобрал в себя нечто сверхличное и превосходящее силы человека, заключая в себе борьбу сил всей эпохи. Для Лейбница, точно так же как спустя почти целый век для Гердера, мир диалога «Моралисты» — это данный извне космос. Они только узнают в нем каждый *свое*. Лейбниц из диалога выбирает то, что, как ему справедливо представляется, выражает его собственные взгляды, а все остальное принимает просто за приятную манеру изложения. Восторженный отзыв Лейбница о Шефтсбери дает именно объективную меру различий между двумя философскими «картинами мира». В своем самонстолковании Лейбниц не замечает ничего из того, что страшит самого Шефтсбери в его восторженных экстазах. Примитивный по сравнению с Лейбницем философский мир Шефтсбери оказывается, однако, несравненно более сложным, так сказать, экзистенциально.

Еще проще было поступить Гердеру, который извлек из «Моралистов» «Гимн к Природе», найдя в нем блестящее выражение тех идей, которые были внутренне близки ему. Однако отношение человека к природе и к богу сразу же приобретает онтологически позитивный смысл. То, за чем предполагался вопросительный знак — хотя бы как форма утверждения: «разве может быть иначе?» — то стоит теперь под сенью восклицательного знака, разрешающего все сомнения. К Шефтсбери как целому, как феномену Гердер способен относиться не только с восторгом (как к автору «Гимна»), но и трезво-холодно — как к скептику и как к человеку, нестойкому в делах веры. Конкретная, непосредственно-жизненная проблематика Шефтсбери проходит мимо Гердера, но и здесь тоже нет недопонимания. Это — последняя вспышка идущих от Шефтсбери духовных лучей, вспышка в преддверии немецкого классического идеализма, в эпоху Гамана, Гердера и молодого Гёте с его

«Прометеем» (драматическим фрагментом и одой, в свое время не опубликованной) и анонимным «Фрагментом о Природе», позднее включенным Гёте в свое Собрание сочинений (см. стр. 490).

Не в Англии, но именно в Германии конца XVIII века Шефтсбери сыграл свою основную и наиболее существенную роль, и через век с лишним после этого не для английской науки, а для немецкой Шефтсбери оказался актуальным явлением*.

Немецкая наука, разбираясь в истории мысли и культуры конца XVIII века — этот период находился в центре внимания духовно-исторического изучения прошлого, начиная с Вильгельма Дильтея, — во многом прояснила облик Шефтсбери как мыслителя, но вместе с тем привела к характерным искажениям и деформациям целого. Эти искажения вытекали из существа духовно-исторической методологии. Вместе с тем Дильтей и следовавшие за ним историки идей в своей интерпретации Шефтсбери опирались уже на то его толкование, которое дала сама эпоха Гёте. Духовно-историческая школа замкнула этим большой исторический круг рецепции Шефтсбери, вторично воспроизведя его и буквально повторив увлечение той эпохи английским мыслителем — уже не как «живым» материалом, а как исторически-отложившейся, объективной совокупностью идей. При этом Шефтсбери попал как бы под увеличительное стекло, и его личное участие в становлении идей эпохи Гёте и в формировании мировоззрения самого Гёте было сильно преувеличено, — точно так же как либерально-буржуазная наука вообще склонна была переоценивать личный вклад каждого из «носителей идей» и в полном соответствии со своей собственной картиной мира в качестве объектов всегда имела субъекты, но именно с этими субъектами философской истории и обращалась как с объектами, то есть как с неким объективным материалом и конечной данностью истории.

Духовно-историческая школа — В. Дильтей, Фр. Мейнеке, Оскар Вальцель, Г.-А. Корфф, Эрнст Кассирер, Эд. Шпрангер — в своих историко-философских работах рассматривали философские идеи как чистый смысл. Идеи, произведенные на свет индивидуальностями, существуют сами по себе, они растут, передаются от личности к личности, видоизменяются, преобразуются... При всем тонком чувстве духа разных эпох, при всем подчеркивании органического характера целого, без чего немислима была бы сама идущая от Дильтея школа, эти изучаемые идеи, как своего рода особые отдельные предметы, переходят от эпохи к эпохе, от одного мыслителя к другому, словно заключая внутри самих себя свою субстанциальность. Идеи оказывались самым важным,

* Старую литературу о Шефтсбери не разбираем и не указываем, поскольку она подробно рассмотрена в кн.: Leo Stettner, *Das philosophische System Shaftesburys und Wielands Agathon*, Halle, 1929 (Bausteine. 28). S. 11—XVI; Erwin Wolff op. cit. S. 5ff.

самым значительным. Так, «внутренняя форма» Плотина могла перелететь — через посредство позднейших платоников — к Шефтсбери, а от Шефтсбери перелететь к Гёте. Так, шефтсберианский «Прометей» тоже мог на протяжении целого века перелетать от философа к философу и от художника к художнику, прежде чем он отлился в штурмерский образ Прометея у молодого Гёте. Идеи оказывались не только чистым смыслом, существующим сам по себе и растущим внутри самого себя, но идеи были тем, что давало конечный смысл творчества философа или художника, то, ради чего все оно существовало, то, что давало начало позднейшей традиции и развитию. Именно в этом заключена уже была основа для разрыва «идейных комплексов», как бы сложенных из отдельных идей. При этом феномен Шефтсбери мог распасться, например, на идеи гения, красоты, Прометея, внутренней формы, энтузиазма (ср. стр. 486—491) и т. д. Историк идей мог бы, правда, сослаться на то обстоятельство, что такой феномен в самой реальной истории распадался на свои отдельные идеи, что отнюдь не требовалось, к примеру, воспринимать Шефтсбери как целое, чтобы усвоить и развить идею внутренней формы, и т. д. Эта ссылка была бы вполне уместна, но она только лишний раз подтвердила бы, что названные историки философии и литературы, ориентируясь на период немецкого классического идеализма и эпоху Гёте, еще раз, вторично, уже в научных формах воспроизводили дух этой эпохи — присущую ему органичность, исторически присущее ему восприятие, усвоение всех духовных явлений. Ведь дело отнюдь не в фетишизации целого — в противоположность рассыпанию явления на отдельные идеи — и не в том, чтобы всегда рассматривать Шефтсбери как заверченный комплекс идей — в тех случаях, где факты как раз говорят о том, что рассыпается сам целостный комплекс (целостность которого к тому же, как мы видели, диалектически противоречива), — но дело в том, чтобы всякое такое явление видеть как явление, существующее в истории, на своем месте и в свое время, как явление, создаваемое историей и создающее историю, как явление со своим внутренним строением (пусть более совершенным или запутанным и «нестройным»), которое неповторимо отражает свою эпоху и отражается своей эпохой. И, как бы последующий ход истории ни рассыпал этот феномен, — эта судьба его, очевидно, соизмерима и соизмерена со строением самого явления. Любая попадающая внутрь явления идея обретает на этом своем месте новый смысл, даже если она внешне и кажется «той же самой». Шефтсберианский космос — этот труднейший идейный смысл — великолепный пример такого внутреннего преобразования идеи. Существовая на своем новом месте, всякая идея также опосредуется тем, что в духе старых традиций и в духе традиций самой духовно-исторической школы можно еще рассматривать как форму. Между тем это изложение и эта форма каждый

раз, и притом в совершенно конкретном виде и модусе, оказывается «лицом» смысла философии, не менее значимым элементом, чем сама — взятая отдельно, обособленно — «идея».

Ориентируясь на эпоху Гёте и классического идеализма, представители духовной школы во всех предшественниках этого периода видели как бы некое отражение этого центрального для них времени. Поэтому одно дело — хронология, но совершенно иное — исторический принцип этой школы. Историзм этой школы в качестве одной из важнейших своих черт характеризуется тем, что все явления прошлого понимаются по образу и подобию толкуемого ею центрального времени — эпохи идеализма. Покажем на двух примерах типичное проявление такого подхода к истории.

Г.-А. Корфф писал, что для «философской предыстории идеалистического миропонимания» важнейшими оказываются «три имени» — Лейбниц, Спиноза и Шефтсбери. Лейбниц — как создатель одушевленного космоса, понятого индивидуалистически (*einer individualistisch verstandenen Allbeseelung*); Спиноза, — как создатель космоса, проникнутого божеством (*Allvergöttlichung*); Шефтсбери — как преобразователь этих двух идей в плане «эстетического миропонимания»*. Причем Лейбниц и Спиноза способствовали рождению этого нового «чувства мира», мировосприятия, двумя различными способами. Лейбниц воздействовал духом, а Спиноза — формой своего мирозерцания. Спиноза воздействовал благодаря своей идее пантеизма, которая заполнялась, однако, духом, противоположным рационализму и детерминизму его системы. Лейбниц воздействовал благодаря духу волюнтаризма, который был еще скрыт, однако, под оболочкой интеллектуализма. Следовательно, пишет далее Корфф, для предыстории идеализма, для периода «Бури и натиска» (первая ступень эпохи Гёте) мировосприятие обозначено «не Лейбницем и Спинозой как подлинными явлениями, а слиянием их обоих в некий по-лейбницеvски понятый спинозизм, то есть волюнтаристский и индивидуалистический пантеизм. [...] И значение Шефтсбери в целом основано на том, что его мировосприятие представляет собою первый пример такого слияния, и притом в популяризированной форме, в какой ее вообще могла воспринять поначалу литературная история»**.

Не вдаваясь сейчас в анализ этих строк по существу историко-философской концепции, мы видим «исторический» круг, совершаемый исследователем в своем рассуждении. Изложение на этом коротком отрезке текста развивается, как кажется, в хронологическом порядке, од-

* Н. А. Корфф, *Geist der Goethezeit, I. Teil, 4. Aufl., Leipzig, 1957, S. 106.*
Этот том первым изданием вышел в 1923 году.

** Н. А. Корфф, *ibid.*, S. 106

нако внутренне движется как раз в обратную сторону. Названные в начале Лейбниц, Спиноза и Шефтсбери оказываются затем не самими собою, в их подлинной сущности, но особым образом *воспринятыми* «единствами». С какого периода происходит это размывание их «подлинной сущности», в этом месте совершенно неясно, поскольку речь идет об эпохе «Бури и натиска», а в то же время Шефтсбери оказывается уже первым примером того слияния, которое характерно ведь для этой отстоящей от него на семь десятилетий эпохи. И хотя у Корффа много сказано весьма точно (например, Шефтсбери «популярный» по сравнению с Лейбницем и Спинозой мыслитель) — и даже *именно поэтому* — нить исторического развивается у него спереди назад и «идейный итог» проецируется в явления, предполагаемые исходными! «Спиноза», «Лейбниц», «Шефтсбери» оказываются не более чем значками для характеристики тех тенденций, которые проявились намного позднее и для которых задним числом отыскиваются теперь корни в духовной истории прошлого. Спиноза и Лейбниц — не сами по себе, они — только конструкции, полученные опрокидыванием исторического процесса назад, а реальное отношение между тремя этими «феноменами» совершенно затирается, поскольку «фактическое» никак не соотносено с «идеально-историческим»: каким образом «Шефтсбери» мог быть слиянием именно «Спинозы» и «Лейбница» (хронологически это было бы допустимо, но реально этого не происходило и могло быть лишь как «объективный» итог — Лейбниц «узнал» в «Моралистах» мысли своей «Теодицеи», когда работа его еще не была издана).

Корфф проявил свою умеренность в том, что не проецировал изучаемую им эпоху на более далекие периоды духовной истории*.

В этом отношении гораздо более неосторожен был Оскар Вальцель, особенно важный для нас потому, что ему принадлежит несколько значительных работ, связанных с Шефтсбери**. Эти работы на

* Типично для первой трети века, периода увлечения Шефтсбери в немецкой науке, высказывание Альфреда Хойбаума (тоже ученика Дильтея): «Когда читаешь Шефтсбери, не верится, что это писатель начала XVIII века, — переносишься в большой контекст, в связь времен, через Джордано Бруно к Платону» (Alfred Heubaum, Geschichte des Deutschen Bildungswesens seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, Bd I, Berlin, 1905, S. 276).

** Вот основные работы Вальцеля, связанные с Шефтсбери: Einleitung in Schillers philosophische Schriften.— In: Schillers Sämtliche Werke, Säkular-Ausgabe, Bd XI, Stuttgart und Berlin, o. J., S. V — LXXXIV; Einleitung in Goethes Schriften zur Literatur.— In: Goethes Sämtliche Werke, Jubiläums-Ausgabe, Bd 36, Stuttgart und Berlin, o. J., S. V — LXXV (особенно S. XXIX — XL); Shaftesbury und das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts.— «Germanisch-Romanische Monatschrift», 1, 1909, 416—437; Das Prometheusymbol von Shaftesbury bis Goethe, 2. Aufl., München, 1932 (Das Wortkunstwerk, 7. Heft); Vom Geistesleben alter und neuer Zeit, Leipzig, 1922 (во мн. местах); Grenzen von Poesie und Unpoesie, Frankfurt am Main, 1937.

самом деле относятся к самому существенному, что написано об английском мыслителе и его влиянии в Германии XVIII века,— поэтому приводимый у нас пример не должен рассматриваться как некая дискредитация его жизненного труда.

Рассуждая о понятии внутренней формы, Вальцель писал:

«Я давно стремился показать, что Шефтсбери создал предпосылки для гётевского понятия внутренней формы. У Шефтсбери «inward form» занимает важное место, то же и по отношению к художественным явлениям*. Благодаря нравственно определенным склонностям его эпохи это понятие обретает у него такое содержание, которое включает в себе нечто от нравственного императива. Все звучит так, как будто он лишь человека, нравственное поведение которого отвечает высшим предьявляемым к нему требованиям, готов возвыситься до предмета художественного изображения. За этим стоит убеждение, важное и для Гёте: художественное создание должно воплотить в действительность нечто внутреннее, присущее душе, а не просто должно подчиняться внешним условиям. Это точка зрения Рембрандта.

Шефтсбери не избрал понятие внутренней формы. Задолго до него понятие это уже вобрало в себя такое содержание, которое еще теснее связано с содержанием гётевского понятия.

Мне следует назвать имя человека, без которого никогда не обходилось самосознание немецкой сущности. Почти удивительным может показаться, что поздняя греческая эпоха подарила нам мыслителя, который, в полную противоположность классическому греческому миру, в такой степени предчувствовал нам, немцам [...]. Плотин отверг понятие формы, присущее греческому классицизму. В своей книге о прекрасном от отбросил взгляд, согласно которому прекрасное основано только на пропорции и воздействии цвета. Важнейшей предпосылкой прекрасного было для него нечто внутреннее, эйдос. Только когда этот эйдос чувствуется во внешнем явлении, когда последнее определено и подчинено им, только тогда можно говорить о красоте. Греческий классицизм видел в пропорциональности, в соразмерности само собою разумеющуюся предпосылку всего прекрасного. Плотин перенес центр тяжести на внутреннее условие, которое несомненно соблюдено и в шедеврах греческого искусства, которое, однако, не оценивалось столь безусловно до Плотина и не противопоставлялось значимости внешней формы.

* Как установил О. Вальцель, термин «внутренняя форма» встречается в немецком переводе философских работ Шефтсбери, изданном в 1776—1779 годах; уже в 1776 году это понятие впервые употребил Гёте: O. Walzel, *Das Prometheus-symbol ...*, S. 17; см. также: Paul Fischer, *Goethe-Wortschatz*, Leipzig, 1929 (Nachdruck, 1968), S. 241. Ср.: R. Schwinger und H. Nicolai, *Innere Form und dichterische Phantasie*, München, 1935; René Wellek, *A History of Modern Criticism* vol. I. New Haven and London, 1965, p. 203.

Плотин тем самым является главным и наиболее древним сторонником такого определения формы, которое направлено не на нечто всеобщее, а стремится предоставить место внутреннему закону художественного произведения. Он и вообще в числе противников такой формы, которая нацелена на соразмерную симметрию, то есть на строгую тектонику. Следовательно, он защитник категорий, примененных Вёльфлином к эпохе барокко. Еще более бросается в глаза, что он представитель той воли к форме, которую Зиммель раскрыл на примере Рембрандта и вообще германцев. [...]

Таким образом, платиновский «эндон эйдос» становится художественным видением, высоко возносящимся над всякими возможностями художественного творения формы. И это соответствует подлинно немецкому чувству формы (Einfinden)*.

Методология идейной истории Вальцеля ярко вырисовывается в приведенных выдержках. Плотин, становящийся представителем подлинно немецкого восприятия искусства**, — при этом наряду с эпохой барокко, Рембрандтом, Зиммелем, Вёльфлином, германцами вообще, и в частности (в выпущенных у нас местах) с немецкими мистикой средних веков, пиетизмом, Клопштоком и Гаманом, — это ли не вызов историческому изучению искусства и философии?

И тем не менее историческая концепция Вальцеля в целом далека от примитивности. Основана она, однако, на том безусловном обстоятельстве, что все прошлое оказывается «духом» эпохи Гёте и романтизма, опрокинутым назад в историю. Поэтому было бы странно пытаться узнать от Вальцеля, что такое Плотин, — ибо едва ли можно почерпнуть из него что-либо кроме искаженных и ложных сведений. В несколько ином положении оказывается Шефтсбери, но и этот «знак исторического» у Вальцеля тоже служит экраном, на котором отражаются идейные особенности «эпохи Гёте». И в еще более резкой форме этот субъект Шефтсбери делается носителем приходящих к нему и отходящих от него отдельных идей.

Основными этапами этого пути, ведущего к Гёте, становятся Платон — Плотин — Шефтсбери. Четко прочерченный, этот путь у Вальцеля, как раньше у Дильтея, первым открывшего эту традицию, становится основой для истолкования Шефтсбери.

У Дильтея, у Вальцеля, как и у Эрнста Кассирера, *Шефтсбери* оказывается замкнутым в традицию платонизма.

* O. Walzel, Die künstlerische Form des jungen Goethe und der deutschen Romantik (1919).— Vom Geistesleben alter und neuer Zeit..., S. 91—93.

** В виде курьеза можно вспомнить, что в изображении Кр.-Фр. Вейзера Шефтсбери присуща «немецкая (!) стыдливость» (Chr.-Fr. Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, Leipzig — Berlin, 1916. S. 529).

Дильтей, установивший, что пантеизм * Гёте и Гердера имеет свои корни не в Спинозе, а в Шефтсбери (работа 1894 года — «Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes»**), положил начало большой литературе, прослеживающей все ступени этого перехода идей через Шефтсбери к Гёте. Как видно даже по приведенным отрывкам из Вальцеля и Корффа, они, разумеется, не прошли мимо этой основополагающей работы Дильтея. В итоге в научной литературе вырисовывалась определенная тенденция истолкования Гёте через Плотина, как якобы важнейшую для него ступень, причем, естественным образом, самое слабое звено в этой цепи идей — Шефтсбери — уже опускалось.

Подхваченная Вальцелем мысль Дильтея (связь Шефтсбери — Гёте), продолженная назад к Плотину, сразу же приобрела у этого историка литературы предельно заостренную форму. Шефтсбери, согласно Вальцелю, «открыл и развил» учение Плотина***.

Этот взгляд на Шефтсбери, по-видимому, преувеличивающий творческие потенции английского философа, забавно оттеняется современным и, как представляется, гораздо более обоснованным мнением о платинизме Шефтсбери, высказанным известным теоретиком литературы, автором многотомной «Истории современной критики» Рене Веллеком:

«Шефтсбери, по всей вероятности, не читал Плотина сам, но он читал кембриджских платоников, итальянцев, писавших в платоновском духе, таких, как Беллори, и Максима Тирского, перипатетика времен императора Коммода...»****.

Эта ссылка Веллека, напомнившего об одном из источников философии Шефтсбери, Максиме Тирском, — вновь проливает свет на ту особенность методологии некоторых представителей духовно-исторической школы, которые плохо проводили границу между «идеальным становлением духа» и фактической историей и традицией. В частности, и традиция «внутреннего образа» представляется теперь более сложной.

* Дильтей трактовал пантеизм весьма широко. Путь к «новому пантеизму» классического идеализма (1795—Шеллинг «О «я» как принципе философии») идет от Шефтсбери через Гемстерхейза, Гердера, Гёте, «Письма Юлиуса» (Шиллера) к поколению Шеллинга (см. „Die Jugendgeschichte Hegels“, 1905.— In: W. Dilthey u. Gesammelte Schriften, Bd IV, Leipzig und Berlin, 1921, S. 52).

** W. Dilthey u. Gesammelte Schriften, Bd II, 3. Aufl., Leipzig und Berlin, 1923.

*** У Кр.-Фр. Вейзера, для которого Шефтсбери весь в метафизике, для которого в шефтсберианском «common sense» — «откровение духовно-божественной мировой основы» (Chr. Fr. Weiser, Shaftesbury., S. 119), «переживание метафизики Плотина — самое плодотворное духовное переживание Шефтсбери» (Ibid., S. 406).

**** René Wellek, A History of Modern Criticism..., vol. I, New Haven and London, 1965, p. 107. Ср. указатель изд. 1790 года и наст. изд., стр. 146.

Но суть, конечно, не в путанице вокруг источников шефтсберианских идей и отдельных представлений. И дело не в том, чтобы отрицать близость многих мыслей Шефтсбери платоническим мыслителям и школам. Постольку, поскольку у нас речь идет о «подлинном» Шефтсбери, важно установить место, которое любые платоновские или платоновские представления могли занимать у Шефтсбери.

Главное, что смущает ясность прежней духовно-исторической и специально вальцелевской картины феномена Шефтсбери, заключается в том, что платонизм Шефтсбери, как бы ярко он ни был выражен, занимает внутри этого исторического феномена место не центрального, но, как мы уже говорили, композиционно завершающего элемента, — элемента существенного, но все время принимающего на себя вспомогательную роль, — он оправдывает и поверяет *основное*. И это уже не мало. И в этом случае платоновские мотивы философии Шефтсбери могут претендовать на известную самостоятельность. Но в целом эта философия есть практическая философия, философия практической жизни и моральная философия, имеющая дело с человеком в его социальных связях и отношениях. Это, можно сказать, — философия *здорового смысла*, дотеоретического, даже дофилософского.

Духовно-историческая школа имела дело с чистым духом и мало заботилась об изучении формы. Это не значит, что форма оставалась без всякого внимания. Напротив, духовно-историческая школа и немислима без тонкого ощущения всякой конкретной формы. Но эта форма — сосуд, нужный лишь для того, чтобы могло существовать содержание этого сосуда. После второй мировой войны наступил период критического пересмотра научной методологии. Книга Эрвина Вольфа о Шефтсбери — зрелое свидетельство такого пересмотра (Вольф опирается на книгу Г. Фридриха о Монтене, вышедшую в 1949 году). Не случайно поэтому, что, в противовес науке о духе, Вольф выдвигает первостепенную роль формы. Однако как традиционных немецких историков культуры и литературы нельзя изображать сторонниками примитивной эстетики «содержания», так и Вольфа нельзя представить формалистом. Вольф осознал, что всякая идея в области философии, культуры, вообще духовной истории, не существует как некая самостоятельная монада, которая передвигается от мыслителя к мыслителю, из страны в страну и от века к веку. Идея в своей относительной самостоятельности включена в целостную структуру, внутри которой только и существует как конкретная*. Структура идей неразрывна с формой своего выражения, литературная форма определяется ею**. Такая структура не есть непременно систе-

* Erwin Wolff, op. cit., S. 20.

** Ibid., S. 15.

ма позитивных взглядов. Так, Шефтсбери находится внутри моралистической традиции (в отличие от морально-философской) и не строит систему, но от этической теории в раннем опыте переходит, напротив, к поискам новых, свободных, открытых форм выражения своих мыслей. Шефтсбери никогда не создавал литературной теории ради нее самой и никогда не создавал философской теории ради теории*. «Можно пойти и дальше, утверждая, что искать у моралиста «истину» в смысле соответствия его высказываний действительности значит не понимать его»**. Морализм стремится, следовательно, к вольно люющей форме мысли, к образу, прочь от теории, поскольку цель моралиста — не убедить в чем-то своего читателя, но внутренне освободить его. В «Моралистах» — непосредственный переход к художественному творчеству, пропитанному все теми же морализаторскими импульсами. Шефтсбери не высказывает ничего онтологического, утверждает Вольф, все его высказывания, напротив, имеют эмпирико-психологический смысл***. В «Моралистах», тонко замечает Вольф, не рассуждения и не аргументы, а характер меняющейся природы приводит собеседников к выводам, — не мысль, а настроение. Но Вольф утверждает: «У моралиста нет философской позиции»****, и получается, что все мысли, высказываемые Шефтсбери, совершенно *обесценены* в своем конкретном виде: «Шефтсбери безусловно не стремился основать новое учение о творчестве, когда вводил понятие «форм, формирующих формы», как полагают некоторые критики. В его творчестве нет ни малейших данных для того, чтобы полагать, будто он приписывал творческому моменту значение, выходящее за пределы доступного его эпохе. И понятие «внутренней формы», возникающее в этой связи, нужно понять как необходимость того, чтобы внутренние силы вещи соответствовали образцу их внешних форм. Думать, что здесь есть сознательное намерение придать новое достоинство и значение силам иррациональным, значит неправильно понимать Шефтсбери»*****.

Прочитированные строки в первую очередь задевают О. Вальцеля и всю его концепцию. Вернуть Шефтсбери в его конкретную историческую эпоху — это серьезная задача науки, и она во многом удастся Вольфу. Но в приведенном отрывке правильные замечания смешаны с совершенно неверными, раскрывающими односторонность методологии Вольфа. И это не удивительно, поскольку Вольф противостоит прежней науке о духе лишь в пределах всей той же «корре-

* Ervin Wolff, op. cit., S. 13.

** Ibid., S. 21.

*** Ibid., S. 40

**** Ibid., S. 93.

***** Ibid., S. 120—121.

ляции» содержания и формы. Его методологические положения на удивление переворачивают все установки этой школы,— и если та школа беззаботно относилась к изучению формы, принимая ее как данную и как должную, то Вольф всякое содержание принимает тоже за нечто такое, чего не может не быть, но что можно только терпеть.

В этом опровержении всякой содержательной значимости мыслей Шефтсбери, которое производит Вольф, удивительным, во-первых, представляется то, что определяющей весь итог оказывается сознательность намерений философа. В случае Шефтсбери это тем более удивительно, что моралист, не заинтересованный в систематической теории, мог бы скорее отыскивать важные новые точки зрения, поступая более смело, чем связанный плотной сетью своей системы философ. От Шефтсбери можно было бы ждать в таком случае «прозрений», но на них Вольф заранее накладывает запрет. Но почему, собственно? Потому, что форма — стиль, манера изложения — превалирует над всем содержательным, потому что, оказывается, форма выражает содержание, а она ничего здесь в себе не содержит «по определению». Получается, что первоначально провозглашенная структура идей просто переливается в чистую форму — чистую, как была чистой идея в духовно-исторической школе. Такое изложение, конечно, несколько утрирует мысль Вольфа,— однако этот формалистический элемент есть, и он находится в противоречии с первоначальными методологическими посылками, в которых очень много полезного и ценного.

Во-вторых, одна из сильных частей работы Вольфа посвящена дальнейшему развитию шефтсберианской традиции — в противопоставлении морализаторства философской морали и этике как системе. Здесь проявляется вся тонкость исследователя. Ему удается бережно вскрывать шефтсберианские импульсы (структуру идей) в творчестве одних мыслителей и поэтов и находить чуждое в творчестве других, хотя бы и близких в частных моментах. Но и здесь автора подстерегает прежний парадокс. В приведенном отрывке Вольф утверждает, что Шефтсбери не собирался вводить новое учение о творческом и не придавал моменту творческого большего значения, чем его современники. Этой констатацией фактов можно было бы ограничиться, если бы позднейшая традиция вела себя в соответствии с ними. Эта традиция, не подозревая обо всем решающем значении формы у Шефтсбери, живо интересовалась содержанием его идей. Когда Гёте был увлечен Шефтсбери в 70-е годы (степень его увлеченности — это совсем другой вопрос), когда Гердер перелагал Шефтсбери, а Виланд прямо-таки жил в мире его представлений, то они брали Шефтсбери как мыслителя не только по его духу, в целом, но и по смыслу всего отдельного. Независимо от того, как происходила передача идей (например, той же внутренней формы), Шефтсбери был одним из ее посред-

ников,— как бы эта идея ни гасилась в своей отдельности целостностью идейной структуры (=формы) у Шефтсбери. Мироззрение Шефтсбери разнималось на части и, разъятое, еще хранило целостность своего духа в каждой из частей. Вальцель, как оказывается, был частично прав, потому что, исходя из традиции, воспринимал в Шефтсбери именно то, что было важным или могло быть важным для самой этой традиции, достигающей кульминации у Гёте и в «органической» эстетике,— хотя опрокинутая назад картина исторического развития не могла не исказить Шефтсбери. От Шефтсбери, конкретно понятого по Вольфу, нельзя прийти к искажениям по Вальцелю, но никогда нельзя прийти и к немецкой классической и романтической эстетике в ее взаимосвязях с Шефтсбери, потому что тут запрещено раскладывать и разнимать явление на части так, как то заблагорассудится историческому развитию. И получается, что Вольф как представитель более новой методологии и Вальцель как представитель старой дополняют друг друга как два симметричных отображения одного и того же — левое у одного соответствует правому у другого и т. д. И нельзя не поражаться, насколько все их противостояние заключается в пределах одной системы «форма — содержание», которая делает крен сначала в одну, а потом в другую сторону. Для того и для другого Шефтсбери существует в чистом виде — не остается места для исторической диалектики, которая ни минуты не терпит явления в «чистом» виде.

Справедливость требует сказать, что книга Вольфа содержит многообразный и живой материал. Методологические послышки Вольфа содержат много ценного и не только закрывают дорогу для повторения ошибок духовно-исторической школы, но и помогают расчистить путь к реальной диалектике истории.

IV. СТИЛЬ

Результатом внутренних противоречий философской мысли оказывается стиль, «слог» Шефтсбери — тоже зеркало целого.

В предисловии к изданию 1733 года стоят такие слова: «Все лучшие критики искусства согласны в том, что на английском языке не написано ничего столь прекрасного, восхитительного и поучительного, как эти «характеристики»*. Французский переводчик Шефтсбери пишет в 1710 году: «... многие полагают, что на этом языке не было до сих пор ничего столь правильного, живого и благопристойного»**. Наконец, Монтескье утверждает даже, что существует всего четыре ве-

* Shaftesbury, Characteristicks..., London, 1733, vol. I, pp. XIII—XIV.

** Essai sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement.... La Haye, 1710, p. 1.

ликих поэта, и эти поэты — Платон, Мальбранш, Шефтсбери и Монтень *. Один из первых биографов Шефтсбери, Томас Фаулер, писал в 1882 году: «Очевидно, что Шефтсбери много трудился над стилем своих сочинений и преуспел хотя бы в том, что смысл всегда прозрачен. Мысль всегда ясна... Но, с другой стороны, он не преуспел в изяществе, к чему равным образом стремился. В его стиле чувствуется странная аффектация, нотка фальцета... Он слишком силится представить себя утонченным джентльменом и беспокоится о том, чтобы его не приняли за педанта и схоласта, так что он впадает в более привлекательный для него педантизм эстета и «виртуоза»... Усилия его юмора подчас кажутся столь натянутыми, что утрачивают всякий эффект... Доктор Блер говорит: «Он смеется по всей форме, как автор, а не как человек» **. В те же годы Лесли Стифен писал: «Слог Шефтсбери, всегда натянутый, часто напыщенный и забавно контрастирующий со стилем его современника Аддисона, повел к тому, что его сочинения были оставлены без внимания... Им, правда, восхищались такие критики, как Хёрд и Блер, но Грей (в письме от 18 августа 1758 года) говорит о нем с презрением, как о человеке, прежняя популярность которого стала совершенно невосприимчивой!» ***

Таким образом, о стиле сочинений Шефтсбери всегда высказывались разные, часто противоположные суждения. Надо иметь в виду, что за границей стиль Шефтсбери, как правило, оценивали всегда выше, чем в самой Англии. Однако *противоположные* точки зрения отнюдь *не противоречат* друг другу. Если отвлечься от исторически определяемых симпатий и антипатий, которые выражает к Шефтсбери в целом та или иная эпоха, в разноречивых суждениях о его стиле оказалась в первую очередь *существеннейшая противоречивость* его мировоззрения. Стиль опосредован самой мыслью и опосредует эту мысль. Диалектика стиля проявляется в том, что стиль Шефтсбери одновременно прост и нарочит, вычурен, — момент нетождественности самому себе. Шефтсбери становится вычурным оттого, что утрирует неприужденность. Достаточно указать на эту диалектику стиля и языка у Шефтсбери, — она разделяет судьбы всего мировоззрения Шефтсбери и его сочинений, оказавшихся и весьма значительными для последующих поколений и весьма мелкими и неинтересными.

Среди источников стиля Шефтсбери называли французов, — начиная с Рабле, — Монтеня, Декарта, Паскаля, Фонтенеля ****. Наибо-

* Цит. по кн.: Chr. - Fr. Weiser, Shaftesbury..., S. IX.

** Th. Fowler, Shaftesbury and Hutcheson, London, 1882, pp. 61—62.

*** „Dictionary of National Biography“, ed by Leslie Stephen, vol. XII, London, 1887, p. 132.

**** Dorothy B. Schlegel, Shaftesbury and the French Deists, Chapel Hill, 1956, p. 4.

лее важным из предшественников Шефтсбери, несомненно, является Монтень,— сопоставление Шефтсбери с Монтенем в плане сходства жизненного стиля развито Э. Вольфом. Говоря словами Г. Фридриха*, моралист Шефтсбери, как и моралист Монтень, имеет меньшее отношение к «морали» и гораздо большее к «тогес», то есть к конкретным жизненным нравам людей, он «наблюдает, анализирует и изображает человека»**.

Эту широкую стилистическую линию можно продолжить назад еще и до Плутарха, обнаруживая в социальном и жизненном положении его черты типологического сходства: Плутарх всю жизнь избегает «статуса профессионального философа или софиста», в своем кружке поддерживает «интимную обстановку»: он пишет не для «дотошного схоластика, который станет рыться в его труде, чтобы пополнить свою ученость, и еще меньше — для любителя риторических красот, которому важнее всего строгая выправленность слога», но и не для читателя, которого удовлетворит любое бесформенное изложение; читатель Плутарха — «образованный дилетант», который «легко простит своему писателю непродуманную мысль и нестрого построенную фразу, но не простит скованности и вымученности»; наконец, в результате возникает иллюзия живого собеседования писателя и читателя***.

V. ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

Философия Шефтсбери является противоречивым и двойственным целым — но при этом она именно предстает как целое. Это — целое жизненной позиции. Неразрывность философии и личности заходит дальше, чем у любого систематически мыслящего философа. Как в старательно изготовляемой художественной вещи, в произведениях Шефтсбери нет чисто формальных, чисто внешних сторон, но все элементы выражают эту его жизненную позицию, его жизненный идеал. Поэтому философскую мысль Шефтсбери можно вскрывать с разных сторон; рассматривая ее в специфическом философском плане, нельзя будет пройти мимо диалогической формы и самой манеры изложения мысли, нельзя будет не коснуться слога, что, собственно говоря, относится уже к сфере риторики; можно рассматривать Шефтсбери как морально-практическую философию; можно подходить к нему с точки зрения историка литературы, и тогда окажется, что все риторическое и литературное у Шефтсбери тоже лишено окончательной цен-

* Erwin Wolff, S. 1.

** Hugo Friedrich, Montaigne, Bern, 1949, S. 12.

*** С. С. Аверинцев, О жанровой специфике «Параллельных жизнеописаний» Плутарха, — «Вестник древней истории», 1966, № 4, стр. 79.

ности в себе, но взаимосвязано с самим ходом и самим смыслом философствования.

Все целое в своей внутренней противоречивости является выражением определенной классовой позиции Шефтсбери. И эта классовая позиция — не что-то внешнее по отношению к смыслу и самой форме его философствования, но это внутренний момент его жизни и философии (ср. выше, стр. 8). Творчество Шефтсбери явилось выражением кризиса эпохи, и в этом плане он остро выразил столкновение двух времен, двух тенденций и традиций (см. выше, стр. 24—25). Но точно так же Шефтсбери оказывается как бы вне английского общества, и это вновь один из факторов его двойственности.

М. Оссовская пишет: «Трудно сомневаться в том, что идеал Шефтсбери — это элитарный идеал потребителя жизни, финансовые средства которого гарантируют возможность изысканного потребления, без всякой заботы о хлебе насущном»*. Об этом речь уже шла в самом начале нашей статьи. В этом смысле получается, что идеал совершенного человека исторически связан с французским аристократическим идеалом «l'honnête homme», с «придворным» Кастильоне и затем, если идти в глубь истории, с рыцарским идеалом (хотя Шефтсбери, как пишет М. Оссовская, и отворачивается от всего средневекового)**.

Но это — только одна сторона идеала Шефтсбери. С другой стороны, как мы видели, он несет в себе элементы общечеловеческого идеала; он основан на представлении об освобождении духа, разума, он строит идеальный образ естественного человеческого общежития, для которого все стилизованно-аристократическое, что есть в сочинениях Шефтсбери, оказывается, скорее, внешним моментом. В этом отношении Шефтсбери не заходит, правда, слишком далеко, он не склонен предаваться утопическим картинам и не хочет далеко отлетать от исторической действительности своего времени; как позже сентименталисты, как Карамзин, он в своем идеальном порыве спешит умилиться господствующими в обществе отношениями, их мнимой гармонией, совершенным аристократом и работающим крестьянином — стаффажем прекрасного ландшафта. Именно этой внутренней аристократичностью идеала Шефтсбери объясняется то, что его «калокагатийный» человек, джентльмен и «виртуоз», как живой образец, не пережил эпохи Просвещения и падения французской империи: последующим эпохам нечего было делать с этим сочетанием общечеловеческого и аристократического. И все же идеал Шефтсбери является не только запоздалым звеном в цепочке аристократических идеалов, но и пер-

* Maria Ossowska, *Mysl moralna Oswęcenia angielskiego*, Warszawa, 1966, s. 148.

** Ibid.

вым звеном в новой цепочке, которая идет через весь XVIII век,— где аристократический идеал все более принимает буржуазный облик. Но в самом последнем своем смысле шефтсберрианский джентльмен как идея и замысел не потерял своей значимости и для нашего времени; его ценность — во внутренней динамике, в борьбе за свою собственную естественность, которую он отчаянно ведет со своих еще очень слабых позиций, используя при этом всякое оружие, какое у него есть,— иронию, насмешку, издевательство; актуальность этого идеала в исторической незавершенности, в неосуществленности и по сей день той универсальной жизненно-практической «естественной разумности», о которой мечтал Шефтсбери. Идеал Шефтсбери ценен как гармония внешнего и внутреннего достоинства человека, как гармония вообще всей внешней и внутренней природы человека.

Если даже рассматривать шефтсберрианский идеал человека как исключительно аристократический, нельзя не признать, что как таковой он уже претерпел серьезные внутренние изменения. Той ситуации смены эпох, в которой находится Шефтсбери, отвечает требование, которое предъявляется в его философии всему реально существующему. Все существующее должно быть поверено с точки зрения своего соответствия разуму: все внешнее должно быть поверено внутренним смыслом, природа — верховным умом, все природное — человеческим разумом, все в своей совокупности — этим требованием разумности. Итак, всякая вещь поверяется своим внутренним смыслом, или внутренней формой. Соответственно с этим и шефтсберрианский джентльмен до предела наполняется внутри себя человеческим содержанием, никакая внешняя добродетель уже не принимается во внимание, отвергается всякая видимость,— и это существенно отличает идеал Шефтсбери от традиционно аристократического и, в частности, барочного идеала. Можно сказать, что это крайняя «сублимация» аристократического идеала в эпоху буржуазных революций, в эпоху крушения барочного нерархического миропорядка. Идеал Шефтсбери уже отвечает требованиям новой эпохи и идет на пользу эпохе Просвещения, стремящейся установить и теоретически обосновать новый, естественно-разумный порядок. Точно так же через тот условный быт, в котором выступают персонажи диалогов его, можно почувствовать иную атмосферу мира осуществленной свободы духа. Сами персонажи «Моралистов» созерцают эту свободу духа, они до известной степени способны нарисовать картину справедливого жизнеустройства; такое «созерцание свободы» — явная тема и других сочинений Шефтсбери. Поэтому, когда М. Оссовская утверждает, что «этика Шефтсбери — это этика человека, для которого личный вкус — закон»*, то эти слова характеризуют извест-

* Maria Ossowska, *Mysł moralna...*, s. 149.

ную нам слабость раннепросветительской позиции Шефтсбери, слабость теоретической аргументации, но трудно видеть тут только «аристократизм» и забыть о тех целях, ради которых Шефтсбери довольно свободно использовал полемическое оружие иронии, шутки, насмешки; трудно видеть своеволие аристократа там, где суть — не утверждение эгоистической личности, а утверждение в жизни и сознании естественной разумности.

Двойственность Шефтсбери, которую, как мы сказали, можно прослеживать в любом компоненте его мировоззрения, двойственность с аристократическими и общечеловеческими чертами идеала личности, вся вливается у Шефтсбери в определенный общественный и политический либерализм, складывавшийся в это время и весьма типичный для Англии,— где либеральность представляет сильную тенденцию, дожившую и до наших дней. Либерализм Шефтсбери, можно сказать,— основа и итог его философии, в какие бы возвышенные сферы ни залетала она между своим началом и концом.

К. Маркс писал в 1852 году:

«Виги являются *аристократическими представителями* буржуазии, промышленного и торгового среднего класса. За то, что буржуазия предоставляет им, этой олигархии аристократических родов, монополию управления и исключительное право замещения государственных должностей, они делают буржуазии все те уступки, *неизбежность* и *неотложность* которых уже обнаружилась в ходе самого социального и политического развития, и помогают ей добиться проведения их в жизнь» *.

Речь идет здесь не только о 1852 годе, а именно о самом «социальном и политическом развитии», на одной из ступеней которого находится и Шефтсбери. Здесь говорится о ситуации экономической и политической, о двойственном месте аристократов-вигов в английской жизни. Но в этой статье самая подоплека такой ситуации не показана. Ее вскрывает Маркс в рецензии на книгу Ф. Гизо «Почему удалась английская революция».

Загадка консервативного характера английской революции, пишет К. Маркс, «объясняется длительным союзом между буржуазией и большей частью крупных землевладельцев, союзом, составляющим существенное отличие английской революции от французской, которая путем парцеллирования уничтожила крупное землевладение. Этот связанный с буржуазией класс крупных землевладельцев,— возникший, впрочем, уже при Генрихе VIII,— находился, в отличие от французского феодального землевладения 1789 г., не в противоречии, а, наоборот, в полном согласии с условиями существования буржуазии. Земельные

* К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 8, стр. 356.

владения этого класса представляли на деле не феодальную, а буржуазную собственность. Эти землевладельцы, с одной стороны, представляли промышленной буржуазии необходимые для существования мануфактур рабочие руки, а с другой стороны, были способны придать сельскому хозяйству направление, соответствующее состоянию промышленности и торговли. Отсюда общность интересов землевладельцев с интересами буржуазии, отсюда их союз с ней» *.

Современный историк пишет: «Виги... большей частью являлись представителями землевладельческого класса, тесно связанными с коммерсантами и с их коммерческими интересами. Поэтому политика вигов, а не политика тори должна была выиграть в отдаленном будущем благодаря непрерывному процессу экономических изменений, которые вели с неизменно ускоряющимся темпом к аграрному и промышленно-производству...» **.

Вот та экономическая основа, на которую опиралась жизненная позиция Шефтсбери. Та основа, на которой восходит его исторический оптимизм и светлый образ благого космоса.

Маркс и Энгельс писали в своей критике Гизо: «... г. Гизо забывает, что свободомыслие, так пугающее его во французской революции, было ввезено во Францию именно из Англии. Локк был его отцом, а у Шефтсбери и Болингброка оно уже приняло ту остроумную форму, которая получила впоследствии во Франции столь блестящее развитие. Итак, мы приходим к любопытному выводу, что то самое свободомыслие, которое, по мнению г. Гизо, послужило причиной крушения французской революции, было одним из важнейших продуктов носившей религиозный характер английской революции» ***.

Как связать это свободомыслие и богобоязненность? Шефтсбери показывает нам, что его вольнодумство может существовать только в полемике с теологической мыслью, но притом только как трансформация теологической мысли. Шефтсбери-моралист стремится к возвышенному идеалу, но между тем реальность английского государства удивительным образом устраивает его и даже вызывает патристический подъем чувств. Возвышенность идеала скрывает в себе глубокую удовлетворенность существующим. Существующее дано и как совсем несущественное и как самое существенное. Всему существующему присуща идеальность,— стоит только поверить в это, и в природе нет зла. Англия того времени — прообраз современной буржуазной демократии. Дж.-М. Тревельян в наши дни с нескрываемой гордостью пишет: «С 1696 года каждому англичанину разрешено печатать и опуб-

* К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 7, стр. 222.

** Дж.-М. Тревельян, Социальная история Англии, М., 1959, стр. 275.

*** К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 7, стр. 220.

ликовывать, что пожелает, не обращаясь ни к церковной, ни к государственной власти; он мог быть привлечен к ответственности — по обвинению в пасквиле или в призыве к мятежу — только судом присяжных. Так в Англии фактически была осуществлена мечта Мильтона о «свободной печати» спустя поколение после его смерти» *.

Разве в пафосе этих написанных в наши дни слов не чувствуется либеральный патриотизм? Однако некий парадокс судьбы дает нам в руки исторический раритет: этот либерализм — тот же самый, который складывался во времена Шефтсбери, который не раз находил свое выражение у Шефтсбери и который относится примерно к тем же самым предметам, что и у Шефтсбери! Между тем сам предмет, который вызывает восхищение либерала, — иллюзорен! **

Нетрудно представить себе умонастроение такого либерального англичанина-аристократа, который самой судьбою осужден уже на известную двойственность своего социального положения. Он допущен к делам по управлению государством, но управление — это его единственное дело. Он — аристократ и принадлежит к числу немногих — среди большинства. Относясь к числу немногих в среде многих, он включен в одну систему с этими многими — политическую, экономическую и т. п. Но, входя в одну систему с этими многими, он тем не менее обособлен в ней, — он принадлежит меньшинству.

В случае Шефтсбери эти противоречия получают индивидуальное продолжение. Он «допущен к управлению», но ничем не управляет. Он ведет жизнь деятельную, а вместе с тем и праздную.

Но это пока, пожалуй, только внешние рамки, в которых складывается его мировоззрение, конкретное содержание его идей: само субъективно осмысливаемое философом положение в обществе — «единение» Шефтсбери — оказывается выражением классовой позиции, отражает в себе социальную структуру общества; частное становится языком общего, произвольное выходит на поверку орудием необходимости; в разрушении метафизики, барочной иерархии закладывается фундамент просветительской философии с ее верой в разум; «праздные» излияния «предсказывают», предопределяют на десятилетия вперед развитие эстетической мысли.

«Личные» противоречия Шефтсбери — индивидуальное выражение

* Дж.-М. Тревельян, Социальная история Англии, стр. 282.

** На деле ситуация со «свободой печати» не была столь уж идиллической. Некоторые исследователи считают даже, что реальная свобода печати в тогдашней Германии, разбитой на сотни мелких государств с более или менее стесненной свободой подданных, все же была больше, чем в свободной Англии, — просто потому, что правителям мелких княжеств не приходилось реально опасаться мятежей (см.: Walter H. Bruford, Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit, Weimar, 1936. S. 307).

той социальной противоречивости, о которой применительно к конкретным условиям, сложившимся в Англии, писал К. Маркс, характеризуя союз части аристократии с буржуазией. И возвышенные картины космоса, и реальное примирение с общественными отношениями, их идеализация, и «духовность», связанная с платоновскими образами, и практическая направленность естественного человеческого разума — все это имеет свои земные корни и является в мировоззрении Шефтсбери отражением его классовой позиции.

Эта классовая позиция запечатлена не в формальных структурах идей, как утверждает современный буржуазный историк культуры, и не в существующих «по отдельности» возвышенных идеалах и глубоких прозрениях. Классовая позиция определяет весь — в целом противоречивый — образ мысли Шефтсбери, определяет его внутреннюю логику и, в конечном итоге, специфическое и конкретное единство личности и творчества.

Мировоззрение Шефтсбери существует не в безвоздушном, вневременном пространстве идей («между Платином и Гёте»), а в конкретной, живой исторической действительности. Притяжение, союз и противоречие аристократического и буржуазного в философии Шефтсбери — что было продиктовано исторической ситуацией, — это специфическое сочетание, о котором говорил К. Маркс, отражает ситуацию английской культуры и, в более широком смысле, содержит такие элементы, которые начиная с XVII и XVIII века стали для нее на долгое время традиционными. Молодой Энгельс писал: «Англичане — самый религиозный народ в мире и в то же время самый иррелигиозный... Чувство противоречия является источником энергии.. Неспособность разрешить противоречие проходит через всю английскую философию и толкает ее к эмпирии и скептицизму» *.

Для XVIII века шефтсберрианский аристократически-буржуазный противоречиво построенный комплекс идей раскрывался непосредственно как идеология Просвещения. По-настоящему просветительское, гордое представление о том, что все морально-философское знание об истине, накопленное веками, что добыто в течение истории, принадлежит и должно служить им на пользу, — это завоевание XVIII века. В этом окончательном, как казалось им, процессе обретения истины просветители самое достойное место отводили Шефтсбери.

А. Л. В. Михайлов

* К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 1, стр. 601.

МОРАЛИСТЫ

ФИЛОСОФСКАЯ
РАПСОДИЯ,
состоящая в рассказе
о некоторых беседах
на темы природы
и морали

Inter silvas academi quaerere verum.
Hor.¹

ЧАСТЬ I

РАЗДЕЛ I

Философия. — Мораль. — Язык. — Стилль. — Диалог. — Басня. — Академики. — Алхимики. — Догматики. — Древние.

ФИЛОКЛ — ПАЛЕМОНУ

Какой смертный, если только ему никогда не случалось услышать о вас, Палемон, о вашем характере, какой смертный мог бы вообразить себе, что дух, предназначенный для величайших свершений, сложившийся в условиях жизни придворной и военной, столь внезапно и неожиданно обратится к философии и учености. Кто мог бы только подумать, что муж вашего сословия, удостоенный такого уважения в свете, будет так же основательно осведомлен и в мире ученом и так же глубоко будет интересоваться занятиями, столь непривлекательными для большей части человечества и идущими вразрез с умонастроением нашего века?

И я полагаю, что, несомненно, вы — единственный из благовоспитанных людей, кому могло прийти на ум рассуждать о философии в такой избранной компании, какая окружала нас вчера, когда мы ездили по парку в вашей карете. Как вы могли согласовать такие предметы и таких людей, — это было непостижимо уму. Я мог только заключить, что, единственно, или вы испытываете такую необычную страсть к философии, так что забываете ради нее о многих прелестях, или же некоторые приятные удовольствия столь необыкновенно подействовали на вашу душу, что вы стали искать утешения в философии.

И в том и в другом случае я соболезнавал вам, полагая, что быть более безразличным в своей любви, а это как

раз можно сказать обо мне, — менее жестокая судьба. Лучше, так сказал я вам вчера, лучше несколько более умеренно восхищаться красотой и мудростью. Лучше, утверждал я, такими вещами заниматься столь предусмотрительно, чтобы быть уверенным — силы души не будут растрчены и интерес, столь же сильный, что и прежде, сохранится ко всем милым удовольствиям и развлечениям этого мира. Ибо ведь это такие вещи, думалось мне, с которыми не расстанется добровольно ни один человек ради утонченной романтической страсти кого-нибудь из господ, именуемых «виртуозами».

Это название, как я полагал, равным образом подобает и любовнику и философу, как представляете их себе вы. Не важно, какой именно объект — поэзия, музыка, философия или прекрасный пол. Все, кто так или иначе влюблен, оказываются в одинаковом положении. Можно наблюдать это, как сказал я вам, и в их взглядах; и в их восхищенности, и в их глубокой задумчивости, и в том, что они все время как бы пробуждаются ото сна, и в том, что они говорят всегда об одном и том же, а говоря о другом, едва ли внимают своим же собственным словам. Все печальные симптомы!

Но всех этих увещаний не было довольно, чтобы отвратить вас от опасностей, — ибо вы, Палемон, один из тех безрассудных, кого опасности воодушевляют, а не лишают мужества. И теперь Вы, вижу, не прежде успокоитесь, чем все эти наши философские безрассудства будут записаны для памяти. Все это должно лежать перед вами, собранное в один полный рассказ: для того, как видно, чтобы навеки остаться памятником этой не ко времени случившейся беседы, столь противоположной господствующему духу галантности и удовольствия.

Впрочем, я признаю, что у нас стало хорошим тоном разговаривать о политике в любом обществе и беседы о государственных делах мешать с разговорами об удовольствиях и развлечениях. Но, правда, если говорить о философии, то здесь мы не одобряем такой свободы. И мы не думаем, что политика относится к области философии или же хотя бы родственна ей. Вот так мы, люди современные, унизили философию и лишили ее самых основных прав.

Вы не можете не позволить мне оплакивать философию: ведь вы же, Палемон, призвали меня заниматься ею в такое время, когда авторитет ее пал столь низко. Философия

не является более силой деятельной в этом мире, и ее нельзя с какой-либо пользой вывести на публичную сцену. Мы замуровали ее — бедную госпожу! — в колледжах и кельях и обрекли ее на рабский труд рудокопа. Эмпиризм и педантическая софистика — ее главные ученики теперь. Школьный силлогизм и жизненный эликсир — избраннейшие произведения ее. И столь далека она от того, чтобы производить на свет государственных мужей, как то было в древности, что едва ли какой-либо человек, известный своим общественным положением, снизойдет до того, чтобы признаться, что обязан ей хотя бы в самом малом. И если некоторые и поддерживают еще знакомство с нею и иногда посещают ее в ее уединении, то бывает это «тайно и ночью», — так важный ученик приходил к учителю и господу своему².

Но как бы ни унижена была философия, если допускается, что мораль все же относится к ней, то тогда и политика несомненно будет принадлежать философии. Ибо для того, чтобы понимать нравы и склад жизни людей вообще, необходимо изучать человека в особенном, необходимо знать его таким, каков он в себе, прежде чем будем рассматривать его в обществе, как включен он в государство, или же в связях его с городом или общиной. Нет ничего более привычного, чем рассуждать о человеке в его едином государстве и национальных отношениях, поскольку ведь он связан с тем или иным обществом по рождению или натурализован в нем; но вот рассматривать его как гражданина мира, как жителя единого мира, проследить его родословную чуть глубже и увидеть основание и предназначение его в самой природе — это может показаться каким-то замысловатым и чрезмерно утонченным рассуждением.

Собственно, причиной этой всеобщей робости в моральных исследованиях можно признать то, что те, кому по преимуществу принадлежало право трактовать все эти материи, делали это таким образом, что у лучших людей отбили вкус к подобным занятиям. Поскольку эти материи были предоставлены простым схоластам, то они внесли свой дух и манеры в самый предмет. И так мы полагаем, что есть специальные места, где достаточно говорили и учили этим серьезным предметам. И в хорошей компании мы не оставляем уголка для чего-либо похожего на них. И даже малейшее упоминание о таких вещах нам очень не

нравится и портит нам настроение. Если нечто ученое перебегает нам дорогу, мы думаем, что это — педантизм, если же нечто моральное, то — проповедь.

Настоящий недостаток наших теперешних разговоров в обществе, нужно признать, состоит в том, что по причине своей щепетильности они лишены мужественной поддержки образованности и здравого рассудка. Да и прекрасный пол, ради которого мы будто бы делаем такое снисхождение, не без причины может презирать нас за это и смеяться над тем, что мы так стремимся к мягкости, присущей именно прекрасному полу. По отношению к дамам это отнюдь не любезность — подражать их нравам и женственно изнеживаться. Наше восприятие, наш язык и стиль должны же заключать в себе, как голос и внешний вид, что-нибудь мужественное, ту природную резкость, которой отличается наш пол. И на какую бы тонкость нравов ни притязали мы, все же беседа скорее обезображивается, а не становится подлинно утонченной оттого, что мы будем так уж деликатничать.

Нет такого творения духа, которое можно было бы считать совершенным, если нет смелой и твердой руки, придающей ему вещественную форму и пропорции. На хорошей картине, говорят художники, должны быть добрые мускулы, — как и колорит и складки одежды. И, конечно же, любое сочинение и любая беседа, если ни твердый рассудок, ни знание древности не решатся сопровождать их, ни память о былом, ни естественная история человека, ни вообще что бы то ни было, что может быть названо знанием, — непременно покажутся бессильными, хилыми, если только они не предстанут в каком-нибудь смехотворном одеянии, способном придать им вид шутки и забавы.

Это подсказывает мне причину, которой я часто доискивался, а именно: почему мы, современные люди, в таком преизбытке создаем исследования и опыты, но столь скупы на диалоги — форма, которая некогда считалась самым наилучшим и благопристойным способом обсуждения наиболее серьезных материй. И вот правда: было бы безмерным обманом и клеветой на весь наш век, если бы мы стали собирать воедино столько здравого смысла, чтобы беседа с очевидной последовательностью и упорством продолжалась в течение целого часа, прежде чем тема ее будет основательно разобрана³.

Накладывать краски, рисовать или же описывать — вопреки тому, как являются нам природа и правда, — это такая свобода, которая никогда не будет дозволена художнику или поэту. Тем более лишен подобной привилегии философ, особенно в своих собственных делах. Если он представляет свою философию в беседе так, что она бросается в глаза, если он побеждает в споре или же своей собственной мудрости отдает предпочтение перед мудростью света, то, не исключено, он сделается объектом дружного смеха и, быть может, станет притчей во языцех.

Рассказывают о льве, что, любезно беседуя с человеком, он мудро отказался признать превосходство человека в силе, когда тот вместо дела представил ему лишь изображения человеческих побед над львиным родом. Зверь открыл, что эти шедевры искусства были целиком людской подделкой, и на это у него было полное право сослаться. Между тем если бы в своей жизни он был свидетелем таких битв, какие представил ему человек в художественных произведениях, то, возможно, пример и оказал бы свое воздействие на него. Но древние статуи Геркулеса, Тесея и других покорителей животных не были властны над его душой, поскольку он никогда не видел в глаза и не осязал такого живого противника, который был бы способен сразиться с ним.

Нам не следует поэтому удивляться, что такой вид морального живописания, как диалог, столь вышел из моды и что в наши дни мы не встречаем больше таких философских зарисовок. Ибо где же оригинал их? И что, если вы, Палемон, или я нечаянно напали на него и получили удовольствие в жизни, — кажется ли вам, что он хорошо выйдет и на картине?

Вы знаете также, что в этой философской Академии, образец которой я должен преподнести вам, существует известный путь вопросов и сомнений, далеко не отвечающий духу нашей эпохи⁴. Теперь любят немедленно выбирать свою сторону. Не могут выносить неопределенности, и расследование мучительно. Хотят избавиться от него как можно скорее. Людям словно кажется, что они тонут, как только они осмеливаются довериться течению мысли. Им кажется, что их куда-то уносит, и они готовы уцепиться — как можно поспешнее — за первую попавшуюся ветку. И на ней предпочитают повиснуть, хотя бы и с опасностью для жизни, но только не держаться на поверхности воды,

доверившись своим силам. Удовлетворен тот, кто ухватился за какую-нибудь гипотезу, какой бы легковесной она ни была. Тогда уже он может, не задумываясь, отвечать на любое возражение и, пользуясь немногими терминами, без труда даст отчет обо всем на свете.

Не удивительно, что в нашу эпоху получила такой перевес философия алхимиков⁵; ведь она обещает такие чудеса и требует больше работы рук, а не работы мозга. У нас странный каприз — мы хотим быть творцами, и в нас живет страстное желание узнать по крайней мере тот прием или ту тайну, посредством которой природа творит все. Остальные наши философы просто стремятся в своем мышлении к тому, на что алхимики надеются на практике. Ибо некоторые из последних вполне серьезно раздумывали над тем, как создать человека путями отличным от тех, каковые дотоле были предусмотрены природой. У каждой секты — свой рецепт. Если вы знаете его, вы — владыка природы; вы разрешаете все ее феномены, вы видите все ее замыслы и можете отдать отчет во всех ее действиях. Будет нужда, и вы сможете даже войти в ее лабораторию и сможете даже трудиться за нее; по крайней мере может показаться, что у сторонников каждой из этих современных сект есть такая тщеславная мысль. Все они — по-своему Архимеды и способны построить мир на условиях более скромных, чем те, на которых он предлагал сдвинуть его с места.

Короче говоря, у нас есть достаточно оснований для такой поверхности, а, стало быть, и для такого догматизма в философии. Мы слишком ленивы и изнеженны, а вместе с тем и более трусливы, чем нужно, — для того чтобы осмеливаться на сомнение. Поэтому решительность больше отвечает нашим манерам. Она сообразуется и с нашими пороками и с нашими предрассудками. Благодаря этому мы обеспечиваем себя всем, что нам нравится. Если ради пользы религии мы прилепились к какой-нибудь гипотезе, от которой, как мы думаем, зависит наша вера, мы суеверно заботимся о том, чтобы связь наша не ослабла. Если же вследствие нашей дурной морали мы порвали с религией, то это — тот же случай. Мы и здесь точно так же боимся сомнений. У нас всегда должна быть уверенность, что мы можем сказать: «Такого не бывает» — или: «Это можно доказать»; ибо иначе кто знает? — а не знать значит уступить!

И потому мы по необходимости знаем все на свете и страшимся только одного — что-либо изучить. Из всех возможных философий сколь абсолютно неприемлемой и отвратительной представится нам та, которая не следует заранее установленным гипотезам и не дарит нам красивую схему, а говорит только о вероятностях, о воздержании от суждений, об исследованиях, изысканиях, о предусмотрительности с тем, чтобы не ошибиться и не обмануться! Вот та академическая школа, в которой прежде упражнялось юношество; и не только у верховой езды и военного искусства были общественные места для упражнений, но и в философии тогда были свои знаменитые борцы. У разума и острого ума была тогда своя Академия, и они подвергались испытаниям — не формально и втихомолку, но открыто, среди лучших людей, — благороднейшее упражнение. И величайшие мужи не стыдились заниматься этим в свободное от общественных дел время, мужи, находившиеся на самых высоких должностях в государстве, и даже в последние часы своей жизни. Отсюда этот путь диалога, терпеливость в споре и обсуждении, — терпеливость, о которой едва ли воспоминание осталось в наших разговорах в этот век.

Подумайте же, Палемон, что же такое обнаруживает наша картина и как же все представляется — особенно в том свете, в котором Вы столь несчастливо представили ее. Ведь иначе кто бы вздумал сопоставить философию с весельем, острым умом и направлением духа в наш век?

Впрочем, если все это может послужить вам на пользу, я буду доволен. План этот — ваш собственный. Ведь это вы подобрали философии такую неравную пару. И потому вам отвечать за успех целого, а я начну при знаках неблагоприятствующих свой труд, возложенный на меня моей печальной звездой и вами; не осмелюсь призвать на помощь Муз, сколь поэтичным ни обязан я показать себя во всей этой затее.

РАЗДЕЛ II

Галантность. — Мизантропия. — Причина зла. — Скептицизм. — Деизм.

«Жалкая судьба человеческого рода!.. Несчастливая природа, как же ошиблась ты в своем главном создании!.. Откуда эта роковая слабость? Какой случай, какую судьбу винить? Или вспомнить поэтов, поющих твою трагедию, Прометей, что, смешавши украденный с небес огонь с низменной глиной, посмеялся над образом божества и преступно сходным с бессмертными создал этого составного, из частей, человека, — этого жалкого смертного, этот источник зла для самого себя, эту причину зла во всей вселенной!..»

Что возразите теперь вы, Палемон, на все эти напыщенные речи, на эти подражания? Или, быть может, вы забыли, что именно на такой романтической ноте обрушились вы на весь человеческий род в день, когда все кругом сияло радостью и даже сам этот род людской выгладел лучше, чем когда-либо, и для глаз куда приятнее?

Но не со всем творением вели вы такие раздоры, и не всякая красота разочаровала вас. Зелень полей, широта просторов, золото на горизонте и пурпур неба в лучах заходящего солнца — это было изобилием красоты, все это было способно впечатлить вас. Вот этим всем, Палемон, вы позволили мне восхищаться, сколько я захочу; но в то же самое время вы не могли допустить, чтобы я говорил вам о красоте более близкой, о красоте нашего же рода, восхищаться чем казалось мне более естественным для людей нашего возраста. Но ваша суровость не могла заставить меня замолчать и не говорить об этом предмете. Я продолжал говорить в защиту прекрасного пола и прелести его возносил над всеми остальными красотами природы. И если вы воспользовались этой противоположностью, чтобы показать, как мало тут природы — и как много искусства в том, чем я восхищаюсь, то я защищал эту красоту наилучшим образом, каким только мог; сражаясь во имя красоты, я удерживал свои позиции до тех пор, пока оставалось с нами хотя бы одно существо прекрасного пола.

Зная, насколько дух ваш расположен к поэзии, я был более всего поражен, что неожиданно обнаружил в вас такое несогласие со всеми нашими поэтами и с галантными сочинителями, которых я цитировал как авторитеты более важные, чем любой древний, и говорящие в пользу прекрасного пола и его ненарушимых прав. Но и к этому вы отнеслись несерьезно. Вы между тем признали верным замеченное некоторыми умами в самое последнее время: галантность — это растение наших дней. Пусть это так, сказали вы, но это не бросает тень на древних, а древние слишком хорошо понимали истину и природу, чтобы допустить столь смехотворное нововведение.

Итак, напрасно, выходит, поднял я этот щит и напрасно защищался им. И, красноречиво излагая все то тонкое и нежное, что обычно в таком романтическом тоне⁶ говорят в пользу прекрасного пола, я никакой услуги не оказал своему делу. Вы перешли в наступление на самый оплот галантности, осмеяли самый вопрос чести со всеми этими изысканными сантиментами и церемониями, относящимися сюда. Вы осудили и наши любимые романы; эти дорогие нам, сладкие сердцу творения, написанные в большинстве своем представительницами самого же прекрасного пола. Короче говоря, весь этот порядок и схему духа вы осудили совершенно — как нечто ложное, чудовищное, как нечто готическое⁷, покинувшее во всем путь Природы, бедные остатки от времен странствующих рыцарей, — этим временам как таковым вы отдали предпочтение, потому что тогда царил вкус лучший, чем в наши дни. Ибо в те времена, когда за этой мистерией галантности неотрывно следовало представление о рыцарской доблести, когда прекрасный пол был свидетелем и в определенном смысле участником рыцарских поединков, когда прекрасные дамы входили во все детали войн и сражений, когда сердце и руку их завоевывали ударом копья, доказав свое мужество тогда на такой прочной основе не так нелепо было, полагали вы, оказывать знаки почитания и восхищения прекрасному полу, делая его мерой острого ума и добрых нравов и все человечество подчиняя его законам. Но в стране, где религиозная власть не допускает поклонения святым женского пола, было бы непристойным и бесчувственным, было бы нечестивым обожествлять этот пол, возносить его над тем местом, которое определила ему Природа, и обходиться с ним с таким почтением, жаловаться

на которое должны были бы тогда прежде всего сами женщины, испытывающие естественную потребность в любви.

Что же касается моральной стороны, поразительно, — сказали вы, — наблюдать, какую распущенность породил в этом мире глупый дух куртуазности. Что могло бы значить это льстивое обхождение со всем женским полом — трудно сказать (так говорили вы), — если только не желание превратить женщин во всеобщее достояние и не убедить каждую красавицу в том, что все общество имеет права на нее и что красота — вещь слишком всеобщая и божественная, чтобы делать ее собственностью, и притом исключительной собственностью кого-нибудь одного.

Между тем наша компания стала покидать нас; тот самый «бомонд», «свет», суровым критиком которого вы были, поторопился разойтись, — уж было поздно. Я заметил, что наступившие теперь ночные виды были более приятны вам, поскольку вместе с ними пришло одиночество, и что луна и звезды, которые стали выступать на небе, были по сути дела единственной компанией, приемлемой для человека в вашем настроении духа. Ибо теперь вы начали с большим удовольствием говорить обо всех вещах природы и обо всех родах красоты, за исключением только Человека. Никогда я не слышал более тонкого описания порядка небесных светил, кругов планет и сопровождающих их спутников. И вы, вы, что только что были столь неуступчивы с этими земными светилами в кругах, где мы вращались; вы, Палемон, казалось, не замечавшие всего блеска этого театра, теперь с такой восторженностью стали созерцать этот иной театр и торжествовать на этой философской сцене неведомых миров. Теперь, когда вы столь превосходно израсходовали первый запал своего воображения, я хотел бы, чтобы вы стали более спокойно рассуждать вместе со мной о другой части творения, о вашем собственном человеческом роде, — к которому, как сказал я вам, вы обнаружили такое отвращение, что можно было бы принять Вас за самого настоящего Тимона, мизантропа, человеконенавистника⁸.

— Можете ли вы, о Филокл, — сказали вы голосом приподнятым и с внутренним движением чувства, — можете ли вы думать, что я человек такого характера? Неужели вы способны всерьез думать об мне, что, будучи человеком и сознавая свою природу, я лишен человеческого настоль-

ко, что не чувствую обычных человеческих склонностей или же, испытывая естественные для человека чувства, легкомысленно отношусь к ним и безразличен к тому, что задевает или же серьезно затрагивает людей? Неужели я так дурно люблю свою страну? И неужели я такой дурной друг? И к чему же тогда все эти отношения между людьми? Что такое узы дружбы, если узы, связывающие нас со всем человечеством, ни к чему нас не обязывают? Может ли вообще быть какая-либо связь в природе, если эти узы — ничто? О Филокл, поверьте мне, — я чувствую эту связь, и она со всей своей силой говорит во мне. Не подумайте, что я по своему произволу разобью когда-либо эту цепь; не представляйте меня таким выродившимся и неестественным человеком, который отбросит любовь, сострадание, доброту и не будет другом людям, — пока хранит этот облик человека и пока в груди его бьется человеческое сердце... Но увы! сколько предательства, сколько хаоса, и как все поражено изнутри!.. Разве не заметили вы только что, когда все вокруг было заполнено рядами нашей доброй компании, каким мирным все представало?.. Какая прелесть, когда люди собираются вместе в обществе! Какая гармония при дворах и в их окружении! Сколь радостно каждое лицо! Как вежливы и приветливы все в своем поведении и в своих манерах!.. Какое же существо, способное мыслить, если бы оно такими увидело нас, людей, и не увидело ничего более, какое существо не подумало бы, что эта земля — настоящий рай? Какой чужестранец, скажем, житель какой-нибудь близкой планеты, если бы он прибыл сюда и поглядел на этот внешний вид вещей, мог бы подумать о том, что скрыто под маской?.. Но пусть он останется подольше. Пусть у него будет досуг рассмотреть все повнимательнее, следя за тем, как участники нашей ассамблеи расходятся по домам, как каждый уединяется в своем доме, и он обретет способность увидеть людей в новом свете... Тогда он заметит, что эти великие мужи государства, хотя не прошло и часа, как они были такими друзьями на публике, теперь хитроумно готовят гибель друг другу, — на гибель самому государству, приносимому в жертву их честолюбию. А тут он увидит и людей другого рода, более мягких: не ведая честолюбия, они следуют одной любви. Так, Филокл, кто бы подумал об этом!..

В ответ, — вы помните, — я обнаружил все свое легко-

мыслие и громко рассмеялся; не надеюсь, что вы простили бы мне этот смех, если бы я не рассказал откровенно о подлинной причине его. Причина была не в том, что меня не тронули ваши слова. Я просто представил себе, что более частный случай побудил вас после людей честолюбивых сразу же, без снисхождения, обрушиться на людей, увлеченных более нежной страстью. Сначала мне казалось, что вы погружены в глубокую ипохондрию; но вот теперь я заключил, что вы влюблены, и притом столь несчастно, что у вас есть основания жаловаться на неверность. «Так вот чувство, которое потрясло Палемона, — подумал я. — Вот порча и вот хаос, которые он оплакивает!»

Я попросил извинить меня за неприличную веселость, которая имела, к счастью, тот успех, что вызвала перемену в вашем настроении, и мы после этого, естественно, стали более спокойно рассуждать о природе и о причинах зла в целом — в силу какой случайности, возможности или роковой необходимости, по чьей воле и чьему допущению оно оказывается в мире, или же, проникнув в мир однажды, остается в нем с тех пор. Такое исследование, с которым поверхностные собеседники покончат быстро, оказалось, однако, как обнаружил я, твердым орешком, поскольку одним из собеседников были вы с вашим принципиальным суждением и углублением в суть дела. И это незаметно привело нас к пристальной критике природы: вы сурово обвинили ее во многих нелепостях — как в отношении ее к человечеству, так и в ее собственных пределах.

Я с радостью стал бы убеждать вас в необходимости более справедливого взгляда на природу и лучшего соразмерения ее недостатков с ее достоинствами. Мое мнение состояло в том, что все несчастья не заключаются только в одной стороне, куда вы поместили их, но что в каждой вещи есть своя доля несообразностей. Удовольствие и страдание, красота и безобразие, добро и зло всюду, казалось мне, сплетены друг с другом; и одно, сплетаясь с другим, в целом дает, думал я, неплохую смесь, в основном вполне приемлемую. То же самое, представил я себе, бывает на некоторых материях, где цветы и фон так неожиданно соотнесены и с такой несимметричностью и противоречащими красками, что это кажется дурным в образце, но весьма естественно и хорошо в готовой вещи.

Но вы продолжали настаивать на своих крайностях. Ничто, по вашим словам, не извинит недостатков или поро-

ков одной части творения, человечества, хотя бы все прочее было прекрасно и без изъяна. Всякая непогода и буря тоже по-своему прекрасны, но лишь за исключением бури в человеческом сердце. И только эта мятущаяся порода смертных и повинна в том, что вы обвинили природу. И теперь я понял, почему так восхитил вас рассказ о Прометее⁹. Вам хотелось, чтобы у человечества был такой, подобный ему, созидатель; и вы почти уже пожелали, чтобы современное богословие подтвердило этот рассказ, с тем чтобы, очистив высшие силы от всякого участия и роли в таком дурном творчестве, вы могли бы свободно поносить его, не возводя хулу на божество.

— Но этот рассказ, — ответил я вам, — не более чем слабая отговорка религиозных поэтов древности. Легко было отвечать на всякое возражение, ссылаясь на Прометея. «Почему в людях с самого начала так много глупости и извращений? Отчего такая гордость, честолюбие, странные желания? Почему столько несчастий и проклятий на человеке и на человеческом роде?» Прометей всему причиной. Все проблемы решал этот пластический художник¹⁰, столь неудачливый в своих творениях. «Его затея, — так говорили, — ему и отвечать за нее». Они думали, что выиграли игру, если могли сделать один ход и отодвинуть причину зла подальше. Если их спрашивали, они в ответ рассказывали свою басню, и люди уходили удовлетворенными. Помимо немногих философов не найдется таких настойчивых (так полагали), чтобы заглянуть дальше или задать следующий вопрос.

И в действительности, продолжал я, трудно представить, насколько полезной бывает басня, чтобы развлекать не одних детей, а и всех остальных, и насколько проще заплатить большинству людей такими бумажными деньгами, а не полновесными фунтами стерлингов разума. Нам следовало бы воздерживаться от смеха, слыша, что индийские философы, желая успокоить народ, спрашивающий, на чем держится это гигантское сооружение мира, отвечают — держится на слоне. А на чем слон? — Щекотливый вопрос! Но на него никоим образом нельзя отвечать. Вот только тут и можно упрекнуть наших индийских философов. Им следовало бы довольствоваться слоном и не идти дальше. Но у них еще в запасе черепаха, спина ее достаточно широкая, как им кажется. И вот черепаха вынуждена нести новую тяжесть, а дело обстоит хуже, чем прежде.

— Этот языческий рассказ о Прометее, — так сказал я, — почти то же самое, что индийский: но только языческие мифологи были достаточно умны, чтобы остановиться после первого шага. Одного-единственного Прометея было довольно, чтобы снять бремя с Зевса. Зевса превратили в простого зеваку. Он, очевидно, решил сохранять нейтралитет и посмотреть, что выйдет из этого замечательного эксперимента, как возьмется за дело этот опасный формователь людей и каков будет результат его самоуправства.

Великолепный рассказ — чтобы успокоить толпу язычников! Ну, а как думаете вы, — переварит его философ? «Боги, — скажет он теперь, — или могли помешать творению Прометея, или не могли помешать. Если могли, то они несут ответственность за последствия, а если не могли, то они — не боги, поскольку ограничены в своих возможностях и подконтрольны. И пусть тогда «Прометей» будет наименованием случая, судьбы, пластической природы или злого демона, — что бы ни обозначало это имя, всемогущество нарушено и его больше нет!»

Вы признали, что не было ни мудро, ни справедливо, если такое рискованное дело, как это творение, было предпринято теми, у кого не было ни совершенного знания всего грядущего, ни полной власти над существующим. Но только вы полагали, что было предвидение. Вы допускали, что творящие силы понимали последствия, когда они приступали к своему делу; но вы отрицали, что для них было бы лучше воздержаться от него, хотя они и знали, к чему оно приведет. «Все же было лучше, чтобы план был исполнен, что бы ни случилось с человечеством и каким бы тяжелым бременем ни пало это творение на большую часть жалкой человеческой породы. Ведь невозможно, — так думали вы, — чтобы небеса поступали иначе, нежели на благо всего. Так что даже из всех людских страданий и бед, несомненно, происходит все же нечто хорошее, что перевешивает все остальное и за все вознаграждает».

Эти слова были таким признанием, что я даже поразился тому, как удалось мне добиться его от вас; и вскоре я заметил, что вам стало как-то не по себе после сказанного. Ибо теперь я встал на вашу же точку зрения против вас и, изобразив в том же самом свете, что и вы, всю эту низость и испорченность человеческого рода, я предоставил теперь вам самим сказать, какие же преимущества и какое благо могут произрасти отсюда и что же такое замечатель-

ное и какая красота могут выйти из этих трагических картин, которые вы так хорошо нарисовали, оставаясь верными жизни. И не слишком ли крепкая философская вера здесь нужна, чтобы убедить, будто все ужасное, что вы показали, только неизбежные тени прекрасной картины, которые посему должны быть отнесены ко всем остальным красотам творения; и возможно ли в самом деле, чтобы вы рассматривали как чрезвычайно подходящую небесам максимум, которую, уверен, вы отнюдь не одобрили бы в устах людей, — «Делай зло, чтобы впоследствии добро».

— Это, — сказал я, — напоминает мне наших современных Прометеев, шутов и шарлатанов, вершащих чудеса разного рода здесь, на земных подмостках. Они способны вызывать болезни и доставлять страдания, чтобы потом пользоваться их и лечить. Но можно ли думать, что и небеса практикуют подобное? Можно ли превращать богов в этаких знахарей, а бедную природу — в подобного пациента? В чем же причина этой болезненности природы? Или же как вообще случилось заболеть ей, бедняжке? Или сбиться с пути? Будь она с самого начала здоровой или если бы ее создали целой и невредимой, она бы и оставалась такой навсегда. Ведь не делает же чести богам, если они оставили ее в такой нужде или с таким пороком, что дорого будет стоить исправить его, и если сами они страдают за свои же дела.

Только я собрался призвать в свидетели Гомера с его печальями Зевса, смертью Сарпедона и роковыми сестрами, которые непрестанно перечеркивали планы небес, как заметил, что этот разговор не нравится вам. Я к этой минуте ясно открыл свою склонность к скептицизму. Но тут уже не только религия была выставлена против меня как возражение, но я выслушал еще упрек и в той галантности, которую я раньше защищал. И то и другое соединилось вместе в одно обвинение, которое вы предъявили мне, но только вы заметили здесь, что я не держусь высказанных мнений, а, так же как и вы, готов осуждать прекрасный пол, в пользу которого говорил перед этим, защищая мораль его поклонников. Вот такова, сказали вы, моя постоянная манера в спорах, мне нравятся доводы одной стороны и доводы другой, а успешна ли будет беседа, меня не заботит, но я про себя смеюсь, каким бы путем она ни шла; даже убеждая других, я вроде бы не убежден сам.

Я признал, Палемон, что в вашей жалобе есть правда. Ибо превыше всего я люблю удобство, а из всех философов — тех, которые рассуждали в свое удовольствие и никогда не были ни гневливы, ни беспокойны, — таковыми философами были скептики, по вашему же собственному признанию. Мне этот вид философствования кажется наилучшим и наиболее подходящим упражнением ума, какое только можно вообразить. Всякое другое философствование болезненно и мучительно — всегда оставаться в пределах одного пути, всегда стремиться к одной цели и точно придерживаться того, что люди называли истиной: нечто, вполне очевидно, весьма неопределенное, в чем трудно удостовериться... Помимо прочего мой путь никому не доставляет неприятностей. Я всегда готов уступить первым, а что касается вопросов религии, то тут я дальше всех от вмешательства в ее дела и от заблуждений. И я никогда не испытывал удовольствия в том, чтобы досаждал старшим в религии и науке. И я дальше, чем кто-либо, от того, чтобы полагаться на свое собственное разумение: я и не ставлю разум выше веры и не настаиваю на том, что догматики называют доказательством и смеют противопоставлять священным таинствам религии. И чтобы показать вам, — продолжал я, — насколько невозможно для таких людей, как я, хотя бы в чем-то отступить от католической и благоутвержденной веры, подумайте, ведь другие говорят, что хотят видеть собственными глазами, что для них самое близкое и наилучшее в религии, а мы не говорим, что хотим видеть своими глазами, — а хотим видеть только глазами наших духовных наставников. И мы не берем на себя смелость судить этих наших наставников, но подчиняемся им, поскольку они назначены нашими законными начальниками. Короче говоря, вы — рационалисты и во всякой вещи поступаете согласно разуму, притязаете на то, чтобы все знать, а вера у вас малая или вообще нет никакой; мы же, с нашей стороны, не знаем ничего, а веруем во все.

Тут я кончил, а в ответ вы только спросили меня холодно, что же, я, с этим моим тонким скептицизмом, провожу ли различие между истиной и ложью, прямым и кривым, — в рассуждениях?

Я не решился спросить, куда направлен этот ваш вопрос. Я испугался, ибо увидел эту цель слишком ясно и заметил, что, усвоив в светских беседах такую распушен-

ную манеру ведения разговоров, я дал вам повод подозревать меня в худшем виде скептицизма, таком, который ни перед чем не останавливается, а все принципы, моральные и религиозные, опрокидывает совершенно.

— Простите мне, — сказал я, — добрейший Палемон. Я вижу, вы оскорблены, и не без причины. Но что, если я постараюсь загладить свое дурное скептическое поведение, воспользовавшись известной привилегией скептиков, и стану ревностно утверждать то самое, чему я до сих пор противился? Не подумайте, что я посмею зайти так далеко, чтобы защищать откровенную религию или же священные таинства христианской веры. Я не достоин такой задачи и только оскверню свою тему. Я говорю просто о философии, а задумал только одно — попытаться собрать воедино все, что можно противопоставить главным аргументам атеизма, и вновь утвердить то, что я пытался разрушить в системе теизма.

— Ваш план, — сказали вы, — склоняет меня к тому, чтобы примириться с вашим характером, в который я был уже готов утратить веру. Ибо, каким бы врагом я ни был делу теизма или слову «деист»¹¹, если понимать их так, что они исключают откровение, я все же полагаю, что, строго говоря, корнем всего является теизм и, чтобы стать настоящим христианином, сначала нужно быть хорошим теистом. Ибо только теизм может быть противопоставлен политеизму или атеизму. И я не могу терпеть, когда слышу, что слово «денст», лучшее из всех слов, покрывают хулой и противопоставляют христианству, — как если бы религия наша была чем-то вроде магии, которая зависела бы не от веры в единственное высшее существо, или как если бы крепкая и рациональная вера в такое существо, покоящаяся на философских основаниях, была бы недостаточной для того, чтобы верить и в другие вещи. Великолепная предпосылка для тех, кто по природе склоняется к неверию в откровение или кто в своем тщеславии притворяется, будто в этих делах мыслит свободно!..

— Но послушаем, — так продолжали вы, — с полной ли серьезностью и совершенной ли искренностью намерены вы привести доводы в пользу взгляда, основополагающего для религии, или, может быть, собираетесь развлечь себя и этой темой, как было раньше. Каковы бы ни были ваши мысли, Филокл, я полон решимости заставить вас изложить их. Вы уже не можете ссылаться на то, что время

или место не соответствуют всей важности темы. Подмости суеты ушли прочь — вместе со Днем. Наша компания давно уже оставила это поле битвы. И торжественное величие Ночи вполне отвечает глубочайшей сосредоточенности и серьезнейшей беседе.

Так, Палемон, неустанно побуждали вы меня, пока меня неволью не унес с собою поток философского энтузиазма.

РАЗДЕЛ III

Любовь. — Красота. — Общество. — Добродетель. — Универсум. — Бог. — Зло в природе и морали. — Добро. — Энтузиаст.

— Итак, вы увидите, — сказал я, принимая степенный вид, — что я способен быть серьезным и что, вероятно, останусь теперь навсегда таким. Ваша не ко времени безмерная суровость, быть может, увлекла меня к противоположной крайности, в противовес вашему меланхолическому настроению. Но теперь я лучше вижу эту меланхолию, которая открылась в вас; и, несмотря на тот юмористический поворот, что вам было угодно придать ей, я убежден, что основа ее другая, а не те фантастические причины, которые я ей приписал, — любовь, несомненно, — в глубине ее, но любовь более благородная, вдохновляемая не простой красотой.

Здесь пришел мой черед возвышать свой голос и подражать торжественности, которой вы научили меня.

— В своем обладании знанием, — продолжал я, — издав прекрасное и будучи многоопытными во всех ступенях и порядках красоты, будучи искушенными во всех таинственных прелестях ее частных форм, — вы от частного восходите к более общему: с сердцем более чувствительным и умом более восприимчивым вы великодушно ищите самое высшее в этом роде. Не пленяясь чертами лица и прекрасными пропорциями тела, вы смотрите на самую жизнь и, скорее, обращаетесь к уму, который придает сияние и подлинную привлекательность.

Но и наслаждения такой отдельной красотой недостаточно, чтобы удовлетворить воспаряющую душу. Она стремится объединить в целое больше разных красот и, связав их вместе, создать прекрасное общество. Она созерцает общность духа, дружбу, близость, обязанности, она размышляет, какая гармония особых умов составит общую гармонию и образует содружество душ.

Не довольствуясь общественным благом одного союза людей, она очерчивает для себя более благородный объект, ее чувство ширится, в своей симпатии со всем существующим она стремится к благу для всего человечества. Она с наслаждением пребывает среди этих полных смысла порядков, на которых утверждено прекрасное взаимосогласие и благообразность целого. Закон и устройство государства, гражданские церемонии и религиозные ритуалы, все, что сглаживает грубую первоначальность человечества, что придает ему благонравие, все науки и искусства, философия, мораль, добродетель, процветание всех дел, совершенствование человеческой природы — вот перспективы, восторгающие ее, вот очарование красоты, которое влечет ее к себе.

Но зажигаясь такими целями, — такова ее любовь порядка и совершенства, — она не останавливается на этом, не удовлетворяется и красотой части, но, простирая вширь свою сообщительную щедрость, ищет блага для Всего и восхищается целями и благоденствием Целого. Оставаясь верной своей родине и своему высшему происхождению, только здесь отыскивает она порядок и совершенство, — желая наилучшего и надеясь найти здесь справедливое и мудрое управление.

И потому, что всякая надежда была бы суетна и ложна, не будь царящего во всеобщности Ума, потому, что не будь такого высшего Разума и заботы Провидения, распавшаяся вселенная была бы осуждена на бесконечные муки и страдания, — здесь благородный ум мучается, раскрывая ту целительную причину, которой благоутверждены цели Целого и в благополучии хранятся красота вещей и порядок вселенной.

Таковы, Палемон, труды вашей души, такова ее меланхолия, когда, безуспешно преследуя высшую Красоту, она встречает на своем пути омрачающие тучи, закрывающие вид. Восстают чудища, но не чудища Ливийских пустынь, — а из плодороднейших глубин человеческого серд-

ца восстают они, их жуткий взгляд бросает неподобающую тень на Природу. Тогда-то она в своей кажущейся беспомощности, в бессмысленных мучениях — презрена, благоуправление мира — под сомнением, а Божество — опустошено.

Много придумано, чтобы ответить, почему ошибается Природа и как так, бессильная и блуждающая, выходит она из рук, не ведающих заблуждения. Но я отрицаю, что она заблуждается; и если в творениях своих она кажется невежественной и извращенной, я утверждаю, что она в них столь же мудра, столь же прозорлива, как и в удачнейших своих произведениях. Ибо не тогда оплакивают люди существующий в мире порядок и не тогда отвращаются от лика вещей, когда видят, что различные цели переплетены и перемешаны, что разные природные сущности подчинены друг другу и в различных отношениях друг другу противопоставлены и в деятельности каждой зависят друг от друга, высшая и низшая. Напротив, мы как раз восхищаемся красотой мира именно благодаря этому порядку вещей низших и высших, поскольку красота мира основана на противоположностях: и всеобщее согласие благоутверждено на подобных различных и расходящихся между собою началах¹².

Вот почему от разных земных существ требуется умение отречься — они должны идти на жертвы друг ради друга. Растения гибнут и кормят животных, тела животных, разлагаясь, питают почву и так вновь возвращают растительный мир. Бесчисленное число насекомых сокращается благодаря высшим разновидностям птиц и зверей, а последние сдерживаются в своем разрастании человеком, который в свою очередь подчиняется другим природным сущностям, отрекаясь от своей формы и принося ее в жертву всему остальному. И если в природных существах, которые столь мало возвышены друг над другом и столь незначительно превосходят друг друга, принесение в жертву своих целей может казаться столь справедливым, — сколь же более разумно и оправдано, что все низшие существа подчинены высшей природе мира! И вот этот мир так восхитил нас, Палемон, когда меркнувший свет солнца уступил место этим блистающим в небесах созвездиям и представил вашему созерцанию эту безмерную систему светил.

Здесь — те законы, которые не могут и не должны под-

чиняться ничему, что ниже их. Центральные силы, которые удерживают вечно пребывающие сферы в их должном равновесии и движении, не могут ограничивать себя ради текучей формы и ради спасения падающего в пропасть одного тщедушного животного, хрупкая оболочка которого и без того скоро должна будет распасться. Окружающая атмосфера, глубинные испарения, нависающие тучи и вообще все, что нас на этой земле питает или хранит, все должно в действии своем идти своим чередом; и все другие организации должны подчиниться благополучию и благопорядку вседержащей земной сферы.

Не будем потому удивляться, что землетрясения, бури, чумной мор, наводнения, огонь с небес или от недр земных приносят такие бедствия родам живых существ и нередко целые виды их вовлекают во всеобщую погибель; и еще менее странным должно казаться нам то, что либо внешнее воздействие, либо внутренняя рана, нанесенная вредным веществом, обезображивает отдельных животных в самом их зачатке, когда болезнь поражает детородные органы, повреждая семя и мешая его правильной деятельности. Вот только поэтому и встречаются уродливые формы: Природа творит, как творила прежде,— не с извращением и заблуждением, и не слишком слабо или без усилий, — но более сильный соперник берет над нею верх, и закономерно побеждает сила другой природы.

Не приходится удивляться нам и тому, что внутренняя форма, душа и расположение духа бывают причастны к такому случайному безобразию и нередко страдают вместе со своим ближайшим спутником. Кто способен удивляться слабости духа и порочности ума, заключенного в таком болезненном теле и зависящего от таких выродившихся органов?

Здесь и содержится решение вопроса, которое вы ждете, и отсюда проистекают те мнимые изъяны, которые ставились в упрек природе. В природе нет ничего, — а есть только естественное и полезное. Добро преобладает здесь; и любое природное существо, смертное и подверженное порче, из-за смертности и испорченности своей лишь уступает природе лучшей, а все они в совокупности уступают наилучшей и наивысшей Природе, природе бессмертной и не подверженной порче.

Едва я кончил говорить, как вы так бурно стали выражать свое восхищение, спрашивая, что же такое нашло на

меня вдруг, что я столь внезапно переменял свой характер и пришел к мыслям, которые, как вы предположили, конечно же, должны иметь какое-то основание во мне, если я способен высказывать их с таким очевидным чувством.

— О Палемон! — сказал я. — Если бы я был столь счастлив встретить вас на другой день после своего возвращения в город от своего друга, речи которого в течение немногих дней оказали на меня такое воздействие, то я, наверно, показался бы вам тогда каким-то живым чудом! Вы подумали бы, наверно, что я, по всей видимости, совершенно излечился от своего скептицизма и легкомыслия, так что никогда уже больше не стану предаваться столь несдержанным насмешкам над чем бы то ни было, не говоря уж о столь серьезных материях.

— На самом деле, — сказали вы, — лучше бы я встретил вас именно тогда или лучше бы это доброе и серьезное воздействие, оказанное на вас вашим другом, продолжалось бы и поныне и без всяких перерывов.

— Как бы то ни было, Палемон, — ответил я вам, — я не забыл об этих впечатлениях настолько, чтобы не пробудить их в себе в нужный момент и без труда, — если бы только я не боялся...

— Боялся? — спросили вы. — Боялся чего — или боялся за кого, мой добрый Филокл, скажите, очень прошу вас. За себя или за меня?

— За нас обоих, — отвечал я. — Ибо хотя я как будто и совсем исцелился от своего скептицизма, но с помощью такого средства, которое кажется мне еще хуже, — с помощью самого настоящего энтузиазма. Вы никогда не встречали более замечательного энтузиаста!

— Будь он мой друг, — сказали вы, — я едва ли стал бы обращаться с ним столь своевольно; да и не стал бы, скорее всего, называть это энтузиазмом, слишком уж вольно. У меня подозрение, что вы обижаете его этим. И я не успокоюсь, пока не услышу от вас больше об этих серьезных беседах, из-за которых вы производите его в энтузиасты.

— Должен признаться, — сказал я, — в нем нет ничего от варварского буйства, от этого вульгарного рода энтузиазма. Все светло, мягко и гармонично. И его энтузиазм скорее напоминает приятный восторг древних поэтов, которые так часто восхищали вас, а не резкую и недруже-

любную манеру теперешних религиозных фанатиков, этих чопорных, грубых людей, которые сторожат свою религию, как хвастливый фат — свою любовницу, а между тем создают у нас весьма неопределенное представление о достоинствах своей госпожи и о своем собственном рассудке, восхищаясь тем, в чем ни другим не дают удостовериться, чего и сами не собираются исследовать в ясном свете дня. Но здесь — это я могу засвидетельствовать — не было ни тени лицемерия и румян. Все было честно, открыто и подлинно — как сама природа. Он влюблен в природу, природу он воспевал. И если о ком-то можно сказать, что у него — возлюбленная от природы, то несомненно — о моем друге, сердце которого занято. Но любовь, я увидел, — всегда одна. И хотя предмет любви здесь столь тонок, а страсть, вызываемая им, столь благородна, все же свобода, думал я, — это самое милое; и я, — никогда не искавший другой любви, даже самой недолгой, — тем более был испуган, как и сказал вам, тем более был испуган этой любовью, которая возымела такую власть над моим бедным другом, что превратила его в самого совершенного энтузиаста на целом свете, — если исключить мрачное настроение. Ибо вот что самое редкое в нем — то, что при всем энтузиазме у него нет ничего от ханжи. Он все выслушивал терпеливо и с улыбкой и не раздражался, когда я все его мысли называл снами наяву и, будучи скептиком, разоблачал всю его систему.

Вот, стало быть, тот характер, вот то описание, которое так понравилось вам, что вам не терпелось поскорее услышать все. Я увидел, что невозможно удовлетворить вас, не повторив самого главного из того, что за эти два дня произошло между моим другом и мною в его сельском уединении. Все снова и снова предупреждал я вас: «Вы не знаете опасностей этой философической страсти, не признаете, что, быть может, навлечете на себя, превратив меня в виновника всего. И сам я слишком увлекся, а вы еще толкаете меня дальше, на свой страх и риск».

Все, что я ни говорил, не производило на вас никакого впечатления. Но, вместо того чтобы продолжать свой рассказ теперь же, ночью, я обязался сделаться ради вас писателем и написать историю этих двух философических дней, — начиная с того, что произошло в этот последний день между нами: что я, как видите, и исполнил в виде вступления к моему рассказу.

В это позднее время, через несколько часов после самого последнего из наших прежних собеседников, мы приехали в город. Вы высадили меня у моего дома, и мы пожелали друг другу спокойной ночи.

ЧАСТЬ II

РАЗДЕЛ I

Уединение. — Счастье. Благо. — Удовольствие. — Удовольствие и боль. — Загробная жизнь. — Самость человека. — Дружба. — Дружба, частная и общественная. — Милосердие. — Щедрость. — Любовь к человечеству. — Хорошее воспитание. — Хорошая натура. — Мистическая любовь. — Гений народа. — Природа. — Гений мира.

ФИЛОКЛ — ПАЛЕМОНУ

После такого дня, каким был вчерашний, мне было, право же, несколько не по себе, когда, проснувшись на следующее утро, я обнаружил, что положительно договорился продолжать, безо всякой передышки, следовать дальше тем же философическим путем, да еще на более тяжких условиях, чем когда-либо. Ведь теперь уже не приятную роль собеседника предстояло мне играть. Ваши речи, Палемон, которые до тех пор поддерживали меня, подошли к концу. Теперь я остался один, в стенах своего кабинета, обязанный раздумывать сам по себе и при самых тяжелых обстоятельствах, в каких находится автор и историк труднейшего предмета.

Но здесь, мне кажется, милосердное небо в чем-то помогло мне. Ибо если, как учит Гомер, сновидения нисходят к людям от трона Зевесова, то я могу думать, что мой сон был благоприятным и правдивым, я увидел его перед рассветом, и, когда я собрался с мыслями, он дал мне ясное и совершенное представление о том, что я столь сильно желал пробудить в памяти.

Мне снилось, будто я перенесен в какую-то отдаленную местность, представлявшую возвышенную сельскую сцену. Недалеко от моря была гора, вершина которой поросла

древним лесом, у подножья текла река и простиралась хорошо обработанная долина, за которой открывалось море, замыкая перспективу.

Не успел я рассмотреть как следует это место, как увидел, что это — то самое место, где я беседовал с Теоклом на второй день после приезда моего из города. Я посмотрел в сторону моря, не увижу ли где-нибудь своего друга, я стал звать его — и тут проснулся. Но таким сильным было впечатление от сна, а образ друга, его лица, его слов, его движений, проснувшийся в душе, был таким совершенным, что теперь я могу вообразить, что я — философически вдохновлен, как римский мудрец своей Эгерией¹³, и этим сном призван испытать мою Музу истории. Ибо по праву мог бы я рассчитывать на ее поддержку — ради Теокла, который так любит Муз и, думаю, не менее того любим ими.

Итак, чтобы вернуться теперь к этой первоначальной сельской сцене и этому героическому Духу, моему собеседнику и руководителю моих первых мыслей об этих более глубоких предметах, — в то первое утро я встретил его с его возлюбленной Мантуанской Музой¹⁴ на прогулке в поле, где он обычно ходит и читает, как объяснили мне дома. Как только он увидел меня, он убрал книгу и с дружеским нетерпением поспешил навстречу мне. Мы обнялись, и я полюбопытствовал, что он читает, и спросил: «Не тайна ли это, к которой я не могу быть допущен?» В ответ он показал мне своего поэта и, улыбаясь, сказал: «Ну скажите мне по совести, Филокл, не ожидали ли вы увидеть какую-нибудь более таинственную книгу?» Я признался, что ожидал, принимая во внимание его характер, склонный к созерцательности.

— А как вы думаете, — спросил он, — не будучи созерцательным, можно ли по-настоящему читать этих столь божественных поэтов?

— Но я никогда не думал, — отвечал я, — что нужно предаваться созерцанию или удаляться прочь от света, чтобы читать Вергилия или Горация.

— Вы назвали двух поэтов, — сказал он, — они вряд ли похожи, но, впрочем, они были друзьями и поэтами одинаково хорошими. Но теперь соединим их имена, как было угодно вам, и я был бы рад узнать от вас, как по вашему мнению, есть ли такое расположение духа, более подходящее для чтения их, нежели то, в котором они сами писали?

Вот в этом они, как я уверен, действительно были едиными — в том, что любили уединение; ведь ради такого образа жизни, какой вы называете созерцательным, они были готовы пожертвовать величайшими благами, удовольствиями и расположением двора. Но я рискну сказать больше в пользу уединения, — не только лучшие авторы, но и наилучшее общество нуждается в таком окружении. И само общество не может развлекаться без некоторого воздержания и мыслей наедине. Все делается невыносимым, скучным и утомительным, — если только нет перерыва — уединения. Скажите, Филокл, не случилось ли и вам не раз убеждаться в этом? Думаете ли вы, что возлюбленные действительно понимают благо своей любви, если не желают расстаться ни на миг по своей доброй воле? И благоразумно ли поступят друзья, если согласятся жить вместе на таких условиях? И что же приятного будет в свете, в этом повседневном свете с его смешанной и безликой компанией, если не будет возможности уединиться, хотя бы ненадолго, тут и там свернуть на мгновение в сторону, с изъезженных дорог жизни, выйти из этого шумного и пестрого кружка, который заставляет утомленное человечество искать отдыха после каждого незначительного развлечения?

— Если следовать вашему правилу, Филокл, — сказал я, — то в жизни не будет ни счастья, ни подлинного блага, потому что всякое развлечение так быстро утомляет и делается мучительным, его приходится рассеивать чем-то еще, а это другое — третьим и так далее. Я уверен, если одиночество служит средством — или развлечением — от всего на свете, то нет ничего такого, что не могло бы служить развлечением по отношению к одиночеству, которое этих самых развлечений лишено, как ничто более на целом свете. А потому и не может быть блага, которое было бы всегда и постоянно. Счастье тогда — в стороне от дороги, и найти его можно лишь в беспрестанном странствовании.

— О Филокл! — отвечал он. — Я радуюсь, что вы идете по стопам счастья и блага, куда бы вы ни отправлялись в своих странствиях. Ну что же, хотя вы и сомневаетесь, есть ли вообще это счастье и благо, но поскольку вы полагаете, что их довольно для человека, — то все-таки еще есть надежда. Однако смотрите, как незаметно вы увлеклись! Ибо если вы разрушили всякое благо — потому что во всем, о чем можно подумать, нет ничего, что пребывало

бы постоянно, то вы уже сформулировали принцип, и с моей точки зрения вполне справедливый: ничто непостоянное не может быть благом.

— Я согласен, — сказал я. — Все, что я знаю из земных радостей, все непостоянно. Вещи, доставляющие удовлетворение, не стоят на месте, и само благо, в чем бы оно ни заключалось, от построения зависит не меньше, чем от везения. Иногда Время уносит то, что сберегает Случай. Старость, перемена в умонастроении, новые мысли; новая страсть, иные привязанности, поворот в жизни и в беседе, — самое наималейшее уже оказывается роковым и годным лишь на то, чтобы разрушать всякую радость. Пусть предмет останется прежним, но вкус изменяется, и вот мимолетное благо улетучивается. Но я очень удивлюсь, если вам удастся назвать мне такую вещь в жизни, природа которой была бы не такой изменчивой и избегала бы всеобщей участи — пресыщать и разонравливать.

— Вижу, — отвечал он, — что распространенное представление о благе неспособно удовлетворить вас. Вам удастся быть скептиком там, где другие едва ли испытали бы даже минутное колебание, ибо почти всякий философствует догматически в таком вопросе. Все положительно утверждают одно: «Наше реальное благо — Удовольствие».

— Если они сообщат нам, — сказал я, — что за удовольствие, какого рода удовольствие, и укажут нам точно род и индивидуальные признаки удовольствия, так чтобы последнее постоянно было одним и тем же и равно желательным во все времена и эпохи, тогда я, может быть, и удовлетворюсь. Но если желание и удовольствие — синонимы, если удовольствием называется всякая вещь, которая нравится нам... и доставляет удовольствие, а мы выбираем и предпочитаем то, что нам нравится, тогда разве только в шутку можно сказать: «Удовольствие — наше благо». Ибо это будет значить то же самое, что и — «Мы выбираем то, что нам кажется желательным», или — «Мы получаем удовольствие от того, что нам нравится и доставляет удовольствие». Вопрос в том, действительно ли мы получаем удовольствие и выбираем должное. Ибо какое бы удовольствие ни получали дети от своих игрушек и вообще от всего, что трогает их нежные чувства, мы в душе своей не можем искренне наслаждаться их восторгами или же представлять, будто они — обладатели необычайных благ. Но их чувства, это нам известно, столь же восприимчивы

к удовольствиям, как и наши. То же рассуждение верно и относительно животных, многие из которых по живости и тонкости своих чувствований имеют преимущества по сравнению с нами. А что касается некоторых низменных и грязных удовольствий человеческого рода, даже если ими непрестанно наслаждаются и они в величайшем почете у тех, кто ими наслаждается, то я никогда не признаю за ними права называться счастьем или благом.

— Не обратитесь ли вы тогда, — спросил он, — от непосредственного чувства и опыта того, кто наслаждается и получает удовлетворение, — к тому, чем он наслаждается?

— Несомненно обращаюсь, — сказал я, продолжая с прежним пылом, который Теокл разжег во мне, выступать против этих догматиков удовольствия. — Ибо разве есть на земле такое гнусное создание, которое не ценило бы своих наслаждений? Не поступает ли так даже самое злое, коварное и наглое создание? И разве подлость и жестокость не доставляют величайшего удовольствия некоторым людям? И разве скотская жизнь — не предел желаний некоторых? Вы, несомненно, не заставите меня перечислять различные виды ощущений, которые усвоили люди известных вкусов, полагая их главными своими удовольствиями и радостями. Ибо некоторым даже болезни представлялись ценными и достойными попечения, просто из-за тех удовольствий, которые они находили в успокоении и усмирении раздраженного чувства. И подобным нелепым эпикурейцам родственны другие, кто искусными средствами пробуждает в себе неестественный голод и жажду, а для того чтобы скорее очистить желудок для нового его наполнения, держит наготове рвотное — в качестве заключительного десерта, — чтобы поскорее снова начать пиршество. Ведь и поговорка гласит: «Вкусы различны, о вкусах не спорят». Вспоминаю, что видел подобную надпись на одном аллегорическом изображении, подходящем для выражения этой мысли. Была изображена муха, сидящая на какой-то куче. Пища, хотя и отвратительная, была естественной для насекомого. Ничего нелепого здесь не было. Но покажите мне грубого человека, варвара, предающегося своему удовольствию, пьяницу во время его одинокой оргии или тирана, наслаждающегося своей жестокостью, — и с такой надписью над головой, — с тем чтобы воспрепятствовать моему протесту; едва ли вы заставите меня думать лучше об их удовольствиях, и я, вероятно, не смогу

допустить, чтобы жалкий негодяй, с низкой и порочной душой, обладай он величайшим богатством в целом свете, был когда-либо способен на подлинное наслаждение.

— Вы продемонстрировали такой пыл, отвергая ложную гипотезу, — отвечал мне Филокл, — кто-нибудь мог бы подумать, что у вас есть действительно известное представление об истинном, — можно решить, что и вправду, может быть, есть нечто подобное благу.

— Есть вещи, которые ближе к благу и более на него похожи, чем другие, это я готов признать, — сказал я. — Но что такое действительно Благо, мне еще предстоит искать, и потому я подожду, не научите ли вы меня этому. Одно я знаю; или все удовольствия — благо, или некоторые. Если все, то тогда любое чувственное удовольствие одинаково ценно и желательно. Если только некоторые, то тогда нам нужно установить, какие именно, и найти, если только сможем, что же одни удовольствия отличает от других, что одни превращает в неинтересные, жалкие и пошлые, а другие — в дорогие и достойные. И уже по этому образцу, по этому характеру, если такой окажется, мы определим Благо, — но не по самому удовольствию, которое может быть весьма значительным и при этом столь же достойным презрения. И никто не может верно судить о ценности непосредственного ощущения, не оценив прежде, в каком состоянии пребывает его собственный ум. Ибо то, что в одном умонастроении мы считаем счастьем, в другом — представляется нам совершенно иным. Какое же расположение духа наиболее правильно, — это следует рассмотреть; вопрос — как занять такую позицию, с которой мы, вероятно, лучше всего сможем различать вещи, как привести себя в такое состояние беспристрастности, где мы наилучшим образом способны высказывать свое решительное суждение.

— О Филокл, — отвечал он, — если вы искренне чувствуете так, как говорите, если возможно, что у вас есть мужество воздержаться от окончательного мнения в этом деле и продолжать поиски того, о чем самый низкий из людей думает, что ему все так достоверно известно, — так это более благородное направление мысли, чем у этих современных скептиков, с которыми вы вели беседы. Ибо, если только я не ошибаюсь, трудно теперь найти людей более поспешных и категорических в своих суждениях, а при этом меньше рассуждающих о выборе блага. Те, кто

будто бы стремится к такому тщательному испытанию, когда речь заходит об очевидном для других, более чем готовы признавать очевидность величайших обманщиков в мире — своих собственных страстей. Освободившись от уз религии, кажущихся им таковыми, и обретя, как представляется им, свободу, они полагают, что пользуются этой свободой наиболее совершенно, когда следуют самому первому побуждению своего желания и соглашаются с первым же внушением господствующей склонности или лезущего вперед мнения и представления о благе. И так у них одно-единственное преимущество — что они беспрестанно развлекаются, а свобода их — в том, чтобы обманывать самих себя в самом важнейшем своем выборе. Думаю, что можно сказать с полной уверенностью: величайший из глупцов — тот, кто обманывает сам себя и в своих важнейших делах глубоко уверен, что знает истину, — хотя менее всего ею занимался и вполне невежествен в ней. Гораздо мудрее тот, кто невежествен, но знает о своем невежестве. И, чтобы быть справедливым к этим модным умникам, — не все они настолько бесчувственны, чтобы не замечать в чем-то свою слепоту и смехотворность. Ибо нередко бывает, что, серьезно поразмыслив над своими былыми увлечениями и занятиями, они искренне признают, что не знают — останутся ли до конца дней своих в согласии с самими собою и не приведет ли их каприз, настроение или страсть к совершенно иному выбору удовольствий и неодобрению всего того, чем наслаждались они дотолде... Утешительные мысли!

Подводить удовлетворенность ума, — продолжал он, — и наслаждения рассудка и суждения под одно понятие Удовольствия — это только маневр и явный отход от обычного понимания этого слова. Не очень честно поступают с нами те, кто в свою философическую минуту считает удовольствием нечто такое, что в обычное время и в повседневной практике никто не станет рассматривать как удовольствие. Математик, мучительно размышляющий над своей проблемой, кабинетный ученый, совершающий свой тяжелейший труд, художник, который добровольно переносит величайшие тягости и мучения, — никто из них не следует своему удовольствию. Да и люди, ищущие удовольствий, во всяком случае, не допускают, чтобы те были в их числе. Удовлетворенность чисто умственного свойства, зависящая только от движения мысли, при всем своем

сходстве не может не быть слишком утонченной для наших современных эпикурейцев, поглощенных удовольствиями более субстанциального толка. Преисполненные представлений о подобном чувственном, материальном благе, они могут чувствовать лишь весьма слабое тяготение к духовному и умственному виду удовольствий. Но именно этот последний вид они при случае возносят на пьедестал и возвеличивают — чтобы избежать позора, который может пасть на них по вине удовольствий иного свойства. Поступив так, они эти высшие удовольствия отпускают на все четыре стороны. На сегодня от них нет больше пользы. Ибо можно заметить, что, как только подобные люди преподнесли нам наслаждения под маркой удовольствия, как только они придали достоинство этому слову, включив сюда всякое умственное благо, все замечательное в высшем смысле, — так они уже вполне спокойно смотрят на то, как это «удовольствие» вновь съезжает вниз, к своему исконному вульгарному смыслу, над которым они возвышали это слово исключительно ради своих корыстных целей. Когда удовольствие начинают подвергать сомнению и критикуют, — вот тогда на помощь зовут рассудок и добродетель и представляют их основными частями удовольствия. Возникает некая сложная форма, в которую включено все благородное и приличное и прекрасное в человеческой жизни. Но когда нападение отбито и возражения опрокинуты, призрак исчезает — Удовольствие возвращается в своем прежнем облике и объеме. Теперь удовольствию снова можно быть удовольствием — и к сухому и трезвому рассудку иметь такое же малое отношение, какое есть у него к нему по природе вещей и в соответствии с обычным пониманием. Ведь если такой разумный вид наслаждения допустить в представлении о благе, как же будет возможным допускать ту разновидность ощущения, которая на деле прямо-таки противоположна подобному наслаждению? Ибо очевидно — пылкость и возбужденность простого удовольствия столь же противны уму и его наслаждениям, сколь и тягости и мучения, связанные с болью. И то и другое одинаково выводит ум из равновесия и лишает его всякого удовлетворения, которое ум получает от естественного пользования своими силами; ум в этом случае страдает в равной мере и от одного и от другого. Если же они не выводят ум из равновесия, то тут ни в чем нет беды...

— Между прочим, — сказал я, прерывая его, — я искренне сомневаюсь, подлинное ли благо — удовольствие, но я не столь скептически смотрю на вопрос, подлинное ли зло — страдания.

— Все, что доставляет мучения, — отвечал он, — не может не быть злом. Но что заставляет страдать одного, другого может не беспокоить совсем — свидетели охотники и солдаты и люди других тяжелых занятий. И больше того, то, что для одного — боль, для другого — удовольствие, и наоборот, как нам хорошо известно, — коль скоро люди так расходятся в своем ощущении этих восприятий и нередко путают одно с другим. Не сама ли Природа смешала их в известном отношении, так что, как сказал мудрец, она «столь тонко связала концы, что одно переходит в другое и неразличимо»?

— Одним словом, — сказал я, — если удовольствие и страдание взаимозаменяемы и смешаны друг с другом, если, в соответствии с вашим объяснением, немного продолжить в том же направлении, тогда то, что сейчас — удовольствие, переходит в страдание, а страдание, если усилить его, в свою очередь составит величайшее удовольствие, стоит только прекратить его, потому что существует естественная смена удовольствия и страдания; если, далее, удовольствие — это для некоторых страдания, а некоторые страдания — это удовольствия для других, — все это, если не ошибаюсь, все еще говорит в пользу моего взгляда, показывая, что нет ничего такого, что вы могли бы привести в пример и что могло бы реально рассматриваться как Благо. Ибо если удовольствие — не благо, то ничто не благо, и если страдание — это Зло, что, как я полагаю, нужно считать допущенным по необходимости, — то со стороны зла у нас еще сильные позиции, но со стороны блага — вообще никаких. И так мы по праву можем задуматься, не сплошное ли бедствие вся эта жизнь: поскольку в итоге мы никак не можем выиграть — терять же мы можем много, и похоже на то, что теряем в каждый час нашей жизни. И следовательно, справедливо и истинно то, что говорит о благе наша английская поэтесса:

*Не родиться — благо*¹⁵

Итак, чего бы хорошего ни ждали мы от жизни, мы можем заранее просить прощения у Природы и вернуть ей дар

ее, не дожидаясь, пока она позовет нас. Что может воспрепятствовать нам? И чем же лучше, если мы останемся жить?

— Вопрос этот, — сказал он, — относится к делу. Но почему же так спешить, если все столь сомнительно? Несомненно, мой добрый Филокл, вы переходите здесь границы своего скептицизма. Нужно быть достаточным догматиком, чтобы прийти к такому решительному высказыванию. Ведь это решение, одинаково касающееся жизни и смерти, — что может быть после смерти и что не может быть. Что же, для того чтобы быть уверенным, что ничто не затронет нас после смерти, мы должны в совершенстве понимать, что затрагивает или занимает нас в вещах этой жизни. Нам нужно хорошо знать самих себя и знать, в чем состоит эта наша самость. Мы решительно выскажемся против нашего существования до рождения, — и тогда мы должны будем указать лучший довод в пользу того, что не занимались чем бы то ни было перед рождением, а не просто сказать: потому что мы не помним и не сознаем. Ибо много таких дел, которыми мы прежде занимались, а теперь у нас не осталось ни сознания, ни памяти о них. А затем может случиться так, что мы существуем все снова и снова, беспрестанно, — на основании, которое мы сможем показать тогда в противоположность первому. Все в нас — круговращение. И мы тогда уже — не одно и то же вещество и не система вещества, но меняемся с каждым днем. И что последует после смерти, мы не знаем: ведь и наша жизнь тогда — тоже последование, мы гибнем и обновляемся. Напрасно станем мы успокаиваться, уверяя себя в том, что наши цели завершатся вместе с известным обликом или формой. Ведь мы не знаем, что в самом начале было нашей целью в этом облике, не знаем мы и того, как с тех пор пребывали в нем и как по-прежнему остаемся в таком собрании льющихся частичек. Так же мало знаем мы, где и в чем еще нам придется действовать, возможно, в грядущие времена, и мы не можем сказать, как после смерти — случай или провидение решит нашу судьбу. И если здесь участвует провидение, то тогда есть еще повод рассуждать о том, что нам делать, чтобы оставаться в своем собственном распоряжении. И скептику по необходимости больше других пристало колебаться при всяких переменах. И хотя он не признает ни блага, ни наслаждения в жизни, он должен быть, несомненно,

уверен в том, что улучшит свои условия, прежде чем попытается изменить их. Но пока, Филокл, именно этот вопрос и остается неразрешенным между нами, — есть ли в настоящей жизни нечто подобное реальному Благу, или такой вещи нет.

— Так будьте же отныне моим наставником, мудрейший Теокл, — сказал я, — и научите меня: что есть это благо — и где оно, благо, дающее удовлетворение и утешение всегда, равно, без изменения и ослабления. Ибо хотя в некоторых случаях и у некоторых людей ум может быть так напряжен и страсти так возбуждены, что в течение какого-то времени ни телесные страдания, ни боль не могут изменить их, — но это случается редко и едва ли может продолжаться долго: поскольку ведь и без всякой боли и неудобства страсть уже быстро сделала свое дело, ум расслабляется, а настроение духа, утомленного повторением, уже перестает наслаждаться прежним и устремляется на поиски чего-то нового.

— Послушайте! — сказал Теокл. — Хотя я и не берусь сейчас же и вдруг рассказать вам о природе того, что зову Благом, я буду рад показать нечто подобное благу в вас самих, что — и вы сами признаете это — от природы более твердо и постоянно, нежели все, о чем вы думали до этой минуты. Скажите же, разве вам когда-нибудь доставляло неудовольствие оказать услугу своему другу? А когда вы в первый раз испытали это благородное удовольствие, не чувствовали ли вы его более слабо, чем теперь, когда вы испытываете его с давних пор? Поверьте мне, Филокл, это удовольствие скорее приводит к излишествам, чем все прочие. Ни одна душа не совершала добрых дел — так, чтобы с еще большей готовностью не совершать их — и с большим наслаждением. И дела любви, милосердия или щедрости никогда не совершались иначе, нежели с возрастающей радостью сердца, так чтобы совершающий их не испытывал все большей любви к этим благородным действиям. Ответьте же мне, Филокл, вы с вашим тонким чувством красоты и столь прекрасным вкусом в удовольствиях, — есть ли что-нибудь, что так наполняло вас восторгом, как дружба? Есть ли что-нибудь более приятное, нежели благородный поступок? Так что было бы, если бы вся жизнь в действительности была одной непрерывной дружбой и могла составлять один-единственный такой поступок? Несомненно, это и было бы то твердое

и постоянное Благо, которого вы ищете. Или вам нужно еще что-то иное?

— Должно быть, нет,— сказал я.— Конечно, я никогда не буду искать чего-то другого, какой-то химеры, если только это ваше Благо не химерично насквозь. Ведь хотя поэт и сумеет так приспособить отдельный поступок, чтобы он занял целую пьесу, но я с большим трудом представляю себе, чтобы этот высокий полет дружбы мог заполнить целую жизнь. И не могу вообразить, где же заключен предмет такой возвышенной героической страсти.

— Может ли дружба, — сказал он, — быть более героичной, нежели дружба со всем человечеством? Не думаете ли вы, что любовь, испытываемая к друзьям вообще и к родине — это ничто? Или вы думаете, что эта дружба отдельных людей может существовать без такого всеобъемлющего чувства и без чувства долга перед обществом? Скажите же, может ли быть, чтобы у вас были друзья, но вы ненавидели бы свою родину? Тогда вы верны целям своего товарища, но неверны обществу. Сможете ли вы верить тогда самому себе? Или вы отбросите свое имя и перестанете именоваться другом, — отказываясь от имени Человека?

— Я думаю, — сказал я, — человек, претендующий на имя друга, не станет оспаривать, что есть обязанности по отношению к человечеству. Но вряд ли назову я другом человека, у которого не было друзей и кто сам не назывался другом. Но тот, кто оказывается настоящим другом, — тот и настоящий человек, тот не остается в долгу и перед обществом. Эта одна-единственная дружба оправдывает его. Он заслужил друга, и, будучи другом этому человеку, он, хотя и не в строгом смысле слова и не в вашем высокоморальном, — друг человечества. Ибо, если говорить правду, то этот вид дружбы, мужественной и даже героической, высоко ставят более мудрые люди, но я так мало вижу в людях достойного и такого низкого мнения о публике, что для меня любить людей было бы не большим удовлетворением.

— Так относите ли вы щедрость и милосердие к числу поступков дружеских и благожелательных?

— Несомненно, в них — самое главное.

— Предположим теперь, что человек, испытавший на себе милосердие, обнаруживает в своем благодетеле разные недостатки. Разве исключает это благодарность?

— Конечно, нет.

— Или разве из-за этого менее приятно выразить свою благодарность?

— Думаю, что как раз напротив. Ибо, не имея другой возможности отблагодарить своего благодетеля, я смогу проявить свою благодарность как раз тем, что буду терпеть его недостатки как друг.

— А что касается щедрости души: скажите же мне, прошу вас, разве только тем, кто его заслуживает, мы должны делать добро? Разве только доброму соседу или родственнику, доброму отцу, ребенку или брату? И не лучшему ли учат нас природа, разум и человечность — делать добро отцу, просто потому что он отец, ребенку, потому что он ребенок, и так всем в человеческой жизни?

— Думаю, — сказал я, — что это более правильно.

— О Филокл, — отвечал он, — подумайте же, что вы сказали, когда возражали против любви к человечеству на том основании, что люди порочны; вы, казалось, презирали людей за их несчастья. Посмотрите же, согласуется ли такое чувство с той человечностью, которую вы цените и проявляете. Где же существовать великодушию, если не здесь? И где же нам и быть друзьями, если не в этом главном? Кому же мы должны быть верны или благодарны в этом мире, если не человечеству и не обществу, которому мы столь многим обязаны? Какие же изъяны и пороки способны извинить подобное упущение или в душе благодарного человека ослабить то чувство удовлетворения, которое доставляет ему возможность искренне и сердечно отблагодарить за благодеяния? Ведь можете вы, просто следуя своей благовоспитанной натуре и присущему вам расположению духа, находить для себя радость в том, чтобы быть вежливым, предупредительным, обязательным, в том, чтобы в нужный момент проявить сострадание и получить удовольствие от любой возможности оказать услугу даже и незнакомым людям? Или за границей и у нас дома по отношению к чужеземцам, — разве не бываете довольны вы каждый раз, когда можете помочь, поддержать, содействовать всем, кто в этом нуждается, и притом особенно гостеприимно, дружелюбно и сердечно? И разве ваше отечество или, что еще важнее, весь наш род могут рассчитывать на меньшую доброту или меньше заслуживают вашего внимания, чем люди, с которыми сталкивает вас случай? О Филокл! Как мало знаете вы широту и силу

доброй природы человека, каких героических высот может достигнуть душа, сознающая всю силу великодушия и, верно распределяя ее, созидаящая в самой себе нелюбимую, справедливую и всеобщую дружбу!

Как только он произнес эти слова, к нам подошел слуга, сообщивший, что гости, прибывшие отобедать с нами, ожидают нашего возвращения домой. И мы отправились к дому. Пока мы шли, я сказал Теоклу, что, по всей видимости, никогда не буду добрым другом и возлюбленным, как он понимает эту дружбу. Что касается простой естественной любви к отдельным лицам обоего пола, я понимаю это и, как кажется, вполне хорошо; но вот эта сложная и всеобщая любовь — за пределами моего понимания. Я могу любить индивидов, а не род. Последнее — это предмет слишком таинственный, слишком метафизический для меня. Короче говоря, я ничего не могу любить, если у меня нет чувственного и материального образа.

— Как! — возразил Теокл. — Разве вы всегда любили только так? Ведь я же знаю, что вы любили своего друга и восхищались им задолго до того, как увидели его. Или характер Палемона никакого воздействия не оказывал на вас, когда вы вступили с ним в долгую переписку, предшествовавшую вашему позднему личному знакомству?

— Этот факт, — сказал я, — конечно же, я признаю. И теперь, как мне кажется, я понимаю это ваше таинство и начинаю постигать, как мне надлежит готовиться к нему, — точно так же, как было тогда, когда я впервые узнал и полюбил Палемона, я вынужден был создать в своем уме нечто вроде материального предмета, и в своем уме всегда держал наготове, когда бы ни думал о нем, некий образ или рисунок, — так же попытаюсь я поступить и в этом нашем случае, — с вашей помощью я постараюсь составить некий образ, или же видение, — оно-то и будет представлять это странное существо, которое я должен полюбить.

— Мне кажется, — сказал он, — что вы можете сделать природе или человечеству ту же самую уступку, что народу Древнего Рима: я ведь знаю, что, несмотря на его пороки, вы любите его, и за многое, особенно же в образе прекрасного юноши, именуемом Гений народа. Вспоминаю, что, увидев несколько старинных произведений, где были изображены как раз римляне, вы сочли их весьма и весьма приятным предметом изображения.

— Действительно, — отвечал я, — если бы мне удалось

отпечатлеть в своем уме такой образ, о каком вы говорите,— изображал ли бы он человечество или природу,— это, вероятно, возымело бы свое действие; и, может быть, я и полюбил бы так, как вы это предписываете,— но особенно если бы вам удалось устроить так, чтобы любовь была взаимной и я мог бы думать об этом Гении, что он способен «чувствовать мою любовь и отвечать на нее». Ибо без этого я буду дурным любовником — и несмотря на всю самую совершенную красоту, которая только есть в мире.

— Довольно,— сказал Теокл.— Я принимаю эти условия: и если вы пообещаете мне любить, то я попытаюсь показать вам ту Красоту, которую я считаю наисовершеннейшей и наиболее заслуживающей любви,— она не преминет ответить на ваше чувство. Завтра, когда восточное светило, как описывают поэты, окрасит своими первыми лучами вершину вон того холма, мы в этих рощах, если только вам будет угодно странствовать вместе со мною, последуем за нашей любовью, пусть только лесные нимфы будут благосклонны к нам: и, прежде всего призвав на помощь Гения этой местности, мы постараемся хотя бы издали и хотя бы в неясных очертаниях увидеть верховного Гения и перво-красу. И если вам удастся достигнуть однажды созерцания его,— обещаю, что все эти отталкивающие черты и безобразные уродства — в природе или в человечестве — исчезнут в один миг, а останется перед вами та любовь, какой я только могу пожелать вам. Но теперь довольно. Пойдемте к гостям и нашу беседу оставим ради других разговоров, более подходящих для трапезы и дружеского общества.

РАЗДЕЛ II

Дружба. — Добродетель. — Побуждения. — Сдержанность. — Свобода, гражданская, моральная. — Религия и добродетель. — Фанатизм. — Атеизм. — Моралисты, номинальные, реальные. — Натуралисты.

Вы видите, Палемон, какое основание заложено тут для энтузиазма, о котором я рассказывал вам и который — это я тоже говорил вам — го-

раздо более опасен, поскольку он столь необычен и проходит вдалеке от изведанных путей. Но, я заметил, любопытность овладела вами, как до вас она овладела мною. Ибо, должен признаться, после того первого разговора ничего я не желал так сильно, как наступления следующего дня и условленной утренней прогулки в лесу.

За обедом с нами было несколько гостей, и некоторое время мы рассуждали о новостях и вещах безразличных, пока я,— а голова моя все еще была занята теми, другими предметами,— пока я не подхватил случайно оброненные слова, касавшиеся дружбы, и не сказал, что некогда думал, будто знаю, что такое дружба, и сам в течение всей жизни считал себя добрым другом,— но теперь убедился, что могу смотреть на себя лишь как на ученика, потому что Теокл почти убедил меня в том, что нельзя не быть сначала другом человечества, если хочешь быть другом отдельного человека. Но вот как удостоиться такой дружбы,— в этом, как мне кажется, немалая трудность.

— Нужно заметить,— сказал Теокл,— что вы, говоря так, создаете у нас не очень благоприятное представление о вашем характере. Если бы вы говорили о дружбе какого-нибудь влиятельного придворного или, быть может, о самом дворе и пожаловались бы нам на то, как безуспешны все ваши дела там и как трудно найти общий язык с теми, кто там правит,— тогда бы мы заключили в вашу пользу, что там нужно выполнять такие условия, которые недостойны вас. Но заслужить доверие публики и по справедливости именоваться другом человечества.— для этого требуется просто быть добрым и добродетельным: условия, которые каждый будет стремиться выполнить ради себя же самого.

— Как же случается,— сказал я,— что как раз на эти хорошие условия так дурно смотрят и едва ли вообще принимают их, и притом только,— если можно так сказать,— на дальнейших условиях? Ведь добродетель считают невыгодной сделкой: я знаю лишь очень немногих, даже из людей религиозных и благочестивых, кто поступает с добродетелью иначе, нежели дети с лекарствами, когда самыми убедительными побуждениями оказываются розги и сладости.

— Это и есть дети,— отвечал Теокл,— с ними и надо поступать, как с детьми,— с теми, кто нуждается в силе или убеждении, чтобы делать то, что ведет к его здоровью и благу. Но, скажите на милость, где же эти самые неблаго-

приятные обстоятельства, по вине которых добродетель так опускается в глазах людей? Не так ли обстоит дело, что вы, помимо всего прочего, думаете, что этот путь закроет вам доступ к роскошному столу и утонченным лакомствам наших современных эпикурейцев, а может быть, вы опасаетесь, что вам придется обедать всегда так плохо, как сегодня, довольствуясь одним или двумя простыми блюдами?

— Так думать,— возразил я,— значит оскорблять меня. Ибо я никогда не желал обедать иначе, чем теперь, за этим столом, который, кстати, больше напоминает, полагаю, стол Эпикура, чем стол тех, кого в наши дни столь несообразно награждают именем эпикурейца. Ибо, если принять его взгляд, то величайшие удовольствия в мире обязаны своим существованием воздержанию и умеренности.

— Если в таком случае,— отвечал Теокл,— человек, просто изучавший удовольствия, как сам же Эпикур, дал столь благоприятный отзыв об умеренности, столь отличный от его теперешних учеников, если он мог смело сказать, что с таким пропитанием, который дает ему его простой сад, он может соревноваться в блаженстве с самими богами,— как же говорить нам об этой части добродетели, что нужно принимать ее на каких-то условиях? Если воздержанность в жизни столь безвредна, как же могут быть вредными ее последствия? Разве ослабляет она работу мысли, разве изнуряет тело, или, может быть, она делает их менее пригодными для совершения их дел, для наслаждений разума или чувства, для обязанностей и должностей гражданской жизни? Или, быть может, обстоятельства жизни ухудшаются и портятся отношения с друзьями и с человечеством? Пришлось ли бы сожалеть о ком-нибудь в этом смысле как об обузе для себя и для других, как о дурном друге, человеку вредном для общества и для добрых нравов, кого все склонны избегать? Давайте представим такого человека на гражданской службе и посмотрим, лучше ли будут его успехи при такой умеренности во всем — или, быть может, ему станут больше доверять и полагать неподкупным, если его аппетиты будут велики, а склонен он будет ко всему, что мы называли удовольствием? Представим его воином во время похода или осады и подумаем между собой, как нам лучше всего обороняться, если у нас есть счастье иметь его рядом с собой? Какой офицер будет больше заботиться о солдатах, какой солдат — об офицерах, какая армия — о своем отечестве? А что вы скажете о нем как спутнике во

время путешествия? Плохой ли выбор сделаем мы, обратившись к нему как человеку сдержанному? Неужели более приятно будет предпочесть компаньона, который при первой же трудности или недостатке проявит чрезмерный пыл и старание в заботах о самом себе и своих изысканных чувствованиях? Не знаю, что сказать о красоте. Возможно, что наши влюбленные красавцы, изысканнейше усовершенствовавшие этот вид удовольствий, настолько утончили свои умы и души, что, несмотря на привычку потворствовать своим слабостям, однажды по какому-нибудь случаю способны отказаться от своего удовольствия, чтобы не оскорбить честь, веру или справедливость. Тогда, в конце концов, этому терпеливому здравомыслящему характеру нельзя будет приписать чрезмерную добродетель и достоинство. Скучному и унылому человеку доверять ничуть не лучше, чем эlegantному и роскошному. Невинность, юность, богатство можно столь же уверенно поручить попечению этого последнего. Он будет одинаково хорошим исполнителем, воспитателем, опекуном, другом. Семейство, доверившееся ему, будет чувствовать себя в безопасности; никакое бесчестие, в чем бы оно ни состояло, по всей вероятности, не произойдет по вине этого честного человека с его удовольствиями.

Серьезность, с которой Теокл произносил эти свои слова, еще более усилила их приятность и побудила нашего гостя сказать много хорошего о том же самом предмете и в пользу умеренной жизни. И так, когда обед подошел к концу и перед нами было поставлено вино, я увидел, что мы все так же далеки от того, чтобы устраивать попойку. Каждый пил столько, сколько казалось ему нужным, без всякого принуждения и независимо от других, а также от всяких тостов и пожеланий,— манера, которую люди из общества с другими правилами морали несомненно резко осудили бы как отвратительный беспорядок и разложение добрых застольных нравов.

— Признаюсь,— сказал я,— я далек от того, чтобы считать умеренность несообразной чертой. Что касается этой составной части добродетели, то, я думаю, не придется рекомендовать ее на иных условиях,— но преимущество ее в том, что она просто спасает от невоздержанности и от желания вещей излишних.

— Как так? — сказал Теокл.— Вы уже так далеко продвинулись? И вы это свое воздержание завели уже так да-

леко, чтобы противопоставлять состояние и честь — корыстолюбию и тщеславию? Поистине о вас можно сказать, что вы счастливо пустились в путь в этом деле. Вы уже проплыли Ламанш и наполовину заплыли в море. Теперь уж не остается никаких сомнений во всем, что касается добродетели, если только вы не заявите, что вы трус и что счастье родиться таким. Ибо если вы вдобавок сможете быть воздержанным по отношению к самой жизни и будете думать, что невелика беда, сколько в ней будет лет — много или мало, но, удовлетворенные тем, что вы прожили, словно благодарный гость, встанете из-за щедрого, полного яств стола, — разве это не вершина всего, не последняя грань и не завершение того, к чему призвана добродетель? В таком расположении ума что может помешать нам создавать в нас самих характер столь героический, сколь это нам угодно? Есть ли какое-нибудь благо, достоинство, величие, которое само собою не вытекало бы из этой скромной умеренности? Давайте же обречем эту простую добродетель с ее честным и искренним взглядом и посмотрим, не последуют ли за ней и более блестящие добродетели. Посмотрим, что только не произведет на свет это государство нашего ума, если благодаря здравым предписаниям нашей законодательницы оно получит свою свободу! Вы, Филокл, такой поклонник гражданской свободы, вы способны расписывать ее себе с тысячью благодетей и преимуществ, — не можете ли вы вообразить себе такую благодать и такую красоту в этой изначальной природной свободе, которая освободит нас от столь многих врожденных тираний, даст нам преимущество быть самим собою, превратит нас в самих себя и сделает нас независимыми? Такой вид собственности, который, как мне кажется, в изобилии лежит перед нами как материал, — он обеспечит нам и земли и доходы.

Я думаю, — сказал он все в том же настроении, — что можно было бы изобразить эту моральную госпожу с той же привлекательностью, с которой изображают ее политическую сестру, что так восхищает вас в ее описаниях: «В одежде амазонки, со свободным и мужественным взглядом, который так идет ей; ее телохранители — Законы, с их скрижалями, которые окружают ее словно щиты; Богатство, Торговля, Достаток — с рогом изобилия — ее слуги; а в свите ее — Искусства и Науки, резвящиеся словно дети». Остальную часть картины легко представить — «Ее победа над тиранией и не ведающее принуждения правление жела-

ний и страстей». Но каким торжеством будет триумф ее сестры! Какие чудовищные, дикие страсти явятся здесь — покоренные ею! Злобное честолюбие, вожделения, бунты и беспорядки, все дьяволы, которые бушуют в человеческой груди, — все они будут скованы цепями. А если сама Фортуна, царица всего суетного, вместе с княгиней ужаса — Смертью — явятся как пленники, прикованные к ее колеснице, — сколь естественно будет увидеть тогда среди спутников нашей родственной дамы Свободы — Крепость, Великодушие, Справедливость, Честь и весь этот благородный круг ее друзей! А сама она, словно новорожденная богиня, украсит колесницу своей матери и объявит о своем рождении от скромной Воздержанности, этой матери, питающей добродетели; она же, как родительница богов, наша почтенная Кибела, явится, вероятно, на колеснице, запряженной ручными львами, на голове ее украшение в виде башни — образ власти защищающей и образ силы и строгости ума.

Теокл, как я заметил, дал этим своим описанием пищу беседе всей компании, и все начали развивать его набросок, согласно манере древних, пока все, и Продик, и Кебес¹⁶, и все древние не были исчерпаны до конца.

— Господа, — сказал я, — ваши описания, без сомнения, самые тонкие на свете, но если уж вы вывели Добродетель в славе и триумфе, как вам захотелось, то я покажу вам другую, столь же подлинную картину, где мы увидим тот же триумф наоборот: здесь сама Добродетель — пленница, горделивый завоеватель торжествует, она лишена всех почестей и своего облика настолько, что едва ли сохранила хотя бы одну черту действительной своей красоты.

Я собирался продолжать свое описание, но не мог, так возмущенно зашумели два других моих собеседника; они уверяли, что никогда не согласятся с такой отвратительной картиной, а один из них, очень сухой господин и уже в летах, сурово посмотрев на меня, сказал недовольным голосом:

— До сих пор я возлагал некоторые надежды на вас, несмотря на то, что заметил в вас и вольномыслие и слышал, что вас считают таким страстным поклонником свободы, однако мне весьма печально заметить, что ваши принципы свободы расширены до полной свободы от всяких принципов.

Так он выразился.

— И никто,— как сказал он дальше,— не одобрит такой картины добродетели, кроме вольнодумца, и, может быть, только атеист будет настолько бесстыдным, что нарисует ее.

Геокл некоторое время молчал, хотя и видел, что я не озабочен словами противника, а неподвижно гляжу на него, ожидая, что он скажет. И наконец, сделав глубокий вздох, он сказал:

— Какой вы прекрасный знаток, Филокл, того дела, которое взялись защищать! Как превосходно знаете вы пути, на которых можно получить преимущества для самого надежного из дел, как умело используете неразумное поведение тех, кто защищает лучшее дело! Я со своей стороны не осмелюсь утверждать, как поступили мои достойные друзья, что один лишь атеист может возложить такое бремя на добродетель и рисовать ее в таком непривлекательном свете. Нет! Есть и другие руки, слишком деятельные, не вызывающие столько подозрений,— они, быть может, наносят больше оскорблений добродетели, хотя и рисуют ее лучшими красками.

— Несомненно, вам должно было показаться странным услышать столь уверенное заявление, какое сделал Филокл, что добродетель,— так продолжал он, обращаясь к гостям,— должна быть, и притом с некоторой видимостью разума, представлена как несчастная жертва. Вы не могли видеть никакого терпимого основания для подобного спектакля. В этом перевернутом триумфе вы, возможно, ожидали, что будет превознесен какой-нибудь чужеземный завоеватель, как, например, сам порок, или удовольствие, или острословие, лживая философия или какой-нибудь ложный образ истины или природы. Но вы никак не ожидали, что жестоким врагом добродетели, выступающим против нее, будет сама религия! Однако вам следует вспомнить, что даже совершенно невинно и без всякого вероломного замысла с добродетелью нередко поступают именно так те, кто до небес станет раздувать испорченность человеческого сердца и, показывая, как они полагают, всю лживость людской добродетели, будет до небес превозносить религию. Как много религиозных писателей, как много церковных ораторов всю свою энергию направляют по этому пути и обрушиваются на моральную добродетель как на некую мачеху или соперницу религии! — и вот Мораль можно не называть, у природы нет никаких прав, правосудие — глу-

пость, добродетель — жалка. Кто бы не стал порочным, будь у него выбор? Кто стал бы воздерживаться, если бы не был принуждаем? И кто выбрал бы добродетель, если не на загробную жизнь?

— Верно, — сказал старый господин, перебивая его, — если это торжество религии, то такое, что и величайший враг ее едва ли откажет ей в нем, и я по-прежнему остаюсь того мнения, — с разрешения Филокла, — что ревностное почитание религии за счет добродетели — далеко не почетный знак нежных чувств, испытываемых к религии.

— Может быть, и так, — сказал я. — Но ведь есть много таких ревнителей на свете, вы согласитесь с этим. И что есть известная гармония между таким фанатизмом и тем, что вы называете атеизмом, — это, как вы слышали, допуская Теокл. Но давайте дослушаем его до конца, быть может, он будет столь любезен и откроет нам, что думает он о наших религиозных писателях в целом и об их методе, с помощью которого они нападают на своего общего врага — атеиста. Это — тема, которая, по-видимому, нуждается в прояснении, поскольку ведь заведомо известно, что главные противники атеизма пишут о совершенно противоположных принципах — как бы затем, чтобы запутать друг друга. Некоторые из них ревностно защищают добродетель, и в этом отношении мыслят реалистически. Другие, можно сказать, лишь номинально¹⁷ являются моралистами, поскольку считают, что добродетель сама по себе — ничто, некое творение желаний или же просто модное слово. То же бывает и в нерелигиозной философии, — один берет одну гипотезу, другой — другую. Я был бы рад раскрыть когда-нибудь истинное основание расхождений и отметить тех, кто действительно отвергает своих противников, в том числе и атеистов, и справедливо утверждает общее дело добродетели и религии.

И вот, Палемон, мое желание исполнилось. Ибо постепенно я увлек Теокла, так что он полностью раскрыл свои мысли об этих предметах, и они служили прелюдией к тому, за что мы должны были приняться на следующее утро; мне не терпелось перейти к ним. Если его рассуждения окажутся разумными, тогда этот предварительный разговор поможет мне понять их, а если они будут лишь приятными фантазиями, то это так или иначе поможет мне лучше насладиться ими.

Тут он начал свой разбор авторов, и этот разбор посте-

пенно становился последовательным изложением. Если бы это происходило в стенах университета, то Теокл вполне сошел бы за важного профессора богословских наук или за учителя этики, читающего свою вечернюю лекцию перед студентами.

РАЗДЕЛ III

Богословие. — Богословы. — Атеист. — Наказание. — Должностные лица. — Философия. — Ревнивость авторов. — Авторы. — Фундаментальные принципы. — Теисты, номинальные и реальные. — Божественная любовь. — Мистика. — Религия, либеральная и нелиберальная. — Вознаграждение и наказание. — Дополнительные мотивы. — Объект любви. — Загробная жизнь. — Предварительное доказательство. — Провидение. — Порядок. — Повторение сказанного. — Загробная жизнь. — Сторонники такого мнения. — Древние. — Дружба. — Заключение.

— Ах, сколь счастливо дело,— сказал он,— если оно в руках людей, которые не дадут своим врагам зацепки и не позволят тем хотя бы в самой мелочи одержать верх над собою. Мне хотелось бы, чтобы и в делах религии мы могли гордиться такими защитниками. Но поскольку писать дурно — это вполне возможно, даже и в самом лучшем деле, то я склонен думать, что великое дело религии, по всей видимости, подвержено все тем же случайностям, что и другие; особенно потому, что пишущие в защиту этого дела тем менее склонны к осторожности, что страх перед цензурой или критикой не преследует их. Их противник — у них в руках, за ним следят, и он молчит. И они без всякого риска для себя могут вызывать его на бой там, где он не может появиться открыто и как явный их противник. У него оружие частного человека, иногда он может задеть самое дело, но он не может напасть на людей, в чьих руках это дело; а их никакая прямая атака не лишает воображаемой победы. Они ведут свои завоевания ради самих себя и надеются, что все равно их ревностное отношение к делу получит одобрение, хотя само это дело, возможно, и пострадает в их руках.

— Так, может быть,— сказал я, прерывая его,— достаточно верно сказано одним человеком, казавшимся ревнителем религии,— никто не пишет против атеистов хорошо, а только чиновник, составляющий приказ об их казни.

— Если бы так писать было правильно,— ответил он,— то наступил бы конец всякой дискуссии и рассуждению в этом вопросе. Но там, где требуется сила, там разуму нечего делать. А с другой стороны, если есть нужда в разуме, то на это время следует позабыть о силе. Ибо разум можно усилить только средствами разума. И далее, если вообще атеистов следует убеждать доводами разума, то их надо убеждать как всех прочих людей, ибо в природе нет другого пути, чтобы убедить их.

— Я признаю,— сказал я,— что ваши слова кажутся разумными и справедливыми, но боюсь, что большинство благочестивых людей с готовностью бросят пациента и перейдут к более коротким методам. И хотя сила без разума может показаться чем-то жестоким, но ваш другой путь — путь разума без силы,— я склонен думать, найдет гораздо меньше приверженцев.

— Но, быть может,— отвечал Теокл,— нас смущает только звук. Слово, или имя, «атеист», вероятно, вносит некий беспорядок, поскольку им пользуются для описания двух характеров, при этом весьма различных,— один абсолютно отрицает, а другой только сомневается. Итак, тот, кто сомневается, возможно, и оплакивает свое несчастье и хочет, чтобы его убедили. Тот же, который отрицает, дерзко самонадеян, свое мнение он противопоставляет целям человечества и бытию общества. Легко видеть, что одно из этих лиц может испытывать должное уважение к власти и законам,— но не другое; это последнее противится им, а потому и заслуживает наказания. Но как первого наказывать,— это трудно сказать: пока гражданские власти не царят над умами, как над поступками и поведением, и пока у них нет сил для того, чтобы вести расследование в глубинах души и в тайниках мысли.

— Я понимаю вас,— сказал я.— И если следовать вашему изложению и есть два вида людей, которых зовут атеистами, то, значит, есть и два пути писать против них, причем эти способы нужно должным образом различать, а не соединять. Отложим в сторону простые угрозы и отделим труд философа от труда гражданской власти, считая само собою разумеющимся, что более скромную и здраво-

мыслящую часть неверующих, которые не поддаются под торопливое перо властей, можно затронуть лишь более рассудительным и кротким пером философии. Язык властей, нужно сознаться, мало общего имеет с языком философии. Ничто так не неприлично для гражданских властей, как философский стиль, и ничего нет на свете менее философского, чем стиль администрации. Их смешение испортит тот и другой. И потому в том деле, которое сейчас перед нами, если помимо чиновника кто-нибудь пишет хорошо, то, в согласии с вашим изложением, это тот, кто пишет так, как прилично писать философу, со свободным обсуждением проблем и честным подходом к своему противнику.

— Допустим,— отвечал он.— Что может быть более справедливо? Но станет ли мир придерживаться такого мнения? И можно ли по праву практиковать такой метод писания? Несомненно, можно. И для доказательства можно привести много примеров из античности. Свободу, с которой шли по этому философскому пути, никогда не расценивали как оскорбительную для религии или предосудительную в отношении толпы,— коль скоро мы находим, что на практике, в письменной форме и в форме бесед, она была широко распространена среди великих мужей доблестного и религиозного народа, и коль скоро даже те самые должностные лица, которые служили у алтарей и были хранителями общественного культа, принимали участие в этом свободном обсуждении.

— Простите меня, Теокл,— сказал я,— если я осмелюсь сказать, что и это еще не относится к тому делу, которое разбираем мы. Нам нужно подумать о таких временах христианства, какие наступили теперь. Вы знаете общую судьбу тех, кто осмеливается выступить перед лицом публики как честный и рассудительный автор. Какова была судьба благочестивого и ученого мужа, написавшего «Умственную систему вселенной»¹⁸? Признаюсь, забавно было наблюдать, что весь мир был столь же удовлетворен его способностями и ученостью, сколь и искренностью в вопросах, касающихся бога,— и все же его обвинили в том, что он отдает предпочтение атеистам, только потому, что он привел их доводы, как и доводы их противников, и сопоставил их. Среди сочинений такого рода вспомните, какой прием был оказан известному «Свободному исследованию»¹⁹, как называли вы его, с каким возмущением его приняли.

— Да, как ни печально, это так,— сказал Теокл.— Но

между тем вы, кажется, нашли способ, который, быть может, и заставит меня пространно обсуждать с вами всю эту тему, вступив в бой ради защиты друга, несправедливо осужденного за подобную философскую свободу.

Я признался Теоклу и всем гостям, что в этом и состояла моя действительная цель, и только ради этого я выступил против автора книги, которого я, как и всех умеренных и холодных писателей, на самом деле порицал, как человек непосвященный, за нерешительность и терпеливость — без малейшего признака ревностности или страсти в спорах о божестве и загробной жизни.

— А я, с другой стороны, — сказал Теокл, — скорее, вступаю за такой терпеливый путь рассуждения и постараюсь снять с моего друга это обвинение, если только у вас будет терпение дослушать меня до конца в рассуждении о материи столь всеобъемлющей.

Каждый из нас ответил утвердительно, и тогда он начал.

— Из всех писателей, посвятивших себя защите религии, большая часть, как представляется мне, занята тем, что или поддерживает истину христианской веры в целом, или отвергает частные учения, которые расцениваются как нововведения в христианской церкви. На свете, как можно думать, не очень много людей, хорошо разбирающихся в самих основах и началах религии, и к тому же, как можно заметить, не так много писателей, которые умеют применять эти принципы. И они, по-видимому, считают низким трудом, едва ли приличествующим им, усидчиво разбирать доводы тех, к кому почти весь мир относится с ужасом и презрением. Но поскольку наша религия требует от нас, чтобы мы были милосердны со всеми людьми, то мы не можем избежать того, чтобы вполне реально заботиться об этих людях, которые, как мы понимаем, впали в самое худшее из заблуждений и которые, как видно по опыту, лишь с величайшим трудом поддаются исправлению. А благоразумие подсказывает, что нельзя относиться к ним с высокомерием, тем более что число их, как думают, скорее, растет и среди них есть люди весьма значительного звания. И потому заслуживает некоторого рассмотрения вопрос, пригодны ли в наш век и в нашей стране те средства и те лекарства, которые применялись до сих пор, или же, быть может, следует предпочесть другие, более подходящие для нашего времени, отличающегося меньшей строгостью в во-

просах религии и оставляющего меньше места для авторитета.

Быть может, сказанного и достаточно, чтобы навести какого-нибудь автора на размышления о тех способах, которыми следует вести спор с этими впавшими в заблуждение людьми и которые, по его мнению, быть может, принесут больше пользы им, нежели беспрестанные восклицания и нападки, которыми обычно сопровождается большинство аргументов, выдвигаемых против них. Нет ничего нелепого и в том, чтобы представить себе, что можно испытать и совершенно иной метод,— когда писатель может признать правоту этих людей с тем большим преимуществом для себя, что он предстал бы непредубежденным и готовым исследовать всякую вещь с величайшим хладнокровием и непредвзятю. Ибо таким людям, как эти, всегда будет казаться,— и этого следует опасаться,— что любая вещь, никогда не подвергавшаяся сомнению, никогда не подвергалась и проверке, а если какая-либо материя рано или поздно не рассматривалась пристально и с совершенной беспристрастностью, то она никогда и не изучалась по-настоящему. И в рассуждении подобного рода, написанном только как опыт или исследование, они будут далеки от того, чтобы находить здесь необходимую незаинтересованность и нейтральность,— если, вместо того чтобы проявить свою готовность считаться с любыми следствиями, которые проистекут из подобного рассмотрения темы, автор с самого начала будет заведомо склонен признавать выводы только с одной стороны и избегать любых выводов — с другой.

Другие же при разных обстоятельствах, возможно, находили целесообразным и отвечающим их характеру выказывать все возможное презрение как к личности, так и к принципам этих людей. Наш же автор, который по своему положению не выходит за рамки светского, напротив, старается проявить кротость и мягкосердечие и прилагает к людям такого рода меру самую для них благоприятную, какая только возможна, уступает им всюду, где только может, и рассуждает с полнейшей беспристрастностью, даже о самом Божестве. И он сам не делает никаких положительных выводов, но предоставляет другим заключать на основании его принципов; он всегда имеет в виду только главную цель и намерение своего сочинения — как, прежде всего, вернуть этих людей к началам добродетели: путь к возвращению должен быть, таким образом, открыт тем, что

будут устранены величайшие, если и не единственные препятствия к тому, препятствия, вырастающие из пороков и страстей человеческих.

И в соответствии со сказанным он главным образом пытается утвердить добродетель на принципах, на которых он мог бы вести свой спор с теми, кто не склонился еще к признанию бога или загробной жизни. А если ему не удастся сделать и этого, то весь труд свой он будет считать напрасным. Ибо как может быть высшее начало благодати понятно тем, кто не знает, что такое благо само по себе? И как можно понять, что добродетель заслуживает вознаграждения, если неведомо достоинство ее и величие? Мы безусловно начнем не с того конца, если заслуги будем почитать милосердием, а миропорядок — божеством. И вот наш друг старается исправить все это. Ибо по отношению к добродетели, будучи, как вы это теперь назвали, реалистом, он пытается показать, — что эта добродетель есть нечто реальное в себе самой и заключенное в природе вещей, не произвольное, не частное и не случайное, если так можно сказать, не положенное откуда-то извне или зависящее от обычая, каприза или желания, но не зависящее даже и от высшей воли, каковая никоим образом не может управлять этим, — но будучи необходимо благой, эта высшая воля управляется добродетелью и изначально единообразна с нею. И, несмотря на то, что он эту добродетель рассматривал как главный свой предмет и представил ее в известной мере независимой от религии, все же я думаю, что в конце концов он может считаться столь же большим богословом, сколь и моралистом.

Мне не хотелось бы признавать в качестве некоего правила, что те, кто говорит только о добродетели, уже не разумеют божества и неспособны без ложной аффектации защищать принципы религии, — но вот что рискну утверждать: кто бы искренне ни защищал добродетель, будучи реалистом в делах морали, каждый тем или иным, но необходимым образом, по той же самой схеме рассуждения, станет таким же реалистом и в материях божественных.

Всякая ложная аффектация и преувеличенность кажутся мне непростительными, особенно же в философии. И вы, Филокл, вы, что не оставляете даже уголка в своем сердце для дурных аргументов и не выносите никаких неразумных и несостоятельных гипотез, вы, смею сказать, будете столь бесхитростны, чтобы отвергнуть наш новейший деизм и

бросить вызов тем, кто притязает на имя, на которое самое философия их не дает им ни малейшего права.

Обратимся с вами к нашему честному старику Эпикуру, который свои божества возносит ввысь, в воображаемые пространства и, помещая их вне вселенной и природы вещей, оставляет от них одно лишь название. Он поступает откровенно и бесхитростно, ибо каждый, мыслящий философски, может без труда понять его.

Та же бесхитростность присуща и тем философам, к которым вы, Филокл, как кажется, относитесь с благосклонностью. Когда скептик спрашивает, может ли подлинная теология вырастать только из философии, без помощи откровения,— то он просто высказывает настоящую похвалу авторитету и нашей религии. Того, кто мыслит глубоко, его сомнения не обидят, потому что такой человек без труда поймет, что в таком случае у теологии не окажется вообще никакой опоры. Ибо само откровение, как мы знаем, покончилось на признании божественного существования,— а доказывать то, что откровение лишь предполагает,— это область исключительно философии.

И потому я вижу некую неправильность в том, что люди, желающие строить и предпринимающие эту часть доказательства, полагают основание, совершенно недостаточное для того, чтобы нести на себе все здание. В других случаях подкопы и взрывы,— это, может быть, и честная война, однако в философских диспутах недопустимо заниматься подрывной работой,— словно в траншеях во время осады. Нет ничего более неприличного, как говорить внушительным голосом и в самом почтительном тоне о «высшей природе», о «бесконечном бытии» и о «божестве»,— если при всем этом провидение даже не упоминается и не допускается ничего похожего на миропорядок и правление Ума. Ибо когда это последнее понято и признается действительно божественное, то тогда такое представление перестает быть сухим и бесчувственным, но тогда уже необходимым путем выводятся отсюда следствия, которые не могут не пробудить в нас действие и не могут не найти применение в самых важнейших наших чувствах и привязанностях. Все обязанности, предписываемые религией, очевидным образом воспоследуют отсюда, и никаких исключений не будет делаться в тех великих принципах, которые благоутвердило откровение.

Что же, по тем следствиям, которые вытекают из гипо-

тезы нашего друга, вы сами лучше всего убедитесь, принадлежит ли он — искренне и прямодушно — к числу таких подлинных богословов. Вы увидите, что гипотеза его ведет к практике, вместо того чтобы тонуть в простом умствовании, и вы будете удовлетворены, увидев, какое здание воздвигнуто, — большинство человечества несомненно признает в нем самую возвышенную религию, а некоторые сочтут его во всем его облике и подобии ни за что меньшее, но за — энтузиазм.

Ибо я спрошу вас, Филокл, есть ли в божественных вещах нечто такое, где бы вы нашли больше такого энтузиазма, нежели в представлении о божественной Любви, такой, какая освобождает нас от всего мирского, чувственного и низменно своекорыстного? Любовь — простая, чистая, несмешанная, любовь, у которой нет иного предмета, нежели одно великоление самого бытия, любовь, которая не допускает иной мысли о счастье, нежели мысль о счастье самого бытия. Итак, теперь я смею надеяться, вы сочтете решительным доказательством того, что друг мой весьма далек от неверия, — если я покажу вам, что он сжился с этим представлением и предполагает развить такое высокое суждение о божественном на основе аргументов, знакомых даже тем, кто враждует с религией.

Поэтому в соответствии со своей гипотезой он с самого начала сказал бы вам, — заранее предупреждая о том, — что бескорыстная любовь к богу действительно является самым замечательным принципом, но что, однако, неумеренная ревнительность разных добронамеренных и благочестивых людей завела ее слишком далеко и, быть может, даже увлекла к странностям и энтузиазму, что, на самом деле, и было распространено у мистиков ранней церкви и у тех, кто последовал за ними в наши дни. С другой же стороны, те, кто выступал против подобной мистической набожности, будучи открытым врагом всего того, что они именovali энтузиазмом, упразднили все связанное с этим мистическим экстазом до такой степени, что почти отказались и от самой набожности; и действительно, в том, что они называют теперь своей разумной религией, осталось так мало рвения, чувства и теплоты, что, можно думать, сами они далеко не искренни в своей религиозности. Ибо хотя и достаточно естественно, — так сказал бы вам мой друг, — чтобы простой политический писатель свои важнейшие доводы в пользу религии основывал на необходимости веры в пря-

дущее наказание и вознаграждение, все же,— если придерживаться мнения нашего друга,— весьма дурной признак в религии, а в христианской — особенно,— он бросает тень на искренность веры,— когда религия сводится к простой философии, решительно не допускающей иного принципа любви, а со всяким таким принципом обходящейся как с неким энтузиазмом,— только за то, что принцип такой стремится к бескорыстию, «незаинтересованности», как ее называют, и учит любви к богу и добродетели ради самого бога и добродетели...

Итак, у нас есть две группы людей, если следовать изложению моего друга, и они, в своих противоположных крайностях, оставляют религию открытой для нападков ее противников. Ибо, с одной стороны, трудно будет защищать представление о такой вознесенной к небесам любви, которой с такой горячностью привержены те самые набожные мистики,— но, с другой стороны, задача не менее трудная встать на позицию других, более хладнокровных людей и здесь хранить религию от упреков в своекорыстности и рабском духе. Ведь как же можно отрицать, что служить богу по принуждению или ради своих собственных целей — и корыстно и низменно? Разве не очевидно, что только верное и добровольное служение высшему ли существу или вообще какому-нибудь высшему лицу есть такое служение, которое идет от уважения или любви к лицу, которому служишь, от чувства долга или благодарности и от любви человека обязанного и благодарного к благому и достойному любви как таковому? Чем же оскорбляется религия, если признавать подобные вещи? И чем же умаляется вера в вознаграждение и наказание после смерти, если признается, что продиктованное такой верой служение нельзя сравнивать со служением добровольным, идущим от внутренней склонности, но что оно, скорее, нечистосердечно и раболепно? И разве не пойдет на благо человечества или мира, если долг послушания правому закону будет так или иначе исполнен,— если и не самым лучшим способом, то вот, может быть, этим несовершенным? И не следует ли показать, что каким бы низменным ни признавать это служение из чувства страха, но религия есть все же некий распорядок и движение души к совершенству, а потому побуждения наказания и вознаграждения являются в нас первичными и важнейшими — до тех пор, пока, способные воспринять более возвышенное наставление, мы не переходим из тако-

го рабского состояния к благородному служению, основанному на внутреннем чувстве и любви?

И вот к этой цели, как думает наш друг, мы все и должны стремиться, так чтобы не вознаграждение или наказание, но само великолепие предмета становилось нашим побуждением,— однако если вследствие испорченности нашей природы это высшее побуждение окажется недостаточным для того, чтобы возбудить нас к добродетели, то тогда следует прибегнуть к помощи иных средств и никоим образом не пренебрегать ими, слишком мало ценя их.

Итак, если все это установить, как же можно будет упрекать религию в корыстолюбии? Но ведь именно это, как мы знаем, часто ставят в вину религии. «Набожность,— говорят,— великая награда; и благочестивое служение богу приносит плоды». Так разве это укор? Признано ли, что может быть служение высшее и любовь более благородная? И этого достаточно, не требуется ничего более. И наш друг полагает, что на таком основании легко защищать религию и даже всю набожность, в чем видят такой парадокс веры. Ведь если в природе бывает такое служение, продиктованное внутренним чувством и любовью, то остается только удостовериться в объекте,— есть ли действительно это высшее существо, которое мы предполагаем. Ибо если есть божественное величие в вещах мира и если есть в природе высшее начало, или божество, то тогда у нас есть предмет наиболее совершенный и всеобъемлющий из всего, что благо и величественно. И этот предмет среди всех других по необходимости будет наиболее достойным любви, наиболее привлекательным для нас, будет доставлять нам наивысшее удовлетворение и наслаждение. А есть ли в мире такой главенствующий предмет,— это должен явить нам сам мир, должен явить — так скажу — своим мудрым и совершенным порядком. Но такой порядок, если он будет совершенным, исключит все действительное зло. А что миропорядок действительно исключает зло, это со всей серьезностью утверждает наш автор, самым наилучшим образом, какой только возможен для него, истолковывая все отталкивающие явления и дурные знаки, которые отнимаются у провидения и перелагаются на внешне несправедливый жребий добродетели в этом мире.

На самом деле, хотя видимость и решительно говорит против добродетели и в пользу порока, возражение, которое исходит из этого и обращается против божества, легко мо-

жет быть опровергнуто и все может быть приведено в порядок, если допустить грядущую жизнь. Для христианина и для любого, кто разделяет это великое убеждение, этой жизни будущей достаточно, чтобы прояснилось любое мрачное облако провидения. Ибо тот, кто уверен в жизни после смерти, не нуждается в чрезмерных заботах о судьбе добродетели в этом мире. Но совершенно иное дело — те люди, с которыми мы здесь боремся. Путь провидения им не виден, и они пытаются найти его в этом мире. Если же мрачно расписывать весь случающийся в земных делах беспорядок и в темном свете представлять общество и человеческую природу, то это едва ли поможет им усмотреть провидение. Для них нелегко будет разглядеть его в подобных чертах и характерах. Если облик вещей здесь, внизу, на земле, столь непригляден, то они склонны и о вещах иного мира думать столь же дурно. По тем следствиям, которые они видят, они готовы заключать и о причинах, а по судьбе добродетели судить о провидении. Но если они убедятся, что миропорядок и провидение реально существуют, то они, по-видимому, удовлетворятся и грядущим состоянием. Ибо ведь если добродетель сама по себе — немалое вознаграждение и порок в значительной мере — свое же собственное наказание, то мы можем следовать по довольно твердой почве. Ясные основоположения, распределяющие все блага по справедливости, и должный порядок, утвержденный в мире, могут повести нас к тому, чтобы все здание представить в большей широте. Тогда мы постигнем более обширный план его и без труда решим сами, почему вещи в их теперешнем состоянии еще не завершены и почему окончательное их совершенство оставлено, скорее, на будущее. Ибо если бы все хорошее и добродетельное в людях вполне процветало в этой жизни и доброта никогда не встречала сопротивления и заслуги никогда не закрывались тучами, — где были бы испытание, победа и венец добродетели? на какой сцене выступили бы добродетели и откуда взялись бы их имена? откуда умеренность и самоотречение? откуда терпение, кротость и великодушные? Откуда у них — бытие? Что такое — заслуга, не будь лишений? Что такое — добродетель, не будь противоречий и столкновений со всем тем, что вырастает внутри души или идет извне?

Но сколько бы трудностей ни встречала добродетель в этом мире, она превозможет их. И хотя здесь, на этой зем-

ле, она открыта для нападков, она не оставлена без помощи и не брошена в плачевном состоянии. У нее достаточно сил, чтобы возвыситься над жалостью, — хотя и не над нашими желаниями; какой бы счастливой ни видели мы ее здесь, у нас остаются еще большие надежды на будущее. Все то добродетельное, что мы видим в настоящем, уже достаточно показывает нам, как заботится о ней провидение. А поскольку уже на этой земле провидение так позаботилось о ней и она столь счастлива, наделенная всеми своими преимуществами, — какой же, стоит задуматься, явится она в грядущей жизни, когда провидение не оставит ее своим попечением и поведет к совершенству?

Вот что, по мнению нашего друга, можно сказать в пользу грядущей жизни — тем, кто сомневается в откровении. Тогда откровение станет вероятным, и первый шаг к нему будет обеспечен — вера в божество и в провидение. А доказывать, что есть провидение, нужно на основе того порядка, который мы видим в вещах настоящей жизни. Нам нужно страстно желать порядка, и главным образом порядка во всем, что касается добродетели. Нельзя все оставлять на грядущую жизнь. Ибо государство, где всякая забота о вещах существующих оставлена, где порок беспрепятственно царит и добродетель презрена, — такое государство есть самый настоящий хаос, и оно сводит нас к излюбленным у атеистов атомам, случаю и первозданной смеси.

Что же, скажем теперь, что же худшее можно делать в деле защиты религии, чем раздувать беспорядок и преувеличивать несчастья, претерпеваемые добродетелью, как поступают некоторые в своем рвении, так что выбор и предпочтение добродетели может показаться неудачей и белой, если взглянуть на весь этот жалкий мир? Безмерно заблуждаются те, кто думает обратить людей к мыслям о лучшем мире, заставив их столь дурно думать об этом земном мире. Ибо если так выступать против добродетели, обращаясь к людям слабой веры, то они просто будут меньше верить в божество, но отнюдь не больше — в грядущую жизнь. И нельзя искренне думать, что человек с самым возвышенным мнением о добродетели и о счастье, которое она дает, менее склонен верить в грядущую жизнь. Напротив, всегда получается так, что приверженцы порока не хотят и слышать о грядущей жизни, тогда как влюбленные в добродетель скорее, чем кто-либо, готовы принять на веру

это представление, которое в таком блестящем свете выставляет добродетель и в таком триумфе являет ее правое дело.

Вот почему у древних, которым это учение еще не было даровано откровением, тем великим побуждением, которое склоняло столь многих и мудрейших к вере в него, была лишь любовь к добродетели — в лице великих мужей, основателей и хранителей их государств, законодателей, героев, освободителей родины, добродетели которых им хотелось видеть всегда живыми среди них, обретшими вечное бессмертие. И в наши дни нет ничего, что явило бы эту веру более привлекательной для людей добродетельных и благонамеренных, чем любовь к друзьям, пробуждающая в них желание, чтобы смерть не разделила их навеки, но чтобы и в грядущей жизни они могли наслаждаться тем же благословенным обществом. Как же возможно, чтобы писателя считали врагом грядущей жизни — и только потому, что он превозносит добродетель? Как могли решить, что наш друг изменяет религии — если он защищает принцип, от которого зависит само представление о боге и о благе? Ведь он утверждает лишь одно, и это итог целого, — что религия в целом и божество уже преданы, если грядущая жизнь воздвигается на развалинах добродетели, что, в частности, христианская религия опрокидывается, а величайший ее принцип, принцип любви, отбрасывается и оставляется на произвол судьбы, когда награды и наказания становятся основными побуждениями, принуждающими людей исполнять свой долг.

Теперь, говоря о целом, мы, по-видимому, можем вполне справедливо заключить, что подлинным намерением и замыслом нашего друга было обратиться, с величайшей непредубежденностью, к людям более вольных принципов и повести их к такому постижению человечества и всех людских дел в их устроенности, чтобы отсюда у них возникло и сформировалось представление о порядке, господствующем во всех вещах, представление, которое повлечет за собой признание мудрости, благости и красоты — высшего начала; тем самым, отнюдь не принуждаемые к обращению в новую веру, они могли бы подготовиться к той божественной любви, которой научила бы их наша религия, если однажды они согласились бы с ее предписаниями и стали бы сообразовываться с ее священным характером.

Вот, — продолжал он, — такова апология моего друга;

она, быть может, показала вам его добрым моралистом и, надеюсь, не врагом религии. Но если вы продолжаете считать, что божественное не явилось в его характере с той очевидностью, как я обещал вам, то я уверен, что никогда не удовлетворю вас в такой обычной беседе. Но если бы я решился пойти дальше, мне пришлось бы заняться подробным рассуждением о глубоких духовных материях и я был бы вынужден читать нечто вроде проповеди о его богословской системе. Однако я все же ожидаю, что теперь, когда, беседуя о предметах почтенных, мы остановились на пороге проповедования, вы отпустите меня с тем, что я уже сказал.

РАЗДЕЛ IV

Организация. — Целое и части. — Пропорция. — Объединение. — Система. — Животная система. — Система мира. — Система вселенной. — Неизбежно, что появилось зло. — Решение. — Пример. — Универсальный Ум. — Возмущение, его истоки. — Дела людские. — Себялюбие. — Добродетель и порок. — Их власть и итог. — Ум. — Совершенствование. — Настроение. — Желания. — Равновесие. — Добродетель. — Божество. — Вещество и мысль. — Гипотеза атеизма. — Природа, привлеченная к суду. — Природа человека, животных. — Природа человека. — Летящие существа. — Анатомия. — Мозг. — Части. — Равновесие. — Распределение. — Основная часть. — Разум. — Инстинкт. — Животные. — Род человеческий. — Общество. — Состояние природы.

Как только он кончил, в комнату вошло несколько гостей, и остаток вечера был занят другими разговорами. Но когда эти разговоры подошли к концу и все посторонние ушли, кроме только старого господина и его друга, обедавших с нами, мы начали снова и стали требовать от Теокла, чтобы он сказал свою проповедь, и уговаривали и умоляли его, чтобы он дал нам послушать себя и говорил бы со всей пространностью и в обычной для него богословской манере.

Он жаловался, что мы никак не даем ему покоя.

— Вы ведь, должно быть, не раз видели, — сказал он, — как общество преследует знаменитого певца не потому, что так любит музыку, а потому, что надо ему удовлетворить какой-то дурной вид любопытства, причем все кончается обычно критикой и всеобщим неудовольствием.

Как бы то ни было, но, сказали мы, мы полны решимости настоять на своем. А я заверил наших собеседников, что если они будут усердно поддерживать меня, то мы без труда добьемся своего.

— В отместку, — отвечал он, — я возьму и соглашусь на таких условиях. Ибо если я буду представлять богослова и проповедника, то за счет Филокла, а он будет представлять неверующих и изображать то лицо, к которому я обращаюсь с увещанием.

— Поистине, — сказал старый господин, — та сторона, которую вы предоставили ему, столь естественна и подходяща для него, что, я не сомневаюсь, он исполнит свою роль без малейшего затруднения. Я бы, скорее, предпочел, чтобы вы не тратили сил и не вбивали ему в голову того, что и так составляет его характер. Он и без того по своему собственному побуждению способен перебивать вас своими беспрестанными придирадками. А поскольку мы уже достаточно беседовали между собой, то я хотел бы, чтобы правило проповеди было соблюдено строго и чтобы никто не отвечал на то, что утверждается и выдвигается в речи.

Я согласился на все условия и сказал Теоклу, что охотно сделаюсь его мишенью; помимо всего прочего, если бы я действительно был тот неверный, каким он сделал меня, то я не считал бы это несчастьем: все равно ведь я уверен, что он во всем переубедит меня, если только удостоит меня таких усилий.

Тогда Теокл предложил всем нам отправиться на прогулку, потому что вечер был прекрасный, а вольный воздух больше подходит для таких разговоров, чем комната.

Поэтому мы отправились в поля, откуда возвращались утомленные работники. Разумеется, мы стали расхваливать сельскую жизнь и немножко поговорили о земледелии и о почве. Наши друзья восхищались посевами, которые росли замечательно. И случилось так, что я, будучи немного знаком с природой трав, сказал нечто такое, что все с необычайной готовностью одобрили, и Теокл, сейчас же повернувшись в мою сторону, произнес:

— О мой искуснейший друг, коего ум во всех отноше-

ниях должен быть признан столь ясным и быстрым, — как возможно, что, обладая такими знаниями и правильностью суждений во всех частностях, касающихся природных существ и творений природы, вы не отличаетесь лучшим суждением о строении вещей в целом и о порядке и системе Природы? Кто лучше вас покажет строение каждого растения и живого существа, кто лучше объяснит обязанность каждого органа и члена и расскажет об их действии, целях и полезности? Почему же вы такой дурной натуралист, когда речь заходит о Целом, почему столь мало ведома вам анатомия мира и Природы, так что во вселенной вы не можете различить то же самое соотношение частей, такой же состав и единосообразность всего!

Возможно, что мысли некоторых бывают столь спутанными, и сами они так неправильно сообразованы в себе самих, что для них просто естественно находить всяческие пороки в этом более широком природном устройстве и вообразить и измышлять тысячи недостатков и несоответствий. Как можно предположить, абсолютная цель и замысел природы всебытия не состояли в том, чтобы каждое отдельное существо было безупречным и совершенно лишенным всех недостатков. В намерения ее не входило оставлять нас совсем без всяких образцов несовершенства, — что мы и находим в этих умах, затрудненных своей неподатливой мыслью. Но вы-то, мой друг, владеете умом более благородным. Вы сознаете лучший порядок внутри себя самого и в себе самом можете видеть и искусность, и точность, и другие бесчисленные стороны творения. Можете ли вы дать ответ самому себе — как, допуская так много, вы не допускаете всего? Как можете вы убеждать себя — верить или думать, что есть здесь части, соединенные столь многообразными связями и вполне согласующиеся в самих себе, а у самого целого не будет ни единства, ни связности и если даже низшие и отдельные существа нередко оказываются совершенными, то существо универсальное будет лишено такого совершенства, и его, скорее, следует расценивать по тому, как мы судим обо всем наиболее чудовищном, грубом и несовершенном?

Странно! Будет в природе идея порядка и совершенства, но Природа в целом будет лишена ее! И эти существа, которые вырастают из Природы, будут столь совершенны, что откроют несовершенство в своей устроенности, и будут столь мудры, что поправят мудрость, создавшую их!

Нет, можно быть уверенным, ничего столь решительно запечатленного в наших умах или же более тесно переплетенного со всей нашей душой, чем представление или чувство порядка и пропорции. Отсюда вся сила чисел и могущественные искусства, основанные на обращении с ними и пользовании ими. Какое здесь различие между гармонией и несогласием! Между мерным ходом и судорогой! Какое различие между движением составленным и упорядоченным и движением случайным и неуправляемым! Какое различие между правильным и единообразным сооружением благородного архитектора и грудой камней и песка! Между органическим телом и облаком или дымкой, летящей по ветру!

Что же, коль скоро различие это непосредственно постигается ясным внутренним ощущением, то правильным будет так изложить его: в каких бы вещах ни заключался порядок, в них есть единство строения, они вливаются в одно, суть части, составляющие единое Целое, или же сами по себе суть законченные системы. Таково дерево со всеми своими ветвями, животное — с его членами, дом — с его внутренним и внешним орнаментом. А разве мелодия, или созвучие, или любая музыкальная пьеса — нечто иное, а не известная система пропорционально согласованных между собою звуков?

Итак, и в том, что мы называем вселенной и всебытием, какое бы совершенство ни было здесь у тех или других отдельных систем и какие бы отдельные части ни отличались пропорциональностью, единством или формой в самих себе, все равно — если они не связаны в одно единство всего, в одну систему *, по отношению друг к другу — слов-

* См. Локк, О человеческом понимании, кн. IV, гл. 6, § 11. «Ac mihi quidem veteres illi majus quiddam animo complexi, multo plus etiam vidisse videntur, quam quantum nostrorum Ingeniorum acies Intueri potest: qui omnia haec, quae supra et subter, unum esse, et una vi, atque una consensione naturae constricta esse dixerunt. Nullum est enim genus rerum, quod aut avulsam a caeteris per se ipsum constare, aut quo caetera si careant, vim suam, atque aeternitatem conservare possint». Cic de oratore, lib. 3²⁰.

«Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum esse: membra sumus corporis magni». Seneca, ep. 95²¹.

«Societas nostra lapidum fornicationi simillima est: quae casura, nisi invicem obstarent, hoc ipso sustinetur». Ibidem²².

*Estne Dei sedes, nisi terra, et pontus, et aether,
Et caelum, et virtus? Superos quid quaerimus ultra?
Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris.*

Lucan., lib. 9²³.

но дым и песчинки, несущиеся по ветру, или волны, разбивающиеся о берег,— то, поскольку нет здесь связанности в целое, сюда не может быть введен ни порядок, ни пропорциональность, а потому не может быть тут и никакого плана и замысла. Но если никакая из этих частей не независима, но все они явно связаны единством, то тогда Целое есть полная система, отвечающая одному простому, согласованному и единообразному Плану и Замыслу.

И вот здесь наша главная мысль,— подчеркнул он,— ни человека, ни другое животное, какими бы полными по своему составу ни были они — по отношению к себе самим внутри себя, нельзя признать столь же полными — по отношению ко всему вне их, но их нужно рассматривать как находящихся в связях — каждый с системой своего рода. Так, система человека находится в связи с системой животного мира, эта последняя — в связи с нашим миром, землей, а земля в свою очередь — с еще большим миром и с универсальным всебытием.

Все вещи этого мира связаны в единство. Как ветвь связана с деревом, так и дерево непосредственно связано с землей, воздухом и водой, питающими его. И как плодородная почва соответствует дереву, так же точно сильный и прямой ствол дуба или ильма отвечает вьющимся ветвям плюща или винограда; точно так же самые листья, семена и плоды этих деревьев согласованы с различными живыми существами; а из этих последних — одни с другими и со стихиями, в которых они живут и к которым они известным образом приспособлены и подогнаны, как некое добавление к ним: так, с помощью крыльев — к воздуху, с помощью плавников — к воде, с помощью ног — к земле, равно как и другими соответствующими внутренними частями более замысловатого состава и устройства. Так, созерцая все на земле, мы по необходимости должны видеть все в одном, как бы все слагая в одно единогласие. Такова же система и большого мира. Посмотрите на эту взаимозависимость вещей! на связь между ними — между Солнцем и этой населенной Землей, и между Землей и другими планетами и Солнцем! Порядок, союз и согласие целого! И знайте, мой искуснейший друг, что, следуя этим путем, вы должны будете признать Универсальную Систему и согласный план всех вещей,— что утверждено будет доказательством преизбыточным, способным убедить любого непредвзятого и честного созерцателя творений природы. Ибо едва ли кто-

нибудь, прежде чем хорошо обозрел всю эту универсальную сцену всебытия, поверил бы, что существует такой единый союз, который с такой очевидностью можно явить и показать, приведя столь многочисленные и убедительные примеры взаимосвязи и взаимосопряженности—от мельчайших порядков и организаций существ до самых отдаленных сфер.

Итак, в этом мощном едином союзе не вызовет удивления, если подобные отношения частей друг с другом открываются не без труда и если в соответствии с этим цель и польза вещей не всегда бывает ясна,—ведь именно так и должно быть по необходимости, и сама высшая мудрость не могла устроить все иным образом. Ибо при бесконечности относящихся сюда вещей не может видеть все с полнотой ум, у которого нет бесконечного видения. А коль скоро каждая отдельная вещь соотносится со всем вообще, то ум не может знать совершенной и истинной связи какой бы то ни было вещи,—в мире, который неизвестен ему во всей полноте и совершенстве.

То же самое можно наблюдать и в разъятом животном, растении или цветке: неискушенный в естественной истории человек, не ученый, увидит, что многие части имеют отношение к целому, ибо, чтобы увидеть это, достаточно и беглого взгляда. Но кто, подобно вам, мой друг, пытлив в творениях природы и углубился в изучение животного и растительного миров, тот, и единственно тот, может установить истинное отношение всех этих частей друг к другу и ту пользу, которой служат многие из них.

Но если вы пожелаете проникнуть в глубь этой мысли и рассмотреть, насколько должны мы не только довольствоваться тем видом вещей, который дан нам, но еще и восхищаться его ясностью, давайте представим человека, совершенно чуждого мореплаванию и не знающего природы моря и вод; пусть он внезапно очутится на борту какого-нибудь судна, бросившего якорь посреди океана, вдалеке от всякой суши,—пока стоит безветрие,—пусть человек этот осмотрит всю эту громоздкую, непоколебимую и неподвижную машину среди глади морской, пусть сначала увидит он все, что находится внизу, а потом весь такелаж, мачты и паруса над головой. Легко ли будет ему видеть, что все это — одно целое и правильное устройство, что все вещи зависят одна от другой, как сможет догадаться он о предназначении помещений внизу, кают и складов? Но, не

зная предназначения и замысла всего перечисленного, неужели он заявит, что мачты и такелаж — бесполезны и обременительны и по этой причине вынесет свой приговор всему сооружению и станет презирать его строителя? Мой друг, не будем выдавать своего невежества, но подумаем, где мы находимся, в каком всебытии. Подумайте о многих частях этой громадной машины, в которых мы так мало разбираемся и от которых невозможно нам найти все концы и применения, — когда, вместо того чтобы смотреть на самую вершину, мы видим только какую-нибудь нижнюю палубу и сами находимся в этой темной клетке, заключенные в своей плоти, ограниченные трюмами и самыми нижними помещениями судна.

Теперь же, рассмотрев все это согласованное единосообразное сооружение и признав универсальную систему всебытия, мы, чтобы быть последовательными, должны признать универсальный Ум; и ни один здравомыслящий человек не должен отнимать у него престол его, — если только его не искушает воображаемый беспорядок всего бытия. Ибо можно ли предположить, чтобы хотя бы кто-нибудь в мире, находясь в какой-нибудь пустыне вдали от людей и слыша совершенную симфонию звуков или видя стройное создание правильной архитектуры, поднимающееся от земли, со всеми его ордерами и пропорциями, — был бы убежден, что здесь, в основании всего, нет ни замысла, сопровождающего все эти создания, ни тайного источника мысли, ни деятельного ума? Неужели же он, не видя самих трудящихся рук, стал бы отрицать здесь, что это — творение рук человеческих, и стал бы полагать, что каждая из этих законченных и совершенных систем была создана и сведена в единство такой правильной симметрии и такого сокровенного порядка случайным дуновением ветра или скатившимися в кучу камнями?

Так есть ли что-либо такое, что могло бы смутить наше видение природы и разрушить эту единую связность замысла и порядка, установленных умом, — все то, что в ином случае было бы столь очевидным? Все, что мы видим на небесах и на земле, являет нам порядок и совершенство, — как бы для того, чтобы предоставить благороднейшие темы для созерцания умов, подобных вашему, обогащенных знаниями и учением. Все превосходно, все заслуживает любви, все радуется и веселит — все, кроме человека и его жизненных обстоятельств, которые кажутся не столь совершенны-

ми. Здесь и начинаются все беды и все зло, и отсюда идет разрушение всего благоустроенного строения. Стоит обратиться к человеку, и все исчезает, и весь порядок всего бытия, повсюду столь устойчивого, целостного и недвижимого, здесь опрокинут и утрачен при первом же взгляде — при первом же взгляде, когда все вещи мы начинаем соотносить с самими собою, — благополучие и интерес целого подчиняя благополучию и интересу такой небольшой частицы.

Но как же можете вы оплакивать несовершенное состояние человека, жалуясь на немногочисленность преимуществ, данных ему по сравнению с животными? Что может требовать себе создание, столь мало отличающееся от них, то, чьи заслуги так мало возвышают его над ними, и возвышают только благодаря мудрости и добродетели, которым столь немногие подчиняются? Человек может быть добродетельным, а будучи добродетелем, он счастлив. Его достоинство — ему награда. Добродетелью он вознагражден, и только добродетелью он может заслужить свое счастье. Но если даже сама добродетель так невыгодна — и порок, более обеспеченный, — это лучший выбор, если это, как полагаете вы, в порядке вещей, то все же весь миропорядок в действительности перевернут и нет больше высшей мудрости, — поскольку несовершенство и неправильность, если все это так, слишком явны и очевидны в моральном мире.

Так подумали ли вы, прежде чем произнести это свое суждение, о состоянии добродетели и порока в отношении хотя бы одной этой жизни, — так, чтобы с уверенностью говорить, когда, и насколько, и в чем именно, и при каких обстоятельствах такой-то и такой-то человек добр или порочен? Вы, столь искушенный во всех иных созданиях и строениях, как в искусстве, так и в природе, рассмотрели ли вы строение ума, устроенность души, сплетение и сложение всех страстей их и аффектов, — чтобы соответственно знать порядок и симметрию каждой части, как она цветет или увядает, какова ее сила в естественном и здоровом состоянии и что становится с ней, когда она портится и изнашивается? Пока все это, мой друг, не изучено и не понято должным образом, как же можем судить мы о силе добродетели и о мощи порока? Или судить о том, как добродетель и порок способствуют нашему счастью или нашей гибели?

Такое исследование нам только предстоит. Но кто в состоянии исследовать так, как надлежит? Если по случайной случайности мы родились людьми добрыми по натуре, если гармоничное воспитание сформировало в нас великодушные умонастроения и расположения духа, уравнесило наши желания и склонило к достойному — благо нам; так мы это и ценим. Но есть ли кто-нибудь, кто сам по себе пытается придать себе все эти качества и усовершенствовать данное ему по счастью? Кто думает о том, чтобы умножить свою долю такого счастья или хотя бы сохранить данное ему — в мире, где всякое счастье не может не подвергаться величайшему риску и где, как мы знаем, и самая честная натура так легко может быть испорчена? Все другие вещи, относящиеся к нам, бережно хранятся, и в них есть какой-то закон, берегущий их; но то, что ближе всего к нам, то, от чего зависит все наше счастье в жизни, — то единственно предоставлено случаю: и настроение духа есть единственная вещь, которая никак не управляется, тогда как она управляет всем остальным.

Так, мы исследуем, что полезно и что хорошо для наших желаний, — но какие желания хороши и подобают нам, остается за пределами нашего изучения. Мы исследуем, что отвечает нашему благополучию, нравам, обычаям, моде, — но кажется странным и совершенно не принято исследовать, что отвечает природе. Равновесие европейской политики, равновесие в торговле, равновесие сил — все это изыскивается с большой скрупулезностью, — в то время как не многие слышали о равновесии своих страстей и вообще подумали о необходимости завести весы и здесь. Мало людей знакомо с этой стороной и осведомлено в этих делах. Но если бы мы в большей мере были тем, чем стремимся сделать нас это исследование, то тогда и здесь мы видели бы красоту и благопристойность, — как и повсюду в природе, и тогда порядок морального мира был бы столь же совершенен, как и порядок мира естественного. И тогда явилась бы красота Добродетели, а отсюда, как было показано, — высшая и верховная Красота, изначальный образец всего благого и достойного любви.

Но чтобы не показаться в конце слишком похожим на какого-нибудь энтузиаста, предпочту выразить свою мысль — и этим завершу свою философскую проповедь — словами одного из тех древних философов, которых вы привыкли ставить высоко²⁴. Он сказал так: божество, не-

сомненно, прекрасно, и из всего прекрасного — самое яркое и сияющее; но не тело прекрасно, а то, из чего истекает красота тел, и не долина прекрасна, но то, благодаря чему долина выглядит красивой. Красота реки, красота моря, красота небес и небесных созвездий — все это течет из источника вечного и не подверженного порче. Когда существа причастны ему, они красивы, счастливы, цветущи; когда они теряют связь с ним, они обезображиваются, гибнут и исчезают.

Когда Теокл сказал эти слова, два наших спутника принесли ему свои поздравления. Я тоже собирался прибавить нечто в том же духе, но он сразу же остановил меня, говоря, что будет шокирован, если вместо похвал я в соответствии со своим характером не предпочту, скорее, навести критику на ту или иную часть этой длинной речи.

— Если иначе нельзя, — ответил я, — то сначала разрешите мне удивиться тому, что вместо множества доводов, обычно приводимых в доказательство существования божества, вы, чтобы утвердить его, пользуетесь только одним-единственным. Я ожидал, что услышу от вас, как это обыкновенно и бывает, о первопричине, о первобытии и о начале движения, о том, сколь ясно представляется нам идея нематериальной субстанции, о том, сколь очевидно, что рано или поздно материя должна была быть создана. Но обо всем этом вы не говорите ни слова. Я готов отпустить вам то, что обычно говорится на предмет «материальной немыслящей субстанции, которая никогда не способна произвести на свет нематериальное мышление», — но только отпущу вам при условии, что этот великий принцип — «ничто из ничто» — по-прежнему будет оставаться при мне, — как и при моем противнике, и затем я полагаю, что, пока мир стоит, он будет в замешательстве на предмет того, как приложить к материи начало или как предположить возможность ее уничтожения. Лица духовные могут сколько им угодно представлять нам самым красноречивым образом, — «что материя, заключающаяся в тысяче форм, которые от века до века соединяются и разъединяются, изменяются и превращаются, никогда сама по себе не в состоянии породить или дать толчок чему-либо подобному чувству или знанию». Этот довод поможет против Демокрита и Эпикура или когонибудь еще из старых или новых атомистов. Но его повернет против них, то есть против богословов,веряющий его перипатетик; и когда он надлежащим образом разведет

оба вида субстанций и рассмотрит их по отдельности как субстанции разнородные, то затем — и это будет строгий смысл и добрый аргумент — можно будет сказать о нематериальной субстанции: «Делайте с ней что хотите, превращайте ее тысячекратно, очищайте, возносите, возгоняйте, пытайте как хотите, ломайте об нее свои головы с их мышлением, — вы никогда не будете в состоянии породить в ней или силой вынудить из нее противоположную субстанцию». Жалкие отбросы прискорбной материи точно так же никогда нельзя будет получить из простой и чистой субстанции нематериальной мысли, как высокий дух мысли или разума нельзя извлечь из тучной субстанции жирной материи. Предоставим догматикам делать с этим аргументом все, что они смогут.

Но что касается вас, как вы поставили свой вопрос, — продолжал я, — то это уже не вопрос о том, что было первым и главным, но вопрос о том, что существует в настоящий миг и теперь, — ибо, если бог сейчас действительно существует, если по каким-то добрым признакам представляется, что в это настоящее время существует универсальный ум, то тогда нетрудно будет согласиться, что он был испокон веков.

Вот ваш довод. Вы, если можно мне так сказать, идете к факту и хотите доказать, что вещи действительно — в таком состоянии и в таком положении, что если бы они реально были в нем, то не было бы случая для спора и обсуждения. Ваша главная подмога — ваш единый Союз. Ну а как установили вы его? Каким путем вы явили и показали его? Много ли вы нам дали, если не считать простой вероятности? И вы так далеки от доказательства чего бы то ни было, что если этот план всеобщего единения — ваш главный довод в пользу божества, как вы молчаливо допускаете, то вы, кажется, скорее, доказали нам, что само это положение не может быть доказано. Ибо ведь вы же говорите: как этот ограниченный ум может видеть все? И действительно, если он не видит все, так он не видит ничего. И то, что нужно показать, остается так же скрыто, как и раньше. Хорошо, положим, что все лежащее в поле зрения и знания, что все это упорядочено и сведено в единство, как думаете вы, — но само это всемогущее бытие по-прежнему ведь будет простой точкой и самым настоящим ничто в сравнении с тем, что остается за его пределами. И остается — только отдельный, особый мирок, так

скажем,— такой, каких, быть может, миллионы рядом, в этой безмерной пустыне, настолько же чудовищных и бесформенных, насколько наш — правилен и пропорционален. На всем протяжении времени, посреди бесконечного урагана и перетряски всех сущностей и существ, этот единственный странный мир каким-то случаем мог быть отчеканен и брошен в какую-то форму,— чего не может случиться среди бесконечности случая? Но что до остального,— это дело совсем другого сорта. Древний Хаос, Отец Хаос, как называют его поэты, самодержавный властелин этих диких просторов, здесь утверждает он свое царство мрака. Он всей своей тяжестью давит на наши рубежи, и в один прекрасный день, совершив жестокий набег, вернет себе утраченные права, завоюет непокорное государство и вновь свяжет нас в единство перевозданного несогласия и смеси.

Это все, Теокл,— сказал я, завершая свою речь,— что я смею предложить в виде возражений на вашу философию. Я, между прочим, думал, что вы дадите мне больших простор,— но вы окопались в более тесных границах. Так что, сказать вам правду, я смотрю на ваше богословие и думаю, что вряд ли оно столь же искренне и открыто, как у наших теологов в целом. Они, правда, очень строги к словам, но зато допускают большую широту в вещах. Конечно, трудно думать, чтобы они могли нести такое неуклюжее бремя, как неотступное сомнение в божестве,— но взамен они всегда ведут честную игру с природой и допускают, чтобы ей бросали вызов за все ее пороки. Она может безгранично заблуждаться, а мы так же безгранично судим ее. Божество, думают они, не несет за нее ответа, только она сама за себя в ответе. А вы строже и точнее в этом пункте. Вы без всякой нужды вовлекли природу в этот спор и с таким напором взялись защищать ее честь, что я не уверен, не опасно ли мне подвергать ее сомнениям.

— Пусть это не беспокоит вас,— ответил Теокл,— но будьте вольны в своей критике природы, каковы бы ни были последствия. Только моя гипотеза может пострадать. Если я дурно защищаю ее, то моих друзей это не должно шокировать. Они, вне всякого сомнения, в своей крепости прикрыты более сильными доводами в пользу божества и умеют пользоваться тем метафизическим оружием, остроту которого вы, кажется, не вполне замечаете. Я предоставляю им сражаться с вами за это пространство, когда это будет им угодно. А что касается моих собственных доводов,

если можно считать, что они составляют какую-нибудь часть в такой защите, то их можно рассматривать как отдаленные линии траншей или внешние бастионы, которые, может быть, и нетрудно захватить, но безо всякой опасности для главных сил крепости.

— Несмотря на то, что вы хотите,— сказал я,— чтобы я наступал на природу по всей форме, я предпочту воздержаться от этого во всех объектах, за исключением лишь человека. Как получается, скажите на милость, что в этом самом благородном из творений она является столь слабой и немощной,— тогда как в простых животных и в неразумных видах существ она действует с такой силой и развивает здесь такую необычайную энергию? Почему так быстро растрачивается она в этом хилом человеке, который более подвержен болезням и живет меньше, чем многие из этих диких существ? Они бродят и блуждают бесстрашно, не поддаются никакой непогоде и ненастьям, они не прибегают к помощи искусства, но живут безмятежно, не обремененные трудами, свободные от тяжкого груза людских забот и тревог. Не столь беспомощные в младенчестве, они энергичнее нас с годами, чувства их подвижнее, с более естественной сообразительностью они преследуют свои интересы, забавы, развлечения и легко добывают пропитание, поддерживая свою жизнь; природа одевает и вооружает их, она дает им пристанище и кров. Так заведено природой для всех остальных существ. У них выносливость, крепость, стойкость. Почему же все это не дано человеку?

— Что же вы так быстро кончили свои увещевания? — спросил Теокл. — Мне кажется, что можно было бы продолжать и дальше, раз уж вы набрали на этот путь; и вместо того, чтобы притязать на эти немногие преимущества других существ, вы могли бы точно так же пойти на все и начать жаловаться: ах, этот человек, он, по-видимому, нечто меньшее, чем собрание всех привилегий и преимуществ, которые может дать природа. Спрашивайте не только, почему человек гол и без копыт и не так быстроног, как звери, а спрашивайте еще и почему у него нет крыльев, чтобы летать, и плавников, чтобы плавать, и так далее,— чтобы он мог овладеть каждой стихией и царить повсюду?

— Нет, не так,— сказал я,— ни в коем случае. Это значило бы ставить его слишком высоко, как если бы он по природе был властелином всего,— это больше, чем мне хотелось бы допустить.

— Достаточно и того,— ответил он,— что вы уступили здесь. Ведь как только мы допустили подчиненность в его случае, если уже природа сама по себе — не для человека, а человек — для природы, то тогда уже, с его соизволения, придется подчинить его природным стихиям, а не стихии — ему. Немногие из этих стихий подходят ему, и ни одна — в совершенстве. Если его оставить в воздухе, он упадет как подкошенный, потому что крыльев не отпущено ему. В воде он скоро потонет. В огне сгорит. В земле задохнется.

— Какие владения естественны для него в других элементах,— сказал я,— это, по правде говоря, не очень заботит меня, поскольку своим искусством он может превзойти и те преимущества, которые природа даровала другим созданиям, но вот что касается воздуха,— прекрасно, если бы природа чудесным образом наделила его крыльями.

— А что бы он от этого выиграл? — ответил Теокл.— Ведь подумайте только, какие изменения всей формы это повлекло бы за собой. Понаблюдайте за которым-нибудь из этих крылатых существ,— разве все строение его тела не поставлено на службу этой цели и все остальные преимущества не принесены в жертву одному этому полету? Анатомия такого существа показывает нам, что в некотором смысле оно все целиком — крыло: а именно почти вся его масса состоит из двух непомерных мышц, которые отнимают силы у всего прочего и поглощают, если можно так сказать, жизненную энергию целой системы. Вот почему эти воздушные скакуны способны совершать такие быстрые и резкие движения, ни в какое сравнение не идущие с другими существами и намного превосходящие их собственные невеликие силы во всем прочем: значит, одни части их существа сделаны таких непропорциональных размеров, чтобы как бы заморить своих соседей. А в строении человеческого тела, столь иного порядка, куда же прикрепить эти летательные аппараты,— не будут ли непременно страдать другие члены, а умножившиеся части морить друг друга? Что думаете вы о мозге при этом новом подразделении целого? Не кажется ли вам, что он превратится в заморыша? Думаете, он останется на том же высоком уровне и будет свое главное пропитание добывать, отнимая его у других членов?

— Я понимаю, Теокл,— сказал я, перебивая его.— Несомненно, мозг — великий моритель, там, где его преизбыток, и мыслящие люди на этом свете, особенно же филосо-

фы и виртуозы, должны удовлетворяться, по моему мнению, более умеренной долей телесных преимуществ — ради того, что они именуют органами и производительностью в другом смысле. Кажется, части одного рода плохо согласуются в своей жизненной энергии с частями другого рода. Но чтобы выравнять положение на обеих сторонах, давайте поменяемся местами с их противниками, и, как думаю, все будет обстоять точно так с Милонами нашего века, мужами доблестными и могучими телом. Чтобы не помянуть вульгарный народец — борцов, прыгунов, охотников, — что сказать о наших благовоспитанных господах наездниках, фехтовальщиках, танцорах, теннисистах и тому подобных? Конечно же, здесь тело — притеснитель, и если мозг такой жестокий пожиратель в одном случае, то вот, видимо, тело и его части морят и казнят в этом слое людей.

— Но если, — сказал он, — так обстоит дело между человеком и человеком, как же будет оно обстоять между человеком и совершенно другим существом? Если равновесие столь тонко, что любая мелочь нарушает его, даже в созданиях того же порядка и того же строения, какой же роковой итог будет иметь изменение самого порядка, если внести существенные перемены в строение тела? Поэтому обдумайте, как судим мы природу в этом и подобном случае. Почему, говорит один, я не такой сильный от природы, как конь? Почему не такой выносливый и крепкий, как этот зверь, и не такой ловкий и проворный, как другой? А когда такая необыкновенная сила, подвижность и разные телесные умения прибавляются, то смотрите, что получается! Так что для человека, который так влюблен в атлетику, для человека с таким милоновским строением лучше, кажется, и скромнее было бы, если бы он изменил свои жалобы и стал бы говорить так: «Ах, почему я на самом деле не родился животным?» Ибо для него это лучше подходило бы.

— Между тем я склонен думать, — сказал я, — что величие человека заключено в чем-то совершенно ином, нежели преимущества животного, и что если есть среди нас люди в самом правдивом смысле, то они, естественно, будут стремиться к качествам человеческим, а свойства животные предоставят самим животным. Но я вижу, что природа разумно поступила, подавляя нас в этом отношении, потому что она снабдила нас столь тонким веществом и столь хрупким каркасом, — они между тем удивительно

пригодны для того, чтобы поддерживать и нести на себе это человеческое величие мысли и разума, но невероятно беспомощны и неловки во всех прочих надобностях,— так, как если бы весь замысел состоял в том, чтобы мешать нам стремиться — столь смехотворно! — ко всему, что не пришло нашему характеру.

— Я вижу,— сказал Теокл,— что вы не из тех робких спорщиков, которые дрожат каждый раз, когда слышат возражения против своих мнений,— они столь решительны в утверждении своих доводов, что неспособны ни в чем уступить другой стороне. А ваш острый ум позволяет вам с удовольствием приниматься за все, что ни будет сказано в споре, и вы можете даже с радостью развивать мысль, которую ваш противник приводит в поддержку своей собственной гипотезы. Такое поведение, конечно, более честная манера вести спор, чем то, что принято в наши дни. Но она просто отвечает вашему характеру. И если бы я не боялся посреди философской беседы начать говорить вам похвалы, то я, возможно, сказал бы все, что думаю, о приятных нравах вашего скептицизма в отличие от ханжества других скептиков,— они защищают свои права на философский характер, но едва ли сохраняют даже характер приличного человека и доброго собеседника. Но теперь перейдем к вашему аргументу.

Так замечательно распределила все природа,— продолжал он,— она приспособила и примерила не только вещество, или материю, к форме и внешнему облику, но и сам облик и форму — к обстоятельствам, месту, стихии или сфере, но и желания, чувствования, привязанности — друг к другу, а также и к материи, форме, деятельности и ко всему остальному: все устроено ею к лучшему, все с совершенной сдержанностью и подлинной бережливостью, ни в чем не с излишней щедростью, но повсюду с благодетельностью, ни в чем не с чрезмерной затратой силы, но повсюду с точной внутренней экономией, притесняющей все избыточное и прибавляющей энергии тому, что во всякой вещи — главное. Не Мысль ли и Разум — главное в человеке? Разве не надо ему быть бережливым ради них? и экономить ради этой части своей машины? Или он хочет, чтобы то же самое вещество и та же самая материя, те же инструменты и органы служили равным образом и для совершенно иных назначений,— и унция равнялась бы фунту? Это невозможно. Каких чудес, так спросим, каких чудес может он

ждать от немногих унций крови в таком тесном сосуде, приспособленном к такой узкой полоске природы? Не следует ли ему, напротив, восторгаться Природой, которая уделила ему его долю, на благо ему, с самой счастливой бережливостью, счастливой, впрочем, если он умеет пользоваться ею! — благодаря этому он насколько свободнее пользуется своими органами, чем любое другое существо, — благодаря этому он поддерживает свой разум, и он — человек, а не животное!

— Но у животных, — сказал я, — есть инстинкты, которых нет у человека.

— Верно, — сказал он, — у них есть ощущения, чувствования и представления, если я могу употребить это выражение для того, чем человек не владеет в сколько-нибудь соразмерной степени. Их самки, впервые беременные, прежде чем произвести на свет свой приплод, имеют ясное усмотрение, или представление, того своего состояния, которое наступит вслед за тем, они знают, о чем им заботиться, и как, и каким образом, и в какое время. Сколько вещей обдумывают они наперед, сколько постигают одновременно? Время года, страну, климат, место, вид, ситуацию, строение жилья, материалы, форму, питание своих детенышей и уход за ними, — короче говоря, весь внутренний закон вскармливания своего потомства, — и все это в первый раз и без всякого опыта — с тем же совершенством, что и впоследствии на протяжении всей своей жизни. А вы говорите: «Почему не так и у людей?» Нет, я, скорее наоборот, спрошу: «Почему так? В чем — причина и польза? В чем необходимость? Зачем человеку эта природная сообразительность? Разве нет у него ничего лучшего? Разве нет разума и рассуждения? Разве разум не верно учит его? Какая же необходимость в ином? Где была бы мудрость, с которой устроено все? Где — бережливость?»

Потомство большинства животных, — продолжал он, — с самого начала самостоятельно, они энергичны, смыслены, умеют избегать опасности и искать себе пищу. А младенец — беспомощен, слаб, хрупок. Но почему бы и не установить такой порядок? В чем тут ущерб для рода человеческого? Разве человеку хуже от такого недостатка — со всеми данными ему преимуществами? Разве этот недостаток не заставляет его чувствовать себя обязанным обществу — и признавать, что не игрою случая, а преднамеренно он создан разумным и общественным существом, — и

что он не может иначе жить и расти, нежели в этих общественных взаимосвязях и в человеческом общежитии, где его естественное состояние? Разве не отсюда выведены и не на этих самых потребностях утверждены и супружеская любовь, и естественная привязанность к родителям, и долг по отношению к властям, и любовь к родному городу, общине, стране, со всеми прочими обязанностями и общественными сторонами жизни? Что лучше такого недостатка, дающего повод к таким благам,— есть ли большее счастье? И может ли быть нечто лучшее,— если нехватка восполняется таким преизбытком и вознаграждается такими владениями? Что же, если до сих пор встречаются среди людей такие, что при виде всей этой беспомощности и недостатка не стыдятся требовать для себя каких-то прав независимости и отрицают, что человек по природе — существо общественное,— где был бы их стыд, если бы природа иначе восполнила этот недостаток? И мог ли кто думать тогда о долге и об обязанностях? Где были бы уважение и почитание родителей, властей, родины, себе подобных? Не понудило ли бы их самодостаточное и самодовлеющее состояние еще более категорически отбрасывать в сторону свою натуру и отрицать цели творения и творца?

Пока Теокл приводил эти свои доводы касательно природы, старый господин, мой противник в споре, выразил глубокое свое удовлетворение тем, что мои речи опровергнуты,— так он полагал,— а мнения разоблачены. Ибо он не мог подумать ничего иного и счел, что все сказанное мною в виде возражения — это категорическое мое мнение. Он пытался еще усилить доводы, приводя много частных и деталей,— из тех обычных представлений, что заучены школьными учителями и адвокатами.

Между прочим он сказал:

— Лучше бы вы открыто заявили о своих чувствах, потому что я уверен, вы крепко усвоили этот принцип,— что естественное состояние — это состояние войны.

— Но что это было состояние без управления и без общественного закона,— ответил я,— это ведь вы признаете.

— Признаю.

— Но это было товарищеское, или общественное, состояние?

— Нет, потому что люди, впервые вступившие в общество, вышли из естественного состояния и перешли в новое, основанное на договоре.

— Так что же, то, что было прежде, было ли терпимым и сносным состоянием?

— Будь оно совершенно нетерпимым, его бы не было. Да и нельзя называть состоянием то, что не может пребывать и стоять на своих ногах хотя бы самое малое время.

— Так, следовательно, если человек мог жить без общества и правда, что он действительно так жил, будучи в естественном состоянии,— как же можно говорить, что человек от природы — общественное существо?

Старый господин, казалось, был в замешательстве, услышав мой вопрос. Но, собравшись с мыслями, он сказал так:

— Может быть, человек по своим естественным склонностям никогда бы и не был подвигнут на то, чтобы объединяться с другими в общество, но, возможно, его заставили какие-нибудь особые обстоятельства.

— Но тогда,— сказал я,— его природа, видимо, не была столь уж хороша, поскольку, не имея ни естественных привязанностей, ни присущих ему товарищеских склонностей, он силою был принужден вступить в общественное состояние — против своей воли, и причем не по какой-то внешней необходимости, потому что ведь вы говорите, что существование его было вполне терпимым, а, по всей вероятности, из-за каких-то неудобств, происходивших главным образом по его собственной вине, из-за его собственного зловредного настроения духа и принципов. И, уж конечно, не удивительно, если создания, по своей природе столь антиобщественные, оказываются такими беспокойными и неуживчивыми. Если, следуя своей природе, они могли бы жить без всякого общества и не чувствовали бы никакой привязанности к кому бы то ни было, то трудно ожидать, чтобы в каком-либо случае они стали бережно относиться к другому человеку. И при такой своей угрюмости, что даже любовь не сближала их, более чем вероятно, что они стали бы сражаться каждый за свои интересы. Итак, из ваших же собственных рассуждений явствует, что естественное состояние, по всей видимости, мало чем отличалось от состояния всеобщей войны²⁵.

Он собирался отвечать мне довольно-таки резко, о чем можно было заключить по его взглядам, но тут Теокл поспешил заговорить и выразил свое желание — чтобы ему позволили, раз уж он дал толчок всему этому спору, попытаться закончить его и для этого сам вопрос представить в более ясном свете.

— Вы видите,— сказал он, обращаясь к старому господину,— на какую хитрость пошел Филокл, когда вынудил вас подтвердить, что естественное состояние и общественное — совершенно разные вещи. Но давайте спросим теперь его в свою очередь и посмотрим, сумеет ли он показать нам, что на самом деле может быть такое состояние людей, которое не было бы общественным.

— Но что же мы называем тогда,— спросил старый господин,— естественным состоянием?

— Отнюдь не несовершенное и первобытное существование человечества,— сказал Теокл,— как некоторые считают; потому что такое существование, если бы оно и случилось когда-либо в природе, не могло бы продолжаться сколько-нибудь долго, и не было бы ни в чем терпимо, и не было бы к тому же хоть сколько-нибудь достаточным для поддержания жизни человеческого рода. А такое существование в собственном смысле слова нельзя называть общественным. Если говорить о младенце, только что появившемся на свет, в миг его рождения,— если мне придет на ум назвать это его состоянием, правильно ли это будет?

— Вряд ли,— согласился я.

— Но вот точно такое состояние и было у человека, как мы можем предположить, прежде чем он вступил в общество и на самом деле стал человеческим созданием. Тогда это был первоначальный, грубый набросок человека, самый первый и первейший опыт Природы,— вид в момент его рождения, как бы еще не сформировавшийся,— не в его естественном состоянии, а под постоянным принуждением, под постоянным надзором,— пока он не обрел своего естественного совершенства.

И вот так, а не иначе,— сказал Теокл, все больше обращаясь специально к старому господину,— только так и могло обстоять дело, даже если мы предположим, что когда-то было такое состояние, или существование, людей, когда они и не были объединены в общество и не были сближены и вследствие этого обходились без какого-либо языка или формы искусства. Но что вот в этом заключалось их естественное состояние, что они жили по отдельности,— этого нельзя признать, не впадая в абсурд. Ибо скорее можно отнять у человека какие-нибудь иные чувства и привязанности,— но не привязанность к обществу и к себе подобным. И если даже допустить, чтобы вы лишали его всего чего угодно и даже отнимали у него целые органы и чле-

ны — его строения и тела, — то тогда, подвергнув его таким превращениям, будете ли вы по-прежнему называть его человеком? Но и это вам легче будет сделать, нежели со-влечь с него все его естественные привязанности, отделить его от ему подобных, заключить в чешую и панцирь, словно какое-то насекомое, и в этом виде все еще продолжать именовать его человеком. Точно так же вы могли бы называть человеком яйцо или зародыш. И кокон, в котором созревает бабочка, это еще больше бабочка, хотя у нее и нет крыльев, чем такое воображаемое существо — человек. Ибо хотя его внешний облик и был бы человеческим, — страсти, желания и внутренние органы не могли бы не быть совершенно отличными. Все его внутреннее строение придется перевернуть, чтобы приспособить его вести существование и поддерживать жизнь в такой замкнутой скорлупе.

Чтобы объяснить это несколько подробнее, — продолжал он, — давайте проверим, как могло бы существовать и на каком основании должно было бы стоять это естественное состояние, — каким его представляют. Ведь человек или существует от века, или нет. Если от века, — то не могло бы быть никакого иного, первобытного или первородного, состояния и никакого естественного состояния — отличного от того, которое мы видим перед нашими глазами теперь. А если не от века, — то, значит, или он появился вдруг и сразу и, стало быть, с самого начала не отличался от того, что есть теперь, или же он сложился постепенно, проходя через определенные стадии и формы, пока не обрел такое состояние, в каком живет уже издавна, на протяжении бесчисленных поколений.

Предположим, для примера, что он вышел, как сочинили древние поэты, из толстого ствола дуба и тогда напоминал скорее дракона, нежели человека. Предположим, что поначалу жизни в нем было не намного больше, чем в этом дереве, которое поэты называют чувствительным. Но когда родительский дуб разрешился от бремени и урод по какому-то случаю или по чьему-то умыслу был выкован и получил свою форму, — его члены на свободе вполне развились, а органы чувств стали постепенно обнаруживать себя. «Тут появилось ухо, тут выглянул глаз, быть может, и хвост вышел следом: потому что трудно теперь сказать, какими излишками не наградила его природа поначалу. Они, как видно, отскочили со временем и, к счастью, оставили

все в целостности и — о чудо! — так, как все и должно было быть».

Несомненно, это самый низкий взгляд на первоначальное положение человеческого рода. Ведь если провидение — а не случай — придало человеку его бытие, то наш довод в пользу его общественной природы должен быть тем более веским. Но если мы допустим, что у человека — такое происхождение, как мы описали его только что или как угодно представлять себе его известного свойства философам, — то тогда у природы вообще во всем этом деле не было ни малейшего замысла и не было никакого намерения и плана. И в таком случае я не знаю, как можно что-либо называть естественным, например — естественным состоянием, или одно состояние более естественным, чем другое.

Пойдем дальше и посмотрим, какое состояние нам лучше всего будет назвать состоянием естества, — если исходить из их гипотезы. «Природа случайно посредством множества изменений и совпадений породила живое существо, каковое, выйдя из грубых семян вещества, развивалось, пока не стало тем, каким является теперь, и не пришло к такому состоянию, в каком пребывает на протяжении уже многих поколений». В этом долгом процессе развития — мне все равно, сколь долгом, — где же начало — так спрошу — этого самого естественного состояния? Это творение претерпело много изменений, и каждое, будучи вот таким созреванием и возмужанием, было столь же естественным, как и любое другое. Так что надо насчитывать сотню разных естественных состояний, — а если только одно, то, разумеется, такое, в котором природа проявляется наиболее совершенно и вполне зрело. Там, где она остановилась и достигла своей цели, — там состояние естества, и нигде более.

Могла ли она остановиться, — как думаете вы, — на этом плачевном состоянии — до общества? Могла ли она поддерживать и множить человеческий род, — как теперь, — не будь товарищества и общности? Покажите, бывает ли так хотя бы где-нибудь и когда-нибудь в нашем человеческом роде? Ведь если говорить о созданиях, которые весьма и весьма напоминают нас по своему внешнему облику, то, — если они отличаются от нас хотя бы в малейшей части своего строения, если внутренние органы их сложены иначе, если кожа и поры сформированы и закалены иначе,

если у них есть иные отростки тела, а также если у них иной нрав, иная натура, неотделимые от них привычки или чувства,— то они отнюдь не нашего рода. А если, с другой стороны, у них то же строение, что и у нас, а их естественные органы и внутренние способности столь же сильны, телесный же каркас столь же хрупок, как и у нас, если у них есть память и чувства и привязанности и то же пользование органами,— то тогда, очевидно, они при всем своем желании уже не могут обходиться без общества, точно так же как не могут и поддерживать свою жизнь без него.

А теперь, друзья мои, нам надо вспомнить то, о чем мы говорили немножко раньше и что начал сам Филокл,— о слабости и хрупкости человеческого тела, о полном нужды человеческом состоянии — по сравнению со всеми другими созданиями: о младенчестве, долгом и беспомощном, о его хилости и беззащитности, когда он скорее сам добыча для других,— а не живет добычей. Но, однако, невозможно для него поддерживать свою жизнь подобно другим видам живых существ,— пасущихся на своем лугу. Ему нужно лучшее пропитание и пища более избранная, чем этот грубый подножный корм, и лучшее ложе и покров, нежели голая земля и чистое небо. Сколь во многом нуждается он, что другим дано с самого начала? Какой союз, какая общность и близость полов нужна для того, чтобы сохранить и воспитать его потомство? Такой вид общности, безусловно, нельзя отрицать за человеком — общности, присущей первому попавшемуся животному и естественной для него. Тем более если эту общественную сторону мы оставляем человеку, разве не следует нам пойти дальше? Возможно ли, чтобы он искал себе пару и жил в любви и дружбе со своим спутником и со своим потомством и при этом оставался столь же диким и безъязыким и без всех своих искусств домоводства и строительства и всякого прочего хозяйства, безусловно столь же естественного для него, как для бобра, муравья и пчелы? Когда же ему порывать с таким обществом, если уж обществу положено начало? Ибо ведь эта общность началась, как только пошли поколения людей, и она породила и всякое хозяйство и человеческий дом. Это ясно. Разве такая общность не должна была вскоре перерасти в общность племени, а общность племени — в общность народа? Или же, оставаясь общностью племени, общность эта не была разве обществом для взаимной защиты и общих целей? Так, короче говоря: если

образовывать семью — естественно, если естественные привязанности, забота и воспитание потомства — естественны, если при этом с человеком дела обстоят так, как они обстоят в действительности, и он является созданием с определенным обликом и устройством тела, — то отсюда следует: общество неизбежно и естественно для него, и без общества и союза с людьми человек не может существовать и никогда не существовал.

Чтобы закончить, — сказал он, все еще обращаясь к двум другим собеседникам, — я рискну сказать слово в защиту Филокла: с тех пор как ученые мужи питают такую слабость к этому представлению об естественном состоянии и так любят рассуждать об этом воображаемом времени, я думаю, что говорить о нем так дурно и bestолково, как мы только можем, — это само по себе уже большое благодеяние. Пусть это состояние будет войной, грабежом и насилием. Раз оно — состояние антиобщественное, так пусть оно будет неприличным и устрашающим, каким только может. А говорить о нем хорошо и красноречиво — значит представлять его в приятном свете и искушать людей делаться отшельниками. Так пусть же оно будет намного хуже, чем самый худший из существующих на земле порядков. Чем больше будем бояться мы безначалия, тем лучшими будем мы гражданами, тем больше ценить будем те законы и государственное устройство, которых подданными мы являемся и которые защищают нас от жесткого насилия и произвола — вроде тех, что порождает пресловутое неестественное состояние. И здесь я искренне согласен со всеми теми преобразователями людской природы, кто рассматривает человека абстрактно и помимо всякого управления или общества, представляя его в виде не знаю каких чудовищных драконов, левиафанов и всяких прочих устрашающих пожирателей и поглотителей. Конечно, они поступили бы разумно, если бы более точными словами выражали свой великий принцип. Потому что, когда, желая унижить человека, они говорят — «человек человеку — волк», — то это кажется довольно нелепым, если рассудить, что «волк волку» — существо весьма доброе и любящее. У них оба пола тесно соединяются, чтобы заботиться о потомстве и вскармливать его, и союз их не разрушается. Они воют, призывая друг друга, чтобы собраться вместе — для охоты, для добычи или найдя труп животного. Даже свиньи не лишены взаимной привязанности, — они целыми стадами сбегаются,

чтобы помочь своим собратьям. Поэтому у знаменитого суждения, приведенного выше, смысл такой, — если он вообще есть, — «человек человеку — как волк более кроткому существу», например овце. Но и это столь же мало годится в дело, как если бы мы попросту сказали: есть среди людей разные характеры и натуры, — не у всех волчья природа, но по крайней мере у половины — по рождению невинная и кроткая. И этим самым такое «суждение» обращается в ничто. Ибо без клеветы на природу, не приходя в противоречие со всем известным из естественной истории, из фактов и ясного течения вещей, — невозможно согласиться с таким злобным положением, как бы ни старались мы придать ему некий терпимый вид и смысл. Но вот — человечество! Даже здесь человеческая натура являет себя такой, какая она есть: она — не совершенна, не абсолютно удачна, — но движется она в верном направлении, и ведут ее начала справедливые и истинные. В философии — все так же, как в обычных разговорах. Как бы ни любили люди собираться вместе, как бы мало ни были расположены они радоваться своему счастью в одиночестве, — все же они самым странным образом привержены сатире. И если злые слова, составленные умело и ловко, произнесенные самоуверенно, способны сойти у людей за неслышанный ум, — то точно так же и ядовитое суждение при смелости слов, хотя и без справедливости в мыслях: люди готовы принять его за истинную философию.

РАЗДЕЛ V

Чудеса. — Предзнаменования. — Скептицизм. — Обман. — Изумление. — Доверчивость. — Фанатизм. — Чудеса в прошлом и настоящем. — Свидетельства людей. — Свидетельства бога. — Чудеса — не доказательство бытия бога. — Откровение. — Атеизм, проистекающий из предрассудка.

В таких разговорах вечер подходил к концу и наступала ночь, мы возвращались домой со своей прогулки. За ужином и после него, до глубокой ночи. Теокл говорил мало. Разговор поддерживался

теперь двумя собеседниками, рассуждавшими о некоей новой философии; так что вы простите меня, Палемон, если я буду не столь подробен в рассказе о нем.

Много было сказано, и с великой ученостью, о природе духов и привидений; причем наиболее удивительные случаи вызывали наибольший восторг наших друзей, они старались превзойти друг друга, говоря на эти восхитительные темы, и совершали подлинное чудо, приводя друг друга в состояние глубокого изумления. Ничто не радовало их так, как все неприятное и неприветливое, ничто так не тешило, как то, что вызывало ужас. Короче говоря, все разумное, ясное и простое не доставляло удовольствия, но все, что шло против естества, все беспорядочное и бестолковое, все, что не находилось ни в какой пропорции и симметрии с остальным,— все это было вполне и весьма к месту. Нашим главным развлечением были уроды, знамения, чары, волнения стихий и землетрясения. Можно было подумать, что в некоем соперничестве между Провидением и Природой эта последняя должна была непременно предстать в наиболее сером и будничном наряде, с тем чтобы уродства и безобразия ее в лучшем свете явили нам красоты Неба. Ибо, оставаясь справедливым, я должен сознаться, что видел намерение их в том, чтобы быть искренне религиозными и верующими. Но это был не тот лик религии, который я готов полюбить. Не здесь боялся я для себя большего энтузиазма и предрассудка. Если бы я стал энтузиастом,— то, скорее, по образцу Теокла. Кладбищенские памятники и могилы не имели той власти над моей душой, что горы, долины, торжественность лесов и роцц,— о жителях лесов я был бы более рад услышать, чем об обитателях иного мира... И я скорее готов был вообразить себе истинность тех поэтических вымыслов, к которым прибегал Теокл, нежели поверить в правдивость жутких историй, рассказанных его другом — как обычно рассказывают их: с пышной обстоятельностью, голосом надменным непререкаемого авторитета и с видом, будто речь идет о чем-то доподлинном.

Вы можете представить себе, Палемон, что мой скептицизм, в чем вы так часто упрекали меня, не мог покинуть меня здесь и не мог не сердить наших собеседников, особенно важного господина, который повздорил со мной еще перед этим.

Некоторое время он еще терпел меня, пока наконец не сказал, потерявши всякую выдержку:

— Несомненно, надо обладать немалой самоуверенностью, чтобы противостоять мнению света и отрицать вещи, известные из рассказов значительнейшей части человечества.

— Я далек от этого,— сказал я.— Вы еще никогда не слышали, чтобы я отрицал что бы то ни было, хотя многое и подвергал сомнению. Если я и откладываю свое суждение, то потому, что у меня меньше оснований выносить суждение, чем у других. Есть люди, которые с таким почтением относятся к любому своему капризу, что верят даже своим снам. Но поскольку я никогда не оказывал такого уважения своей дремлющей фантазии, то иной раз способен сомневаться и в своих мыслях наяву, проверяя, не сон ли это,— поскольку ведь у людей есть способность спать с открытыми глазами. Вы признаете, что человечеству доставляет немалое удовольствие выдавать свои сны за действительность и что любовь к истине и вполнину не так распространена, как эта страсть ко всему новому и удивительному в соединении с желанием произвести впечатление и заставить других восхищаться собою. Конечно, я не настолько немилосерден, чтобы думать, будто в мире больше сознательного обмана, чем невинных заблуждений,— кто больше других надувал человечество, обычно бывал столь счастлив, что сначала обманывал сам себя; это последнее — увертка для их совести, так что у них бывает тем больший успех, чем естественнее они играют свою роль — прямо с натуры. Ведь нет никакой загадки и в том, что сновидения по счастливому случаю сходят у людей за правду,— если только мы рассудим, что часто люди верят в вещи, которые сами же часто рассказывали, но которых не видели даже и во сне и не слышали от других.

— Так что даже величайшего обманщика в мире можно в любом случае считать искренним,— заметил он тут.

— В основном, быть может, он и искренен,— сказал я,— хотя, пока время шло, не раз прибегали к помощи «благочестивой лжи» — ради веры, считавшейся благой и целительной. И я даже нахожу весьма и весьма естественным, что во всех религиях — за исключением истинной — можно наблюдать, как величайшая ревнительность сопровождается наиболее выраженной склонностью к обману. Если цель и намерения — истинны, не в обычае людей колебаться или задумываться в выборе средств. Насколько это верно,— я обращаюсь к опыту недавних времен: здесь

без труда можно найти весьма замечательные примеры, когда обман и рвение, ханжество и лицемерие уживались в одном и том же лице.

— Будь как будет,— отвечал он,— я огорчен, что в целом у вас такой недоверчивый характер.

— Будет справедливо,— сказал я,— если вы пожалеете меня как страдальца, оттого что я потерял способность наслаждаться тем, что так веселит других. Есть ли более сильное удовольствие для людей, чем эта любовь к слушанию и пересказыванию вещей странных и невероятных? Что выучивают они раньше всего и забывают позже всего? Это пристрастие — удивляться и удивлять других,— есть ли что более удивительное? Дети с восторгом слушают сказки, которые заставляют их дрожать от страха, а старикам по нраву странные басни времен былых, которые они никак не могут кончить рассказывать. Являясь в этот мир, мы никак не можем надивиться на все, а когда перестаем удивляться вещам обычным, то начинаем искать, чему бы еще удивляться. Последняя наша причуда — рассказывать бог знает что про самих себя — всем, кто поверит. И при таком всеобщем управлении — хорошо еще, если Истина возьмет верх и наполовину испорченная.

— Хорошо,— ответил он,— хорошо, если вы с этой вашей умеренной верой вообще еще способны верить в чудо.

— Что до того! — сказал я.— Каким бы недоверчивым я ни был, когда речь заходит о новейших чудесах,— главное верить истинно в чудеса прежних времен, с должным почтением относясь к Священному писанию. Ведь именно здесь меня так часто предупреждают против доверчивости и велят мне не верить в самые величайшие чудеса, которые могут твориться,— в отличие от того, чему уже научило меня Писание. И я настолько хорошо подготовлен им к тому, чтобы следовать этому приказанию, что могу уверенно обещать, что останусь в прежней вере и не буду верить ничему ложному.

— Но допустимо ли вообще давать такие обещания?

— Если нет и, следовательно, моя вера не целиком и не абсолютно зависит от меня, какой же ответ могу я нести за нее? Меня справедливо наказывать за поступки, в которых я следовал своей свободной воле, но насколько же справедливо будет привлекать меня к ответу за веру, если в этой вере я не был свободен? Если доверчивость и недоверчивость — лишь недостатки в суждении и чело-

век с самыми лучшими на свете намерениями может заблуждаться в одном и в другом случае, тогда как какой-нибудь худший человек будет лучше судить об очевидности вещей, просто обладая лучшими органами,— как же можно наказывать заблуждающегося, если только не наказывать слабость и не говорить, что справедливо страдать из-за своего несчастья, а не из-за ошибок?

— Склонен думать,— сказал он,— что очень мало людей, наказанных за свою малую веру, могут быть названы страдальцами за свои слабости.

— Буду считать теперь,— ответил я,— что простота и слабость — больше в характере доверчивого человека, чем недоверчивого, и все же я вижу только, что мы все равно подлежим ответственности за слабость,— а в противном случае несем ответ за чрезмерную остроту ума. Ведь если мы не можем направлять свою веру, как же обезопасимся мы от этих обманщиков — лжепророков с их фальшивыми чудесами, против которых нас так часто предупреждали? Убережемся ли мы от ереси и ложной религии? Ведь доверчивость предает нас всяческим обманам такого рода, и она действительно до сих пор удерживает в заблуждении и слепом предрассудке целый языческий и магометанский мир. Следовательно, или же исправительная вера не подлежит наказанию, по той причине, что мы не можем веровать, как нам того хочется,— ибо, если мы можем, почему же нам и не обещать не верить ни во что ложное? Теперь, что касается чудес, которые только еще будут, так самый надежный путь, чтобы не поверить в ложное,— это не верить в них совсем. Ибо мы ведь уже были убеждены в истинности нашей религии прежними чудесами, так что нет нужды ни в каких других, чтобы укреплять нас в вере,— тогда как вера в новые чудеса может только причинить нам ущерб, но не принесет нам ничего доброго. Поэтому наивернейший признак верующего христианина таков,— он не ждет, что явятся какие-то знамения и чудеса; так что наиболее крепок в своем христианстве тот, кого не может тронуть что-либо подобное, он — непроницаем для чудес. Ведь если чудо — на стороне его веры, то у него нет нужды в нем, а если чудо свидетельствует против его веры,— то, каким бы великим оно ни было, он не станет приписывать ему важности или думать о нем иначе как об обмане,— даже если бы оно шло от ангела. Итак, даже со всей моей недоверчивостью, в которой вы столь сурово

меня упрекаете, я все равно продолжаю себя считать лучшим и тем более правоверным христианином. По меньшей мере я могу быть более уверен, что останусь им, чем вы, потому что вы с вашей доверчивостью можете быть обмануты, и притом далеко не ангелами. Поскольку ведь с таким предварительным расположением духа вы со временем можете уверовать и в чудеса какой-нибудь из многочисленных сект, которые, как вы знаете, все ведь притязают на совершение чудес. Я убежден поэтому, что наилучший принцип, которому надлежит следовать,— это самый обычный и распространенный — «время чудес прошло», и я готов защищать свое мнение, полагая, что оно и само по себе наиболее вероятно и лучше всего отвечает духу христианской религии.

Вопрос этот в ходе спора нечаянно разъединил двух наших собеседников, из которых тот, что постарше, мой оппонент, продолжал утверждать — «думать, будто чудес не бывает, значит давать великое преимущество в руки атеистов», а тот, что помоложе, его спутник, начал сомневаться, — «не будет ли величайшим преимуществом для энтузиастов и сектантов в их борьбе с национальной церковью, если мы допустим возможность чудес: ибо из двух опасностей эта последняя значительнее и для религии и для государства». И он был полон решимости впредь быть весьма осторожным в исследовании таких чудес, тогда как прежде не знал удержу в отыскивании их. И он очень интересно рассказал нам, каким забавным искателем чудес он был прежде и сколько раз вступал во все эти дела с такого сорта людьми, которые всегда остро чувствуют какое-нибудь новое предзнаменование или явление или неожиданное-негаданное откровение или пророчество. Это был самый настоящий заблудший фанатизм, как сказал он теперь. Достаточно с него этой погони за видениями, он не станет больше влезать в темные уголки света,— привычка, к которой он по-настоящему пристратился — в одной компании с людьми, бегающими за духами, ловящими ведьм, всегда начеку в ожидании адских историй и дьявольских хроник. Для того чтобы доказать силу небес и бытие божие, сказал он, нет нужды в этих существах — выходцах из ада. И только теперь он начинает видеть, насколько смехотворно придавать такое значение подобным вещам, как будто провидение зависит от них и как будто вся религия ставится на карту, если мы усомнимся в каком-ни-

будь из таких пришлецов. Ему было неприятно, что так много добрых христиан объявляют себя ревностными сторонниками таких дел, и хотя сам он не мог этого избежать и не мог не дивиться на все подобное, но теперь начинает соображать и станет вести себя осторожно.

— Язычники,— сказал он,— лишенные Писания, могли прибегать к помощи чудес, и, вероятно, провидение разрешило для них оракулы и знамения — как некий несовершенный вид откровения. Евреям, поскольку сердце их было столь жестоко, а разумение еще более неподатливо, тоже были разрешены знаки и чудеса, когда те требовали их в своем упрямстве. Но у христиан есть откровение — оно лучше и истиннее, их оракулы — яснее, закон — более разумен, Писание — понятнее, и оно само на себе утверждает всю свою силу, а вместе с тем засвидетельствовано столь твердо, что не допускает никаких споров. И если бы мне надо было,— продолжал он,— определить точное время, когда, вероятнее всего, чудеса кончились, я чувствовал бы в себе искушение представить, что произошло это тогда, когда явилось Священное писание — и было завершено.

— Между тем это неверное представление,— ответил степенный господин,— и притом представление опасное для того самого Писания, о котором вы же утверждаете, что оно так хорошо засвидетельствовано. Свидетельства людей, время которых прошло, которые умерли, о чудесах прошлых и кончившихся, несомненно, не могут спорить по своей силе и впечатлению с чудесами, совершающимися теперь и на наших глазах,— а в таких, как я утверждаю, никогда не бывает недостатка, и их всегда бывает довольно в мире, чтобы поручиться за существование бога. Если бы теперь чудеса не совершались, мир был бы склонен думать, что их не было никогда. Настоящее должно отвечать за доверчивость прошлого. Ибо — «БОГ свидетельствует сам за себя»²⁶, — а не «люди за БОГА». Ибо кто станет свидетельствовать за людей, если в делах религии у них нет свидетельства неба?

— Это уже другой вопрос,— сказал господин помоложе,— какие обстоятельства делают достойными доверия свидетельства людей. Но что касается чудес, здесь, как мне кажется, нельзя в собственном смысле слова говорить — «свидетельствовать или за БОГА, или за людей». Ибо кто будет свидетельствовать за сами чудеса? И что, если они

будут даже вполне явными? Разве у нас есть уверенность, что их не совершили Демоны? Есть ли подтверждение, что их не произвела магия? Короче говоря, «какая же вера во все, что есть на земле и на небе, может быть, если знаки суть знаки силы, а не знаки блага?»

— А вы так уже усовершенствовались под руководством вашего нового наставника-скептика,— сказал ему суровый господин, намекая на меня,— что с такой готовностью отбрасываете чудеса, будто они ни на что не нужны?

Молодой господин, как мне показалось, был несколько уstraшен резкостью своего товарища, который все еще не переставал винить и корить его.

— Ну что же,— сказал тут я, перебивая его,— мне нужно ответить за молодого человека, если вы считаете его моим учеником. И если скромность его, как видно, не позволяет ему продолжать развивать тему, о которой он начал говорить так замечательно, то я постараюсь сделать это сам, если только он мне позволит.

Молодой человек изъявил свое согласие, и я продолжал, изобразив сначала его благое намерение, состоявшее в первую очередь в установлении разумного и справедливого основания нашей веры,— чтобы освободить ее от упрека в том, что нет непосредственных чудес, которые подтверждали бы ее. Вне всякого сомнения, сказал я, он поступил бы так, показав, сколь превосходным доказательством мы уже владеем благодаря нашим священным оракулам, на основании свидетельства людей, ныне покойных,— характеры и жизнь которых говорят в их пользу, равно как в пользу истинности того, что они рассказали нам о боге. Это никоим образом не «свидетельствование за БОГА», как поспешил выразиться старый господин в своем рвении,— потому что нечто подобное было бы превыше сил и людских и чудесных. Но и сам бог не может свидетельствовать за себя или утверждать свое существование иначе, как открывая себя разуму людей, взывая к их суждению и пути свои представляя их суду и хладнокровному размышлению. Созерцание вселенной, законов ее и управления — вот единственное средство,— на чем я настаивал,— которое может утвердить здравую веру в божество. Что от того, что бесчисленные чудеса со всех сторон станут осаждать наши чувства, не давая покоя дрожащей в ужасе душе? Что от того, что разверзнутся небеса, и явятся всевозможные знамения, и будут услышаны голоса и узрены знаки и начертания?

Разве отсюда будет явствовать что-либо кроме того, что, значит, есть известные силы, которые способны проделать все это? Но вот, что за силы, одна сила или много сил, сила высшая или подчиненная, смертная или бессмертная, мудрая или слепая, справедливая или несправедливая, добрая или злая,— это по-прежнему останется тайной, как останутся тайной и подлинные намерения, непогрешимость или несомненность того, что утверждали бы эти силы. Их слово нельзя было бы применить к ним самим как доказательство. Они способны были бы заставить замолчать людей, но не убедить их, коль скоро сила не может служить доказательством доброго дела и только благо — единственное поручительство истины. Лишь благо рождает веру. Лишь деляя благо, высшие силы могут добиться, чтобы верили в них. И они должны допустить, чтобы их создания внимательно рассматривались, чтобы содеянное ими было подвергнуто критике; и тогда, только тогда может возникнуть доверие к ним, когда на основании не раз наблюдавшихся признаков их благоволение к нам будет доказано, а присущий им характер искренности и истины — подтвержден. Следовательно, кому законы вселенной и ее правления представляются справедливыми и единообразными,— тому они возвещают о правлении единой Справедливости, тому они открывают бога и свидетельствуют о нем,— полагая в этом человеке первоначальные основания веры, они готовят его к вере и в иное, в то, что последует. Он способен прислушиваться к откровению в истории, и только теперь, но не раньше способен воспринять он любое сообщение или чудесный знак, поданный ему с небес, теперь, когда он заранее знает справедливость и истинность всего. Но это никакая сила не заставит его знать и понимать,— ни сила чудес, ни какая другая сила, но только — его Разум.

Но теперь,— продолжал я,— после того как столь долгое время я только защищал, я полон решимости взять в руки оружие и перейти в наступление и в свою очередь сделаться нападающей стороной,— на том, однако, условии, что Теокл не будет сердиться, если я позаимствую почву у его гипотезы.

— Что бы вы ни позаимствовали у него,— отвечал мне мой противник,— можете быть вполне уверены, что все испортите, и, когда это пройдет через ваши руки, смотрите, чтобы вам не пришлось думать не столько обо мне, сколько о нем.

— Я рискну, — сказал я, — рискну утверждать, что большинство тех принципов, которые построили вы, годны только для того, чтобы предать ваше же собственное дело. Ибо, трудясь и мучаясь над тем, как внести расстройство в природу, обшаривая небо и землю в поисках знамений и задумываясь, как обратить в чудо всякую вещь, — вы в то же самое время взбаламучиваете этот мир, ломаете его единосообразие и разрушаете поразительную простоту порядка, откуда только и ведом нам единый бесконечный и совершенный принцип. Беспрестанная борьба, судороги и сотрясения, насилие, нарушение законов, изменчивость и непостоянство порядка, — все это говорит либо об отсутствии управляющей власти, либо о том, что многочисленные безнадзорные и никому не подчиненные власти царят в мире. Либо перед нашими глазами хаос и атомы атеистов, либо магия и демоны политиков. И однако эту бурную и неспокойную систему вселенной с величайшим усердием принимают некоторые из людей, будто бы утверждающих существование божества. Вот — лик вещей, вот — те черты, которыми они рисуют божественность. Сюда стремятся обратить они взор нашего любознательного и бесхитростного юношества, — с тем чтобы оно всякую вещь видело не иначе как в таком спутанном и неприятно поражающем виде, — как если бы атеизм был естественным выводом из правильности и упорядоченности во всем существовании вещей! Но после всего этого избезобразивания и искалечивания природы, если случается, как это часто и бывает, что пораженный ученик, придя в себя и неспешно разыскивая пути природы, обнаруживает больше порядка, постоянства и единосообразия в вещах, нежели он предполагал, — тогда, разумеется, он начинает тяготеть к атеизму, и все только из-за тех впечатлений, которые оставила в нем эта нелепая система, учившая его искать божество в хаотической смеси и открывать провидение в неправильно сложенном и разъятом мире.

— А если вы, — отвечал он, — если вы с вашей новой системой привели все вещи в такую ясность, правильность, простоту и единосообразность, какой вы только можете пожелать, то, я предполагаю, вы пошлете своего ученика искать божество в механизме, то есть, другими словами, в некоей утонченной системе самоуправляющегося вещества.

Что иное делают ваши натуралисты из мира, если не простую машину?

— Ничего, — ответил я, — если только допустить, что у машины есть ум. Потому что в данном случае машина — не самоуправляющаяся, а богоуправляющаяся.

— Но где же знаки, — сказал он, — которые бы убедили нас? Какие знаки может подать нам эта бессловесная машина, — о том, что она управляется так?

— Довольно тех, что есть, — ответил я. — Можно ли дать более ясные знаки жизни и неутомимой мысли? Сравните наши собственные машины²⁷ с этой великой машиной, и посмотрите, — разве при всем своем порядке, ходе и движении они показывают нам столь же совершенную жизнь и столь же законченную разумность? Одна машина правильна, постоянна, вечна; другие — неправильны, изменчивы, непостоянны. В одной — знаки мудрости и твердого установления, в других — черты прихоти и самонадежности; в одной — суждение, в других — каприз; в одной — истинность, несомненность, знание, в других — ошибки, глупость, безумие.

Но чтобы убедиться, что есть над нами некое мыслящее и действующее начало, нам, как видно, нужны знаки второго порядка, — поскольку, видимо, мы предполагаем, что не может быть мысли или разумности, не похожей на наши собственные. У нас вызывает отвращение и скуку упорядоченный и правильный черед вещей. Строгие циклы, установленные законы, кругообращения точные и пропорциональные не производят на нас впечатления и не вызывают восторга. Нам нужны загадки, знамения, предметы, рождающие ужас и удивление! Гармония, порядок, согласие — и мы становимся атеистами; неправильность, несогласованность — и мы убеждены в существовании божества! Мир, скорее, случаен, если он идет вперед строгим чередом, мир — действие мудрости, если бег его безумен!

Так я принял на себя роль здравомыслящего теиста, стараясь опровергнуть моего оппонента и показать, как принципы его благоприятствуют атеизму. Ревностный господин был крайне обижен, и мы горячо спорили с ним вплоть до глубокой ночи. Однако Теокл умерил наши страсти, и мы отправились на покой притихшие и примиренные. По правде говоря, я был немало обрадован тем, что наши собеседники должны были уехать рано утром — и оставить одному мне моего Теокла.

А теперь, Палемон, близится то утро, которого я столь нетерпеливо ожидал. И у меня есть основания опасаться, каково же ваше нетерпение. Вы достаточно узнали, нужно думать, чтобы острие вашего любопытства уже притупилось. Можно ли вообразить себе, что, прочтя этот рассказ о двух таких днях, вы терпеливо будете ждать третьего, который еще только наступит, третьего и еще более философического, чем оба предыдущих? Но вы ведь заставили меня пообещать вам, и теперь, чего бы это ни стоило, примите следующее.

ЧАСТЬ III

РАЗДЕЛ I

Размышление. — Единство. — Личность. — Самость. — Тожество. — Вещество. — Форма. — Гений. — Высшее существо. — Субстанция, материальная и нематериальная. — Метафизика. — Ум. — Особые умы. — Ум целого. — Природа, подвластная уму. — Противоположное убеждение. — Два вида. — Вера атеизма. — Вера теизма. — Энергия природы. — Дурные настроения. — Всеобщее благо. — Отречение. — Принцип порядка, почему он универсален. — Феномены зла, откуда они. — Доказательство. — Манихейство. — Заключение. — Размышление.

ФИЛОКЛ — ПАЛЕМОНУ

Была еще глубокая ночь, как я вообразил себе, будучи разбужен шумом наверху. Я позвонил, чтобы узнать, что произошло, и мне было сказано, что Теокл недавно простился со своими друзьями, после чего он отправился на свою утреннюю прогулку, но очень скоро, надо думать, вернется, поскольку так сказал, а пока он не велел никому нарушать мой покой.

Беспокойство мое было велико, когда я услышал об этом. Я немедленно поднялся; заметив, что уже достаточно рассвело и холм невдалеке от дома уже виден, я отправился туда; у подножья холма я догнал Теокла и пожаловался ему на его недоброту. Я сказал ему, что отнюдь не очевидно, чтобы я был таким изнеженным и хилым другом и потому заслуживал такого обращения, словно женщина; и я не проявлял такого отвращения к его манерам и речам, чтобы думать, что я больше гожусь для утомительной роскоши лежания в мягкой постели и для покоя, нежели для занятий, бесед и досуга вместе с моим

ранним другом. Поэтому у него не было иного средства возместить упущенное мною, как предложить мне разделить с ним его серьезные мысли, — он увидел, что я решительно настроен провести с ним часы, посвященные таким раздумьям.

— Так вы забыли, — сказал Теокл, — о свидании с лесными нимфами, назначенном вчера и на этот час и место?

— Нет, право, не забыл, — сказал я. — Как вы видите, я пришел точно на условленное место. Но я не ожидал, что вы придете сюда без меня.

— Ну, что же, — сказал Теокл, — есть надежда, что со временем вы полюбите, как и я, ибо уже теперь вы проявляете ревность. Мог ли я подумать, что нимфы пробудят в вас такую страсть?

— Правда, — сказал я, — об этих нимфах, которых вы упоминаете, я не знал прежде, не знаю и теперь. А моя ревность и любовь целиком относится к вам. Я подумал, что вы собирались убежать от меня. Но теперь, когда я снова владею вами, мне не нужна никакая нимфа, чтобы осчастливить меня, — если только не для того, чтобы объединить наши силы против вас, — подобно тому как у вашего возлюбленного поэта нимфа Эгла²⁸ объединяется с двумя юношами, чтобы заставить бога Силена петь им.

— Смею верить вашей галантности, — ответил Теокл, — что, будь у вас такая прекрасная компания, вы иначе провели бы свое время, а не тратили его на философские затеи. Но разве вы ожидаете, что я стану подражать упомянутому вами богу поэта и начну петь о возникновении вещей из атомов, и о рождении порядка из смешения, и о происхождении союза, гармонии и согласия из безраздельно царящих сил Хаоса и слепого случая? Но, впрочем, каков бог, такова и песня! Ибо что больше подходит к его веселому характеру, если не такое пьяное творение мира, — он так любил славить его, разыгрывая творение совсем близко к жизни. Но даже и эта его песнь была слишком гармонична для распутства ночи. И поэт разумно поступил, что написал ее об утре, когда силы бога были еще свежи, ибо трудно было бы нам поверить, что такие гармоничные метры вышли из простого хаоса ума. Но нам нужно послушать еще, как поэт говорит устами разных более благоразумных полубогов, или героев. Тут он преподносит нам уже совершенно иной принцип вещей и, сле-

дую более верному распорядку, отдаст пальму первенства мысли. У него ум первоначально управлял телом, а не тело — умом; ибо хаос, если бы он когда-либо был, был бы вечным и все вещи до сегодняшнего дня содержал бы в своем хаотическом состоянии. Но —

*Активный ум, пронзая глубь пространства,
Груз вещества приводит в слад единый,
Откуда человек и зверь...²⁹.*

Здесь мы найдем, Филокл, нашего верховного гения,— если нам удастся благорасположить к себе духа этого места, гения более чистого и трезвого, чем ваш Силен, чтобы он вдохновил нас на истиннейшую песнь Природе, обучил нас небесному гимну и дал нам почувствовать божество, присутствующее в этом торжественном уединении.

— Так поспешите же, заклинаю вас, добрейший Филокл, — сказал я, — и не теряйте ни минуты на ритуалы и церемонии, ибо я вижу, что и без таких приуготовлений некое божество приблизилось к нам и уже волнуется в вашей душе. Мы пришли к священным рощам гамадриад, о которых прежде говорили, что они ниспосылают оракулы. Мы — в самой красивой части холма, солнце, готовое подняться из-за горизонта, распахивает покрывала ночи и являет нам открытую сцену Природы — в долинах, лежащих у подножья. Начните: ибо теперь, я знаю, вы полны божественных мыслей, которые всегда посещают вас в тишине этого уединения. Но дайте сказаться им голосом и речью— будьте, как всегда, один и уже не замечайте меня, словно меня и нет здесь.

Как только я это сказал, он отвернул свой взор от меня и на мгновение задумался наедине с собой, а затем, протянув свою руку вперед, словно указывая на все, что лежало внизу, в долине, начал:

«О рощи и поля, приют от дел унылых мира, меня примите в тихую святыню, благословите мой покой и сосредоточенье мысли... Зеленые луга, приветствую я вас! — И вас, знакомые селения, и хижины счастливые, и вид прекрасный, торжественная красота земли, — и вас, сельские силы и грации! — Благословенны будьте, чистые, невинные жилища счастливейших смертных, что в мирной неискушенности наслаждаются жизнью простой, но божественной, и зависти ни в ком не вызывают; в своей благословенной тишине она дает счастливый досуг человеку,—

он, созданный для созерцания, здесь, в поисках своей сущности и сущности других, яснее может размышлять о причине вещей и лучше видеть среди различных сцен Природы ее творенья.

О Природа в славе твоей! высшая красота, верховное благо! Вселюбящая, всеми любимая, всебожественнейшая! Твой взор благодатен, он полон бесконечной милости, учение твое приносит мудрость, созерцание — восхищение, одно-единственное твое творение — спектакль благороднейший, чем все, что дает нам искусство! — О всемогущая Природа! мудрая наместница Провидения! Всесильно созидающая! О ты, всеильное Божество, верховный Творец! Тебя призываю, тебя единого почитаю. Тебе посвящены и это уединение, и этот холм, и эти сельские созерцания! Тобой вдохновленный гармонией мысли, хотя и не стесненный словами, но метрами вольными пою благой строй Природы в вещах сотворенных и славлю красоту всего, что берет в тебе начало, о ключ и источник всей красоты и всего совершенства.

Нет меры твоему бытию, нет края твоему бытию, нет конца твоему бытию. В безмерности теряется всякая мысль, и останавливается бег картин, и утомленное воображение напрасно тратит силы, — но нет берега и нет границы в этом океане, и на пути широком, которым ты летишь, нет точки ближе к окружности, чем первоцентр, откуда изшел ты.

И, много раз исследуя глубины, бросаясь в широту пространства, я возвращался вновь внутрь своего существованья, и чувство тесноты меня внезапно поражало — и чувство полноты в безмерности единства, — не смею дольше созерцать тогда разительную глубь и — слушать пропасть божества.

Но, верховный Ум! — тобой я сотворен и в форму облечен, таким, какой я есмь, — разумно мыслящий, достоинство моей природы — знать, лицеизреть тебя: позволь мне с должною свободою воспользоваться теми способностями, которыми ты украсил меня. Прости, что приближаюсь безрассудно дерзко. Но не суетное любопытство, не сладкое тщеславие и не любовь к чему-либо другому, кроме тебя, вдохновляют меня на эти мысли, приди же мне на помощь и веди меня этим путем, — когда посмею выступить в широкий лабиринт Природы, попытаюсь следовать тебе в твоих твореньях».

Тут он неожиданно остановился, глядя неподвижно перед собою, словно пробудившись ото сна, и так сказал:

— Что же, Филокл, скажи мне, каким я показался тебе в этом припадке? Было ли это похоже на какое-то осмысленное безумие, вроде того, что дозволяется нашим поэтам? Или уж впрямь было настоящим неистовствованием?

— Мне бы хотелось одного, — сказал я, — чтобы вы были последовательнее в своем восхищении и продолжали, как начали, и не вспоминали бы обо мне. Потому что я только что начал видеть чудеса в этой природе, которым вы научили меня, и только что стал распознавать руку нашего божественного Художника. Но если вы тут остановитесь, то эта прекрасная картина, дающая мне такое радостное наслаждение, будет потеряна для меня. И я уже начинаю находить тысячи трудностей, которые не дают вообразить такого мирового Гения, какого вы рисуете.

— Почему же, — сказал он, — разве есть хоть одна трудность в том, чтобы представлять вселенную одной-единственной цельной вещью? И можно ли иначе думать, на основе всего видимого, — что все взаимосвязано, как в целой картине?

— Положим, что так, — но что отсюда следует?

— Только одно: если можно сказать о мире, что он есть простое единство, то, значит, есть нечто такое, что относится к миру и превращает его в единство.

— Как же так?

— Не иначе, как то можно наблюдать во всякой вещи. Например, в том, что вы видите перед собой. Я знаю, что вы каждое дерево в этом обширном лесу считаете отличным от другого; а вот этот высокий дуб, самый благородный во всей компании и сам по себе столь отличный от всех своих товарищей по лесу, со всеми своими многочисленными и расходящимися вширь ветвями, которые кажутся таким же множеством разных деревьев, — ведь это, как я полагаю, все одно и то же дерево. Теперь скажите мне не как большой скептик, а просто как придирчивый человек, — если воск или какое-нибудь другое вещество заключить в точную форму этого дерева и придать ему те же краски и довести по возможности до той же плотности, будет ли здесь настоящее дерево того же вида и рода; я поступил бы, как вы, и не рассуждал бы больше. Но если бы вы продолжали должным образом расспрашивать меня и хотели бы, чтобы я удовлетворил ваше желание

узнать, что, как я думаю, составляет эту единость дерева и это то-же-самое в нем или любом другом растении или чем отличается оно от восковой фигуры или от любой другой фигуры, произведенной случаем, например, в облаках или из песка на морском берегу, — то я бы сказал вам, что ни воск, ни песок, ни облака, составленные в фигуру нашими руками или нашей фантазией, не имеют никаких действительных соотношений внутри себя и не имеют никакой природы, посредством которой у них при этом близком друг к другу расположении частей возникала бы некая связь, превышающая ту, что существует между ними, когда эти части просто разбросаны во все стороны. А вот что я стану утверждать: где бы ни была такая внутренняя симпатия частей, какую мы видели здесь, в нашем реальном дереве, где бы ни было такое совместное устремление к одной общей цели — ради поддержания, вскармливания и размножения столь превосходной формы, — мы не ошибемся, сказав, что есть здесь особая природа, принадлежащая этой форме, общая у нее с другими формами того же вида. В силу этого — наше дерево реально: оно живет, цветет и пребывает одно и то же, даже если вследствие роста и перемены вещества ни одна частица в нем не останется прежней.

— Ну что же, теперь, — сказал я, — вы нашли способ превратить эти лесные обиталища в самые настоящие места почитания. Ибо помимо того, что живой гений населяет всякое место, и леса, если верить вам, тоже одушевлены и не лишены своих гамадриад, и у ручейков и источников тоже есть свои нимфы про запас, и эти, насколько могу понять, тоже сделаны из бессмертной и нематериальной субстанции.

— Мы оскорбим их, если скажем, — отвечал Теокл, — что они принадлежат к этим деревьям, а не деревья — к ним. А что до их бессмертия, то это уже их забота. Я знаю только одно, — что и они и всякие прочие натуры — в том, сколь долгод будет их век, — зависят единственно от той природы, от которой зависит и сам мир, — и любой гений³⁰ непременно подчинен одному благому Гению, о котором я буду со всей готовностью убеждать вас, что он принадлежит к этому миру, — если уж говорить так, как мы сейчас начали.

Поэтому, — продолжал он, — деревья пусть сами думают, как им быть со своим личным началом, а мы между

собой рассудим, что же это за вещь — личность; подумайте же, Филокл, насколько вы — это вы, а я — это я. Ибо что в таких фигурах, как мы с вами, есть иная симпатия частей, нежели в мраморных, которым придали форму Фидий или Пракситель, — этому учит нас смысл. И что наш мрамор и наше вещество, из которого мы сложены, изнашивается за семь или, самое долгое, за дважды семь лет, — это скажет нам и самый посредственный анатом. Так скажите же на милость, где же искать это «то-же-самое», в конце концов, если предположить, что оно заключено в самом веществе или в какой-либо его части? Ибо, когда вещество это полностью растрачено и не осталось ни одной прежней частицы, — мы-то продолжаем оставаться теми же самими, какими были и прежде.

— Как бывает с вами, с философами, — сказал я, — быть может, и нелегко определить, но что касается остального человечества, то, смею утверждать, не многие остаются самими собою даже и половину этих семи лет. Счастье, если человек будет одним и тем же хотя бы несколько дней. В одном году круговращений бывает больше, чем можно сосчитать.

— Все это так, — сказал он, — но, хотя все это и может случиться с человеком, а особенно с таким, противоречивые пороки которого заставляют его находиться в непрекращающейся распре с самим собой, — тот же человек, когда приходит пора пострадать за свои пороки или потерпеть наказание, все еще видит в себе, если только не ошибаюсь, того же самого. А вы, Филокл, будучи еще столь верным последователем пирронизма³¹, — хотя вы и отрекаетесь от философии, — если вы в конце концов, чувствуя мощь Гения, которого я проповедую, будете силою приведены к признанию гипотезы божества и потом, после такого нового поворота в мысли, допустите полнейшую перемену во всех своих принципах и взглядах, — все равно вы останетесь тем же самым Филоклом, — если вы примете мое суждение, — хотя будете еще лучше теперешнего, которого я так люблю и жую. Вы увидите, — есть странная простота в этом «вы» и «я», так что в действительности им надлежало бы оставаться одними и теми же даже тогда, когда уже ни один атом тела, ни одна страсть, ни одна мысль не останется прежней. А что до этой жалкой попытки представить дело так, будто некая «та же самая» материя или частица материи, якобы остающаяся

при нас, когда все помимо нее уже изменилось, составляет эту самость, или тождественность бытия, — такое мнение тем более достойно презрения, что материя сама по себе не способна в действительности на подобную простоту. Ибо, смею ручаться, вы признаёте, что это «вы» и это «я», каждое по себе, есть нечто простое и индивидуальное, и притом признаёте вы это скорее, чем это же в отношении любой просто материальной вещи, — если только, отбросив свою склонность к скептицизму, вы настолько не влюбитесь в представление об Атоме, чтобы находить его вполне понятным и достоверным для себя, — как и то, что вы — это вы.

— Но что бы ни полагать, — продолжал Теокл, — о несложной и несоставной материи — вещь в лучшем случае весьма трудная для уразумения, — материя, будучи сложной и совмещенной в известном числе таких частей, как те, что единятся и сговариваются между собой в этих наших каркасах и телах и в других, подобных нашим, — если она способна представить нам столь много бесчисленных примеров частных форм, разделяющих ее простой принцип, посредством которого они живут, действуют и обладают некоей натурой или гением, особо им приданным и пекущимся об их благополучии, — как же можем мы не замечать этого в целом и отрицать это великое и всеобщее Одно в самом мире? Как быть столь противостественным, чтобы отречься от божественной Природы, общей нашей родительницы, и отказываться признать всеобщего верховного правящего Гения?

— Правители, — сказал я, — правители, когда ездят инкогнито, то не требуют, чтобы их замечали, и не требуют, чтобы оказывали им почести, если являются одетыми не по чину. И у нас даже могут быть причины предполагать, что они будут недовольны, если мы будем слишком старательны в своих попытках раскрыть их инкогнито, — коль скоро сами они или стремятся остаться незримыми, или же переодеты до неузнаваемости. А что касается внимания, которое мы уделяем этим незримым силам, следуя принятому нашей религией, то тут у нас есть зримые правители, чтобы отвечать за нас. Наши законные начальники учат нас, что мы должны признавать и что совершать в своем почитании. И мы исполняем свои обязанности, подчиняясь их наставлениям и следуя их примеру. Но если следовать философии, то я не нахожу, что бы принуждало

нас столь убежденно признавать оспариваемый титул. Как бы то ни было, вы по меньшей мере должны понять, в чем тут спор, и знать, как описать эти силы. Разве нельзя задаваться вопросом, — какова субстанция этих сил — материальная или нематериальная?

— Но разве нельзя, с другой стороны, — ответил Теокл, — задаться и таким вопросом: какую субстанцию или которую из этих двух субстанций вы считаете своей действительной самостью в собственном смысле? Или, может быть, вам, скорее, захочется быть лишенным субстанции и вы предпочтете назвать себя модусом или акциденцией?

— Верно то, — сказал я, — что, какой бы акциденцией ни была моя жизнь и этот шальной юмор, который правит ею, я не знаю ничего столь реального или субстанциального, как я сам. И поэтому, если именно это вы называете субстанцией, я буду считать, что тут нет спора и что я есмь такая субстанция. Но что касается всего другого, имеющего, быть может, сюда отношение, то вы знаете мои скептические принципы, — я окончательно никак не решаю.

— Дозвольте же, — сказал он, — и мне воспользоваться той же привилегией скептицизма. Речь идет не о том вопросе, которым мы заняты: какой путь определить или, быть может, не определять никакого. Ибо, будь трудность сколь угодно велика, она останется той же самой — это вы должны усвоить — как по отношению к вашему собственному бытию, так и по отношению к тому, в существовании которого я собираюсь убедить вас. Вы можете выставлять любые возражения, какие вам заблагорассудится, и с обеих сторон, и дилемма ваша, может стать, будет обладать силой значительной против вот такого существования высшего бытия. Но, после того как вы сделаете все возможное, вы никуда не уйдете от этой самой дилеммы и по-прежнему будете в замешательстве относительно того, что такое *вы сами*. И как бы долго ни стали вы рассуждать об этих метафизических моментах — о модусе и субстанции, как бы ни заключали философски на основании трудностей каждой из гипотез, что не может быть в природе такого универсального Одного, подобного этому, — вы, исходя из тех же самых соображений, обязаны будете заключить, что не может быть и такого особого и частного единства, как *вы сами*. Но что действительно есть это последнее, в этом, надеюсь, вас убедит ваш собственный ум.

А об этом уме достаточно сказать, — есть нечто такое, что воздействует на тело и подчиняет себе пассивное, послушное ему начало, что не только телом или простой материей владеет как послушным началом, но в известном отношении и самим собою и всем проистекающим из него, что направляет и устрояет свои образы, представления, причуды, порождения, исправляя и слагая их так, как сочтет нужным, украшая и совершенствуя наилучшим из возможных для него способом этот сложный строй тела и уразумения. Такой Ум и правящая сторона, — я знаю, — не отсутствует в мире. Пусть Пиррон, если ему угодно, противоречит мне при помощи ума иного. У нас у каждого есть свои мысли и свое разумение, как бы мы ни обходились с ними. Каждый понимает и мыслит наилучшим образом, насколько может, ради своих собственных целей: «он» — ради *самого себя*, «я» — ради *другого себя*. А кто же, скажите, не скрывая, кто думает и разумет за целое и ради целого? Никто? Никто во всем бытии?! Вы, быть может, полагаете, что мир — это просто тело, масса материи, различной по ее виду? А тела людей — просто части этого тела? И в этом теле заключены и неотделимы от него представления, чувствования, ощущения людей, они производятся на свет этим телом и вновь собираются в него, — хотя тело вроде бы и во сне не видело ничего подобного! Как? — Сам Мир ничуть не мудрее всей той мудрости и всего того ведения, которое он сам рождает внутри себя? Он ничуть не постигает всего того, что делает, ничуть не думает о самом себе — ради достижения своей собственной пользы или целей, лишен хотя бы одного-единственного представления или образа, — чтобы раскрыть себе или осознать все те многообразные представления и идеи, которые сам он затевает и щедро рукою рассыпает вокруг! Столь превосходное вместилище, плодотворное, доброе, благое, всякому дающее, — и вдруг ничего не оставило для себя, своей доли, но несчастным образом все растратило и расточило! Тут я был бы рад узнать — как? в чем здесь необходимость? Кто дал такой закон? Кто направляет подобный порядок и такое распределение? Вы говорите — природа. А что такое природа? Что это — некий смысл? некое лицо? Есть ли у нее разум и разумение? Нет? Кто же тогда разумет за нее, кто печется и заботится о ней? Никто, ни единая душа, но каждый — сам о себе.

Пойдем дальше. Спросим так: разве эта природа не пребывает всегда самой собой? Или, скажите, заклинаю вас, — вы-то каким образом существуете *один*? В силу чего? И чем это доказано? Есть принцип, связывающий известные части, — так утверждают, — принцип, мыслящий и действующий единогласно ради пользы и цели таких частей.

Скажите же теперь, — частью чего же является ваша целая система? Или, может быть, это не часть, а целое, существующее само по себе, абсолютное, независимое, не связанное ни с чем помимо себя? Если же, однако,—часть и действительно связанная, — то с чем же, заклинаю вас, если не с природой как целым? И тогда, выходит, есть такой все единый принцип в природе? Если да, то как же так? Вы — «сам», а природа — нет? Как же получается — у вас всегда есть нечто такое, что разумет и действует за вас и ради вас, а у природы, давшей вам это ваше разумение, нет ничего, что бы разумело за нее, помогало ей, способствовало ей — о, несчастная! — в какой бы нужде она ни оказалась? Как же постигла ее такая злая участь? Повсюду так много отдельных, разумных, деятельных начал? А здесь — здесь нет ничего, что бы мыслило, действовало и разумело за все и ради всего? Ничего, что управляло бы всем и надзидало за всем?

Нет, говорит одна из современных гипотез, ибо мир был от века таким, каким вы его видите, и нет в нем ни крупницы сверх того, что вы видите, — материя, различная по видам, глыба, находящаяся в движении, — тут и там промелькивает мысль или одинокая частичка быстро гаснущей разумности. Нет, все не так, говорит другая, более древняя гипотеза, — некогда мир был совершенно лишен какой-либо разумности или мысли,—простая материя, хаос, игра атомов — пока случайно в игру не вошла мысль, создавшая гармонию, что никогда и никем не была задумана или предначинена. Восхитительное порождение заблудшего ума! Кто хочет, пусть верит. Но у меня, хвала провидению, есть ум в моем распоряжении, ум, заботящийся о сохранении моего тела и его ощущений, моих чувств, желаний, представлений, образов и всего прочего, — о сохранении их в достаточной гармонии и порядке. Но я все равно убежден, что порядок вселенной — лучший из этих двух порядков. Пусть Эпикур думает, если хочет, что он устроен лучше, пусть полагает, что нет гения

и мудрости над ним и его собственным умом, но пусть скажет нам, какой же случай принес ему все это бытие и как же так произошло, что атомы оказались столь мудрыми. В целом, — продолжал Теокл, возвышая свой голос, причем и жесты его становились все более торжественными, — будучи убежден, даже и самим скептицизмом, и все более и более убеждаясь в моем собственном бытии и в этой моей самости, что это — реальная самость, срисованная и скопированная с иной, изначальной и первоющей Самости, величайшей, какая есть на свете, — я пытаюсь реально быть единым с нею, пытаюсь, насколько могу, сообразоваться с нею. Я полагаю, что существует одна единая всеобщая масса, одно целое тело, и точно так же, принадлежа к этому телу, существует порядок, а, принадлежа к порядку, — Ум, и с этим всеобщим Умом непременно связан всякий особый и отдельный ум, — отличающийся подобной же субстанцией, — насколько мы можем судить о субстанциях, — столь же деятельно распоряжающийся телом, дающий начало движению и порядку, ум, равным образом простой, несоставной, неделимый, ум, сходный по своей внутренней энергии, действию и творчеству и еще более подобный, — если он совместно действует с тем великим Умом ради достижения всеобщего блага, стремясь волю свою согласовать с волей самой наилучшей. И поэтому может казаться лишь естественным, и не более, — что частный и особый ум свое счастье будет искать в единогласии со всеобщим Умом, стараясь уподобиться ему в его величайшей простоте и в его блистательном совершенстве.

— А потому, добрый Теокл, — сказал я, — вновь станьтесь энтузиастом, дайте вновь услышать божественную песнь, очаровавшую меня своей прелестью. Я уже преодолел свое малодушие и начинаю лучше, чем когда-либо, представлять себе такую природу, о которой вы говорите; настолько, что я уж прямо-таки захвачен ею, волнуясь за нее и беспокоюсь, чтобы все шло с ней счастливо и благополучно. Но поскольку тут, как всегда, большой риск, то я ничего не могу поделать с собой и несколько опасаясь за нее.

— Не бойтесь, мой друг, — отвечал он, — знайте: каждая отдельная и особая природа несомненно и постоянно порождает то, что для нее хорошо и благо, если только ничто чуждое ей не возмущает ее и не препятствует ей

или внутри ее, одерживая над нею верх и наводя на нее порчу, или же извне, совершая насилие над ней. Однако и в таком страждущем организме природа борется до последнего, стремясь сбросить с себя это нарушающее ее начало. Смотрите, и в этих деревьях и в цветах, что растут кругом, всякая отдельная природа пышно распускается и достигает своего совершенства, если только не мешает ничего извне и если какая-либо чуждая сила не причинила уже вред или рану. Но даже и в таком случае природа все же идет на самые крайние усилия, чтобы возобновить и восстановить свои силы. Иного ли рода все эти нарушения, слабости, болезни, рождающие на свет уродливые создания, и эти кажущиеся противоречия и извращения природы? И сколь же невежественным нужно быть во всем производимом и порождаемом природой, чтобы думать, будто хотя бы одна из этих нестройностей случилась по недосмотру и ошибке такой-то особенной природы, а не по вине той самой чуждой природы, сила которой возобладала над первой? Если поэтому всякая частная и отдельная природа столь постоянно и безошибочно верна самой себе, если она уверенно производит на свет лишь то, что благо и хорошо для нее самой, и стремится к такому состоянию, которое для нее верно и право, неужели неспособна будет на это всеобщая природа — Природа целого? Неужели она одна будет совершать ошибки и впадать в заблуждения? Или, быть может, есть здесь некая чуждая вещь, которая совершает в какое-то время насилие над нею, вынуждая ее оставлять свой естественный путь? Если нет такой вещи, то, значит, все, что природа производит на свет, служит ее благу и пользе — благу всего в целом, благу всеобщему, а что служит на благо всего в целом, — то есть и благо и справедливость.

— Да, это так, — сказал я, — с этим я соглашаюсь.

— Так вам надлежит быть довольным, — отвечал он, — и не только быть довольным, но и радоваться и любоваться всем, что происходит, зная, откуда оно идет и какому совершенству способствует.

— Боже правый! — сказал я. — Вы словно склоняете меня к суеверию, потому что до сих пор я считал признаком суеверного ума, если человек выискивает провидение в самых повседневных жизненных происшествиях и божественному всемогуществу приписывает все те обыденные печали и несчастья, которые пришлись на долю рода чело-

веческого от природы. Но теперь, вижу, я все в целом должен отнести за счет одного и, глядя на вещи через некий магический кристалл, обязан видеть, как самое худшее из худших зол преобразуется в благо, и должен восхищаться всем, что случается, поскольку все выходит из одних и тех же рук и все совершенно. Но пусть будет и так: и эту трудность я преодолею. Продолжайте же, Теокл, и позвольте дать вам совет — в моих собственных интересах, — чтобы вы, воспламенив мою душу, не давали мне времени остыть и не гасили разгоревшийся жар.

— Я ведь знаю вас, — ответил он, — а потому пренебрегу тем преимуществом, которое дают горячность и порыв, и не стану полагаться на пылкость и воображение, чтобы добиться вашего согласия. Поэтому, прежде чем сделать шаг вперед, я полон решимости вновь приступить вместе с вами к хладнокровному рассуждению и спрашиваю вас: считаете ли вы доказательством то, что вчера я высказал об этом предмете — о едином союзе всебытия, о соответствии, или внутренней симпатии, вещей?

— Вы пересилили меня, — сказал я, — опираясь на вероятность. Поскольку вы убедили меня, что есть согласие и соответствие во всех доступных нам вещах, то я полагал неблагоприятным не допустить такое соответствие повсюду!

— Ах, «неблагоприятным»! — отвечал он. — Ведь если в той бесконечности, которая окружает нашу сферу, не было бы единящего все начала, неужели же вещи внутри нашей сферы смогли бы сохранить свою целокупность и свою стройность? Ведь бесконечное, без сомнения, возобладало бы!

— Мне кажется, что да.

— Так скажите же, — сказал он, — признавая такое единство всеобщего союза, как же вы отказываетесь называть доказательством те остающиеся доводы, которые утверждают правление совершенного ума?

Я сказал:

— То, как вы разрешаете в ничто всякое являющееся зло, — это недостаточно совершенно, чтобы сойти за доказательство. Все, что в этом творении покажется порочным или несовершенным, препятствует дальнейшим умозаключениям, — до тех пор пока эти обстоятельства не получат своего разрешения.

— Но разве не согласились вы со мной, — сказал он,—

когда я утверждал, что со всем являющимся именно так по необходимости должно обстоять дело, как в реальности оно и обстоит, и все вещи вообще должны казаться несовершенными, — именно если мы признаём, что существует совершенный, верховный ум?

— Да, я согласился.

— И разве не сохраняет свою прежнюю силу довод, именно тот довод, что в бесконечности взаимно сопряженных вещей ничего не может видеть с полнотою ум, не видящий бесконечно, а потому часто должен видеть в несовершенном свете то, что внутри себя самого на самом деле совершенно?

— Да, этот довод остается в силе.

— Итак, разве явления вещей служат возражением против нашей гипотезы?

— Нет, коль скоро они остаются лишь явлениями.

— Так разве вы можете доказать, что это нечто большее, а не просто явления? Если не можете, то вы ничего не докажете. А вы ведь ясно видите, что это ваша обязанность доказывать здесь: ибо сами явления не только находятся в согласии с гипотезой, но и естественно вытекают из нее. Поэтому предлагать мне доказывать в этом случае — все равно, что требовать от меня, чтобы я был бесконечен. Ибо помимо бесконечного нет ничего, что могло бы видеть связи и сопряженности в бесконечном.

— Если так рассуждать, — сказал я, — то ваша предпосылка, должен сознаться, целиком на вашей стороне. Но ведь это только предпосылка.

— Ну так вот вам доказательство, — сказал он, — если вы сможете перенести такие абстрактные и сухие рассуждения. Вы сказали: явления злого — отнюдь не непременно то самое Зло, которое они обращают к нам.

— Согласен.

— А поэтому то, что они являют нам, — быть может, есть Благо.

— Быть может.

— А посему, может быть, и нет никакого действительного Зла в вещах, но, возможно, все они в совокупности стремятся к одной и той же цели — к благу того самого Единства всебытия.

— Может быть и так.

— Откуда и следует, — только не удивляйтесь, — что если это «может быть так», то оно и не может быть ина-

че, — по причине того великого, единого и простого начала самости, которое вы ведь допустили для целого как нечто само собою разумеющееся. Ибо если есть что-либо возможное, во всем целом, то природа, или ум, целого пускает это возможное в ход ради блага целого, — если возможно исключить зло, то эти природа и ум исключают его. Поэтому, коль скоро возможно, чтобы Зло в действительности было исключено, невзирая ни на какие явления, так, можете положиться, оно действительно и исключено. Ибо нечто попросту пассивное, бездеятельное не может восставать против принципа активного, деятельного во всебытии. А если нечто деятельно восстает, так это, значит, уже иное, самостоятельное начало.

— Все так.

— А это невозможно. Ибо будь в природе два или больше начал, так они должны были бы согласоваться друг с другом или бы остались в несогласии. Если бы остались в несогласии, то все было бы в замешательстве, пока одно из начал не взяло бы верх. А если бы они согласовались, то должна была бы наличествовать какая-то естественная причина, чтобы им согласиться, и такая причина не могла бы уже идти от какого-то особого и частного замысла, плана или мысли, — что вернуло бы нас назад к признанию одного начала и к подчинению ему двух остальных. И поэтому, когда мы сравним каждое из этих трех мнений, то есть что нет никакого направляющего деятельного начала, что есть более чем одно начало, и что может быть только одно такое начало, — мы поймем, что последнее мнение единственно состоятельное. И раз уж только одно из мнений по необходимости может быть истинным, — на что же мы решимся, если только не скажем, что последнее истинно, и не докажем, если это доказательство, что из трех мнений, одно из которых необходимым образом должно быть истинным, если два явно нелепы, то третье не может не быть истиной.

— Довольно, Теокл, — сказал я, — Мои сомнения рассеялись. Злая воля и Случай — два призрака! — уступили перед Мудростью, все преодолевающей, которую вы утвердили. На этих путях холодного рассудка — вы победитель! А потому с честью для себя вы можете заражаться своим пылом, следуя своему поэтическому наитию. Вернемся же снова, молю вас, к совершенству бытия, вновь обратите слова свои к нему, как раньше, когда мы при-

шли сюда, к этим лесным картинам, и когда впервые снизошло на вас вдохновение. Теперь я не буду уже опасаться того, что воображу некую магию или суеверие во всем этом, коль скоро никакую иную силу не призываете вы, но только одну-единственную, ту, что представляется столь естественной и природной.

— Так я продолжу, — сказал Теокл, — обращая слова свои, как вы того желали, к хранителю Божеству, к вдохновителю Божеству, его представим здесь присутствующим, — но не только здесь. Ибо — о величественный Гений! О всемогущий, о единственно вдохновляющий и воодушевляющий! Родитель этих мыслей, о тебе же они! Во всебытии влияешь и сокровенен повсюду. От тебя зависят тайные истоки, чем действуют все и деятельны все вещи. Ты движешь ими силой непрестанной и неутомимой, законами священными и ненаружимыми, для блага каждого отдельного бытия составленными наилучшим образом, но в соответствии с совершенством, жизнью и бодрым пребыванием всецелого. По всем просторам раскинуто начало жизни, в бесконечной изменчивости форм, оно рассеяно повсюду, не гаснет же нигде. Все — живо, все, друг другу следуя, вновь обретает жизнь. Те существа, которым дано время жить, свои заимствованные формы оставляют и уступают свое вещество, сложенное из стихий, пришельцам новым и, призванные в своем круговращении к жизни, да узрят свет, узревши, проходят, чтобы другие становились зрителями благой сцены и все большее число их не переставало созерцать дары Природы. Величественная и щедрая, свои сокровища раздаривает всем, нет числа испытавшим ее благодать. Спешащую длань ее ничто не остановит. Нет времени и нет существа — затерянных и неисправленных. Приходят новые формы, и когда старые распадаются, то вещество, составившее их, не пропадает бесполезно, но всякое отделяется тщательно и искусно, даже в испорченности своей, в мнимой опустошенности и преступном отвращении от Природы. Презренное и низкое — момент в пути, переход к чему-то лучшему. Но если беспристрастно и внимательно смотреть, не разделяя чувства неприязни, — быть может, величайшие восторги пробудит в нас такое состоянье: мы убедимся, что сам путь в себе подобен завершению и цели. И только с большим восхищением сможем мы судить о столь законченной искусности, повсюду явленной в творениях природы, когда наш слабый

взгляд, прибегнув к механическим устройствам, во всех твореньях разглядит сокрытую картину чудотворства — миры в мирах, до бесконечности мельчайшие, хотя в своем искусстве вполне равняющиеся величайшим из существующих миров: они под бременем чудес отяжелели, в которые не сможет углубиться — их развернуть в раскрытость — ни чувство, столь четко различающее, ни в помощь данная ему великая искусность, ни острие отточенного рассуждения.

Но понапрасну станем мы искать громоздкость материальной массы, пытаюсь разузнать ее природу — как велико все целое, как малы отдельные ее частицы.

И, зная лишь немногие законы, управляющие движением, мы, следуя за ним в дальнейшие глубины, напрасно станем проникать внутрь тел, затронутых движением. Подводит нас медлительное чувство и ничего не постигает, кроме тела, в котором волнами рассеялось движенье. О Бытие, исполненное чуда, — если движением назвать мы можем то, что никогда тела не обретают иначе, нежели от тел других, которые его теряют, и не теряют никогда иначе как сообщив телам другим. Но и без перемены места в движении таком есть сила, и, переполненные до избытка своим движеньем, тела стараются и мучаются тем, чтобы оставить свое место, но не шелохнутся, тогда как выражают порыв энергии, запрятанной внутри и недоступной нашим ощущениям.

Напрасно мы преследуем и призрак Времени, слишком малый, но слишком мощный, чтоб нам схватить его, — когда, сжимаясь в точки тесноту, от нас он ускользает и раздражает скудость нашей мысли, внезапно разбухая в вечность: предмет весьма непропорциональный вместительности наших чувств, — вот бытие твое. О ветхая Первопричина, ты времени древнее, но вечно юная — в цветении, как вечность!

Напрасно тщимся мы измерить нашим лотом Пространства пропадающую бездну, — в нем широта существования твоего: в пространстве не бывает пустоты и не бывает незаполненного места.

Напрасно трудимся над тем, чтобы понять это начало Чувства и Мысли, начало, кажущееся нам столь близким к движению, однако столь отличное от него и от самой материи, — оно поэтому не терпит, чтобы мы постигли, как мысль в материи рождается, но не терпит и того, что-

бы мы уразумели, как материя рождается из мысли. Но превосходство мысли нам известно, мы видим в ней реальнейшее бытие, единственно в ее существовании уверены мы, потому, что сознаем, наделены сознанием. Все остальное пусть будет сновидением и тенью. Но то, что нам подсказывают чувства, может обманывать. Чувство само покоится, разум пребывает, но старшинство меж ними утверждает Мысль. Итак, мы сознаем в своем ограничении первоначальную и вечно существующую Мысль, в которой наша мысль берет начало. И оттого в нас убежденность в существовании сверх наших чувств, в твоём существовании. великий образец своих творений, — она исходит от тебя, всеистинная и совершенная, ты, что столь непосредственно сообщаем себя нам, ты, что в глубинах наших душ живешь, о изначальная, всесущая душа, во всем живущая, о, Духом наполняющая целое!..

Все чудеса Природы возбуждают и совершенствуют понятие Творца. В Природе допускает он, чтоб мы его узрели, даже говорили с ним, как подобает хрупкости создания. Какая слава — мысль созерцать его явление в творце его, в Природе благоприятной — в системе широчайшей мира!..

Здесь, должен признаться, немалым утешением было для меня обнаружить, что, как наши размышления теперь повернулись, мы были близки к тому, чтобы развязаться с пугающей, заманчивой и туманной философией. Я был полон надежд, что Теокл, продолжая дальше, должно быть, теснее прильнет к Природе, коль скоро он подошел к самым границам нашего мира. На этом месте я был готов поздравить его с таким успехом, если бы только не счел неблагоприятным рисковать, перебивая его в эту минуту.

— Помимо соседних с нами планет, — продолжал он тоном по-прежнему вдохновенным, — какое множество звезд неподвижных мерцает пред нашим взором — как еще час назад, на ясном небосводе Ночи, едва уступившей свету Дня? И как много звезд на небе открыло нам искусство! Но сколько еще остается недоступных для наших открытий! Они кажутся столпившимися в единое облако, но расстояния между ними так же неразличимы с помощью искусства, как и расстояние между нами и ими. Здесь сама природа учит нас безмерности того Бытия, которое во всей этой безмерности пространства поместило такую бесконечность тел, каждое из которых, как мы с

полным основанием можем заключать, принадлежит к системам столь же цельным и завершенным, как наш собственный мир, — коль скоро мельчайшая искра яркой Галактики может соревноваться с нашим Солнцем, сияние которого питает нас, дает нам новую жизнь, восхищает наш дух и позволяет лучше чувствовать присутствие Божества.

О изумительнейший шар небесный! Яркий источник жизненного тепла, источник света и дня! Мягкое пламя, но сколь могучее и деятельное! Какая рассеивающаяся в бытии и огромная субстанция! А притом сколь собранная в своих границах, в своей пылающей массе, помещенной в центр солнечной системы! Всемогущее бытие! Ярчайший образ и подобие Всемогущего! Высшее, что есть в мире тел! Негибнущее в своих благодеяниях, нестареющее в своей юности! Превосходное, прекрасное творение, суждено ли тебе будет изведать умирание! Какими тайными путями получаешь ты питающие тебя сокровища, вечно поддерживающие в тебе неиссякающую силу, неувядающую славу, — несмотря на эти вечно ниспосылаемые тобой потоки света и эту непрерывную растрату жизненных кладов и сокровищ, дарующих и свет и силу всем окружающим мирам?

Вокруг — небо, планеты и эта наша земля, каждая сама по себе или с приданными ей спутниками, — в непрестанном движении, каждая стремится получить благословение твоего света и теплоту твоей жизни! К тебе наклонены они все, как к своему центру, однако, счастливо направляемые иным побудительным импульсом, хранят свой небесный строй и идут своими извечными небесными кругами согласно правильным числам и точнейшей мере.

Но ты — творец всех этих многообразных движений, их созидающий и их определяющий! О верховный и единственный движитель, высоким искусством которого управляемы эти катящиеся сферы и эти поражающие ум тела, никогда не замедляющие свой бег! О мудрый устроитель, о властный вседержитель, кому служат все силы и стихии природы! Как наделил ты душой эти движущиеся миры! Какой дух или душу влил в них! Какой наклон определил! И как направил их кругами в жидком эфире, словно гоня их дыханием животворящего ветра, — этих неутомимых твоих помощников в творении сложном и могучем!

И столь мощно содержатся все системы в своей цельной замкнутости, удерживаемые от рокового столкновения друг с другом. Наш тяжеловесный шар земной направлен по своему годовому кругу, ежедневно обращаясь вокруг своего центра, тогда как послушная Луна, вдвойне трудясь, каждый месяц обходит больший шар, следуя за своей сестрой-планетой и вместе с нею принося свою дань круговращения верховному Солнцу.

И однако сей населенный шар, заключающий в себе человека, насколько более тесен и узок, чем другие его спутники по странствию в этой солнечной системе. Сколь же узким должен показаться он в сравнении со столь вместительной системой Солнца? А насколько узким или совсем уж ничем — в сопоставлении с бесчисленными системами иных зримых нами Солнц? Но сколь огромным телом должен казаться он в сравнении с телом человека, оставляющим свой недолговечный след на непостоянной и переменчивой поверхности земли, — хотя человек и одушевлен тем возвышенным небесным духом, благодаря которому у нас есть связь с тобой, о небесный огонь, благодаря которому мы устремлены к тебе, о средоточие душ, к кому самой природой направлены наши души, как тела земные — к своему собственному центру. О, если бы они стремились к тебе постоянно и не знали заблуждений! Но ты единый составляешь в целое нестройность телесного мира, а из беспокойных и противоборствующих стихий возводишь это мирное согласие и единодушную красоту вечно цветущего творения. Точно так же ты преобразуешь судорожные движения этих разумных существ и, в должный час и должным образом, даешь им обрести покой, — и вот они уж возвращают свое благу и совершенству всебытия, твоего всеблагаго и всесовершенного творения.

Здесь он снова прервал свою речь и посмотрел на меня, словно ожидая, что я заговорю, но, ясно увидев, что я не вымолвлю ни слова и продолжаю сидеть все в той же задумчивой позе, сказал с удивлением на лице:

— Как же так, Филокл, что же это значит, что вы терпите эти мои нескончаемые речи и никак меня не пересбиваете? Разве вы вдруг оставили свою придирчивую философию и позволяете мне парить в этих воздушных сферах и воображаемых пространствах, куда заведут меня мои капризные фантазии и легкоеверие? Я надеялся, что вы рассудите лучше и догадаетесь, Филокл, что я никогда не

решился бы броситься с вами в этот поток энтузиазма, если бы не был уверен, что вы лучше меня справитесь с этим излиянием.

— Вижу,—сказал я, оставляя эту свою задумчивость,— вы, кажется, ждете, что я буду полезен вам в той же самой функции, что музыкант, которого один древний оратор ставил рядом с собой, чтобы слышать звуки, трогające душу, и этим воспламеняться, когда пыл его угасал, и успокаиваться, когда неистовый дух слишком высоко возносил его.

— Вы правильно поняли, — ответил Теокл, — и потому я полон решимости не продолжать, пока вы не пообещаете, что одерните меня, когда речи мои станут странными и непонятными.

— Пусть будет так, — сказал я, — обещаю вам.

— А что же будет, если вместо своих восторгов я сделаюсь плоским и скучным? Какой же лирой или другим инструментом вы воспользуетесь, чтобы восхитить мой дух?

Тогда я сказал ему, что едва ли подобная опасность вероятна. Его настроение преисполнено восторга, и заметно, чтобы его энтузиазм подвел его. И сама тема и эти ритмы вывезут его. А если принять во внимание еще и эту сельскую сцену вокруг нас со всеми ее прелестями, то его ритмическая проза возместит наилучшую из пастушеских идиллий. Ибо в том настроении, которое он пробудил во мне, мне так же приятно слышать, как он, вдохновляемый своим особым чувством, взывает к своим звездам и стихиям, как бывает приятно слышать кого-нибудь из этих влюбленных пастушков, обращающих свои жалобы к овцам, — когда среди рощ и скал раздается имя обожаемой пастушки.

— Начните же, — продолжал я уговаривать его, — начните заново и смело ведите меня через все эти ваши стихии. Если возникнет опасность, в чем бы она ни заключалась, я обещаю дать вам знак, если замечу.

— Начнем же, — сказал он, — со стихии земли, которая возделана вокруг нас с такой заботой — этими ранними пастушками, которые сейчас трудятся в долине там внизу. Несчастный, беспокойный род людей, что впервые пренебрег этими мирными трудами, этими кроткими сельскими работами, совершаемыми с таким наслаждением! Какая гордыня, какое честолюбие вскормили такое пре-

зрение? Отсюда все роковые беды, постигшие ваше племя. Небывалая Роскошь, с негодованием бросившая свой домашний стол и очаг, носится по морю и по суше, обирает весь земной шар, и люди, изобретательные себе на беду, добывают для себя состояние более тяжким трудом, заботами более тревожными и полными печали; недовольные тем, чтобы переверачивать и удобрять ради своей пользы здоровую и благодатную почву этой принадлежащей им земли, они копают глубже и в поисках своего воображаемого богатства перерывают самое нутро земли.

Здесь, в недрах, ведомые своим любопытством, мы находим минералы, которые при всей простоте своей не менее открывают перед нами божественное искусство, нежели самые сложные и составные из творений Природы. Некоторые, как узнали мы, способны к удивительным превращениям, другие же столь прочны и тверды, что не разрушит и не изменит их самый огонь или величайшая искусность. Столь многообразны темы, на которых сосредоточивается в глубоком раздумии наш ум, что и само изучение этих безвестных и сокрытых частей Природы — нижнего мира — уже способно представить нам обширную материю и занять самые серьезные и деятельные души, которые могут провести целую свою жизнь, добровольно трудясь над этими опытами. Но зловонные и ядовитые пары, поднимающиеся из этих мрачных пещер, в которых хранит земля свои сокровища, не терпят, чтобы смертные, подглядывающие тайны Природы, жили долго в этих своих поисках.

Как приятно выходящим живыми из этих недр дышать воздухом более чистым, видеть радующий душу свет дня, ступать по плодородной почве! С какой радостью созерцают они поверхность земли, населяющий ее живой мир, согретый и оживленный солнцем, смягченный свежим дыханием ласковых ветерков! Эти ветерки колышут недвижно коренящиеся растения и деревья и очищают бездельную массу. И если Солнце поднимает с земли эти густые и клубящиеся испарения и запахи, то лишь для того, чтобы вознести кверху и удалить с земли эти нездоровые частицы и предать их свежему и бодрому ветру, который, наделяя их своим бойким и животворным духом, вновь возвращает их — очищенными — на землю — кроткими дуновениями, богатой росой или урожайными дождями. Тот же самый воздух, двигаясь над тяжелой и плотной

массой, проникает в ее поры и оплодотворяет целое, а Солнце и воздух вместе так пробуждают к жизни и одушевляют мать-землю, что повсюду она рождает и вскармливает, однако силы ее остаются по-прежнему столь же великими, красота — столь же свежей, а вид ее — столь же прелестным, как если бы только что теперь она вышла из рук своего творца, придавшего ей форму.

Как прекрасна вода среди творений, что находятся на поверхности земли! Тяжелая, льющаяся, прозрачная, она лишена неуловимой и неумной подвижности воздуха, широты и распространенности его силы, но не лишена деятельности. Упрямая и неуступчивая, если ограничивать ее и препятствовать ей, она мирно избегает насилия и всюду прокладывает себе путь своей легкой текучестью! Незаметно проникая повсюду, она разделяет и разжижает неподатливую землю, освобождает запутавшиеся в ней тела, обеспечивает их взаимодействие и приносит на поле сельскохозяйственные частицы, вынесенные из недр земли, и эта счастливая борьба завершается строгим единством, порождает все многообразные известные нам формы. Сколь обширны морские бездны, где в огромных массах заключена эта жидкая стихия, — испаряя ее, солнце и ветры поднимают ее к небу целыми облаками! Эти облака вскоре превращаются в дождь, который питает жаждущую землю, вновь наполняет источники и реки, — утеха близлежащих полей, сладкое освежение всем животным.

Но куда же направиться нам, прослеживая истоки света? Какой океан соберет в себе светящуюся материю, столь беспредельно рассеянную среди безмерных заполняемых ею пространств? Какое вместилище укажем мы этой свирепой стихии огня, слишком деятельного и неуловимого, чтобы заключить его в пределы Солнца, не изгнанного даже из недр тяжелой и мрачной земли? Сам воздух подчиняется этой стихии, служа ей, как ее низшее оружие. Даже само наше Солнце и все эти несчетные солнца — ярко блестящее воинство вселенной — отсюда, верно, черпают свои безграничные сокровища, которые поддерживают сияние и блеск свой. Незримая, эфирная субстанция, проникая в жидкие и твердые тела, рассеяна по всей вселенной. Она лелеет холодный, плотный, твердый, массивный шар, прогревая его вплоть до самого центра. Она создает минералы, дает жизнь и рост растениям, разогревает мягкое, незримое и жизненное пламя в груди живых

сущестъ, придает строение самым разнообразным сущестъам, одушевляя и вскармливая их, накапливая и используя для своих целей те серные и горючие вещества, из которых они состоят. Благосклонная и кроткая среди них, она всегда поддерживает этот счастливый мир и согласие, как то соответствует ее установленным и своеобразным законам. Но как только законы эти нарушаются, вышедшее на свободу бытие идет своим ходом, не зная правила. Оно неистово устремляется в роковую брешь и, воспламеняясь огнем видимым и неудержимым, торжествует над уступчивыми формами, всякую обращая в самое себя и разрушая те самые формы, которые само же до сих пор созидало. Такова четвертая стихия³².

Тут Теокл внезапно остановился, — ему показалось, будто я хочу дернуть его за рукав и для этого поднял руку.

— О Филокл, — сказал он, — напоминание это ко времени. Я, вижу, слишком разгорячился, как бы ни хотелось мне находиться в этой горячей стихии. И здесь я, быть может, заговорил бы еще более таинственным языком, если бы только вы были такой человек, который о нежном пламени любви может думать иначе, не обыкновенным образом. Вы, должно быть, слышали чудес обо всем этом, каково по его вине бытие вещей здесь внизу, на этой земле, и вот самый благородный конец их — их поглотит оно, сожжет и рассеет по ветру. Но в таком высоком полете я, по всей видимости, сжег бы свои крылья.

— Что же, — сказал я, — вы могли бы рассчитывать на судьбу Икара в своем высоком парении. Но совсем не этого я опасался. Ибо вы были выше всякой опасности и, идя рука об руку с этой всепожирающей стихией, не только овладели самим Солнцем, но и всем, что стояло на вашем пути. Я боялся, что если дело пойдет так, то кончится тем, что рассказывают нам о всемирном пожаре, — причем тут уж я не знаю, какая судьба будет у нашего Гения.

— Рад видеть, — сказал он, — что его судьба стала так занимать вас, Филокл. Но вы можете чувствовать себя в безопасности, если имеете в виду то периодическое сжигание, о котором говорят некоторые философы. Ибо тогда Гений будет всем во всем, и не может быть ничего иного, и в те перерывы, когда нет творения и не существует ни формы, ни видов, за исключением божественного ума, — все — божество, все — Единое, собранное в себе самом

и пребывающее, как представляли они, скорее в более простом и совершенном виде, нежели во множестве различных способов существования, а переходя к творчеству, это Единое разворачивается, создавая разнообразную картину природы и этот наш прекрасный видимый мир.

— Но что касается меня, — сказал я, перебивая его, — то мне легче представить божественную силу в развернутом виде, а не в свернутом и одиноком состоянии, как было до творения: мне бы хотелось, чтобы вы пошли со мной немного дальше на этой картине и карте природы, особенно же хотелось, чтобы вы спустились с этих ваших возвышенных полетов и согласились поселиться на этом смиренном пятнышке — на Земле, где мне легче сопроводить вас, куда бы вы ни повели меня.

— Но если вы, — ответил он, — можете ограничить меня пределами этой тяжеловесной земли, то вы все же должны оставить мне те же самые крылья фантазии. Как же иначе смогу я лететь вместе с вами через различные климаты, от полюса к полюсу и из холода в жар?

— О! — сказал я, — для этой цели я разрешу вам оседлать поэтического Пегаса или того крылатого грифона, которого один из новых итальянских поэтов дал своему герою, но только с тем условием, чтобы вы не отправлялись на нем в такое странное путешествие, как этот герой — на Луну⁸³, а держались бы поближе к шару земному.

— Раз уж вы этого хотите, — отвечал Теокл, — давайте обратимся сначала к самым мрачным и наиболее несовершенным частям нашей карты и посмотрим, как вы перенесете такую перспективу. Какие косые и бледные лучи бросает Солнце на здешние места, столь удаленные от его взгляда! Как скучны здесь зимы! Сколь глубоки ужасы ночи и сколь неприятен даже свет дневной! Студеные ветры дуют здесь самым неистовым своим дыханием, и порывы их непрестанны. Воды, которые в других местах трудно бывает удержать в их пределах, здесь замурованы в кристальные стены. Снег покрывает холмы и почти доверху наполняет лежащие между ними долины. Как широко он лежит, как глубок он, как прижал он своей тяжестью поля, скрыл медлительные реки, кусты, деревья, берлоги зверей и жилища несчастных и больных людей! Смотрите! Вот они лежат в своих тесных убежищах, едва защищенные от пронизывающего мороза и от нападений

диких животных, хозяев опустевших полей, которых голод гонит вон из нагих лесов их. Однако такова сила человеческих сердец, что они не теряют мужества, но заботятся о жизни своей и пропитании с помощью искусств и предусмотрительности — этих добрых даров неба, вознаграждающих за многое, — так люди и стада их могут ждать своего освобождения. Ибо когда Солнце начинает приближаться, снег тает и жаждущие люди выходят на свободу, Солнце дает им время и средства, чтобы побеспокоиться обо всем необходимом до следующего возвращения морозов. Солнце ломает ледяные кандалы; здесь огромные морские чудовища прокрадываются сквозь плавающие по морю острова, и лапы их способны противостоять кристалльным скалам, а другие, по величине своей сами напоминающие острова, уже этой своей огромностью защищены ото всех, — кроме человека, превосходство которого над созданием столь поразительных размеров и силы должно заставить его всегда помнить о преимуществах разума и в скромности поклоняться великому слагателю таких поразительно устроенных существ, родителю своей собственной высшей мудрости.

Но оставим этот скучный климат, к которому так неблагоприятно Солнце, и перейдем в области иные, более счастливые, на которые оно взирает с большей добротой, весь год превращая в одно постоянное лето, — можно ли найти бóльшие перемены? Более чистый свет Солнца приводит в замешательство слабых смертных, которых пронзают его палящие лучи. Они едва могут ступить на раскаленную почву. Воздух, которым дышат они, неспособен остудить огонь, горящий в их тяжело дышащей груди. Тела их тают. Пораженные солнцем, близкие к обмороку, они ищут тени и ждут прохладной свежести ночи. Но милосердный творец готовит им другие освежения. Он разбрасывает по небу покрывало облаков и поднимает нежные ветерки; их благоволение дает людям и животным продолжать свои труды, растения, освеженные росой и ливнем, могут радостно переносить самые теплые лучи солнца.

А здесь опять новая сцена открывается, и с нею новые чудеса. Перед нами страна, богатая драгоценностями, но еще более богатая теми благоухающими специями, которые приносит ее земля. Как величаво движутся самые крупные из всех наземных существ по берегам прекрасной реки! Как велики их бивни, какая безмерная в них сила,

а мужество их и разумность превосходят ум всех животных! Теперь они приручены людьми и в сражениях их участвуют скорее как союзники, а не как рабы человека. Но обратим свои взоры к этим меньшим и более забавным существам — к бесчисленным насекомым, что кишат на деревьях, растущих по широким равнинам. Какие блестящие, крепкие и долговечные, и притом тонкие нити выпрядаются из их искусной пасти! Кто, если не Всемудрый, научил их составлять такую красивую и мягкую оболочку, заключенные и погребенные в которой они по-прежнему живы, но подвергаются таким удивительным изменениям, — если оболочки эти не разрушает человек, который одевает и украшает себя произведениями их труда, и живет за счет этих слабых созданий, и гордится тем, что носит редкости столь бесславного происхождения? Какое роскошное облачение, яркое и блестящее, у всех этих разнообразных насекомых, которые кормятся другими растениями в этой теплой зоне! Как прекрасны сами растения и деревья во всем многообразии своем по величине, начиная с торжествующей пальмы и кончая низким лишайником! Теперь мы увидим ту счастливую страну, где драгоценный бальзам и каучук стекают по стволам деревьев, где природа дарует людям самые сладкие и избранные свои плоды. Как кротки и как послушны, как терпеливы в работе и в жажде своей эти огромные создания: покачивая своими гордыми головами, несут они свой груз по сухим и бесплодным пустыням, направляемые своими проводниками. По строению своему и по настроению они словно самой природой приспособлены для того, чтобы подчиняться и служить человеку, — который оттого должен более тонко замечать, чего ему недостает и как божественное милосердие восполняет все эти недостатки.

Но смотрите! неподалеку от нас — страна плодороднейшая, которую своими водами питает и вскармливает дружественный поток, обильный влагой, — прежде чем влиться в море, он разделяется на множество рукавов, чтобы лучше и справедливее распределить богатое азотистое удобрение, которое столь щедро и в нужное время дает он прилегающим полям. Превосходный образ плодотворной и пышно цветущей природы, которая, изливая благодеяния, благословляет все и, как родительница, из многочисленных своих сосцов направляет питательную струю, многочисленными лучами проливающуюся ее ликующему по-

томству! Нет числа невиданным существам и неведомым видам, впитывающим этот илистый поток; то ли, покинув палящие пустыни, они утоляют здесь свою мучительную жажду и, смешиваясь между собой, рождают на свет чудовищную породу, то ли, как говорится, животворящий жар солнца, воздействуя на гниющую тину и грязь, рождает новые формы, выходящие на берег из плодящего русла реки. Смотрите на этого небезызвестного тирана речного потока, наводящего ужас на его берега, — когда, неожиданно выставляя наружу свое жуткое тело, изничтожительная амфибия совершает свой набег на сушу, покидая водное свое логовище, и из глубин своих со стремительностью, вызывающей страх, несется по дрожащей в ужасе долине! Чужестранцы с удивлением рассматривают столь малое яйцо, из которого выходит такая громадная масса. С ужасом рассказывают они о природе чудовища, жестокой и предательской, — как своим жестоким лицемерием и лживыми слезами оно обманывает простодушных и, пробуждая мягкость и сострадание, убивает, воспользовавшись благочестивым обманом. Печальная эмблема этой язвы духовной, жестокости предрассудка, рожденного на этой почве, где впервые религия перестала объединять людей и между разными своими почитателями выпестовала взаимную ненависть и отвращение к чужим храмам³⁴. Зараза ширится, — и вот народы оскверняют друг друга, война разгорается, в делах религии забывают гуманность, — тогда как варварское рвение, придавая себе вид кротости и благочестия, ведет к чудовищной бойне и во имя небес — какие притязания! — опустошает целую землю...

Бросим же этих чудищ и будем рады, если сможем уловить их в этих границах! С отвращением глядя на эту жестокую плодovitую почву, бежим в бескрайние пустыни этой части земли. Какими бы страшными и мертвыми ни казались они, есть в них своя особая красота. Безлюдная местность по нраву нам. Нам кажется, что мы остались наедине с природой. Мы наблюдаем ее здесь в самых сокровенных ее глубинах и с большей радостью созерцаем ее в этом начальном запустении, чем в искусственных лабиринтах и мнимых зарослях, окружающих дворцы. Предметы этой местности, покрытые чешуей змеи, дикие звери и ядовитые насекомые, как ни ужасны они, как ни противны человеческой природе, сами по себе красивы и способ-

ны возбудить в нас мысли, заставляя восхищаться божественной мудростью, столь превосходящей нашу близорукость. Хотя мы и не можем объяснить назначение и полезность всех вещей вселенной, мы все же убеждены в совершенстве всего, убеждены в справедливой устроенности целого, которому послушны все явления,— отчего и кажущиеся безобразными вещи — милы и привлекательны, отчего и беспорядок приобретает правильность и порча — здравость, а яды, какие мы встретили здесь, оказываются целительными и благодатными.

Но смотрите! На бескрайних просторах неба перед нами — могучий Атлас возвышает над облаками свою гордую голову, покрытую снегом. У подножья горы каменная земля переходит в холмы — основание тяжеловесной массы горы; здесь гигантские утесы теснятся и громоздятся, словно подпирая высоты небесного свода. Смотрите! Какими дрожащими шагами жалкое человечество ступает по узкой тропинке рядом с глубокой пропастью! Откуда глядит вниз с ужасом в головокружительный провал, не доверяя и той почве, на которой стоит, и слыша внизу глухие звуки несущегося потока, и видя нависающую скалу, где падающие деревья висят корнями вверх и, кажется, повлекут за собой еще большие разрушения. Здесь и люди, не привыкшие думать, охваченные новизной таких предметов, задумываются и по своей доброй воле размышляют над беспрестанными изменениями земной поверхности. И как бы в единое мгновение видят они и все перевороты веков минувших, и текучие формы вещей, и распад даже самого нашего земного шара, — они раздумывают над юностью земли и первоначально приданной ей формой, тогда как форма та, что является им, гибнет, а непоправимые трещины и разломы опустошенной горы показывают им, что сам мир наш — только благородная развалина, — это заставляет их думать о новом, приближающемся круге вещей.

Но здесь, на половине пути, ведущего через эту гору, выросшие на просторном краю мощные деревья укрывают утомленных путешественников, — теперь они среди вечно-зеленых величественных сосен, елей или благородных кедров, возвышающиеся главы которых на бесконечную высоту уходят в небо, так что остальные деревья кажутся кустарником по сравнению с ними. Но здесь совершенно иной ужас охватывает наших укрывшихся в своем убежи-

ще путешественников, когда они замечают, что свет дня блекнет в глубоких тенях разросшегося леса; соединившись своими вершинами, деревья распространяют внизу мрак и вечную ночь. Слабый и мерцающий свет кажется таким же страшным, как сама тень, и глубокая тишина этого места заставляет людей молчать, они поражены хриплым эхо, с которым вторят звукам голосов просторные пещеры леса. Здесь Пространство изумляет. Тишина сама наполнена скрытым смыслом, тогда как неведомые силы воздействуют на ум и неясные предметы заставляют волноваться бодрствующее чувство. Таинственные голоса слышатся или чудятся, и словно являются нам многоликие формы божества, кажущиеся более ясными и осязательными среди этих священных сцен в рощах и лесах, — эти лики в старые времена побуждали воздвигать храмы, они покровительствовали религии древнего мира. И даже мы сами, хотя и можем читать божество в более ясных очертаниях и столь многих светлых частях земли, скорее, склонны выбирать эти более темные места, чтобы вымолвить и выговорить в слове всю таинственность бытия, каковое для слабых глаз наших лучше всего видится скрытое за облачным покровом.

Здесь он на некоторое время замолчал и стал смотреть по сторонам, тогда как до этого его взор казался неподвижным. Взгляд его был более спокойным, открытым и умиротворенным; по этим и по другим признакам я понял, что мы подошли к концу наших описаний и что, хочу я или нет, Теокл решил теперь расстаться с возвышенным; утро кончилось, и день в это время разгорался.

РАЗДЕЛ II

Введение. — Естественно красивое. — Страсть такого рода. — Энтузиазм. — Гени. — Первокрасота. — Изначальная. — Наслаждение. — Красота и благо. — Искусства. — Суждение. — Вкус. — Совершенствование. — Главная наука. — Красота. — Порядок красоты. — Первый порядок. — Второй порядок. — Третий порядок. — Красота моральная. — Потомство. — Поколение. — Исток. — Беременность. — Врожденные идеи. — Инстинкт. — Порожде-

ние. — Предубеждение. — Красота тела. — Красота души, реальная и необходимо трогаящая нас. — Идея, естественная. — Подобающее и пристойное. — Признание нормы вкуса. — Утверждение. — Мнение. — Мода. — Мера добродетели и порока. — Ее лживость. — Стыд. — Стыд, признание моральной красоты и безобразия. — Гнев. — Гнев, признание верного и неверного. — Гордость, признание достойного и низменного. — Естественное впечатление. — Благо. — Наслаждение ума. — Тело. — Чувство. — Разум. — Сравнение предметов и наслаждений. — Повторение. — Знание о нас самих. — Интерес. — Способность.

— Мне кажется, Филокл, — сказал он, и голос его стал более обычным, — лучше оставить эти неприветливые места, куда перенесла нас наша фантазия, и вернуться снова к нам самим, в наш более умеренный климат и в наши леса, скорее настраивающие на беседу. Здесь не досаждают нам ни неистовая жара, ни холод, и никакие пропасти и водопады не заставляют поражаться и неметь. И нет нужды бояться звуков своего собственного голоса, если мы слышим столь веселый хор голосов, а отголоски эхо кажутся, скорее, приятными и вызывают на беседу.

— Признаюсь, — сказал я, — что эти чужеземные нимфы, если они принадлежат к тем таинственным и чудесным лесам, для меня слишком страшные красавицы, чтобы нравиться. Наши домашние нимфы мне куда более по нраву. Однако, что касается всего этого, то я не могу не раздумывать над тем, как неожиданно прервали вы свою речь именно в тот момент, когда мы обежали уже полсвета и осталось только захватить Америку по дороге домой. А если брать Европу, то я вполне могу извинить вас, если вы не собираетесь совершить сколько-нибудь долгое путешествие сюда, потому что она представит нам слишком малое разнообразие. Кроме того, трудно будет окинуть ее единым взором и не встретиться лицом к лицу с политикой, что очень помешало бы нашему философскому полету. Но что касается западного направления, то я не могу представить себе, отчего нам обходить своим вниманием столь благородные темы, — если только вас не пугает золото и серебро, заклятого врага которых я вижу в вас, по-видимому, оттого, что родная наша земля так полнится ими. Если бы в Перу и Мексике было так же мало

этих металлов, как в древней Спарте, то мы, наверно, больше услышали бы о них, чем обо всей Азии и Африке. Столько было бы у нас всяких созданий, деревьев, лесов, гор, рек — не сравнить со всем тем, что мы уже прошли. Как мне жаль, что я лишусь благородной Амазонки! Как мне жаль...

Тут я непременно продолжал бы говорить, но увидел на лице Теокла столь замечательную улыбку, что сразу же остановился и только полюбопытствовал у него, о чем таком он думает.

— Ни о чем, — сказал он, — а о том же самом, что и вы.

— Продолжайте.

— Я вижу, вы закончите за меня. Дух такого рода проществ захватил вас. И Филокл, этот холодный и безразличный Филокл, пустился в погоню за той же самой таинственной Красотой.

— Верно, — сказал я, — сознаюсь в этом, Теокл. Ваш гений, потом гений этого места, и сам великий Гений все же в конце концов возобладали надо мной. Я не буду больше противодействовать страсти, возросшей в моей душе, страсти к вещам природным и естественным, неподдельный строй которых не погубили, нарушая их первоначальное состояние, ни искусство, ни надменность, ни каприз людей. И грубые скалы, и покрытые мохом пещеры, и гроты неправильные и никем не вырытые, и водопады на реках, и все эти навевающие страх прелести диких и неприступных мест — все это больше представляет Природу, будет зрелищем более захватывающим и явится с величием, оставляющим далеко позади все выкрутасы княжеских садов. Но скажите же, умоляю вас, как же получается так, что, не считая нескольких философов, подобных вам, только наши бедные и простые любовники влюбляются вот таким образом и убегают в леса, к рекам и на берега морей?

— Не говорите, что одни любовники, — сказал он. — Разве не точно то же бывает и с поэтами и со всеми остальными, кто изучает природу и те искусства, которые воспроизводят ее? Короче, не в том ли самом положении все любовники Муз или Граций?

— Конечно, — сказал я, — на всех, кто углубился и погрузился в себя и так и так романтичен, смотрят, вы это знаете, как на людей, совершенно уже решившихся ума

своего или же находящихся всецело во власти меланхолии и энтузиазма. Мы всегда стараемся вызволить их из этих уединенных мест, которые они себе выбрали. И, должен признаться, не раз моя фантазия шла таким путем, и я посмеивался над собою, не зная, какая сила владеет мною, когда столь страстный порыв вызывают во мне предметы такого рода.

— Не удивительно, — ответил он, — все мы бываем в замешательстве, когда бежим вслед за тенью, забывая о субстанции. Ибо если доверять тому, чему учит нас рассуждение, то все, что прекрасно или прелестно в природе, — лишь бледная тень изначальной красоты. Так что каждая реальная любовь находится в зависимости от ума, она — лишь созерцание красоты, реальной красоты, какова она в самой себе, или такой, какая несовершенно является в предметах, поражающих наши чувства, — может ли рассудительный ум остановиться здесь и довольствоваться таким нелепым наслаждением, которое затрагивает одни чувства?

— С этого времени и впредь я уже не буду, — сказал я, — бояться такой красоты, которая вызывает в душе нечто вроде меланхолии, как те местности, какие мы теперь называли, или торжественные гроты, и у меня не будет причин бояться их. И я уже не буду избегать трогающих душу интонаций нежной музыки и не буду избегать чарующих черт самого прекрасного лица.

— Если уже вы столь опытни в этой вашей новой любви, — сказал он, — так что никогда не будете восхищаться той красотой, которая лишь представляет иную, — если только не ради изначального образца, — и не будете стремиться к иному наслаждению, нежели разумному, — то вы весьма самоуверенны.

— Я — да, и смею отвечать за себя. И все же мне доставит немалое удовлетворение, если вы объяснитесь лучше и покажете мне мою ошибку, которой вы как будто опасаетесь.

— Вам не станет яснее, если я скажу, что когда кто-нибудь станет искать наслаждения не в любимом предмете, а в чем-то еще, то в этом есть какая-то нелепость?

— Должен признаться, что существо дела по-прежнему загадка для меня.

— Представьте же, добрейший Филокл, что, захваченный красотой океана, который вы как раз видите отсюда

на некотором отдалении, вы набредете на мысль постараться сделать так, чтобы править этой стихией и, словно некий могущественный адмирал, быть господином океана, — не кажется ли вам такой каприз несколько нелепым?

— По совести говоря, кажется весьма нелепым. Первое, что мне пришлось бы сделать в своем безумии, так это нанять какую-нибудь лодку и отправиться на церемонию обручения с заливом, как в Венеции, — с заливом, который я смог бы назвать своим, как, может быть, и подбает.

— Пусть называет его своим кто хочет, — ответил Текл, — но вы согласитесь, что наслаждение такого рода весьма отличается от того, которому мы естественно следуем, когда созерцаем красоту океана. Дож-новобрачный, который на стройном буцентавре плавает по груди своей Фетиды, владеет меньшим, нежели бедный пастух, который разлегся поудобнее на краю выдающейся в море скалы или на каком-нибудь высоком мысе и, забыв о своих овцах, наслаждается красотой моря. Но чтобы подойти ближе к делу и поставить вопрос в более знакомой форме, — представьте себе, Филокл, что, рассматривая такую прелестную полоску земли, как вот эта долина перед нами, вы, чтобы наслаждаться видом, конечно, потребуете эту землю в свою собственность.

— Такая алчность, — ответил я, — не уступит по нелепости своей тому первому капризу, гордыне.

— О Филокл, — сказал он, — нельзя ли мне подвести вас еще ближе к существу дела? И пойдете ли вы со мною дальше? Представим, что вас восхитила — или хотя бы по видимости восхитила — красота деревьев, в тени которых мы отдыхаем, и вы очень захотели попробовать какой-нибудь необычайно вкусный плод с этих деревьев, — пусть природа снабдит вас таким чувством, чтобы эти жёлуди и лесные ягоды показались вам столь же аппетитными, как персики и финики, — после этого, вновь посещая эти рощи, вы будете стремиться получить наслаждение от них таким образом, что будете пресыщаться этими новыми для вас наслаждениями.

— Такая затея, — ответил я, — прискорбное расточительство и по нелепости своей, насколько могу судить, равняется двум первым.

— Вы не можете ли по такому случаю, — сказал он, —

вспомнить какие-нибудь другие прелестные формы из тех, что окружают нас, где восхищение красотой могло бы вести к столь же неправильным последствиям?

— Я, надо сказать, боялся,— так сказал я,— чем же это все кончится, и ожидал, что вы заставите меня в конце концов думать о некоторых властных над человеческим родом формах, по образу которых представляют себе целое множество страстных желаний, стремлений, надежд, никоим образом не отвечающих, должен признаться, вашему разумному и утонченному созерцанию красоты. Пропорции этой живой архитектуры, как бы восхитительны они ни были, отнюдь не вызывают наслаждения созерцательного и склоняющего к прилежному изучению. Чем больше на них смотрят, тем менее удовлетворяют они одним лишь своим видом. А то, что доставляет удовлетворение и насыщает, будь то эффект совершенно непропорциональный и никак не соответствующий самой причине,— судите как хотите, но вы должны будете признать, что это удовлетворение естественное. Так что вы, Теокл, вижу, стали обвинителем и обвиняете природу, отвергая естественное наслаждение.

— Да не отвергнем никогда, — так сказал он, — радости, идущей от природы. Но когда мы говорили о наслаждении этими лесами и видами, то ведь мы разумели нечто совершенно отличное от наслаждений тех низших существ, которые роются в земле и находят на свой вкус избранную пищу. И мы ведь тоже живем, принимая пищу, которая нам по вкусу, и наши чувства испытывают радость, общую с этими существами. Но ведь, Филокл, не в этом месте договаривались мы искать наше благо, а следовательно, и наше наслаждение. Будучи существами разумными и обладая умом, мы, как мне кажется, должны были бы искать наслаждения в этих самых Умах, которые, однако, пошли бы нам во вред и лишены были бы своего действительного блага, если бы мы нелепым образом заставляли их искать наслаждений в предметах чувств, а не в тех, которые они по праву могут назвать своими собственными, — а именно здесь, насколько я понимаю, мы и постигали все истинно превосходное, великодушное, истинное благо.

— Я замечаю, Теокл, — сказал я, — что, по вашему мнению, красота и благо -- это одно и то же.

— Одно и то же, — сказал он. — И мы вернулись к теме нашего вчерашнего утреннего разговора. Хорошо ли

я выполнил свое обещание показать вам истинное благо, не знаю. Но я несомненно выполнил бы его весьма успешно, если бы был способен — в своих ли поэтических экстазах или как-то иначе, — повести вас к более глубокому созерцанию природы и верховного Гення. Мы ведь доказали силу божественной красоты и составили в своих душах предмет, достойный реального наслаждения и способный вызвать такое наслаждение.

— О Теокл! — сказал я. — Как хорошо помню я теперь ваши слова, которыми вы увлекли меня в то утро, когда обнаружили мою любовь к этой таинственной красоте. Но вы на самом деле хорошо выполнили свою часть условия и теперь можете притязать на то, чтобы считать меня прозелитом. Если в этом есть какая-нибудь кажущаяся странность, мне придется утешиться как умею и рассудить, что всякая любовь и восхищение — это энтузиазм, что восторг поэтов, возвышенность ораторов, увлеченность музыкантов, высокий полет виртуозов — все это просто энтузиазм! Даже самое учение, любовь к искусствам и редкостям, дух путешественников и искателей приключений, галантность, война, героизм — все, все энтузиазм! Довольно этого, — я рад, что стал новым энтузиастом на таких путях, какие неведомы были мне прежде.

— А я рад, — отвечал Теокл, — что вы называете эту вашу любовь энтузиазмом, допуская для нее преимущества родственных ей страстей. Ибо если есть настоящий и правдоподобный энтузиазм, мыслимый экстаз и восторг, допускаемые в иных областях, таких, как архитектура, живопись, музыка, — так нужно ли, чтобы он кончался здесь? Есть здесь чувства, которыми постигаются все прочие прелести и совершенства, — и нет таких, которыми постигается высшее совершенство и прелесть? Так ли несообразно внести энтузиазм и сюда, перенеся его от тех вторичных и скудных предметов к предмету изначальному и всеобъемлющему? Посмотрите, как обстоит дело со всеми иными темами искусства или науками. Как трудно хотя бы в какой-то степени что-либо знать! Как долго приходится приобретать истинный вкус! Как много вещей неприятно поражает нас при первом взгляде, брошенном на них, как много кажется противным из того, что впоследствии признается величайшей красотой и как таковая всем становится известным! Ведь не вдруг обретаем мы то чувство, благодаря которому можем распознавать такую красоту.

Нужно трудиться и переносить лишения, нужно время, чтобы воспитать естественный гений, какой бы способный и скороспелый ни был он. Но кто думает о возделывании этой почвы и о совершенствовании какого бы то ни было чувства или способности такого рода из тех, что дала нам природа? И разве удивительно, что мы бываем тупы, внутренне связаны и растеряны в таких делах, слепы к этой высшей сцене, к этим благородным спектаклям? Каким же путем надо идти, чтобы научиться понимать лучше? Чтобы разбираться в этих красотах? Что нужно здесь — упорство, наука, усердие, — чтобы понимать лучшую красоту? А что касается верховной Красоты, — разве не нужны здесь умения и знание? В живописи толпа не понимает теней и мастерских штрихов, однако считает их неправильным, — в архитектуре это сельский стиль³⁵, в музыке — хроматизм и искусное смешение диссонансирующих звуков, — но разве во всем целом нет ничего, что бы соответствовало этому?

— Должен сознаться, — сказал я, — что до сих пор был одним из той толпы, которая не может почувствовать в себе вкуса к этим теням, сельскому стилю и диссонансам, о которых вы говорите. Мне никогда и не снились подобные шедевры в природе. У меня было обыкновение судить откровенно и по первому впечатлению. Но теперь я понимаю, что должен идти дальше, следуя за красотой. Ибо красота заключена в глубине, она скрыта, — а если так, то я вполне уверен, что до сих пор мои наслаждения были весьма пустыми. Все это время я, как видно, пребывал на поверхности, и наслаждался только некими легкими и поверхностными красотами, и никогда не отправлялся на поиски самой красоты, а искал только ту, какую представлял себе таковой. Как и весь прочий недумаящий мир, я считал само собой разумеющимся — то, что мне нравится, — прекрасно, а что доставляет мне удовольствие — в том для меня благо. И я никогда не сомневался, любя то, что мне нравилось, я стремился лишь к наслаждению тем, что я любил, и никогда не беспокоился о проверке того, что же это за предметы, и никогда не колебался в их выборе.

— Начните теперь, — сказал он, — и выбирайте. Смотрите, что это за предметы и каковы те, которые вы предпочтете другим, которые удостоите своего восхищения, любви и признания. Ибо в свою очередь они удостоят вас. Ка-

ково, Филокл, достоинство этих спутников, таковым будет сочтено и ваше достоинство. Смотрите же поэтому — где полнота, а где пустота. Смотрите, в каком предмете пребывает высший блеск, в чем царит красота, где она законченна, совершенна, абсолютна, а где надломленна, несовершенна, нецельна. Взгляните на эти красоты земные, на все, что бы ни явилось в блеске и было способно привлечь к себе. Смотрите, что в действительности превосходно, прекрасно и благо, а что как бы занимает место всего подобного: обилие металла, земельный участок, число рабов, каменный дом, человеческое тело с определенными чертами и пропорциями,— это ли высшее в таком роде? Неужели красоту нужно искать в одном лишь теле,— а не в действии, жизни, поступках?

— Остановитесь! Довольно! — сказал я. — Добрый Теокл, вы начали в слишком высоком ключе, мне вас не достать. Если вы хотите, чтобы я сопровождал вас, ослабьте немножко струну и говорите более привычным языком.

— Ну что же, — сказал он с улыбкой на лице, — какую бы страсть ни питали вы к другим красотам, я знаю добрейший Филокл, что вы не так уж восхищаетесь богатством любого рода, чтобы слишком большую красоту признавать за ним, особенно если богатство это заключено в грубой и необработанной массе и груде вещей. Но вот в медалях, монетах, в литье, статуях и в хорошо сработанных вещах любого вида вы сможете раскрыть красоту и восхищаться ею.

— Верно, — сказал я, — но не ради металла.

— Так что же, — ни металл и ни материал, по-вашему, не красивы?

— Нет.

— Так искусство?

— Несомненно.

— И, значит, искусство и есть красота?

— Верно.

— И искусство делает красивым?

— Оно самое.

— Так что в действительности прекрасно не то, что получило красоту, а то, что делает красивым?

— Кажется, так.

— Ибо ведь то, чему дана красота, красиво лишь по обретении чего-либо украшающего, а если лишить или отнять его, — то и перестает быть красивым.

- Пусть так.
- Итак, что касается тел, красота приходит и уходит.
- Видно, так.
- И само тело — не причина ни прихода, ни пребывания?
- Нет.
- Так что в теле нет начала красоты? ³⁶.
- Совсем нет.
- Ибо тело никоим образом не может быть причиной красоты для самого себя?
- Никоим образом.
- Не может ни управлять собою, ни распоряжаться собою?
- И это — нет.
- Не может ни иметь намерений, ни стремлений само собою?
- И это — тоже.
- Так не то ли, что намеревается и стремится за него, что распоряжается им и направляет его, — не то ли самое и будет началом красоты для него?
- По необходимости.
- И что же такое это будет?
- Ум, я полагаю, ибо что же еще?
- Вот это и все, — сказал он, — что я хотел объяснить вам раньше, — прекрасное, превосходное, приятное никогда не заключаются в материи, но всегда только в искусстве и в замысле, — никогда в самом теле, но всегда только в форме и в силе, создающей форму. Прекрасная форма не открывает ли вам этого и не говорит ли о красоте замысла каждый раз, когда поражает вас? Но не сам ли замысел поражает? Чем восхищаетесь вы, если не умом и не произведениями его? Ведь ум один только и создает формы. В чем нет ума, все, что поло и лишено ума, — ужасно, материя, лишенная формы, — это сама бесформенность — безобразие.
- Из всех форм, — сказал я, — согласно вашей схеме те наиболее приятны и относятся к первому виду красоты, которые сами по себе обладают силой создавать другие формы, отчего их, как мне кажется, можно назвать именем «форм формосозидающих». До сих пор я без труда могу следовать за вами и с радостью отдам предпочтение человеческой форме перед всеми другими красотами, которые создаются человеком. Дворцы, выезды, роскошь, по

моему мнению, никогда не смогут соревноваться с изначальными, живыми формами из плоти и крови. А что касается другого, мертвых форм природы, металлов и камней, то, как бы изящны они ни были, как бы они ни блестели, я полон решимости противостоять их блеску и считать их презренными вещами, даже там, где они сияют в своей гордыне и притязают на то, чтобы вытеснить красоту человека, и там, где их назойливо используют для украшения прекрасного пола.

— Так не замечаете ли вы, — сказал Теокл, — что вы установили три степени, или разряда, красоты?

— Какие же именно?

— Первый разряд — это мертвые формы, как вы очень точно называли их, — у них есть некий вид, и форма их создана или человеком, или природой, но в них самих нет силы формосозидания, нет ни деятельности, ни разума.

— Верно.

— Дальше, второй разряд — формы, которые создают формы, такие, у которых, стало быть, есть разумность, действие и творение.

— Тоже верно.

— Здесь, значит, красота вдвойне. Потому что здесь есть и форма — произведение ума — и сам ум. Первый же вид низок и презренен по сравнению с этим другим, от какого мертвые формы получают свое мерцание и силу красоты. Ибо что же такое просто тело, пусть даже и человеческое и даже очень правильно сложенное, если оно лишено внутренней формы, а ум чудовищен или несовершенен, как у безумного или дикаря?

— С этим я тоже могу согласиться, — сказал я, — но где же третий порядок?

— Терпение, — ответил он, — посмотрите сначала, всю ли вы открыли силу второй красоты. Как иначе сможете вы понимать силу любви или обладать способностью наслаждаться? Скажите же мне, заклинаю вас, когда вы впервые называли эти формы формосозидающими, вы не думали ни о каких других произведениях этих форм, помимо тех самых неодушевленных, мертвых вещей, как, например, дворцы, монеты, бронзовые литые и мраморные фигуры людей? Или вы подумали о чем-то таком, что ближе к жизни?

— Я без труда мог бы добавить, — сказал я, — что эти наши формы обладают способностью производить на

свет иные живые формы, себе подобные. Но я думал, что эта их способность идет от другой формы, которая выше их, и поэтому не может быть в буквальном смысле слова названа их способностью или искусством, если в действительности есть высшее искусство или нечто подобное художнику, что направляет их руку и делает из них орудия своего прекрасного творения.

— Счастливая мысль! — сказал он. — Вы предотвратили ту суровую оценку, а ведь я предполагал, что вам вряд ли удастся избежать ее. И здесь вы незаметно для самого себя открыли этот самый третий порядок красоты, каковой созидает не только те формы, что мы зовем простыми формами, но созидает и сами формосозидающие формы. Мы ведь сами замечательные архитекторы материи и можем безжизненным телам придавать форму и придавать им образ нашими руками, — но то, что устроит самые умы и придает им образ, содержит в себе все красоты, которыми придала образ эти умы, — это, рассуждая последовательно, начало, ключ и источник всего прекрасного.

— Кажется, это так.

— Поэтому, что бы прекрасное ни явилось в нашем втором разряде форм и что бы ни брало свое начало отсюда и ни производилось на свет здесь, все это в существенном отношении, первоначально и извечно, заключено в этом последнем разряде высшей и верховной красоты.

— Верно.

— Поэтому архитектура, музыка и все, что придумал человек, разрешается в этот последний вид.

— Правильно, — сказал я, — и всякий энтузиазм любого рода разрешается в наш. Распространенные в мире его виды заимствуют у нашего — они ничто без нас. Мы, несомненно, имеем честь быть изначальными.

— Так теперь скажите же, — отвечал Теокл, — что же, все эти создания архитектуры, скульптуры и все прочие формы — самые великие красоты, которые созидает человек, или есть более великие и лучшие?

— Что-то я не знаю других, — сказал я.

— Подумайте, подумайте еще, — сказал он, — и, оставляя пока в стороне те другие произведения, которые вы только что исключили, потому что эти шедевры созданы иными руками, — подумайте, что же еще более непосредственно проистекает из нас и с еще большим основанием может быть названо потомством?

— Что-то я затрудняюсь сказать теперь, — ответил я, — не выскажетесь ли вы яснее, чтобы помочь мне разобраться?

— Как же мне помочь вам? — отвечал он. — Не хотите ли вы, чтобы я сознавал за вас — сознавал то, что совершенно непосредственно является вашим собственным достоинством, то, что единственно есть в вас и идет от вас?

— Вы понимаете мои чувства, — сказал я.

— Конечно же, — ответил он, — а вместе с вашими чувствами и ваши решения и ваши установления, принципы, действия, вообще все, что превосходно тут и благородно, все, что происходит из вашего здравого разума, чувства, знания и воли, все, что зарождается в вашем сердце, добрейший Филокл! Все, что берет свое начало в вашем родителе-разуме, каковой, столь непохоже на других родителей, никогда не тратится и не исчерпывается, но, производя на свет, только делается сильнее и решительнее. Так и вы, мой друг, не одним творением подтвердили это и не терпели, чтобы эта плодovitая часть оставалась в бездействии и праздности. Отсюда добротность этих частей — их природный гений вы умножили, должным образом их совершенствуя. И я могу только восхищаться гением, чреватым своими рождениями, и могу только изумляться родительницей-красотой, а потому я равным образом доволен и потомством, ибо оно прекрасно теперь и всегда будет прекрасно.

Я принял его поздравления и пожелал только, чтобы дело действительно обстояло так, как он его себе представил, и чтобы я по праву заслуживал уважение его и любовь:

— Отныне я буду упорствовать в том, чтобы делаться прекрасным на том пути красоты, которой вы начертали, и начиная с этого времени буду делать все для себя возможное, чтобы распространять эту любезную породу детей разума, столь счастливо происшедших из высочайшего наслаждения, из союза с наипрекраснейшим и наилучшим. Но вам придется, — продолжал я, — помогать моему уму в его муках и быть как бы повивальной бабкой при всех этих рождениях, которые в противном случае могут оказаться выкидышами.

— Вы хорошо поступаете, — ответил он, — что предоставляете мне только эту роль повивальной бабки; ведь уму, зачинающему от себя самого, можно только, как вы

сами сказали, помочь в его родильных муках. Его бремя — от природы. И оплодотворить его не может никакой иной ум, но только тот, который создал его форму в самом начале и который, как мы уже доказали, изначален по отношению ко всякой умственной и всякой прочей красоте.

— Утверждаете ли вы в таком случае, — сказал я, — что эти дети ума, представления и принципы прекрасно-го, справедливого и честного и все прочие идеи — врожденные?

— Анатомы, — сказал он, — говорят нам, что яйца врожденные, они — начала в теле, их форма создана уже в зародыше, до рождения на свет. Но когда именно вперые формосозидаются в нас эти или другие начала, органы чувств или сами чувства, до рождения ли, или во время рождения, или после родов, — это, несомненно, материя занятая для рассуждений, но лишенная большой важности. Ведь вопрос состоит вот в чем: от природы ли те начала, о которых мы говорим, или от искусства? Только ли от природы — это не время сейчас обсуждать, да я и не буду спорить с вами, хотя бы вы стали отрицать, что жизнь сама есть нечто врожденное, воображая, что она скорее следует за моментом рождения, нежели предшествует ему. Но в одном я твердо убежден, — что жизнь и все ощущения и чувства, которые неотрывны от нее, когда бы они ни появлялись, идут только от природы и ни от чего более. Поэтому, если вам не нравится слово «врожденный», давайте заменим его другим, каким угодно, например «инстинктом», и тогда будем называть инстинктом все, чему учит природа, исключив искусства, культуру и науки.

— Согласен, — сказал я.

— Так предоставим же, — сказал он, — все эти восхитительные умствования виртуозам, анатомам и ученым богословам, поскольку мы без всякого риска можем утверждать, с их соизволения, что некоторые органы, особенно же органы деторождения, — это формы, созданные природой. Так как вы думаете, не от природы ли и инстинкт пользования ими впоследствии, в дальнейшей жизни? Или же приходится учению и опыту вкладывать в нас умение ими пользоваться?

— Все это уже вложено и запечатлено в нас, — сказал я, вполне соглашаясь с ним. — И такое запечатление, иначе говоря инстинкт, настолько сильно в этом случае, что

было бы нелепо не считать его естественным как у нашего вида, так и у других созданий, у которых, как вы научили меня, все уже заранее известно — не только простое деторождение, но и разнообразные и почти нескончаемые способы и приемы, с помощью которых заботятся и пекутся о потомстве. Ибо во всех этих подготовительных трудах и художествах этих диких существ мы можем различить по крайней мере одно — их предвосхищающие представления, заранее составленные образы и предчувствия, если позволено воспользоваться словом, которое я узнал от вас вчера.

— Я допускаю такое выражение, — сказал Теокл, — и попытаюсь показать вам, что точно такие же заранее составленные образы, только на более высоком уровне, есть и у людей.

— Попытайтесь же, — сказал я, — очень прошу вас, ибо я весьма далек от того, чтобы в себе самом обнаружить такие прообразы прекрасного и превосходного, как вы их понимаете, так что, мне кажется, вплоть до самого последнего времени я едва ли знал что-либо подобное такой красоте в природе.

— Как же так? — сказал он. — Как бы узнали вы в таком случае эту внешнюю красоту и прелесть человеческую, если бы подобный предмет — прелестный и плотский — во всей своей красе впервые предстал бы пред вами сегодня утром, среди этих рощ? Или, может быть, вы думаете, что вы не были бы тронуты и не заметили бы разницы между такой формой и любой другой, если бы вас сначала не научили?

— Как защищать мне, — ответил я, — это последнее мнение после всего, что я только что признал.

— Хорошо, — сказал он, — чтобы не казалось, будто у меня есть какое-то преимущество по сравнению с вами, я брошу эту блестящую форму, в которой заключена такая сила усложненной красоты, и буду довольствоваться тем, что по отдельности рассмотрю каждую простую красоту — из тех, которые создают удивительное впечатление, будучи взяты в совокупности. Ведь вы же несомненно допустите, что если говорить о телах, то пусть говорят что хотят обо всем невыразимом, неизъяснимом, недоступном пониманию и обо всех этих «не знаю что»³⁷, заключенных в красоте, — все же здесь не может быть никакой гайпы, но есть только то, что вполне очевидно относится или к фигуре, или

к цвету, или к движению, или к звуку. Не будем говорить о трех последних прелестях, взаимосвязанных друг с другом, а давайте посмотрим на ту прелесть, которая из них самая наипростейшая, на фигуру как таковую. И нам не надо будет забирагься слишком высоко и подниматься к скульптуре, архитектуре или замыслам тех, кто, изучая красоту, создал столь замечательные художества. Достаточно будет, если мы рассмотрим простейшую из фигур, например круглый шар, куб или пирамиду. Почему даже ребенку такие пропорции правятся с самого начала? Почему шар, цилиндр и усеченную пирамиду предпочитают, а по сравнению с ними отвергают и отбрасывают неправильные фигуры?

— Я готов признать,— сказал я,— что в некоторых фигурах есть природная красота, которую глаз обнаруживает, как только предмет является перед нами.

— Так что же, — сказал он,— выходит, есть природная красота фигур? А красота действий не будет столь же природной и естественной? Не успеет еще глаз присмотреться к фигурам, ухо — прислушаться к звучаниям, как внезапно возникает красота — изящество и гармония всеми узнаются и всеми одобряются. Не успеют еще понаблюдать за действиями, не успеют различить человеческие чувства и страсти,— а большинство из них стоит лишь почувствовать, и они различены,— как внутреннее око внезапно уже различает и видит превосходное и приятное по форме, уравновешенное и восхитительное, в отличие от всего бесформенного, безобразного, жалкого, ненавистного, презренного. Как же возможно не признать, что все эти расчленения основаны на природе и само их распознавание естественно и идет от одной только природы?

— Будь все так,— сказал я,— как вы только что представили, то, я думаю, между людьми никогда не было бы несогласия в том, что касается поступков и поведения,— что в них низко, а что достойно, что красиво, а что безобразно. Но мы ведь находим беспрестанные расхождения между людьми, такие расхождения, которые основаны главным образом на несогласии во мнениях — одни утверждают, другие отрицают, что вот то и это приличествует и подобает.

— Но именно это и показывает,— ответил он,— что в поступках бывает благоприличие и благопристойность: ибо ведь во всех таких спорах приличное и пристойное

заранее уже предполагается. И пока люди затрудняются с разными предметами, сама-то эта вещь заранее уже всеми признается. Ведь не бывает же такого согласия и в спорах об иных красотах. Ведь спорят же о том, какая колонна самая красивая, какая самая приятная форма и профиль. Но без всяких споров признают, что есть красота в каждом роде. И никто этому не учит, и никто этому не поучается, но все в этом сходятся. Все признают, что есть образец, правило, мера, но когда начинают прилагать их к вещам, тогда возникает беспорядок, невежество берет верх, а заинтересованность и страсть порождают замешательство. Иначе не может быть и во всех жизненных обстоятельствах,— пока то, что затрагивает и занимает людей, будучи благом, отличается, как представляется им, от того, чем восхищаются и любят, они, полагая эти предметы нравственными и целомудренными. Но мы-то с вами, Филокл, в лучшем положении,— раз уж мы установили для себя, что красота и благо — всегда одно и то же.

— Помню,— сказал я,— что вы не раз вынуждали меня признать это. А теперь, добрейший Теокл, я стал уже послушным учеником, и мне хочется, чтобы вы не столько убеждали меня, сколько утверждали и укрепляли меня в моем знании. И надеюсь, что эта последняя задача окажется для вас самым простым делом.

— Сначала вы поможете себе сами,— отвечал Теокл,— ибо это и необходимо и не менее полезно. Но между тем пусть вам будет стыдно, что вы уступили, не оказав настоящего сопротивления. Помогать кому-либо убеждать себя — это значит мешать рассудку и предаваться ошибкам и заблуждениям. Но в случае искреннего убеждения встать всей душой на сторону очевидности и усилить впечатление, оказываемое ею, — вот что значит сердечно помочь разуму. И тогда можно сказать о нас, что мы честным путем убеждаем друг друга.

— Так покажите мне, как мне лучше всего убеждать себя.

— Будьте мужественны, Филокл,— сказал он,— и пусть вас не обижает, что я говорю так — будьте мужественны. Ведь только Трусость предает нас. Откуда ложный стыд, если не от трусости? Если кто-то стыдится того, чего, можно быть уверенным, ни в каком случае нельзя стыдиться, то это происходит от недостаточной решительности.

Мы ищем в вещах правильное и неправильное, мы исследуем, что похвально, а что постыдно, и когда мы окончательно решили, то не осмеливаемся постоять за свое суждение и начинаем стыдиться признать, что есть в действительности и похвальное и постыдное. И вот такой человек, который утверждает, что высоко ставит Филокла, и которого ценит и сам Филокл, приходит и говорит, что не может быть ничего подобного достоинству и ценности, что нет ничего такого, что само по себе было бы приятно и почетно, ненавистно или постыдно. Все — Мнение. Мнение и награждает красотой и отнимает красоту. И все изящное и угловатое, все приличное и его противоположность, приятное и неприятное, всякий порок и добродетель, честь, стыд, — что все это основано только на мнении и ни на чем более. Мнение — закон и мера. И нет у мнения правила, а есть только Случай. Случай меняет мнения, коль скоро меняются и обычаи, и благодаря случаю то одно, то другое считают достойным в соответствии с царящей модой и растущей властью воспитания.

Что же сказать нам такому человеку? Как представить ему всю нелепость его и странность? Разве он от этого скорее оставит свои мнения? Или нам ждать какого-то стыда от человека, который не признает ничего постыдного? Но ведь он осмеивает и кричит при этом — «Смешно!» Но по какому праву? По какому полномочию? Ибо здесь, будь я Филокл, я стал бы защищаться так: «Я — смешон? Как так? Что же это такое — «смешное»? Все вещи смешны, или ни одна не смешна!» Смешно, и все гут! — «Но, выходит, есть что-то такое смешное и, значит, правильно представление, что есть в вещах нечто постыдное, нечто смешное и так далее?» Так как же применить нам это представление? Если мы применим его неправильно, то оно само и будет просто смешным. Или разве тот, кто кричит «Стыдитесь!», откажется в свою очередь признать, что есть нечто постыдное? Разве он сам не краснеет и не испытывает замешательства в каком-нибудь случае? Если да, то случай этот весьма отличен от простого огорчения или страха. Ибо если он ощущает какой-либо беспорядок, то это идет от чувства того, что само по себе постыдно или заслуживает презрения, а не от того, что в своих следствиях может быть опасным и пагубным. Ибо ведь и величайшая на свете опасность никогда не может породить стыда, и мнение целого света не может заставить нас стыдиться,

если только в этом не участвует наше собственное мнение. Мы можем бояться того, что покажемся неприличными, и потому будем разыгрывать скромность. Но смущаться и краснеть мы можем, только если нам есть за что стыдиться — нечто такое постыдное, что заставило бы нас краснеть и тогда, когда мы были бы совершенно спокойны за себя и никакая неприятность не могла бы постигнуть нас вследствие того, из-за чего мы так стыдимся.

Вот так, — продолжал он, — следовало бы мне, если предвосхищать события, защищаться, и так я смог бы защититься, а приглядевшись пристально к тому, как живут люди и что влияет на них во всех жизненных обстоятельствах, я обладал бы свидетельствами, достаточными для того, чтобы сказать про себя: «Кто бы ни был моим противником в таком мнении, я покажу ему, что он так или иначе заведомо убежден в том самом, в чем он попытается разубедить меня. Разве он не знает благодарности или негодования, гордости или стыда? Что бы то ни было, он признает чувство справедливого и несправедливого, достойного и низкого. Если он будет испытывать благодарность или ожидать благодарности от других, я спрошу его: «Почему? На каком основании?» Если он сердится или жаждет мести, я спрошу: «Как? В каком случае? Месть за что? За то, что камень упал, или за то, что человек был не в своем уме?» Найдется ли такой безумец? «Но за что? За нечаянную обиду? За нечто случившееся против воли и желания?» Кто будет столь несправедлив? А, стало быть, есть нечто справедливое и несправедливое, и к нему относится естественная предпосылка или предвосхищение, на чем и основывается негодование или гнев.

Почему даже и самый испорченный из всех людей человек часто предпочитает цели своей мести всяким прочим целям и интересам и даже самой жизни, если не потому, что следует своему чувству того, что дурно, чувству естественному для всех, и своему желанию любыми способами преследовать это дурное? Не ради самого себя, потому что ведь такие люди приносят в жертву даже свое собственное существование, — но из ненависти к этому воображаемому злу и из известной любви к справедливости, каковая любовь даже в самом несправедливом человеке, как показывает этот пример, гораздо сильнее самой любви к жизни.

Так спрошу я, если речь пойдет и о гордыне: «Отчего такая гордость? Почему такая надменность? На чем она основана? Разве человек в своем самомнении, бывает, думает дурно или безразлично о самом себе?» Нет, он думает о себе с уважением. «Но как же так, если нельзя заранее предположить действительного достоинства и чести? Ведь самооценка предполагает собственное достоинство, и в человеке, сознающем реальное достоинство, или не будет гордости, или же будет гордость справедливая и благородная. Точно так же презрение к самому себе предполагает собственную низость или порочность и может быть справедливой скромностью или несправедливой униженностью. Но достоверно одно — если кто-то горд, значит, он гордится чем-то. А мы знаем, что люди беспредельно гордые будут гордиться даже и в самых скверных обстоятельствах, и тогда, когда не будет никакого видимого повода, чтобы гордиться. Но они в себе видят такие заслуги, которых не могут рассмотреть другие люди, и вот этими-то заслугами они в себе и восхищаются. Не важно, есть ли они в самом деле у них, как им представляется; все равно есть достоинство, честь или заслуга, чем они восхищаются и будут восхищаться, в каком предмете ни заметят подобное. Ибо ведь тогда, и только тогда, бывают они унижены, когда в других видят в степени выдающейся то самое, что они так уважают и чем так восхищаются в себе самих».

И, стало быть, коль скоро я повстречаю человека сердитого или мстительного, гордого или пристыженного, то я в безопасности, — ибо точно так же, как и я сам, эти люди понимают, что есть нечто почетное и есть бесчестие, есть гнусное, а есть превосходное. Не важно, к чему они относят все это, не важно, насколько они при этом ошибаются, потому что это не мешает мне чувствовать себя удовлетворенным — тем, что есть на свете такая вещь и что все признают ее, что она существует, будучи вложена в нас природой, что уразумение ее — естественно и что никакое искусство и ничто идущее вразрез с природой не разрушит ее и не вырвет с корнем.

А теперь, что же вы, Филокл, — продолжал он, — скажете об этой моей манере защищать вас? Защита моя, как вы видели, основана на предположении, что вы глубоко захвачены этим философским вопросом. Но, может быть, вам придется еще преодолеть множество трудностей,

прежде чем вы сможете настолько приблизиться к прекрасному, чтобы оно сделалось для вас благом.

— Нет здесь таких трудностей для меня,— сказал я,— которых нельзя было бы без всякого труда устранить. Склонность моя уверенно ведет меня по этому пути, и я уже готов уступить и признать, что нет реального блага помимо наслаждения красотой.

— И я точно так же готов,— ответил Теокл,— уступить и признать, что нет действительного наслаждения красотой помимо блага.

— Замечательно! Однако, поразмыслив, я боюсь, что не очень признателен вам за вашу уступку.

— Как так?

— А так, что если бы я предложил вам спорить о каком-либо наслаждении красотой за пределами этого вашего умственного пути, то вы, не сомневаюсь, назвали бы такое наслаждение нелепым, как вы и поступали раньше.

— Несомненно, так и назову. Ибо что же может давать наслаждение и отличаться такой способностью наслаждаться, кроме Ума? Разве мы скажем — тело наслаждается?

— Может быть, при помощи чувств — не иначе.

— Так красота, получается,— предмет чувства? Скажите — как? каким образом? Ибо в противном случае помощь чувств ничего не дает здесь, и если тело само по себе неспособно наслаждаться, а чувства ни в чем не могут помочь ему здесь, то остается только ум, и этот ум способен постигать красоту или наслаждаться ею.

— Верно,— сказал я,— но только покажите мне, почему же красота не может быть предметом чувства?

— Вы мне сначала покажите, умоляю вас,— почему, где и в чем вы воображаете, что она может быть таким предметом?

— Не красота ли сначала возбуждает чувства, а затем питает их, если мы испытываем ту страсть, которую называем любовью?

— Тогда скажите точно так,— красота сначала возбуждает чувства, а затем питает их, если мы испытываем ту страсть, которую называем голодом. Ведь вы так не скажете. Я вижу, что эта мысль не нравится вам. Как бы велико ни было удовольствие от вкусной пищи, все же вы не видите в ней такого достоинства, чтобы прилагать представление о прекрасном к хорошим блюдам, которые

создают такое удовольствие. Едва ли стали бы вы одобрять несообразную прихоть некоторых роскошествующих римлян в старинные времена, которым жаркое было больше по вкусу, когда они слышали, что у птиц, из которых оно приготовлено, было красивое оперение и пели они сладкими голосами. Вместо того чтобы вдохновиться таким историческим отчетом о происхождении поданного на стол мяса, боюсь, вы тем скорее теряли бы аппетит, чем больше стали бы искать таких истоков, и снизошли бы до кухонных наук, и узнали бы разные формы и изменения, которые претерпевает мясо, прежде чем его подадут к этому блестящему и изобильному столу. Но хотя кухонные формы могут быть и весьма некрасивыми, вы признаёте, что кухонные материалы, такие, какие дает, например, сад, весьма красивы и приятны во всех отношениях. И вы не станете отрицать, что это нетронутое поле красиво и красивы цветы, растущие вокруг нас на зеленеющих полянах. И все же, как бы милы ни были эти природные формы, блестящая трава, серебристый мох, дикая роза, чабрец и жимолость,— ведь не их же красота манит к себе пасущиеся неподалеку стада, не она ублажает щиплющего листья молодого оленя или козленка, не она распространяет веселье среди ищущих свой корм овец,— не форма радует, но нечто такое, что ниже формы, а именно привлекает к себе питательность, гонит сюда—голод, и, поскольку чистый ручей лучше утоляет жажду, чем грязная лужа, прекрасную Нимфу предпочитают, тогда как в ином случае ею бы пренебрегли. Ибо форма никогда не может стать действительной силой, пока ее еще не созерцают, не исследуют, пока о ней не судят,—пока она просто случайная замета или знак того, что умиротворяет возбужденное чувство и удовлетворяет животную часть существа. Убеждены ли вы в этом, Филокл, или, чтобы не дать животным преимущества в наслаждениях, вы, может быть, допустите для них умственную и разумную часть существа?

— Нет,— ответил я.

— Если поэтому,— сказал он,— животные, будучи животными, неспособны постигать красоту и наслаждаться прекрасным, а их удел — только чувство и животная жизнь, то отсюда следует, что и человек не может понимать красоту и наслаждаться ею при помощи тех же чувств или животной части своего существа, но всем прекрасным и

всем благим он наслаждается более благородным способом и с помощью того, что наиболее благородно, а именно ума и рассуждения. Здесь заключено его достоинство и наивысший интерес, в этом его способность воспринимать благо и чувствовать счастье. И только на этом одном и основаны его способность или неспособность наслаждаться, его умение или его несостоятельность. И если наслаждение это здоровое, превосходное, благородное, достойное,—таковы и его предметы действия и занятия. Ибо ум грубый, несдержанный, пленник своих чувств, никогда не может вступать в спор о прекрасном и соревноваться с добродетельным умом и его благовоспитанным рассуждением, а предметы, которые утоляют первого, нельзя сравнивать с теми, которые привлекают и восхищают второго. И если каждый ликует в наслаждении и обладании своим предметом, то насколько же превосходнее те действия, которые соединяют второй ум с его предметом, давая душе насладиться тем, что добродетельно и благо? По крайней мере одно вы несомненно допустите, Филокл,— если вы отнесете свои радости не к уму, а к чему-то еще, само наслаждение уже не будет прекрасным предметом и утратит свою изящную приветливую видимость. Но когда вы подумаете о том, какое наслаждение вызывает дружба, честь, благодарность, прямота, доброта и всякая внутренняя красота, далее, все удовольствия в обществе и само общество и, наконец, все, что составляет достоинство и счастье человечества,— вы, надеюсь, признаете, что это — прекрасное в действии, и решите, что достойно созерцать такие наслаждения, достойно того, чтобы удовлетворенный ум не раз возвращался к созерцанию их, счастливо сознавая благородную часть своего существа, а также продвижение и рост свой во всем прекрасном.

— Так рискнул я, Филокл,— продолжал он, после недолгого молчания,— так рискнул я разбирать красоту перед столь великим знатоком, как вы, с вашим искусством наслаждения прекрасным. Начав с красоты природной, которая вызвала мой восторг, я был счастлив пуститься и дальше в погоню за красотой и сопровождал вас в поисках прекрасного,— в его отношениях к нам, поскольку прекрасное составляет величайшее наше благо, в искреннем и естественном наслаждении им. И если мы не праздно провели эти часы, если мы не напрасно носились по этим безлюдным сферам, то из нашего строгого исследования

будет явствовать, что нет ничего столь божественного, как Красота,— не принадлежа телу и не имея иного начала своего существования, кроме ума и рассуждения, она единственно обнаруживается и достигается этой божественной частью нашего существа, когда ум созерцает самого себя, единственный предмет, достойный его. Ибо там, где зияет пустота и нет ума, там зияние и мрак для самого ума и его взора. Ум затуманивается и тускнеет, вынужденный задерживаться на чуждых ему предметах, но он преуспевает и достигает своего естественного взлета, когда занят созерцанием себе подобного. И потому этот все совершенствующий Ум, торопливо обозревая иные предметы и проходя мимо тел и обычных форм, в которых лишь тень красоты, честолюбиво устремляется вперед, к истоку прекрасного и созерцает изначальный образец формы и благого строя в том, что разумно. О Филокл, давайте будем совершенствоваться и станем художниками в этом искусстве, будем учиться познавать самих себя и то начало, совершенствуя которое мы можем быть уверены, что умножим свое достоинство и свою подлинную пользу. Ибо нельзя приобрести такое познание, созерцая тела или внешние формы, разглядывая пышность и величие, стремясь к состоянию и почестям,— и нельзя считать самосовершенствующимся художником того, кто счастье свое составляет вдалеке от такого познания; по мудрый и знающий человек — только тот, кто, бросив беглый взгляд на все эти вещи, приложит все свои усилия для обработки той, иной, почвы и станет строить в материале ином, нежели камень и мрамор, и, имея перед взором своим образцы более правильные, поистине станет архитектором своей собственной жизни и счастья, положив в самом себе основание, долговечное и надежное, порядка, мира и согласия. Но пора подумать о возвращении домой. Утро давно уже кончилось. Пойдем и оставим наши небудничные темы,— пока не вернемся в другой раз в эти уединенные и немногочисленные места.

Сказав эти свои слова, Теокл ускорил шаги и, спускаясь вниз по холму, намного опередил меня,— пока не услышал, что я настойчиво окликаю его. Вновь соединившись с ним, я просил его еще остаться здесь или, если уж он настолько решился как можно скорее покинуть и эти леса и эту философию, которую он заключил в их пределы, то, быть может, он позволит мне расставаться

с ними более постепенно, чтобы у меня было наилучшее впечатление,—его я сохраню до своего нового приезда. Ибо сколь бы убежден я ни был, как бы ни обратился к его учению, все же, признался я, опасность все еще велика для меня, и я предвижу, что, когда очарование этих мест и общество его останутся позади, я смогу нечаянно впасть в прежние заблуждения и по слабости своей не устою перед чарами более властными, перед миром.

— Скажите же мне,—продолжал я,—возможно ли выдерживать натиск мира и оказывать сопротивление общему мнению всех людей, у которых столь иное представление о том, что они называют благом? Скажите мне правду, Теокл,—может ли быть нечто более диссонирующее с голосом света, чем то, к чему пришли мы вместе в этих материях благого и прекрасного?

— За кем же нам следовать?—спросил он.—К чьему суждению или мнению присоединиться—о том, что́ благо, а что́ противно ему? Если бы все люди или часть человечества были в согласии между собой и сходились в таких вопросах, я был бы счастлив бросить философию и последовать за ними; если же это совсем не так, почему бы не придерживаться нам того, что мы сами избрали? Так давайте же и с другой стороны посмотрим, как обстоит дело.

РАЗДЕЛ III

Нравы людей. — Противоположные устремления. — Взаимное осуждение. — Несогласие друг с другом и с самим собою. — Богатства. — Слава и почет. — Удовольствие. — Жизнь. — Порабощение. — Свобода. — Благо, даваемое случаем. — Благо, даруемое умом. — Сравнение. — Мнение. — Все, где чувство, — мнение. — Философия.

Теперь мы шли не спеша, уже приближался полдень, и он продолжал свой разговор.

— Один,—сказал он,—изображает из себя героя, считает наивысшим приобретением своей жизни, что он видел войну и участвовал в сражении. Другому такое настроение

смешно, он все это рассматривает как прихоть и дурачество, хвалит свой ум и предусмотрительность и оскорбился бы, если бы его приняли за искателя приключений. Один усерден и неутомим, он вырабатывает характер человека делового. А другой, напротив, в этом видит одну неуместность, не ценит ни славы, ни положения в свете, а по своей доброй воле никогда не выходил бы из распутства и не жил бы иначе как в публичном доме и кабаке, — там, где он наслаждается, там, думает он, для него величайшее благо. Один ценит богатство, но только как средство ублажить свой желудок тонкой пищей. Другой чувствует отвращение к чревоугодию и только жаждет известности и добивается имени. Один восхищается музыкой и живописью, редкостями и украшениями, другой восхищается садами и архитектурой, пышными строениями. У другого ни к чему подобному нет вкуса, и он думает, что все эти так называемые «виртуозы» наполовину выжили из ума. Один думает, что всякая трата денег — безумие, и полагает, что лишь богатство само по себе — благо. Один — азартный игрок, другой же любит одеться и печется лишь о своем выезде, у третьего все мысли о родословной, чести, древности фамилии и крови. Один служит примером галантных правов и любовных интриг, другой — простой общительности, третий — шутовства, сатиры и недалекого юмора, один привержен к охоте и загородным развлечениям, другой — к придворной жизни, третий — к путешествиям в заморские земли, четвертый — к поэзии и светским манерам. Все они идут путями различными. Каждый строго судит другого, каждый презирает всех прочих. Нередко они с презрением относятся и к самим себе и столь же часто расходятся с самими собою, как часто меняется их настроение и страсти их от одной вещи переходят на другую. О чем же тут мне беспокоиться, чьего суда опасаться, чьего наставления ждать?

Если я спрошу: богатство — это благо, если оно лежит в куче и без дела? Один ответит — да, остальные — нет. Как же пользоваться им, чтобы оно стало благом? Ни одного согласного ответа. Все твердят разное. Ну так, если, стало быть, богатство само по себе не благо, как большинство из вас заявляет, и коль скоро нет согласия между вами, каким путем превратить его в благо, — почему бы не придерживаться мне такого мнения, что оно и само в себе не благо и не может непосредственно быть причиной или средством для достижения блага?

Будь здесь такие, что совершенно презирают славу, а среди тех, что домогаются ее, такие, которые ищут славы вместе с одними и презирают ее вместе с другими,— почему же не сказать мне: не знаю, как это можно называть славу благом.

Если из тех, что жаждут удовольствий, одни восхищаются ими в одном роде и с высокомерием смотрят на других, которые восхищаются иным,— почему же не сказать мне: не знаю я и того, какие удовольствия можно назвать благом и можно ли называть удовольствия благом.

Если из тех, что усердно стремятся жить, жизнь, кажущаяся одним желательной и приятной, другим представляется презренной и низменной,— почему же не сказать мне: не знаю я и того, можно ли о жизни как таковой думать, что она — благо.

Между тем одно я знаю достоверно: единственное следствие того, что подобные вещи ценят высоко,— это жизнь рабская и низменная. Но, может быть, Филокл, вы недостаточно знакомы с такой странной манерой вести рассуждения?

— Более знаком,— сказал я,— чем вы можете себе представить. Я уже почувствовал, что благородная дама, ваша достопочтенная Красота, вновь готова предстать перед нами, и я без труда узнаю прелестное лицо Свободы, которую я видел только однажды — на том портрете этой моральной дамы, который вы нарисовали вчера. Уверю вас, что я о ней такого высокого мнения, какое только может быть, и считаю, что без подмоги ее,— а она возвышает над этими по видимости существенными благами и приучает относиться более легкомысленно и безразлично к жизни и к переменчивому счастью,— самое тяжелое и трудное, что только есть на свете, это — наслаждаться — чем бы то ни было. Заботы, печали и тревоги умножатся, а при этой несчастливой зависимости нужно еще соблюсти все условности и в немалой степени раболепствовать. Лстить великим, сносить оскорбления, кланяться и юлить, малодушно отречься от своего собственного смысла и твердости — все это надо мужественно терпеть и переносить с выражением радостным и видом довольным тому, кто ищет величия такого рода, кто познает придворные нравы и обычаи и учится тому, как удерживать непостоянную Фортуны. Мне не приходится упоминать зависть, недоверие, ревность...

— На самом деле не приходится,— сказал он,— в этом

нет нужды. Но если вы так остро чувствуете, как я, это несчастное состояние и все его внутренние язвы, какова бы ни была внешняя сторона, возможно ли, чтобы вы не находили счастье в этом нашем противоположном состоянии? Можете ли вы не вспомнить сейчас все то, что мы решили, говоря о Природе? Может ли быть нечто более желанное, нежели следовать ей? И разве не свобода наша от страстей и низменных интересов соединяет нас в согласии с благим строем всебытия, — и мы гармонично сливаемся с природой и живем в дружбе с богом и людьми?

Давайте сравним, — продолжал он, — преимущества каждого состояния и сопоставим благо каждого: с одной стороны, все неверные блага, зависящие от счастья, века, обстоятельств и настроения; с другой же стороны — те, что, будучи сами по себе достоверными, основаны на пренебрежении теми неверными. Не благо ли мужественная независимость, благородство, великодушие? Не должны ли мы ценить как счастье самонаслаждение, которое возникает из сообразности и согласованности жизни и нравов, из гармонии чувств, свободы от упреков стыда и вины, и сознания достоинства и заслуг вместе со всем человечеством, с нашей страной, краем и друзьями — все то, что основано только на добродетели? Ум, послушный убеждению, расположение духа, смягченное и отвечающее всем естественным привязанностям, непрестанное общение с друзьями, неизменная доброта и благотворительность, и доброе настроение, постоянное рвение, безмятежность, уравновешенность, — если можно употребить такие философские понятия, — разве все это не благо — всегда и во всякую пору? Может ли что-либо подобное вызвать утомление и отвращение? Разве нужны какие-то особые возрасты, времена года, местности, обстоятельства, которые должны сопровождать все это и делать приятными такие качества? Изменчивы ли они и непостоянны? И если любить их пылко и стремиться к ним усердно, — дадут ли они повод для тревог и несчастий? Возможно ли их переоценить в наше или любое другое время? И, скажем даже больше, можно ли их когда-либо отнять у нас, можно ли помешать нам наслаждаться ими, если только не сделаем этого мы сами? И можем ли мы лучше восславить благодать провидения, если скажем, что оно счастье и благо наше поместило в вещах, которыми мы можем одарить себя?

— Если это так, — сказал я, — не вижу причины, поче-

му мы хотя бы в чем-то должны были винить провидение. Но, боюсь, трудно будет увлечь людей к такому благому расположению духа, ибо слишком сильно по природе их воображение и пристрастие к этим иным, движимым благам. И, короче говоря, если зависеть от того, что говорится, то вот — всякое благо таково, каким мы его себе воображаем. Образ творит его. Все — мнение и страсть. И только.

— Да почему же тогда, — сказал он, — мы делаем что-то в то или иное время? Почему одну вещь предпочитаем другой? Вы скажете мне, как я полагаю, — оттого, что так воображаем ее себе или же воображаем в ней некое благо. Так что же, разве надлежит нам следовать каждому явившемуся нам образу, мнению или представлению о благе? Если так, то тогда мы последуем сейчас тому, что потом отбросим в сторону, и теперь одобрим одно, а завтра его уже не одобрим, и так будем непрестанно расходиться сами с собою. Но если мы отнюдь не должны следовать какому бы то ни было мнению, воображению или представлению, если мы допустим, что из таких представлений одни истинны, а другие ложны, тогда мы станем исследовать каждое, и тогда уже будет какое-нибудь правило, по которому мы будем судить их и выносить решение. Один затеял поджечь прекрасный храм, чтобы удостоиться бессмертной славы и вечной памяти. Другому по той же или сходной причине захотелось завоевать весь мир. Если все такое было действительно благом для него, зачем же удивляться этому? Если представление было ложным, ясно скажите: в чем и почему предмет не был для него благом, как он себе воображал? Или уж тогда верно сказать, — благо каждого — то, что он себе вообразил, и именно потому, что он воображает себе такое и не довольствуется ничем иным или, скажем иначе, благо — то, чем удовлетворена бывает человеческая природа, что единственно и может быть благом человека. Если то, чем бывает удовлетворен человек и чем он довольствуется, — единственное его благо, тогда глуп тот, кто упорно и серьезно следует как за своим благом за тем, без чего тоже можно быть и жить в довольстве и удовлетворении. Точно так же глуп и тот, кто, словно зла для себя, бежит того, что можно терпеть и тоже жить беззаботно и удовлетворенно. Что же, можно и не сжигать храм, как Герострат, и все же быть довольным. И не завоевав весь мир, как Александр, тоже можно жить беззаботно и удовлетворенно; так всякий и может жить без чрезмерного могу-

щества, богатства и славы, если только не мешает тому воображение. Короче говоря, мы увидим, что без любого из этих «благ», как обычно их называют, можно жить вполне удовлетворенным, и, напротив, можно владеть всем сразу и все же быть недовольным и не чувствовать себя более счастливым ни на йоту. А если так, то отсюда следует: счастье — внутри, а не снаружи. Главное — чтобы был добрый «образ». Видите, я согласен с вами: «мнение — это все». Но что это с вами, Филокл? Что это вы вдруг так задумались?

— Если сказать правду, я размышлял, что же станет со мной, если после всего я с вашей помощью сделаюсь философом.

— Перемена на самом деле несколько необычная, — ответил Теокл. — Но не беспокойтесь. Опасность не столь велика. А опыт учит нас каждый день, что можно говорить и писать о философии, но совершенно не делаться при этом философом.

— Но, — сказал я, — ведь само название — нечто вроде упрека. Слово «идиотес» — человек, несведущий в жизни, — в прежние времена было противоположным слову «философ», а теперь оно обычно и означает лишь самого философа, и никого более.

— Но в итоге, — ответил он, — что же еще мы, вообще говоря, делаем, если не философствуем? Если философия — это, как мы понимаем ее, стремление к счастью, разве не каждый философствует — так или иначе, искусно или неумело, ловко или простовато? И разве нельзя считать, что всякое размышление о наших главных целях, каждое исправление нашего вкуса, всякий выбор и предпочтение в нашей жизни — это нечто относящееся к философии? Ибо если не допускать, что счастье — от человека самого и изнутри, то оно — или от одних внешних вещей, или вместе от внешних вещей и от самого. Если от одних внешних — то покажите нам на деле, что люди счастливы пропорционально своему обладанию вещами и что никто, владеющий вещами, не несчастен по своей собственной вине.

— Но, кажется, едва ли кто захочет утверждать это, а все признают противное.

— Раз так, раз счастье бывает от человека самого, с одной стороны, и от внешних вещей, с другой, то тогда надо рассудить о каждой стороне и известную ценность признать и за заботами о внутреннем — за тем, что зависит только от человека самого. Если так и если, следовательно,

но, я буду рассуждать, как и в чем следует предпочесть эти заботы, когда и в каких случаях они ко времени, а когда не ко времени, когда уместно им быть, а когда уступить место другим,— что все это, если не философствование?

— Но и этого уже достаточно, чтобы сбить человека с его обыденного, раз установленного пути мышления и дать несчастный поворот его мысли, неблагоприятный для всех его дел и для света.

— Правильно! Следовательно, все это нужно основательно рассудить и хорошо взвесить. А потому это все еще философия, если мы начнем исследовать, где можно больше потерять и в чем и где можно иметь наибольший выигрыш, а где совершить наиболее выгодный обмен,— потому что всякая вещь в мире движется вперед благодаря обмену. Ничто можно иметь и ни за что. Благодарность требует лести, цель достигается настойчивостью в просьбах, почести добываются риском, богатства — трудами, а наука и образованность — усердием и прилежанием. Безмятежность, покой и лень опять же приобретаются иной ценой. Можно думать, что их легко можно достичь. Ибо, как говорят,— в чем же тут трудность? И в чем муки? Ведь нужно только отбросить славу и фортуна. Нужно просто распрощаться с честолюбием и заняться чем-то менее выгодным. Если все это легко — хорошо! Как видите, требуется некоторое терпение. Нужно уметь переносить одиночество, равно как безвестность и пренебрежение. Вот такие условия. Потому что у каждой вещи свои условия. Власть и высокое положение можно получить в одном случае, удовольствия — в другом, независимость и честность — в третьем. Благой ум — благоразумие — тоже нуждается в том, чтобы его оплатили, как и все другое.

Но нам лучше поостеречься, чтобы не заплатить слишком дорогую цену. Нужно удостовериться, что мы заключаем выгодную сделку. Так давайте подсчитаем. Что стоит ум? Насколько можно расщедриться, платя за него, а сколько по справедливости потребовать за него? Если я расстаюсь с ним или что-то сбрасываю,— так ведь не за ничто? Какую-то цену я должен назначить за свою независимость, какую-то за свой внутренний характер,— иначе нельзя. Есть какая-то ценность и в том, что мы называем достоинством, и то же в искренности и в мужественности. Благонравные наклонности, великодушные мысли, распорядительный рассудок — все это превосходные владения, с которы-

ми нельзя легкомысленно расставаться. Мне следует поразмыслить сначала, — что будет их эквивалентом? Не потеряю ли я, если пушу эти свои внутренние дела и заботы по той цене, по которой они пойдут, — или, быть может, я лучше сумею защитить себя против Фортуны, если найду применение всем этим вещам дома, вместо того чтобы искать выгоды где-то вовне, вместо того, например, чтобы сначала искать одного высокопоставленного друга, потом другого и так все больше и больше прибавлять к своему состоянию и положению в обществе? Когда же кончить мне эти обмены? Начните с того, что положите предел... — Но вот послушайте, что я скажу положительно, — как далеко должен я заходить, почему не могу идти дальше? Что такое умеренная удача, достаток и разные другие степени их, о которых обычно рассуждают? Где останавливаться мне в моем гневе, и насколько могу я терпеть, чтобы он разгорался? Насколько далеко могу я пойти в любви? Какое место предоставить честолюбию? Какое — всем другим желаниям и стремлениям? Или всему дать своим чередом? Предоставить ли страстям полную свободу и не допускать для них никакого применения, кроме внешних вещей, к которым они стремятся? А если потребуется применение, то сколько уделить одной страсти, а сколько — другой? Насколько требуется думать о своих желаниях и насколько — о внешних вещах? Дайте нам меру и правило! — Ну, посмотрите же, разве это не философствование? И разве каждый из нас не занимается всем этим — добровольно или против воли, сознательно или бессознательно, прямолинейно или опосредованно? Но в чем же тут различие, где его основание? И как лучше повести себя? Вот здесь заключен весь вопрос. Вот это я хотел, чтобы вы взвесили и проверили. Но вы говорите, что проверка бесполезна и что лучше обойтись без нее. Но кто сказал это? Вы говорите — ваш разум, — его принуждению вам по необходимости придется уступить.

Так ответьте же мне, — воспитывали ли вы подобающим образом свой разум, шлифовали ли его, затратили ли на него весь неизбежный труд и упражняли ли его в подобных материях? Или разве одно и то же — решать, если разум ваш совершенно неопытен и никогда не упражнялся, и решать, если он весьма многоопытен и немало упражнялся? Подумайте, в математике у кого лучшее рассуждение и на кого лучше положиться — на практика или на то-

го, кто никогда не практиковался? На кого — в войне, в политике, в государственных делах? На кого — в торговле, законах, в медицине? А в морали и жизни — на кого? — я все еще никак не отстаю. Разве не решим мы, что тот лучший судья в жизненных делах, кто изучает жизнь и пытается придать ей форму согласно какому-либо правилу? Или, может быть, считать более сведущим в этих материях того, кто поверхностно проглядывает их и философствует невежественно и от случая к случаю?

Так, Филокл, — сказал он, завершая беседу, — так устроена философия. Каждый неизбежно рассуждает о своем счастье — о том, в чем для него благо, а в чем — зло. Вопрос только — кто рассуждает лучше? Ибо даже тот, кто отвергает такую рассуждающую или обдумывающую часть нашего существа, все же поступает так, исходя из определенных соображений и из убеждения, что вот это для него самое лучшее и самое выгодное.

В это время мы незаметно приблизились к дому. Философия наша подошла к концу, и мы вернулись к своим обычным делам.

ПИСЬМО
ОБ ЭНТУЗИАЗМЕ
МИЛОРДУ*****

*Ridentem dicere verum
Quid vetat?*
Нор¹.

РАЗДЕЛ I

Сентябрь 1707 года

Милорд!

Теперь вы вернулись в и, пока не подошло время, которое займет вас более весомыми государственными материями, если вы желаете немного развлечься мыслями праздными, претендующими лишь на забаву и не связанными с серьезными занятиями и делами, вы можете бросить свой взор на то, что лежит перед вами, и, если что-либо привлечет вас здесь, можете на досуге прочитать эти страницы целиком².

Прежде у поэтов существовал установившийся обычай, приступая к новому творению, призывать на помощь Музу; общепринятый у древних, он завоевал такой авторитет, что и в наши дни можно видеть почти неперменное ему подражанье. Однако я не могу представить себе, чтобы такое копирование, находящееся в обращении вместе с другими суждениями, не задело рано или поздно вашу светлость, ибо вы привыкли прилагать к вещам меру лучшую, нежели та, которую предписывает мода и вульгарный вкус. Вы не могли не заметить, что поэты наши чувствуют себя стесненно, вынужденные выступать в такой роли; возможно, вы удивлялись тому, что подобное настроение, подобный энтузиазм³, столь изящный у поэта древнего, оказывается столь безжизненным и неловким у поэта современного. Но такое сомнение ваша светлость, по-видимому, быстро разрешили, и оно могло послужить лишь для того, чтобы навести вас на мысль, не раз высказанную вами в других случаях: истина — самая могущественная вещь в мире, если даже вымысел управляется ею и может нравиться, лишь напоминая о ней. Чтобы какая-либо страсть была изображена приемлемым образом, необходима видимость действительности, — чтобы тронуть души других, нам

самим надлежит быть растроганными или же казаться таковыми на каких-либо вероятных основаниях. Но мыслимо ли, чтобы поэт современный, о котором всем известно, что он никогда не поклонялся Аполлону и не признавал Муз и подобных им божеств, вдруг стал бы убеждать нас участвовать вместе с ним в его вымышленном поклонении и желал бы тронуть нас мнимым своим рвением в религии, давно исчезнувшей с лица земли, — есть ли тут какая-либо вероятность? Но о древних всем известно, что они и свою религию и свои нравы выводили из искусства Муз. Сколь же естественно было поэтому, чтобы всякий человек, а тем более поэт тех времен, в своем благочестивом восторге призывал этих всеми признанных покровительниц разумности и знаний? Тогда, даже и не чувствуя в действительности никакого восторга, поэт мог с видом правдоподобия изображать таковой, и, если предположить даже, что это было лишь показное усердие, оно не могло перестать нравиться.

Но, быть может, милорд, есть здесь и иная тайна. Как вашей светлости известно, люди бывают удивительно удачливы в способности обманывать самих себя, стоит им только усердно приняться за дело, — малейшего основания какой-нибудь страсти уже достаточно для нас, чтобы мы хорошо играли ее и даже чтобы мы сами вошли в нее без остатка, превосходя в этом самих себя. Таким путем, подогревая показное чувство своей любви и взявши в помощь себе какой-нибудь роман, мальчик пятнадцати лет и важный муж пятидесяти лет могут быть уверены, что станут самыми настоящими ревнивцами и будут испытывать вполне нешуточную страсть. А человек, довольно добрый по природе, чем-то обиженный, разжигая свое негодование, способен стать доподлинной фурией мести. И даже добрый христианин, которому захочется во что бы то ни стало сделаться сверхдобрым, которому покажется, что вера его недостаточна, способен, развив свою несильную склонность к вере, расширить ее до таких пределов, что сюда попадут не только чудеса, рассказываемые Писанием и преданием, но тут же окажется и прочная система бабушкиных сказок. Будь в том необходимость, я напомнил бы вашей светлости о важном ученом и истинно христианском прелате⁴, которого вы знали в прежние времена, — он мог бы дать вам полный отчет о своей вере в волшебные чары. И это, мне кажется, послужит нам примером, который

покажет, как высоко могла залетать вера древнего поэта и сила его воображения.

Но мы, христиане, с нашей столь превосходной верой, ни в чем не желаем потакать несчастным язычникам. В любом смысле они обязаны быть неверными. Мы не допускаем даже, чтобы у них была своя собственная религия, которая, как заявляем мы, слишком нелепа для того, чтобы помимо низменной толпы в нее кто-нибудь верил. Но если почтенный прелат-христианин способен в своей вере быть таким рьяным, чтобы помимо всех законных предписаний католической церкви верить еще и в Фей, — отчего же не допустить, чтобы поэт-язычник верил в Муз, следуя обычному пути своей религии? Ибо ваша светлость знает, — Музы были божествами языческой религии и для богословской системы древних были весьма существенны. У этих богинь были свои храмы и свой культ, как и у других божеств, — и отказывать в вере их священной Девятирице или их Аполлону было тем же, что отрицать самого Зевса, — это всеми здравомыслящими людьми было бы расценено как богохульство и безбожие. Но можно представить, какое же великое преимущество было у древнего поэта, если он был столь правоверен и благодаря своему воспитанию и доброй воле пойти на такую сделку доводил себя до того, что начинал верить, будто божество избрало его, а небо вдохновило? И уж, конечно, не делом было для поэтов в те времена сомневаться в откровении, когда столь очевидно оно благоприятствовало их искусству. Напротив, они делали все, чтоб оживить и воспламенить свою веру насколько возможно, — ведь единого акта этой веры, должным образом усиленного, было довольно, чтобы воспарить в такую ангельскую компанию.

Насколько воображение, рисуящее себе присутствие божества, способно вдохновить дух, мы можем просто наблюдать по тому влиянию, которое на людей оказывает самое обычное их окружение. Наши современные остроумцы более или менее воодушевляются благодаря тому высокому мнению, которое они составляют о своем обществе, и тому представлению, которое создали о лицах, к кому они обращаются со своими ухаживаниями. Обычный актер, действующее лицо на сцене, расскажет нам, насколько больше вдохновляет его зал, наполненный лучшего рода людьми, нежели обычной серой массой. А вы, милорд, деятель наиболее благороднейший, талантов наиболее благороднейших

в сравнении со всеми смертными на этой земной сцене, вы, что действуете ради независимости и человечества, — скажите, присутствие публики, друзей, благожелательных к вашему делу, не воодушевляет ли ваши мысли и ваш гений? Или же та возвышенность рассуждения, та мощь красноречия, которую вы раскрываете на людях, разве не больше того, чем вы владеете в своем уединении и чем распоряжаетесь в любое время в одиночестве, в компании безразличной, без всякого труда и в хладнокровный час? Последнее подобно было б богу, — но обычное человечество так высоко, мне кажется, не залетает.

Что же касается меня, то я, милорд, действительно испытываю особую потребность, чтобы присутствовало рядом со мною нечто выдающееся и восхищало мои мысли, так что, оставаясь наедине с собою, я вынужден напрягать всю силу своей фантазии, чтобы восполнить пустоту, и, лишенный Музы, должен выскивать кого-нибудь великого, человека необычного, и его воображаемое присутствие вдохновляет меня сильнее — в сравнении с тем, что ощущаю я в обычное время. Итак, милорд, я выбрал вашу светлость и обращаюсь к вам, хотя и не подписываю своего имени, и предоставляю вам, как незнакомцу, полную свободу читать лишь то, что будет вам интересно и не более того, но за собой я оставляю одно преимущество — воображать, что вы читаете с особенным вниманием, как друг, с которым я имею право разговаривать с интимностью и вольностью, — как то следует далее.

РАЗДЕЛ II

Если бы достаточно было знать, как обличить слабость или порок, для того чтобы противоположная им добродетель уже не подвергалась опасности, — сколь замечательным нам надлежало бы полагать свой век! Не было у нашей нации такого времени, когда бы глупости и странности всякого рода разбирались более сурово или осмеивались более остроумно. И, наблюдая столь добрые симптомы, менее всего можно было бы предполагать, что век наш идет к своему упадку, в чем

бы ни заключались наши болезни, — если мы столь привержены к исцеляющим их лекарствам. Если люди терпят разговоры о своих пороках, — это лучший признак того, что они исправляются. Есть нечто редкостное в таком расположении духа публики. Ибо там, где подозрительность государства или дурная жизнь, которую ведут правители, или любая другая причина способны урезать свободу строгого суждения хотя бы в какой-то одной части, они в итоге разрушают пользу, приносимую таким суждением, в целом. Не может быть непристрастного и свободного суждения о нравах там, где какой-то определенный обычай или мнение нации поставлено в особое положение и не только неподвластно критике, но и даже требует лести высокоискусной и изобретательной. Лишь в свободной нации, подобной нашей, у обмана нет привилегий, и ни доверие двора, ни могущество аристократии, ни благоволение церкви не способны оказать ему поддержку или воспрепятствовать тому, чтобы обман преследовался во всех своих видах и во всех своих проявлениях. Верно, что свобода заходит иногда слишком далеко. И о нас могут сказать, что мы употребляем ее во зло. Так скажет всякий, кто сам задет, чье мнение разбирается независимо и непредвзято. Но кто же будет судьей в том, что можно, а что нельзя обсуждать свободно? Где можно, а где нельзя пользоваться свободой? Какое средство предписать тут в целом? Но может ли быть средство лучшее, нежели то, которое дает сама же вызывающая такое недовольство свобода? Людей порочных, наглых, дерзких исправят власти, но людей дурно рассуждающих только сам рассудок может научить лучшему. Справедливость в мыслях и на бумаге, утонченность манер, благовоспитанность и доброжелательность всяческого рода идут лишь от упражнений и опыта в том, что есть самое наилучшее. Но тогда нужно только разрешить, чтобы поиски шли своим чередом, и верная мера каждой вещи будет вскоре найдена. Какой бы дух ни воспребладал, — если он противоестествен, то не задержится надолго, а смех, поначалу отнесенный не к тому предмету, в конце концов окажется в том месте, какого заслуживает.

Я часто удивлялся, наблюдая, что вполне разумные люди необычайно тревожились, когда замечали, что на горизонте появляется что-нибудь напоминающее смех по тому или иному поводу, — так, как если бы они не дове-

ряли собственному суждению. Или разве смешное может обманывать вопреки разуму? Или разве человек хотя бы сколько-то справедливый потерпит, чтобы смех был употреблен во зло? Нет ничего более смехотворного, чем само это предположение. Конечно, чернь потерпит и прискорбную выходку и простое шутовство или паясничанье, но людей рассудительных и воспитанных увлечет лишь более истинное и тонкое остроумие. Как же случается, что мы оказываемся столь трусливы в рассуждении и боимся подвергнуться испытанию смехом? Но ведь, говорят, предмет слишком серьезен. Может быть, и так. Но давайте посмотрим поначалу, так ли он серьезен на самом деле, — ибо если представлять его так, как мы представляем его себе, то он заведомо окажется небывало важным и серьезным в нашем воображении, но, быть может, весьма смехотворным и несообразным по своей собственной природе. Ведь важный вид — из того же теста, что и обман. Лицемерие не только вводит нас в заблуждение, когда дело доходит до других вещей, но почти всегда заставляет заблуждаться и на свой собственный счет. И даже в самом повседневном поведении, — как тяжело бывает для характера важного долго обходиться без надуманной позы? Мы никогда не будем придавать себе слишком важного вида, если сможем быть уверены, что мы на самом деле то самое, что мы о себе думаем. И мы никогда не будем слишком долго почитать что бы то ни было за такую важность, если мы будем уверены, что вещь эта — действительно важная, как мы и понимаем ее. Главное — всегда отличать истинную важность от ложной. А это мы сможем тогда, когда при нас всегда будет правило, которое мы вольно и независимо будем прилагать не только к вещам, окружающим нас, но и к себе самим. Ибо если, к несчастью, мы потеряем свою внутреннюю меру, то вскоре утратим ее и во всякой вещи вне нас. Но есть ли в мире какое-нибудь другое правило или мера кроме той, что заключается в рассуждении о подлинной сути и мере вещей, — какие из них подлинно серьезны, а какие смехотворны? А как же применить такую меру, если только не смотреть на то, вынесет ли вещь испытание смехом? Но если мы страшимся приложить такое правило к какой бы то ни было вещи, можем ли мы считать, что находимся в безопасности и что видимость и лицемерие не обманут нас во всем? Мы позволили себе становиться в позу и следовать видимости в одном, —

а та же наигранная поза поведет нас как ей будет угодно во всем остальном!

Не во всяком расположении духа мы одарены способностью судить о вещах. Мы прежде всего должны судить о своем собственном настроении и состоянии духа, а соответственно с этим и о других вещах, о которых положено нам судить. Но если мы отреклись от своего предварительного права судить, то уже не смеем судить о вещах и о нашем собственном настроении духа, — тогда, когда важность и серьезность заведомо предполагаются, эта презумпция допустит, чтобы мы сами делались беспредельно смешными и безгранично восхищались самыми смехотворными вещами, какие только есть в природе, — хотя бы по неведению: ибо, решившись ни в чем не удостоверяться, мы ни в чем не уверены.

*Ridiculum acri
Fortius et melius magnas plerumque secat res⁵.*

Сказанное мною, милорд, — это я могу без всякого опасения утверждать, — настолько истинно само по себе и настолько признано правдой даже хитрыми лицемерами нашего века, что они легче терпят, когда обман их поносят с наивозможной злобой и несдержанностью, нежели терпят, чтобы их столь легко и мягко касались этим иным способом. Они прекрасно знают, что, подобно моде и увлечениям, мнения, сколь бы смехотворны они ни были, поддерживаются торжественной важностью, с которой выступают; что те кажущиеся — обманчивые представления, которые по всей видимости возвращены дурным расположением духа и усвоены в настроении трезвом и печальном, опровергнуты могут быть не чем иным, как трезвой веселостью и более здравым и приятным ходом мысли. Ведь меланхолия — вот спутница энтузиазма, в чем бы таковой ни заключался. Будь то любовь или религия (у каждой есть свой энтузиазм), — ничто не помешает беде расти и шириться, пока меланхолия не задета и не затронута и пока ум в своей свободе неспособен слушать то, что говорится против смехотворности, присущей крайностям в обоих случаях.

Поэтому мудрость некоторых мудрых народов заключалась в том, что черни позволяли предаваться своим глупостям сколько ей вздумается, и в том, что никогда не наказывали строго за вещи, заслуживавшие только осмеяния, такие, которые, во всяком случае, прекрасно лечит это

невинное лекарство. Есть в человеке такая влага, такой гумор, который неизбежно должен находить выход наружу. И ум человека и его тело по самой своей природе бывают склонны к потрясениям, и, точно так же как в крови есть странные частицы, которые своим брожением производят во многих телах необычайные взрывы и разрядку, так и в разуме тоже заключаются чужеродные частички, которые должны бродить, а в итоге вырваться наружу. Если врачи попытаются ослабить это брожение тела и вмешаются в ту влагу, которая обнаруживает себя в подобных взрывах, то, возможно, вместо того чтобы вылечить больного, они дадут повод к тому, чтобы разразился целый мор и весенний жар или осеннее обжорство превратилось в эпидемию тяжелой злокачественной лихорадки. Но столь же плохи, как эти врачи в политике тела, и те целители, которые во что бы то ни стало захотят вмешиваться в умственные разряды и под благовидным предлогом излечения самой язвы предрассудка и спасения душ от этого распространяющегося вширь энтузиазма, всю человеческую природу заставят взбунтоваться, а немногочисленные и безвредные нарывы — воспалиться и перейти в смертельную гангрену.

В истории мы читаем⁶, что Пан, сопровождая Вакха в его походе к индусам, нашел способ распространить ужас среди целого полчища врагов, умело воспользовавшись тем, что крики его немногих спутников среди скал и пещер лесистой долины, откликавшихся своим эхо, превращались в хриплый рев и мычание, — в соединении с таинственностью темных и пустынных мест они пробудили такой страх во врагах, что при таком душевном состоянии их воображение заставило их слышать голоса и видеть лики не просто человеческие, — а неясность, недостоверность того, что вызвало в них такой страх, заставляли их еще сильнее дрожать в испуге и еще скорее ширили этот страх среди них предполагающимися за всем этим шумом образами, — так что никакой рассказ о действительно увиденном не мог бы так распространить его. Позднее такой ужас стали называть паникой. Рассказ этот дает, однако, хорошее указание на природу такой страсти, которая едва ли может обходиться без известной примеси энтузиазма и страха суеверного рода.

С достаточным основанием можно называть паникой всякую страсть, которая пробуждается среди большого

множества людей и передается через взгляд, а также и через прикосновение или симпатию. Такое неистовство, охватывающее толпу, можно называть паникой, когда ярость толпы, какую мы иногда наблюдали, совершенно выводит ее из себя,—особенно когда к этому бывает причастна религия. А в таком состоянии даже самые взгляды уже заражают. Ярость перелетает с одного лица на другое,—человек едва успел увидеть и уже заразился. Кто в более спокойном состоянии духа наблюдал толпу, охваченную такой могучей страстью, признавались, что в выражении лиц людей видели нечто более жуткое и ужасное, чем в большинстве других случаев, когда страсть овладевает человеком. Такова власть общества—в страстях добрых и в дурных,—настолько сильнее любое чувство, если оно общественно и передается от человека к человеку.

Итак, милорд, бывает разная паника, не только вызванная страхом. И религия—тоже паника, когда возникает энтузиазм, как бывает нередко, когда события порождают меланхолию, ибо дурные испарения сами по себе выходят наружу, и особенно в тяжелые времена, когда дух людей подавлен,—когда или беда постигла общество, или нездоров воздух и питание, или в природе происходят всяческие судороги, бури, землетрясения и иные поразительные предзнаменования,—в такую пору паника разгорается ярким пламенем, и власти неизбежно вынуждены уступить перед ней. Ибо если применить суровое средство и прибегнуть к мечу и фациям как средствам излечения, то ситуация сделается еще более меланхолической и самая причина расстройства еще более усугубится. Препятствовать естественному страху людей и пытаться взять над ним верх при помощи иных, тоже страшных средств,—это неизбежно будет наиболее неестественный метод. Если власти будут искусны и виртуозны, они будут воздействовать мягкостью и, вместо того чтобы прижигать, отсекаать и отрубать, будут пользоваться нежнейшими бальзамами; и, с добрым сочувствием разделяя заботы толпы и, так сказать, принимая на себя ее страсть, власти, успокоив и удовлетворив толпу, попытаются средствами кроткими отвлечь и исцелить ее.

Такая политика была в древности,—а потому, как выражается один известный нам автор нашей нации⁷, необходимо, чтобы народом управляли в делах религии. Ибо отнимать у властей культ или отрицать национальную

церковь — это такой же энтузиазм, как и взгляд людей, настаивающих на преследовании инаковерующих. Почему не быть бульварам, доступным всем, — и частным садам? Почему не быть публичным библиотекам наряду с частным образованием и домашними учителями? Но предписывать границы вымыслу, фантазии, направлять понятия людей, их веру и страх, силой подавлять естественную страсть и энтузиазм, или пытаться свести их к определенным предметам или к одному-единственному роду, или подвергнуть определенному видоизменению, — это на деле не более разумно и не заслуживает лучшей характеристики, чем та, какую комедиограф относит к подобному же проекту в делах любви:

*Nihilo plus agas
Quam si des operam ut cum ratione insanias*⁸.

Ваша светлость знают, что древние не только терпели ясновидцев и энтузиастов всех мастей, но что, с другой стороны, философии была предоставлена полная свобода, и она допускалась как противовес суеверию и предрассудку, и если одни секты, как, например, секта пифагорейцев и позднейших платоников, объединились с предрассудком и энтузиазмом своего времени, то эпикурейцам, академикам и другим дозволялось употреблять всю силу своего юмора и насмешек в борьбе с ними. И так — целое было счастливо уравновешено. Разум вел открытую игру, образование и знание процветали. Удивительной была происходившая из всех этих противоположностей гармония и умеренность духа. С предрассудком и энтузиазмом поступали мягко, — предоставленные самим себе, они никогда не разгорались до такой степени, чтобы вызвать кровопролитие, войны, преследования и опустошения. Однако новый вид политики, которая распространяет свою власть даже на иной мир и больше думает о будущей жизни и счастье человека, нежели о настоящем, заставила нас перепрыгнуть через рамки естественно-человеческого и научила нас, следуя сверхъестественному милосердию, мучить и преследовать друг друга с видом благочестия. Она возбудила такую антипатию, какую не способен был породить никакой земной интерес, и навлекла на нас такую взаимную ненависть, которая простирается на целую вечность, — и вот теперь на единообразии в мнениях (тоже многообещающий проект!) смотрят как на единственное разумное

средство против такой беды. Спасение душ стало теперь героической страстью восхищенных душ и в известной мере стало главной заботой властей и самой конечной целью правительства.

Если власти соизволят подобным же образом вмешаться в иные сферы знания, то, боюсь, у нас вскоре будет и такая же дурная логика, и такая же дурная математика, и во всех отношениях столь же дурная философия, — подобная богословию в тех странах, где строгая правоверность постановлена законом. Для правительства дело весьма сложное устанавливать порядок для умов. Если оно просто поддерживает в нас здравомыслие и честь, то кажется, мы и сами способны на это как в наших духовных, так и в земных делах, — и если только доверять нам, то у нас самих хватит ума, чтобы спасти свои души, если только на пути нашем не будет стоять предубежденность. Но если честности и разумности недостаточно, чтобы достичь спасения, то напрасно станут и власти заниматься не своим делом, — ибо, если они и будут необычайно виртуозны и мудры, то все равно смогут заблуждаться, как всякий человек. Я убежден, что единственный способ спасти человеческое здравомыслие и сохранить разумность в мире — это дать свободу острому уму. Однако никогда не будет свободен острый ум там, где отнята свобода для насмешек, — ибо против серьезных странностей и сплина и других подобных настроений есть только одно лекарство — насмешки.

Однако все прочие разновидности хандры вполне предоставлены нашей власти. С другими «энтузиазмами» мы можем поступать так, как нам заблагорассудится. Мы можем осмеивать любовь, и галантный нрав, и дух странствующих рыцарей — осмеивать, не зная удержу, и мы видим, что настроения подобного рода, которые некогда так распространились, теперь заметно пошли на убыль. На крестовые походы, освобождение святых земель и прочую ханжескую галантность спрос теперь гораздо меньше, чем раньше. Но если все еще преобладает хотя бы что-то от этой воинствующей религии, от этих душеосвободительных походов и духа странствующих святош, то мы не должны удивляться этому, а должны рассудить, сколь важно и торжественно мы обходимся с этими расстройствами духа и насколько несообразно приступаем к лечению энтузиазма.

Я с великим трудом способен удержаться и не представить в воображении своем такую картину, — что, если бы у нас было введено нечто вроде инквизиции или самого настоящего верховного суда, с важными чиновниками и суровыми судьями, утвержденного для ограничения поэтических вольностей и в целом для подавления фантазии и настроений в их склонности к стихосложению, но, в частности, для подавления этой наиболее сумасбродной страсти к любви, как выставляют ее напоказ поэты в ее языческом обличе Венеры и Купидона, если бы поэтам, как зачинщикам и учителям этой ереси, под страхом самого жестокого наказания было воспрещено околдовывать людей своим рифмованным потоком слов и если бы, с другой стороны, народу было бы воспрещено под страхом соответствующих кар прислушиваться к какой-либо из подобных чарующих прелестей или же дарить свое внимание любовному рассказу, равно как пьесе, роману или балладе, — то, быть может, мы увидели бы, как перед нашим взором встает рождаемая страшными преследованиями новая Аркадия, юноши и старцы увлечены духом стихоплетства, — у нас появились бы тайные сборища сектантов — любовников и поэтов, роши полнились бы романтическими пастушками и пастушками, скалы оглашались бы звуками гимнов и славословий, приносимых в дар силам любви! И у нас, быть может, был бы превосходный случай вернуть назад при помощи такого обращения с ними всю вереницу языческих богов и наш холодный северный остров уставить столь же многими негаснущими алтарями Венеры и Аполлона, сколько было их на Кипре, Делосе и любом другом из теплых греческих островов.

РАЗДЕЛ III

Но, милорд, вы, возможно, будете удивлены, что, занявшись предметом столь серьезным, как религия, я забылся настолько, что допустил насмешки и веселость. Признаюсь, милорд, произошло это не случайно. По правде говоря, я едва ли стал бы думать об этих предметах, тем более писать о них, если бы при

этом не старался привести себя в столь доброе расположение духа, какое только возможно. Впрочем, люди, которые не переносят уравновешенного настроения, те, что сами — одна легкость и порыв, мало что знают о сомнениях и колебаниях, которые никогда не оставляют религию, им-то не грозит опасность заразиться благочестивой меланхолией или энтузиазмом, — который требует больше задумчивости и погруженности в мысли, чтобы сделаться благодаря упражнению постоянным и привычным настроением души. Но привычка привычкой, а я никогда не хотел бы развязаться с нею ценою столь прискорбной, как безрассудство и помрачение ума. Я лучше испытаю все приключения вместе с религией, чем стану пытаться освободиться от мыслей, рождаемых ею, отвлекаясь от нее. Я стою за то, чтобы думать о ней в должном настроении ума, и это — все, — однако это уже значит пройти больше половины пути к тому, чтобы думать о пей правильно, это я и попытаюсь доказать.

Доброе расположение духа — не только лучшая защита против энтузиазма, но и наилучшее основание для благочестия и истинной религии, ибо, если в основе всякого истинного культа и поклонения лежат правильные мысли и достойные представления о Верховном Существо, то более чем вероятно — мы никогда не потерпим неудачи, если только нас не подведет недоброе настроение ума. Помимо дурного расположения духа, природного или искусственно вызванного, никто никогда не заставит человека думать, будто мир управляется дьявольской или злобой силой. Я весьма и весьма сомневаюсь, может ли что-либо, кроме дурного настроения, быть причиной атеизма, ибо есть так много доводов, способных убедить благодушно настроенного человека в том, что в главном и основном все вещи устроены столь хорошо и благоприятно, и, казалось бы, совершенно невозможно настолько разочароваться в ходе дел в этом мире, чтобы вообразить, что все идет как попало и летит кувырком, а сам мир при всей почтенной и мудрой внешности внутри себя лишен всякого смысла и значения. И я глубоко убежден, что только дурное настроение может внушить нам ужасные и дурные мысли о верховном устройтеле. Ничто не может убедить нас в том, что это существо — мрачно и раздражительно, — но может только переживание подобного чувства или чего-то схожего с ним в нас самих; если мы страшимся при-

внести доброе расположение духа в религию и боимся независимо и с приятным настроением думать о таком существе, как бог, так это потому, что представляем его себе — подобным нам самим и едва ли можем составить представление о могуществе и величии, чтобы следом за ними не шли неприступность и угрюмый дух.

А это как раз полная противоположность такому характеру, который мы называем божественно добрым, когда видим его, как это иногда бывает, в людях, наделенных высшей властью. Если они считаются подлинно добрыми, то мы осмеливаемся вести себя независимо и уверены в том, что не вызовем их неудовольствия своей вольностью. Они вдвойне выигрывают благодаря своей доброте. Ибо чем больше проникают люди в их характер, чем более коротко узнают его, тем больше растет его достоинство; и исследователь, очарованный своим успехом, любит и ценит его еще больше, чем прежде, когда обнаружит в своем начальнике еще большее милосердие и когда думает о щедрости его и великодушии, которые испытал сам. Вашей светлости, быть может, лучше, чем другим, известна эта тайна. Могло ли иначе случиться так, что все любили вас, когда в руках ваших была власть, и оставались верными вам и еще больше стали любить теперь, когда вы уже не стоите у кормила власти?

Хвала небесам! Даже и в наш век есть не один такой пример. В прежние времена их было много. Мы знаем могущественных царей, и властвовавших даже над целым миром, которые без всякого неудовольствия не только терпели свободно высказываемые суждения об их поступках, но и выслушивали пропитанные ненавистью упреки и клевету, которые бросали им в лицо. Может быть, кому-нибудь хотелось бы, чтобы таких примеров совсем не было среди язычников, но еще более, чтобы повода к такой доброте никогда не подавали христиане. Между тем несчастьем не столько христиан, сколько всего человечества в целом было то, что некоторые из ранних римских императоров были такими чудовищами тиранства, которые преследовали людей не только верующих, но, скорее, всех, кого подозревали в достоинстве или добродетельности. Что могло быть для христианства большей честью и заслугой, нежели преследования при Нероне? Но лучших правителей, время которых пришло позже, убедили смягчить подобные суровые казни. Верно то, что императоры, по

всей видимости, были весьма удивлены новизной такого представления, при котором как будто не только рушилась святость власти, но и самая власть и всех людей третировали как нечестивцев, как богохульников, проклятых богом,—если только те не присоединялись к их разновидности культа,—тогда как до того времени существовало несколько тысяч таких разновидностей, и все они прежде уживались и мирно жили друг с другом. Правда, мудрость последующих правлений была такова, что острие преследований весьма притупилось, и даже император, которого почитали самым заклятым врагом христианского учения и который сам был воспитан в нем⁹, весьма ограничил преследования и не допускал ничего помимо того, что были отняты церковные земли и общественные школы, причем никто не покушался на имущество и личность даже тех, кто позорил государственную религию и почитал заслугой мешать отправлению общественного культа.

Хорошо, что у нас есть авторитет священного писателя нашей религии¹⁰, он заверяет нас в том, что дух любви и гуманности выше, нежели дух мученичества. В противном случае рассказы о мучениках и исповедниках раннего времени могли бы шокировать нас, даже если следовать нашим собственным повествованиям о них. Теперь едва ли найдется в целом мире такой добрый христианин (если, конечно, это признак доброты), который, случись ему жить в Константинополе или еще где-то под покровительством турок, счел бы сообразным и пристойным как-либо мешать отправлению их культа в мечетях. И мы с вами, как добрые протестанты, едва ли сочли бы чем-то лучшим, нежели отвратительным энтузиастом, такого человека, который из ненависти к римскому идолопоклонничеству стал бы во время высокой мессы (там, где месса, быть может, установлена по закону) прерывать священника своими восклицаниями и осквернял бы образы и реликвии католиков.

Есть, кажется, среди наших добрых братьев, французских протестантов, в последнее время поселившихся между нами, такие, которые сильно увлекаются подобными первоначальными образчиками. Они на удивление всем явили дух мученичества в своей собственной стране и теперь желают упражняться в нем и здесь, если мы позволим и дадим к тому повод,—то есть, другими словами, если мы облагодетельствуем их настолько, чтобы повесить или посадить в тюрьму, если мы обяжем их хотя бы на-

столько, чтобы заварить за них всю кашу, как это принято в их стране, и станем раздувать их усердие и искры преследования. Но они не дождутся от нас такой милости. Столь жестокосерды мы, что, невзирая на их собственную чернь, которая готова награждать их добрыми тумачами и великодушно побивать камнями среди бела дня, невзирая на то, что священники их же собственного народа с радостью преподали бы им желанный урок и готовы зажечь для них огни испытаний, — мы, англичане, будучи хозяевами своей страны, не потерпим, чтобы этим вещам дано было такое применение. И мы не можем позволить, чтобы думали, будто мы так поступаем из зависти к этой секте, которая словно феникс возродилась из пламени и с великой охотой разрослась бы и превратилась в новую церковь точно так же, как разошлась по всему миру церковь старая, семена которой, как говорится, вышли из крови мучеников.

Но какие же мы все еще варвары, куда более жестокие, чем язычники, — несмотря на всю свою веротерпимость! Ибо, не довольствуясь тем, чтобы отнимать у этих пророчествующих энтузиастов честь преследования, мы еще отдаем их на произвол самого жестокого на свете презрения. Мне рассказывают как о чем-то совершенно достоверном, что в это самое время они являются предметом отборного шутовства — кукольной пьесы, представляемой на Варфоломеевой ярмарке. Здесь их странные голоса и произвольные телодвижения, несомненно, весьма хорошо воспроизводятся посредством проволочек и несущих вдохновение дудок. Ибо тела пророков в состоянии пророчествования уже выходят из-под управления и, как они сами говорят, являются просто пассивными органами, которые приводит в движение внешняя сила; в них нет ничего естественного, ничего такого, что напоминало бы действительную жизнь, ни в звуках их речей, ни в движениях, — поэтому, как бы неуклюже ни подражали в кукольном театре другим телодвижениям, но такую-то страсть здесь неизбежно представят близко к жизни. И до тех пор, пока у Варфоломеевой ярмарки есть привилегия на кукольный театр, до тех пор я осмелюсь гарантировать безопасность нашей национальной церкви, поскольку ни какая-нибудь секта энтузиастов, ни новые торговцы пророчествами и чудесами никогда не получают здесь преимуществ и не смогут вынудить церковь затрачивать усилия на споры с ними.

Счастье для нас, что, когда папизм получил власть, в

Смитфилде поступали гораздо более жестоко¹¹. Многие из наших первых реформаторов, — можно этого опасаться, — были не многим лучше энтузиастов, и, бог ведает, не горячность ли такого рода помогла нам сбросить ярмо духовной тирании? Так что если бы священники не предпочли, как обычно, любовь к кровопролитию всем иным страстям, быть может, у них была бы куда более радостная участь и они избежали бы самого сильного натиска нашего духа Реформации. Я никогда не слышал, чтобы древним язычникам с их дурным намерением притеснять христианскую религию (в самом начале ее роста) кто-нибудь давал столь добрый совет и чтобы они когда-либо прибегали к этому методу Варфоломеевой ярмарки. Но в одном я убежден, — если бы истину Евангелия вообще можно было превозмочь, они скорее сумели бы заставить ее замолчать, если бы предпочли вывести основателей нашей религии на подмостки сцены способом более приятным, чем медвежьи шкуры и бочки со смолою.

Евреи, конечно, были весьма мрачным народом и ни в чем не потерпели бы насмешек, тем более что касается каких бы то ни было религиозных догматов и мнений. На религию они смотрели глазами угрюмыми, и единственным средством, которое они могли прописывать в наказание за все, что напоминало новое откровение, было — вешать. Высший довод был — «Распни его, распни его!» Но при всей своей закоренелой злобе против нашего спасителя и апостолов его, если бы им пришла на ум затея исполнить такие кукольные пьесы в знак презрения к ним, какие теперь паншты исполняют в его честь, то я склонен думать, что они, по всей видимости, причинили бы нашей религии больший вред, нежели всей своей изобретательной суровостью.

Думаю, что наш великий и ученый апостол¹² меньше выиграл от терпеливого обращения с ним его афинских противников, чем от ненависти и отвратительного духа иудейских городов, более всего преследовавших его*. Он не столько воспользовался добротой и порядочностью сво-

* Какую пользу извлек он из своих страданий, и с каким пафосом выставлял напоказ свои узы и оковы, и как часто ссылался на них для того, чтобы возвысить свой характер и способствовать целям христианства, — это без труда может увидеть каждый, кто читал его послания и хорошо знаком с его манерой и стилем.

их римских судей, сколько нетерпимостью синагоги и бешеной ненавистью первосвященников своего народа. Хотя, когда я наблюдаю, как наш апостол предстает или перед островами-афинянами, или перед римским судом, в присутствии высокопоставленных дам и господ, и вижу, как удачно и ловко приспособляется он к представлениям и духу этого более благовоспитанного народа, мне не кажется, чтобы он отвергал путь острого ума и доброго расположения духа, но, без предубеждения относясь к своему делу, он по доброй воле и великодушно предоставляет это дело на обсуждение и на испытание любой наемской, какая только может быть выдуманна.

Однако, хотя иудеям не было угодно испробовать таким путем свой острый ум — или злобу, — обратив их на нашего Спасителя или его апостолов, но неверующая часть язычества давно уже пользовалась остроумием подобным образом, направляя его против наилучших учений и наилучших человеческих характеров, какие только появлялись между ними. И такая проверка в конце концов не наносила оскорбления, но, напротив, доставляла величайшие преимущества этим же самым характерам и учениям, которые, претерпев испытание, на проверку оказывались столь твердыми и неподдельными. Самый божественный человек, который когда-либо являлся в языческом мире, был в этот период расцвета острословия безмерно и гнусно осмеян остроумнейшим из поэтов в целой комедии, написанной и исполненной ради такой цели¹³. Но так далека была эта комедия от того, чтобы погубить его репутацию или подавить его философию, что, напротив, и та и другая лишь возвысились, и он после этого бесспорно вызывал еще большую зависть других учителей философии. И он не только соглашался с тем, чтобы поэт его осмеивал, но, дабы быть тому полезным, как мог, сам открыто появился в театре, чтобы его подлинная фигура (а внешний вид его был, надо сказать, не очень выигрышным) могла быть сравнена с той, которую остроумный поэт вывел на сцене в качестве его изображения. Вот что было у него добрым расположением духа! И в целом свете не могло быть лучшего свидетельства непобедимой благодати этого человека, и не могло быть лучшего доказательства того, что не было обмана ни в характере его, ни в мнениях. Ибо что обман может смело выдержать столкновение с противником важным и суровым, не удивительно. Лицемер знает,

что такая подготовленная по всем правилам атака не столь уж опасна. И он ничего не боится и ни перед чем не дрожит, но дрожит перед веселостью и здравым духом.

РАЗДЕЛ IV

Короче говоря, милорд, меланхолический путь обращения с религией, согласно моему представлению, и являет ее в столь трагическом свете, он же оказывается причиной и того, что в самой действительности религия разыгрывает такие мрачные трагедии. И мое мнение таково, что если мы будем обходиться с религией с добронравием, то никогда не случится так, чтобы мы могли потратить на нее слишком много добродушия или же исследовали ее слишком уж независимо и коротко. Будь она искренней и истинной, и она не только выдержит испытание, но и преуспее и выиграет от такой проверки, если же она будет подложной и смешанной с обманом, лицемерие и подлог будут раскрыты и явлены целому свету.

Меланхолический способ, которым нас учили религии, мешает нам думать о ней, пока мы пребываем в добром настроении ума. И мы прибегаем к ней, когда переживаем неприятности, или нездоровы, или огорчены, или смятены, или расстроены, хотя в действительности нет менее подходящего часа рассуждать о ней, нежели такое тяжелое и мрачное время. Мы никогда не бываем в менее подходящем состоянии, чтобы созерцать что-то такое, что выше нас, нежели тогда, когда неспособны бросить взгляд внутрь самих себя и хладнокровно исследовать настроение нашего собственного ума и страстей. Но потому-то и видим мы в божестве и ярость, и гнев, и месть, и кары, — что сами-то мы, в себе самих, полны страхов и беспокойств и через огорчения и страдания так много теряем от естественного покоя и благодушия своего характера.

Мы должны не просто пребывать в обычном добром расположении духа, но мы должны быть в самом наилучшем настроении и в самом сладчайшем и добрейшем состоянии, — чтобы хорошо уразуметь, что такое истинная

благость и что подразумевают те качества, которые мы с таким одобрением и слабой приписываем божеству. Тогда мы будем способны видеть наилучшим образом, соответствуют ли эти формы справедливости, эти степени наказаний, это возмущенное состояние духа, эти меры оскорбления и возмущения, которые мы обычно предполагаем в боге, тем изначальным идеям благости, которые привило нам то же самое божественное существо — или подчиненная ему природа — и которые мы необходимым образом должны предполагать прежде всего, с тем чтобы воздать ему славу и честь. Вот в чем, милорд, защита перед суеверием, — помнить, что нет ничего в боге, кроме божественного, помнить, что или его нет совсем, или же он истинно и совершенно благ. Но когда мы опасаемся пользоваться своим разумом вольно и независимо даже в этом самом вопросе — действительно ли он существует или нет? — то тогда мы фактически принимаем его злыми и решительно противоречим тому характеру благости и величия, который будто бы в нем предполагаем, открывая в его духе недоверчивость, боясь его гнева и возмущения — в этом случае, когда речь идет о свободе исследования.

Замечательный пример такой свободы мы находим у одного из наших священных авторов. Сколь бы терпелив ни был Иов, как о нем рассказывают, нельзя отрицать, что он весьма вольно обращается с богом и хорошенько берет в оборот провидение. Между тем друзья Иова усердно спорят с ним и приводят массу доводов, и верных и неверных, только чтобы на скорую руку уладить все возражения и поправить дела провидения. И они выставляют своей заслугой, что говорят о боге все доброе, что только могут, насколько позволяет им рассуждение и даже больше того. Однако в глазах Иова все это лесть, лицепрятие и даже обман¹⁴. И не удивительно. Ибо какая же заслуга верить в бога или в провидение на основаниях пустячных и слабых? Какая же добродетель в том, чтобы принимать мнение, противное видимости вещей, и решаться не слушать ничего, что можно сказать против него? Замечательный характер бога истины! — если он должен обижаться на нас за то, что мы отказались прикрыть ложью наше разумение, как бы много в нас ни лгало, и если он должен быть довольным нами оттого, что мы верим наугад во что придется и вопреки разуму, — быть может, вообще величайшее на свете вероломство в случае, если хотя бы что-то мы

можем предъявить в доказательство противного или как очевидность обратного!

Невозможно, чтобы кто-либо помимо злонамеренного человека мог желать, чтобы бога не было, ибо желать это значит желать, чтобы не было общества и даже, если правильно понять, — чтобы не было блага частного человека. Но если в человеке нет такой злой воли, чтобы задуть свою веру, то у него, несомненно, самое несчастное представление о боге, — и он не верит, что бог добр хотя бы настолько, насколько добр он, человек, — если он воображает, что беспристрастное пользование своим разумом в применении к какой бы то ни было материи рассуждения может впоследствии подвергнуть его риску и что низкий отказ от своего разума и показная вера в вопросе, слишком трудном для понимания, даст ему право требовать какой-либо благосклонности к себе в мире ином. Это значит быть сикофантом в религии, простым паразитом набожности. Это значит пользоваться богом, как хитрые нищие пользуются титулами тех, звания которых не знают. Новички между ними могут невинно обходиться «господином» и «бог помирует». Но бывалые старики, не важно кто едет навстречу в карете, всегда обращаются к ним со словами «ваша честь» и «ваше лордство». «Потому что если действительно повстречался лорд, то нас иначе накажут, — говорят они, — за то, что неправильно обратились, а если не лорд, то никто не в обиде и никто не рассердится».

И точно так в религии. Мы весьма озабочены тем, как просить правильно, и думаем, что все зависит от того, какое выбрать обращение, как угадать верно и не промахнуться. Самая нищенская уловка, какую только можно вообразить, — она расславлена на весь свет и многими способными людьми усвоена как великий принцип, — «нужно прилагать усилия к тому, чтобы верить, и верить что есть мочи, потому что если в конце концов окажется, что дело пустое, то не будет вреда в том, что мы так обманулись, а если там будет нечто такое, то нам придется худо оттого, что по-настоящему не верили». Но они заблуждаются — потому что у них никогда не будет веры, пока они рассуждают подобным образом, или же вера их не принесет им ни удовлетворения, ни счастья в этом мире, но не послужит к выгоде и не сниссет благосклонности в мире ином. Ибо помимо того, что разум наш, зная об

обмане, не остановится навеки, удовлетворенный таким основанием, но поплывет по течению и выбросит нас в море сомнений и смятений, но и мы не сможем не делаться, по существу, все хуже и хуже в своей вере и не придерживаться все худшего и худшего мнения о верховном божестве, пока наша вера будет основана на столь оскорбительной для божества мысли.

Любить общество, стремиться к благу вселенной и способствовать интересам всего мира, насколько то в наших силах, — это верх добродетели и составляет то настроение духа, которое мы называем божественным. В таком настроении, милорд (ибо, несомненно, вы прекрасно это знаете), для нас естественно желать, чтобы другие приняли участие вместе с нами, будучи убежденными в искренности нашего примера. Для нас естественно желать, чтобы наши заслуги стали известны, особенно если судьба удостоила нас чести послужить нации как добрый министр или, отечески управляя государством, осчастливить значительную часть человечества, предоставленного нашим заботам. Но если случится так, что из числа этих людей найдутся некоторые столь невежественные, воспитанные или живущие в столь отдаленной провинции, что ее обошла стороною молва о нашем имени и деяниях, или же они, прослышав о нас, будут так изумлены столь противоречивыми и ни на что не похожими рассказами, вкось и вкривь толкующими о нас, что не будут знать, что им и думать, есть ли действительно на свете такое лицо — то есть мы — или нет, неужели же мы — скажем положи руку на сердце — не будем смешны, если станем сердиться и обижаться на все это? И не будут ли нас считать несказанно угрюмыми и злобными, если мы, вместо того чтобы посмеяться над всем этим, серьезно задумаемся, как отомстить этим людям, которые по своему деревенскому невежеству, дурному разумению или недоверчивости столь умалили нашу славу?

Так как же сказать нам? Действительно ли так заслуживает похвалы подобная забота о славе? И такая ли божественная вещь — делать добро ради славы? И не божественнее ли делать добро, если даже о нем станут думать как о чем-то бесславном, и делать добро даже неблагодарным и тем, кто совершенно не чувствует получаемого блага? Как же случится так, что нечто столь божественное в нас самих вдруг утратит такой характер божественности в самом божественном существе? — и

что — в согласии с тем, как божество представляется нам, — оно скорее станет напоминать слабую, изнеженную и бессильную часть нашего существа, нежели великодушную, мужественную и божественную?

РАЗДЕЛ V

Кто-нибудь может подумать, милорд, что в действительности не составляет труда с первого взгляда различить все наши слабости и распознать те черты хрупкости и бренности, с которыми все мы так хорошо знакомы. Кто-нибудь может подумать — легко уразуметь, что раздраженность, обида, гнев, мстительность, усердие в вопросах чести или власти, любовь к славе, знаменитость и все прочее относятся лишь к ограниченным существам и по необходимости отрешены от существа совершенного и вездесущего. Но если мы никогда не разбирались еще в представлении о том, что такое морально превосходное, и если мы не можем доверять разуму, который подсказывает нам, что ничему, кроме такого морально превосходного, нет места в божестве, — то мы и вообще не можем верить ничему, что рассказывают о боге и что бог сам сообщает нам в своем откровении. Мы прежде уже должны быть убеждены, что он — благ и не может обманывать нас. Без этого не может быть ни настоящей религиозности, ни исповедания веры. Но если действительно есть нечто такое, что предшествует откровению, некоторое предварительное доказательство разума, уверяющее нас в том, что бог есть и что тем самым он благ и не может обманывать нас, — тот же разум докажет нам, если только мы будем верить ему, что бог благ и превосходит самую совершенную доброту и благость, доступную нам. И соответственно с этим у нас уже не будет ни страха, ни подозрений, которые тревожили бы нас, — ибо только коварство и злоба, а не благость могут наводить на нас страх.

Есть одна манера рассуждения, странная, но весьма превосходная для того, кто сумеет применить ее при известных огорчениях ума, — она такова: «Не может быть

ненависти,—но лишь там, где цели противоречивы. У бытия всемирного не может быть противоречивых целей, а потому не может быть и ненависти». Если есть всеобщий Ум, а у него не может быть частных интересов, то всеобщее благо, или благо целого, и его собственное благо — по необходимости одно и то же. Он не может стремиться ни к чему помимо целого и ни к чему по ту сторону целого и не может быть побужден ни к чему противному себе. Так что нам остается только рассудить, есть ли действительно такая вещь, как этот Ум, сопряженный с целым, или нет. Ибо если, к несчастью, такого Ума нет, то мы утешимся, верно, тем, что в природе нет коварства. Если же действительно есть такой Ум, то мы успокоимся, убежденные, что Ум этот — наилучшей природы в целом свете. Последнее, можно себе представить, наиболее утешительно, а представление об общем родителе менее ужасно, нежели представление о заброшенной природе и осиротелом мире. Хотя по тому, как религия существует меж нами, можно судить, что многие испытывали бы меньший страх, будучи представлены самим себе, и, быть может, умы их были бы спокойнее, если бы их убедили, что верить следует лишь в простой случай. Ибо никто не дрожит при мысли, что бога нет, но, скорее, дрожат при мысли, что бог все же есть. Все было бы иначе, если о божестве думали бы столь же доброжелательно, как о человечестве, и нас убедили бы и мы уверовали бы, что если бог действительно существует, то высшая благодать по необходимости должна принадлежать ему, без всех тех недостатков наших страстей*, без всех тех низостей и несовершенств, каковые мы признаем в себе, каковые все мы, будучи добрыми людьми, пытаемся преодолеть, насколько можем, и каковые, насколько мы можем видеть, мы повседневно побеждаем, по мере того как становимся лучше.

Мне кажется, милорд, для нас было бы хорошо, если бы, не поднимаясь в еще более возвышенные сферы божества, мы соблаговолили бы сначала несколько спуститься внутрь нас самих и потратить несколько несчастных мыслей на простую и ясную мораль. Заглянувши однажды

* «Что касается меня, — говорит правдивый Плутарх, — я предпочел бы, чтобы обо мне говорили, — нет и никогда не было человека по имени Плутарх, — нежели говорили бы, — был человек Плутарх, непостоянный, изменчивый, раздражительный и мстительный» и т. д.¹⁶

внутри самих себя и хорошо различив природу наших собственных чувствований, мы, вероятно, стали бы более благоразумными судьями божественного в характерах и лучше бы умели распознавать, какие чувствования более подобают, а какие не подобают совершенному существу. И мы, по-видимому, научились бы понимать, как надлежит нам любить и славить бога,—когда бы приобрели более сообразное понятие о том, что достойно похвалы и любви; иначе могло бы случиться так, что, желая вознести наивысшую славу богу, мы на самом деле окажем ему мало чести. Ибо трудно вообразить, какая же в том честь богу, если его славят создания, неспособные различить, что достойно хвалы и что превосходно в самом роде человеческом.

Если бы музыканта превозносили до небес множество людей, не имеющих слуха, то они, очевидно, заставили бы его смутиться и покраснеть, и он едва ли с довольным видом стал бы принимать благоволение своих слушателей, пока они не получили еще достаточного представления о нем и с помощью своих собственных чувств не отыскивали чего-либо действительно хорошего в его исполнении. Пока они не достигли этого, тут мало славы, и у музыканта, каким бы тщеславным он ни был,—мало оснований для удовлетворенности.

Кто больше всех любит похвалы, скорее предпочтет, чтобы его не замечали совсем, нежели возносили без толку и смысла. Я не знаю, как так получается, что тот, о ком говорят, что он творит благо наиболее бескорыстно, будто бы так жаждет щедрых похвал и, как нужно предполагать в таком случае, дает такую высокую цену за такую дешевую и низкую вещь, как невежественное одобрение и торговли по принуждению.

С благостью дело обстоит иначе, чем с другими свойствами,—в них мы очень хорошо способны разбираться, и не обладая ими. Мы можем иметь прекрасный вкус в музыке, но можем не уметь исполнять ее, мы можем хорошо судить о поэзии, не будучи поэтами и ничуть не обладая поэтической жилкой,—но мы не можем иметь сносного понятия о благодати, не будучи сносно добрыми. Так что если прославление божественного существа занимает такое значительное место в его культе, то, мне кажется, мы должны учиться быть добрыми,—пусть даже не для чего иного, как для того, чтобы, даст бог, научиться тому, как

правильно славить бога. Ибо славословия божеству, идущие от сердца пустого и неискреннего, несомненно производят диссонанс величайший на свете.

РАЗДЕЛ VI

Есть, милорд, другие причины, почему эта явно доморощенная философия — заглядывание внутрь нас самих — может оказать нам неоценимую службу, исправляя наши ошибки в религии. Ибо бывает некий энтузиазм из вторых рук. И тогда, когда люди не обнаруживают в себе ни изначальных побуждений, ни такой паники, которая заранее бы околдовывала их души, они все еще бывают подвержены обману на основании свидетельств других, и тогда они все еще доверчиво увлекаются к вере в разные живые чудеса. И такая привычка может превращать их в людей изменчивых, с непостоянной верой, которых без труда уносит в сторону всякий ветерок новых учений и которые примыкают к каждой новой, словно выскочившей из-под земли секте или суеверию. Но если мы будем знать свои страсти в самом их зародыше, если мы будем следить за тем, как растет и развивается энтузиазм, и будем верно судить о его естественном воздействии и о той силе, которую он имеет над самыми нашими чувствами, — то все это научит нас более успешно противостоять этим галлюцинациям, которые являются под видом правдоподобного, под предлогом моральной достоверности, словно некие реальные факты.

Новая пророчествующая секта, которую я упомянул выше, среди многих иных чудес притязает, как видно, на одно преотличное — заранее обдуманное и объявленное, совершенное перед несколькими сотнями людей, которые теперь свидетельствуют о правдивости рассказа. Но я бы только спросил их, присутствовал ли среди всех этих сотен хотя бы один человек, никогда не состоявший в этой секте, не примкнувший к ее нравам, который стал бы свидетельствовать вместе со всеми? И я не удовольствуюсь тем, что спрошу, был ли такой человек совершенно свободен от этого энтузиазма? — но спрошу еще и дальше: считался ли

он до этого времени человеком здравого суждения, с ясной головой, совершенно свободным от меланхолии и, по всей вероятности, неспособным к энтузиазму какого бы то ни было рода? Ибо в противном случае паника могла захватить его,— отчетливость чувств была бы утрачена, как в сповидении, а воображение воспламенилось, так чтобы в один миг сжечь до тла всякую частичку рассуждения и смысла. Горючие вещества лежали внутри и были приготовлены, они могли загореться от одной искры, особенно же среди людских толп, возбужденных тем же духом. Не удивительно, если огонь вспыхивает с такой неожиданностью, — когда бесчисленные глаза горят страстью, когда тяжело вздымающаяся грудь борется с вдохновением, когда не взгляды одни, но сами вдохи и выдохи заразы, а внушение передает эту болезнь одним нечувствительным, всюду проникающим дыханием. Я недостаточно богослов, чтобы решать, какой дух был столь заразителен среди древних пророков, что даже неверный Саул был захвачен им¹⁶. Но из Священного писания я узнаю, что был не только благой, но был и злой дух прорицания¹⁷. И на основании теперешнего опыта, равно как и опыта истории, священной и мирской, я нахожу, что дух этот повсюду вызывал одни и те же проявления, что касается телесных органов.

Некий господин, недавно написавший в защиту возрожденного прорицания, а с тех пор сам впавший в пророческий экстаз, говорит: «На древних пророков нисходил дух божий во время их экстазов с их странными телодвижениями, из-за которых их называли безумными (или, скажем, энтузиастами), что очевидно явствует из примеров Валаама, Саула, Давида, Иезекиила, Даниила и т. д.». И он продолжает оправдывать это практикой апостольских времен и теми правилами, которые сами апостолы прилагают к этому, по-видимому, не терпящему правила дару, столь частому и обычному (как полагает наш автор) в ранней церкви, когда христианство впервые начало расти и распространяться¹⁸. Но я оставляю на его усмотрение утверждать сходство между своим собственным и апостольским способом пророчествования. Я знаю только, что симптомы, которые он описывает и которыми мучается (несчастный человек!), — языческие, хотя он, может быть, и претендует на то, что они христианские. И когда я недавно увидел, что в состоянии возбуждения (как они зовут

это) он изъясляет свои латинские пророчества таким помпезным слогом, на какой он, помимо своих экстазов, решительно не способен, мне вспомнилось описание Сивиллы у латинского поэта, — ее агония совершенно подобна этим новым экстазам:

*Subito non vultus, non color unus,
Non comtae mansere comae, sed pectus anhelum,
Et rambe fera corda tument; majorque videri,
Nec mortale sonans, afflata est numine quando
Jam propiore Dei... 19*

И опять, сразу же после этого места:

*Immanis in antro
Bacchatur vates, magnum si pectore possit
Excussisse Deum: tanto magis ille fatigat
Os rabidum, fera corda domans, FINGITQUE PREMENDO 20.*

Это и есть самая доподлинная манера нашего многоопытного автора. «Ибо, — говорит он, — вдохновленный подвергается испытанию, во время которого дух путем частых возбуждений создает особые органы, обычно за несколько месяцев до прорицаний».

Римский историк, говоря о чудовищном энтузиазме, который разразился в Риме задолго до его дней, так описывает дух пророчества: «Viros velut mente capta, cum jactatione fanatica corporis vaticinari»²¹. Омерзительные вещи, которые сообщаются об этих энтузиастах дальше, я не хотел бы приводить по своей доброй воле, но кроткое постановление сената в таком отвратительном деле не могу не списать, будучи убежден, что, хотя ваша светлость читали его раньше, вы сможете перечитывать его снова и снова с восхищением: «In reliquum deinde, — говорит Ливий, — S. C. cautum est, etc. Si quis tale sacrum solenne et necessarium duceret, nec sine religione et piaculo se id omittere posse; apud Praetorem Urbanum profiteretur: Praetor senatum consuleret. Si ei permissum esset, cum in senatu centum non minus essent, ita id sacrum faceret; dum ne plus quinque sacrificio interessent, neu qua pecunia communis, neu quis magister sacrorum, aut sacerdos esset»²².

Столь неизбежно уступать этой болезни энтузиазма, что даже тот философ, который всю силу своей философии направлял против суеверия, как кажется, оставил место для фантазий ясновидения и хотя не в прямой форме, но терпел энтузиазм. Ибо трудно вообразить, чтобы человек, в котором так мало было религиозной веры, как Эпикур,

проявлял столь вульгарную доверчивость и даже верил в рассказы о воинствах и замках, витающих в аире, и в прочие феномены ясновидения. Тем не менее он допускает их возможность, а затем думает объяснить их истечениями и воздушными зеркалами своей философии и всякой прочей чепухой, что, однако, великолепно изображает латинский поэт, его последователь (у которого все одинаково прекрасно):

*Rerum simulacra vagari,
Multa, modis multis, in cunctas undique parteis
Tenuia, quae facile inter se junguntur in auris,
Obvia cum veniunt, ut aranea bracteaque auri.*

...
*Centaurus itaque, et Scyllarum membra videmus.
Cerberaeque canum facies, simulacraque eorum
Quorum morte obita tellus amplectitur ossa:
Omne genus quoniam passim simulacra feruntur,
Partim sponte sua quae sunt aere in ipso:
Partim quae variis ab rebus cumque recedunt*²³.

Признак, что этот философ верил — в человеческой природе от начала заложен добрый кус такого визионерства. Он настолько был убежден, что люди склонны ко всяким видениям, что решил не отпускать их с пустыми руками и оставил им их видения. Несмотря на то, что он отрицал естественное происхождение принципов религии, он молчаливо был вынужден допускать в человеческом роде чудное расположение духа, устремленность к сверхъестественным предметам, и допускал, что если эти идеи безосновательны и чужды, то все же они каким-то образом врожденны, — так что люди действительно рождены в них верить и с трудом могли бы такой веры избежать. Из подобной уступки какой-нибудь богослов мог бы, как мне кажется, вывести прекрасный довод против него — и в пользу истинности, равно как и полезности религии. Но вот что достоверно: истинна или ложна материя подобных явлений, симптомы остаются прежними и страсть одинаково бушует в ясновидце. Латинские «лимфатики» — греческие «нимфолепты». Были, как рассказывали тогда, люди, видевшие разных божеств, например сельских богинь, или нимф, которые вызывали у них такие восторги, что поражали их разум. Экстазы эти внешне выражались в дрожании, трясении, дергании головою, руками и ногами и, как говорит Ливий, в иступленных судорогах и метаниях, в молитвах и пророчаниях по наитию, в пении и во

всем подобном. У всех наций есть такие лимфатики — так или иначе, и во всех церквах, в языческих и в христианских, слышны жалобы на фанатизм одержимых.

Можно было бы думать — древние представляли, что эта болезнь как-то связана с тем, что мы называем бешенством, или водобоязнью. Я не могу решить вполне положительно, было ли у древних лимфатиков обыкновение кусать других, сообщая им свое безумное состояние. Но со времен древних было немало фанатиков, у которых пышным цветом расцветала эта способность передавать другим свой алчный зубовой скрежет. Ибо как только этот кусачий дух впервые появился в религии, так все секты превратились, так сказать, в зубы и когти, и никогда они не получали такого удовольствия, как когда разрывали зубами себе подобных, не ведая ни милости, ни сострадания.

Невинный вид фанатизма распространяется между тем настолько, что, когда одна сторона поражена бывает видением, то у других начинают чесаться руки и желание приобщиться к видимому подогревает огонь в их груди. Поэты — ведь тоже одержимые. И Гораций тоже — лимфатик или представляется лимфатиком, показывая нам, какое действие произвело на него видение нимф и Вакха:

*Bacchum in remotis carmina rupibus
Vidi docentem, credite posteri,
NYMPHASque discentes...
Evoel recenti mens trepidat metu,
Plenoque Bacchi pectori turbidum
LYMPHATUR...²⁴,*

как читает Гейнзиус.

Ни один поэт (как я рискнул сказать вашей светлости) не может создать ничего великого в своем искусстве, если не будет воображать себе божественного присутствия или условно принимать таковое, — присутствие бога возбуждает до известной степени ту страсть, о которой мы говорим. И даже холодный Лукреций прибегает к помощи вдохновения, когда пишет против этого самого вдохновения, — он вынужден вызывать на свет некое явление природы, природы в божественной форме, которая воодушевляет и сопровождает его в самом деле изведения природы с ее высот и лишения ее всей видимости мудрости и божественности.

*Alma VENUS, coeli subter labentia signa
Quae mare navigerum, quae terras frugiferentis*

Concelebras...

*Quae quoniam rerum naturam sola gubernas,
Nec sine te quidquam dias in luminis oras
Exoritur, neque fit laetum neque amabile quidquam:
Te soclam studio scribundis versibus esse,
Quos ego de rerum natura pangere conor
MEMMIADAE nostro* ²⁵.

РАЗДЕЛ VII

Единственный вывод, милорд, который я делаю из всего сказанного, состоит в том, что энтузиазм — вещь могущественная и весьма распространенная, что материя эта заслуживает тонкого суждения, — нет ничего на свете, что труднее было бы узнать во всей полноте и отчетливости, поскольку даже атеизм не является исключением, коль скоро существовали, как замечают некоторые, зараженные энтузиазмом атеисты. Не легко и божественное вдохновение по внешним признакам отличить от энтузиазма. Ибо вдохновение есть действительное ощущение божественного присутствия, а энтузиазм — ложное. Но страсть, которую пробуждает то и другое, — весьма схожа. Ибо когда ум поглощен видением и взор свой обращает или на действительный предмет, или же на простой призрак божества, когда видит некое знамение или думает, что видит, и видит нечто такое, что выше человека, — тогда весь ужас его, восторг, смятение, страх, изумление и любая другая страсть безраздельно предаются этому предмету и проявляются во всей своей силе, — ему видится нечто обширное, имманентное или, как говорят художники, такое, что за жизнью. И это и служит основанием для названия «фанатизм», как это слово употреблялось древними в его первоначальном значении — в смысле некоего явления, восхищающего ум.

Наступает некое умопомрачение и беснование, когда воспринятые умом идеи или образы слишком велики для того, чтобы тесный человеческий сосуд мог удерживать их. Так что подобное вдохновение справедливо называть божественным энтузиазмом, — ибо само слово означает близкое присутствие бога и применил его философ, ко-

торого самые ранние отцы христианской церкви называли божественным, — он назвал этим словом все возвышенное, что только может быть в человеческих страстях*. Таким духом наделил он героев, государственных мужей, поэтов, ораторов, музыкантов и даже самих философов. И мы сами не можем не относить к благородному энтузиазму все великое, что совершается кем-либо из них. Так что почти все из нас знают в чем-то это начало энтузиазма. Но вот в чем состоит великий труд — и единственное средство, с помощью которого мы можем надеяться избежать иллюзии и обмана: знать этот дух энтузиазма должным образом и различать его многообразные виды — как в нас самих, так и в других. Ибо, чтобы судить, богом ли внушен дух, нам нужно прежде рассудить о своем духе — внушен ли он разумностью и здравым чувством, достаточно ли он беспристрастен, хладнокровен и невозмутим, чтобы вообще быть пригодным для такого суда, свободен ли от предвзятости и предубеждений, от всяких кружащих голову испарений и меланхолического тумана. О том нам нужно знать заранее и о том прежде всего судить, — познать самих себя и дух, каким мы полнимся. После этого мы, быть может, будем судить дух других, постигать их личные достоинства, поверять весомость их свидетельств крепостью их головы. И таким образом мы, возможно, снарядим себя неким противоядием от энтузиазма. А этого лучше всего достигнуть, — так посмел я утверждать, — держась благого расположения духа. Ибо иначе само средство это обернется болезнью.

Теперь же, милорд, после того как мы в завершение оправдали в известной мере энтузиазм и признали само слово, позвольте мне сослаться на свою взволнован-

* «Знаешь ли ты, что я буду наверняка вдохновлен нимфами... Вот сколько — и еще больше — могу я привести примеров прекрасного действия неистовства, даруемого богами» («Федр»). «Не с меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными государственных людей» («Менон»). «Таким образом о поэтах я узнал в короткое время, что не благодаря мудрости могут они творить, но благодаря некоей природной способности, как бы одержимые, подобно гадалкам и прорицателям» («Апология Сократа») ²⁶. Что касается специально философов, то Плутарх рассказывает нам, что, когда знание впервые пришло в Рим из Греции, некоторые сердитые старики жаловались на молодежь, горевшую энтузиазмом к философии. Ибо, говоря об одном из философов афинского посольства в Рим, Плутарх пишет: «Такого страшного Эрота внушил он юношам, что, избегая других радостей и развлечений, вдохновляются неистово философией» ²⁷.

ность, — если, обращаясь к вам с подобными речами, я покажусь вам странным и сумасбродным. Вы должны предположить, — а поистине вы можете предположить это, — что я со всей страстью предан вам, и со всей той добротой, которая столь естественна для вас в других случаях, терпите вашего увлеченного энтузиазмом друга, каковым он всегда пребудет, за исключением того предрозостного фанатизма, оставаясь вашим,

*милорд,
с величайшим уважением
покорным слугой и пр.*

SENSUS COMMUNIS,

ИЛИ
ОПЫТ
О СВОБОДЕ
ОСТРОГО УМА
И НЕЗАВИСИМОГО
РАСПОЛОЖЕНИЯ ДУХА

В ПИСЬМЕ ДРУГУ

Hac urget lupus, hac canis.
Hor. ¹

ЧАСТЬ I

РАЗДЕЛ I

Не перестаю раздумывать, мой друг, что же такое могло представиться вам, что вы стали выражать такое удивление, когда я, разговаривая с вами на днях, высказался в пользу шутки в беседах. Неужели вы могли считать меня человеком суровым и важным, не любящим бесед такого рода? Или вы боялись, что я не выдержу испытания, если подвергнуть такому эксперименту меня самого?

Признаюсь, у вас было достаточно причин для предосторожности, если только вы вообразили меня настоящим фанатиком, не терпящим ни малейшей насмешки над собственными мнениями. Я знаю, что многие таковы. Многие полагают, что со всем, что представляется им серьезным и суровым, нельзя обходиться иначе, нежели важно и торжественно, — хотя они и согласны поступать иным образом со всем тем, что считают серьезным другим, и не медлят испытать остроту смеха, применив его ко всем мнениям, исключая свои собственные.

Вопрос такой: не честно ли, не справедливо ли и не разумно ли будет обращаться со своими собственными мнениями с той же независимостью и свободой, что и с чужими? Ибо, если мы начнем сдерживать себя в этом отношении, то на это могут посмотреть как на проявление себялюбия. Нас, быть может, упрекнули в упрямом невежестве и слепом идолопоклонстве за то, что мы приняли на веру чужие мнения и в нас самих окружили ореолом святости, словно кумиров, известные представления, никоим образом не допуская, чтобы с них снимали пелену и разглядывали их при свете дня. Быть может, то не божественные и не священные истины, а чудовища, — что хранятся, как некое достояние, в темных уголках наших

умов. Призраки могут обманывать нас, тогда как мы будем отказываться рассматривать их всесторонне и образ и сложение их созерцать при любом освещении. Ибо сомнительно то, что можно показать лишь в известном свете. Правда же, как следует предположить, выносит всякий свет, и само смешное есть такой свет или естественная среда, в которой надлежит осматривать вещи, чтобы вполне узнавать их. Смех — это один из важных способов проверки, благодаря ему мы можем различать достойное осмеяния во всех вещах этого мира. С этим по меньшей мере согласны все, кто когда-либо обращался к такому критерию, и считается, что самый важный человек и в применении к самым серьезным предметам согласится с этим и что у него нет права отрицать за другими свободу прибегать к этому критерию, — тогда как все склонны судить сурово, — как все, — и при всех своих наисуровейших доводах, не колеблясь, спрашивают: «Ну не смешно ли?»

Я поэтому хочу, чтобы вы во всей полноте знали, как я подхожу к этому делу. Тогда вы в состоянии будете судить, был ли я искренен, защищая насмешку, и могу ли по-прежнему защищать наших остроумных друзей, которых нередко сурово упрекают за подобное умонастроение и за вольность легкомысленных их бесед и сочинений.

РАЗДЕЛ II

Говоря вполне серьезно, если рассудить, с какой целью подчас пользовались такими видами остроумия и до каких крайностей дошли они в последнее время, можно быть в нерешительности, в сомнении относительно того, что думать о такой манере и о том, куда же в конце концов заведет нас такое шутовское настроение ума. Оно от развлекающихся бездельников перешло к людям дела. Политики заражены им, — важнейшие государственные дела уже, случалось, разбирали с таким ироническим и шутовым видом. Самые выдающиеся дипломаты уже оказывались самыми замечатель-

ными шутами, самые знаменитые авторы — величайшими мастерами бурлеска.

Между тем есть вид шутки, применяемой ради защиты, — если можно сказать так, — и его я готов допустить в делах любого рода, где дух любопытства раскроет больше истин, чем позволяет благоразумие и обычай. Ибо ничем мы так не оскорбляем истину, как чрезмерным обнажением ее в известных случаях. С разумом — то же, что с глазами: для вещи такого-то размера и для такого-то фасона нужно столько-то света, а не больше. Всякая чрезмерность вносит неясность и мрак.

Подлинная гуманность и доброта — в том, чтобы скрывать суровые истины от нежных глаз. Легче и вежливее скрывать их, приятно забавляя, а не грубо отказывая и не оскорбляя заметной сдержанностью. Однако усердно стараться пугать людей, придавая себе вид таинственности, или же пользоваться или наслаждаться их недоумением, которое вызывает у них неопределенность речей, — это столь же нелюбезно при манере шутливой, сколь и при крайне серьезной и самой торжественной манере обмана. Быть может, необходимо, чтобы мудрецы теперь и впоследствии говорили притчами с двояким смыслом, так чтобы враг развлекался, а слышал только «имеяй уши слышать». Но, конечно, только низкий, бессильный и скучный вид остроумия развлекает всех одинаково и самого тонко чувствующего человека и даже друзей оставляет в сомнении и недоумении, как понимать настоящий смысл сказанного.

Вот такой грубый вид шутки особенно неприятен в хорошем обществе. А между тем разница между подобной шуткой и другим ее видом столь же велика, как между честностью и лицемерием или между самым изящным остроумием и самым непристойным фиглярством. Когда наши беседы станут непринужденными, такой лишенный вольности дух острословия потеряет свой авторитет. Ибо остроумие — средство своего собственного исцеления. Независимость и общение придают ему его истинную меру. Единственная опасность — что на него будет наложено эмбарго. Тут происходит то же самое, что в торговле. Обложения и ограничения ведут к отливу, а самое благоприятное — это вольный вывоз и ввоз².

Мы сами наблюдали, как пало и потерпело крах ложное остроумие, столь нравившееся нашим предкам с их

поэмами, и пьесами, и даже проповедями, которые все были полны его. Все было юмором и чем-то вроде каламбура. И каламбуром был даже язык двора. Но теперь он изгнан из городов и из всякого доброго общества, только следы его остались в сельской местности, и он как будто ограничен теперь пределами тех рассадников, где выращивается юношество, — как главный предмет забав педантов-учителей и их учеников. Итак, остроумие в известных отношениях усвершенствуется в наших руках, и шутливое настроение духа станет более утонченным, если мы не будем заботиться о том, как испортить его и урезать путем сурового с ним обращения и строгих предписаний. Изысканность нравов всем обязана свободе. Мы сглаживаем острые углы и шероховатости, как бы по-приятельски толкаясь друг о друга. Если ограничить такое общение, то человеческое разумение неизбежно покроеется ржавчиной. Это будет разрушением добронравия, благовоспитанности и даже самого милосердия под предлогом их защиты.

РАЗДЕЛ III

Описывать подлинный дух насмешки столь же трудно и, быть может, столь же нецелесообразно, как давать определение благовоспитанности. Никто не поймет таких рассуждений, за исключением людей, у кого есть сам опыт. Однако каждый думает о себе, что он благовоспитан, и каждый чопорный педант воображает, что может шутить с изяществом и добрым юмором. Я знал таких важных и солидных господ, которые выговаривали писателю за его пользование шуткой, а притом сами, на каждом углу пользуясь этим оружием, были, естественно, предельно неуклюжи и неловки. И я думаю, что то же самое можно наблюдать у многих наших ревнителей, взявших на себя труд отвечать нашим современным вольнодумцам. Однако у этих трагических господ, с их мрачными лицами и миной настоящих инквизиторов, изящество весьма корявое, когда они нисходят до того, чтобы оставить свою нелюдимость и

начать шутить и заигрывать с писателем, с которым они предпочли бы обойтись совершенно иным образом. Ибо, чтобы быть справедливым к ним,— будь их воля,— их поведение и выражение лиц, не сомневаюсь, были бы в полном согласии, и они, по всей вероятности, забыли бы о своем шутовстве и учинили бы целую трагедию. Но теперь нет ничего более смехотворного, чем эти двуликие Янусы, у которых по одну сторону усмешка, а по другую — ярость и гнев. Вступив в игру и согласившись с честными правилами острого ума и рассуждения, не успевают они еще испробовать свое оружие, как — вы слышите — уже кричат о помощи и передают дело в руки светских властей.

Нет картины более несообразной, чем палач и гаер на одной и той же сцене. И однако я убежден, что это очевидный образ известных современных фанатиков в их обращенных друг против друга писаниях. И своим важным видом они владеют не лучше, чем благим настроением. Первый всегда переходит в резкую непримиримость, а последнее — в неловкое шутовство. И так, между гневом и приятностью, ревностным усердием и забавой, их сочинения отличаются тем же изяществом, что игры детей, капризных и переменчивых в своем настроении, которые в одну и ту же минуту хнычут и режутся и почти в один и тот же миг могут смеяться и плакать.

Мне не надо долго объяснять, сколь приятными оказываются такие писания, с каким успехом они убеждают и завоевывают на свою сторону тех, кто, как предполагается, погряз в своих заблуждениях. Не могу я удивляться и постоянным жалобам этих ревнителей своей веры на то, что книги их противников получают такое распространение, тогда как их ответы едва находят путь к публике или вообще никем не замечаются. Педантизм и ханжество — это такие жернова, которые способны утопить любую книгу, несущую на себе хотя бы малую толику их мертвого веса. Дух педанта не отвечает требованиям века, — мир хочет, чтобы его учили, но не хочет, чтобы его опекали. Если говорит философ, ему внимают по доброй воле, поскольку он держится своей философии. Так слушают и христианина, пока он держится своего открыто провозглашенного милосердия и кротости. Мы допускаем, чтобы в человеке светском были шутливость и изящество, никогда не нарушающие благовоспитанности, без грубости и шутовства. Но если простой педант, поку-

шаясь на все эти свойства, начнет писать так, как будто целые миры отделяют их друг от друга, и при этом будет совершенно неспособен придерживаться христианского настроения души, проявлять философскую рассудительность или насмешливость благовоспитанного человека,— что удивительного в том, что такое произведение путаного ума покажется смешным свету?

Если вы думаете, мой друг, что своим описанием я обидел этих писателей, усердствующих в своем религиозном споре, прочитайте несколько страниц любого из них, а потом выносите суждение,— особенно если спор совершается не вне, а в пределах его же собственного ого-рода.

РАЗДЕЛ IV

Однако теперь, когда я так много сказал об авторах и их писаниях, вы услышите то, чего пожелали,— мои мысли о предмете беседы, особенно последней, вольнодумной, при которой присутствовал я, а также и несколько ваших друзей, причем вам представилось, будто я с величайшей суровостью должен отвергнуть их взгляды.

Должен признать, что беседа была весьма занимательной и, быть может, ничуть не перестала быть таковою оттого, что прервалась внезапно и привела к замешательству, сведшему почти на нет все то, что выяснилось в речах собеседников. Некоторые частности этой беседы едва ли благоразумно верить бумаге. Достаточно напомнить то, что говорилось в целом. Много тонких схем было разрушено, много серьезных рассуждений опровергнуто, и, однако, заинтересованные стороны ни в чем не были оскорблены, а доброе настроение общества только улучшилось и желание вести подобные разговоры усилилось. И я убежден, — если бы сам Разум судил о своем собственном интересе, он бы решил, что выиграл главным образом от этого непринужденного и дружеского тона разговора, а не от общепринятого, когда каждый упрямо настаивает на своем особом мнении.

Но возможно, что вы все еще остаетесь в прежнем настроении и не доверяете мне с полной серьезностью. Вы, может быть, снова скажете мне, что я стремлюсь быть парадоксальным, если расхваливаю беседу столь благоприятную для разума, что кончилась она совершенной неизвестностью относительно того, что разум, как представляется, столь превосходно установил.

На это я отвечаю в соответствии со своим понятием разума, что ни трактаты ученых мужей, ни разговоры людей красноречивых не способны сами по себе научить пользоваться разумом. И только привычка рассуждать может воспитать человека разума. Но нет ничего более благоприятного для того, чтобы рассуждения сделались привычкой, как такой разговор, от которого люди получают удовольствие. А свобода для насмешки, независимый и скромный язык, с которым все берется под вопрос, разрешение до конца распутывать и отвергать любой довод без всякой обиды для человека, его высказавшего, — это единственные условия, благодаря которым философские беседы могут стать приемлемыми и приятными. Ибо если говорить правду, то они стали для людей обузой — из-за строгих правил, которые непременно предписываются, и из-за педантизма и ханжества, которые преобладают в них по вине тех, кто направляет такие беседы и допускает, чтобы подобные качества самоуправствовали в этих провинциях.

«Semper ego auditor tantum»³ — такой принцип столь же естественно вызывает жалобы в богословии, морали и философии, как в древности вызывал поэтические жалобы сатирика. Переменчивость — это великий закон разговора, и велико тяготение к нему людей. В делах рассуждения больше сделано за минуту или за две путем вопросов и ответов, чем в непрерывной речи, длящейся много часов. Речи годны для того, чтобы трогать чувства, а сила ораторской декламации — в устрашении, восхищении, восторге и возбуждении, не в убеждении и не в наставлении. Свободное обсуждение — это схватка врукопашную. По сравнению с ним все прочее — размахивание оружием и холостые выстрелы. Поэтому если в беседах нам будут мешать и наденут на нас наручники, то это, естественно, нам не придется по нраву, и сами темы, которые будут излагаться в такой манере, сделаются нам столь же неприятными, как и их излагатели.

Людам лучше рассуждать о пустяках, когда они могут рассуждать независимо и без вмешательства авторитета, — чем о самых полезных и наилучших вещах, но со страхом и в подавленном состоянии.

Не удивительно и то, что люди обычно так слабо рассуждают и так мало пекутся о строгости доводов, о каком бы обыденном предмете ни спорили в обществе, — ведь о более солидных материях они не осмеливаются рассуждать и вынуждены аргументировать, будучи связаны по рукам и ногам, тогда как тут необходима величайшая активность и строгость мысли. Происходит то же самое, что с сильными и здоровыми людьми, у которых отнято их естественное существование и которые заперты в тесном помещении. Они вынуждены прибегать к странным и бессмысленным жестам и телодвижениям. Получается, что тело не лишено движения, однако движется оно крайне неуклюже. Ибо животная энергия в здоровых и деятельных членах не может обходиться без деятельности и занятия. Точно так же и естественный и вольный дух людей, которых не ограничить в их изобретательности, — заключенный в темницу и поставленный под надзор, он будет искать иных путей, чтобы, двигаясь, найти для себя иной выход из своего ограничения — будь то бурлеск, передразнивание или шутовство, дух будет счастлив, найдя отдушину, отомстить своим поработителям.

Если людям запретить серьезно говорить о некоторых предметах, они будут говорить о них иронически. Если им вообще запретить говорить о таких предметах или если они действительно почувствуют опасность таких разговоров, то они станут вдвойне маскироваться, облекаться в одежды таинственности и говорить так, что трудно будет понимать или ясно истолковывать их тем, кто склонен причинять им вред. И вот тогда насмешка входит в моду и достигает своих крайностей. Дух преследования породил дух иронии, а отсутствие свободы несет ответственность за отсутствие подлинных нравов, за порчу или дурное употребление изящной шутки и юмористического умонастроения.

Если поэтому мы и станем переходить истинные границы изысканной вежливости и подчас будем склоняться к неотесанному шутовству, то мы сможем отблагодарить за это смехотворную торжественность и тоскливое умонастроение наших педагогов-педантов, или лучше, пусть

они сами будут благодарны себе, встретившись с самой тяжеловесной и невыносимой манерой такого обхождения с ними. Ибо она, естественно, будет непереносима, если ограничения будут столь суровы. Чем больше давление, тем резче сатира. Чем ужаснее рабство, тем она тоньше.

А что это в самой действительности так, станет очевидно, стоит только взглянуть на те земли, где наиболее свирепа тирания духа. Ибо величайшие шуты — итальянцы, их бурлеск и фарс достигают наивысшего взлета в сочинениях и в беседах, в театре и на площади. Единственный способ, каким эти со всех сторон стиснутые люди могут дать выход своей вольной и независимой мысли. Мы не можем не признать за ними превосходства в таком виде остроумия. Удивительно ли, что мы, у кого свободы больше, не столь ловки в этой великолепной манере шутить и смеяться?

РАЗДЕЛ V

Именно по этой причине, как я думаю, у древних трудно обнаружить следы подобного умонастроения, так что у них едва ли можно найти что-либо похожее на простой бурлеск писателей более изысканных эпох. Однако их манера обсуждать самые серьезные предметы существенно отличалась от присущей нашему времени манеры. Их трактаты написаны более вольным и непринужденным стилем. Они предпочитали изображение действительных бесед и разговоров, разбирая свои предметы диалогически и путем свободного спора. Сценой обычно были пиршества, улицы или площади, а присущее их действительным беседам остроумие и настроение духа проявлялось и в диалогах, сочиненных ими. И это вполне справедливо. Ведь не будь такого расположения духа и остроумия, и разумность доводов едва ли будет подтверждена и распознана. Начальнический тон педагога, его педантическое высокомерие вызывают к уважению и благоговейному трепету. Великолепная привычка — держать умы на расстоянии от себя, оставаясь недосягаемым для них. Другая же манера, напротив, со-

стоит в том, чтобы самым благожелательным образом поддерживать противника и терпеть, если тот сражается в полную силу и на равных с тобой условиях.

Трудно даже представить, какие преимущества обретает читатель, если он таким образом получает возможность биться со своим автором, готовым выступить против него в честном споре и свой трагический котурн заменить более естественным одеянием. Тон и выражение необычайно способствуют лицемерию. И многие софистические построения выдерживают суровый и строгий взгляд, тогда как им не пройти под взглядом более спокойным и непринужденным. Древний мудрец сказал так: «Смех — единственное испытание серьезного, а серьезность — смешного. Подозрителен предмет, который не перенесет насмешки, и лжива шутка, которая не выдержит испытания серьезностью» *.

Но некоторые господа до того преисполнены духа ханжества и ложной ревнительности, что, слыша, как принципы поверяются, науки и искусства исследуются, важнейшие материи обсуждаются с прямодушием вольного настроения духа, незамедлительно воображают себе, что всякая вера уже рухнет, все благоустроенное терпит крах и в целом мире не осталось ничего порядочного и пристойного. Они боятся или делают вид, будто боятся, что и сама религия будет подвергнута опасности, если пойти по такому пути вольного исследования, а потому приходят в волнение и тогда, когда этой свободой пользуются в частном разговоре, и притом весьма благо-разумно, — так, как если бы ею грубо злоупотребляли в обществе или перед наиторжественнейшим собранием людей. На деле же происходит, насколько понимаю, нечто совершенно иное. Не забывайте, мой друг, что я пишу вам, защищая только свободу совместной беседы, такую вольность, какая бывает между друзьями, между благородными людьми, прекрасно знающими друг друга. А что для меня естественно защищать свободу именно с таким ограничением, это вы можете заключить из самого понятия свободы, присущего мне.

Несомненно, свобода публичных собраний будет нарушена, если дело в свои руки будут брать лица незва-

* Георгий Леонтин у Аристотеля («Реторика», III, 18): *ten men spoyden diaphtheirein geloti, ton de gelota spoydei*, что латинский переводчик передает так: *Seria risu, risum seria discutere* *.

ные, кого никто не уполномочивал на это. Возбуждать вопросы и затевать споры, оскорбляющие слух общества, значит оказываться несостоятельным в том, в чем обязанность каждого по отношению к обществу. Нельзя совершенно обсуждать такие проблемы в обществе или обсуждать их в такой манере, чтобы давать повод для скандалов и беспокойств. Ни в коем случае нельзя осмеивать публику в глаза или же так взыскивать с нее за ее глупость, чтобы она чувствовала, что ею пренебрегают. Но что противно благовоспитанности, противно и свободе. Людям рабских принципов присуще разыгрывать превосходство над чернью и презирать народ. А с любовью относясь к людям, следует чтить их условности и их собрания. А в обществе смешанном или в таких местах, где люди собираются без различия званий для развлечения или дел, было бы чем-то вызывающим и жестоким заставлять людей выслушивать то, что им не нравится, или, обсуждая общие темы, прибегать к речам, которыми никогда не пользовалось большинство собравшихся. Если разбирать вещи в таком ключе, который недоступен большинству, то это значит нарушать гармонию публичной беседы, одних заставляя молчать, а у других отнимать право отвечать по существу. Но что касается частных собраний, того, что происходит в узком кругу, где все знают друг друга, где друзья встречаются, чтобы померяться своим умом, где независимо смотрят на все предметы, то там я не вижу повода оскорбляться насмешками и вольным настроением ума, ибо все это составляет как раз самую жилку подобных бесед, то единственное, что превращает людей в добрую компанию, освобождает их от формальности и сухости деловых отношений, от покровительства и догматизма школы.

РАЗДЕЛ VI

Чтобы вновь вернуться к нашей теме, — если большинство разговоров склоняется теперь главным образом ко всяким пустякам, а рассудительные беседы, особенно отличающиеся более глубоким

мыслительным содержанием, утратили авторитет и оказались в опале из-за своего лицемерного формализма, то вот еще одно соображение в пользу доброго и веселого настроения. Если обсуждать подобные предметы с большей непринужденностью, то они станут более приятными и близкими. Вести о них спор станет тем же, что спорить и о других предметах. Они не навредят доброй компании и не отнимут непринужденности и приятности у благонаправленной беседы. А чем чаще будут снова и снова возвращаться к таким беседам, тем лучше будет их результат. Рассуждая с удовольствием и так, как нам будет нравиться, мы научимся рассуждать лучше,— берясь за свои темы и бросая их, как только нам будет угодно. Так что в целом меня отнюдь не шокируют, признаюсь вам, ни эти насмешки, на которые вы обратили внимание, ни то впечатление, которое они произвели на собравшихся. Шутки были вполне приятны, а милое замешательство, которым кончилась беседа, теперь, по здравом размышлении, не кажется мне менее приятным,— ведь я вижу, что мы не были разочарованы завершением спора, а напротив, с еще большей готовностью встретимся вновь и в любое время, чтобы возобновить дискуссию на ту же самую тему, и с еще большей непринужденностью и удовлетворением, нежели прежде.

Вы знаете, что мы довольно долго говорили о морали и религии. А среди самых различных мнений, которые высказывали и поддерживали в споре разные стороны, то одна, то другая сторона с большой готовностью апеллировала к здравому, всем нам данному, смыслу. И каждый допускал, чтобы другие взывали к здравому смыслу, и каждый был готов подвергнуться такому испытанию. Однако всякий был уверен, что этот здравый и всем нам данный смысл покажет правоту его мнения. Но когда результат был сопоставлен и все дело рассмотрено открытым судом, то оказалось, что ни к какому окончательному суждению прийти нельзя. Стороны, правда, далеко не потеряли своей готовности взывать к здравому смыслу при первом же удобном случае. Никто бы не стал подвергать авторитет суда сомнению, однако один господин, тонкий ум которого выше всяких подозрений, выразил пожелание, чтобы ему объяснили, что же это такое, этот здравый и всем нам данный смысл:

— Если бы под словом «смысл» мы разумели мнение

и суждение, а под «здравостью» суждение всего человечества или его значительной части, то трудно было бы обнаружить, — так сказал он, — в чем же заключается предмет здравого смысла. Ибо то, что отвечает смыслу одной части человечества, противоречит чувству и смыслу другой. А если бы большинству надлежало определять, что такое здравый смысл, то его понятие менялось бы вместе с людьми. То, что сегодня здравый смысл, завтра станет ему противно.

— Но, несмотря на разность суждений людей о различных предметах, есть ведь такие вещи, в которых, надо полагать, все они сходятся и у всех — одни и те же мысли?

— Но остается вопрос, — где эти вещи? Ведь все более или менее значительное, нужно полагать, можно отнести к религии, политике или морали.

О различиях религий нет причины говорить, ибо они всем прекрасно известны и, в частности, христианами весьма чувствительно переживаются между собою. Христиане уже поэкспериментировали друг над другом — каждая сторона в свою очередь. И в опытах таких не было недостатка, о какой бы секте ни шла речь. Которой ни случилось прийти к власти, она не теряла времени даром и пускала в ход все средства, чтобы свое особое чувство и смысл превратить во всеобщие. И все напрасно. Этот здравый и всеобщий смысл одинаково трудно было сделать католическим и православным. Что для одних было непостижимой тайной — для других было легче легкого для понимания. Что для одних — нелепость, для других — доказательство.

Тот же вопрос и в политике, — какой смысл или чей смысл считать общим и здравым? Если бы было ясно, что британский или голландский, то тогда турецкий и французский был бы ложен. И какой бы несообразностью ни казалось пассивное послушание, мы, должно быть, обнаружили бы, что это и есть здравый и общий смысл большей части людей, живущих среди нас, большей части Европы и, может быть, большей части целого мира.

А что касается морали, — тут расхождения еще значительнее, если только это возможно. Ибо, оставляя без рассмотрения мнения и обычаи многих варварских и некультурных наций, мы видели, что даже те немногие, которые достигли более зрелой культуры в философии,

совершенно не могли договориться об одной и той же системе или признать одни и те же моральные начала. А некоторые из наших хвалёных современных философов⁵ прямо заявили нам, что у добродетели и закона в конце концов нет никакого иного закона или меры, кроме простой привычки и моды.

Быть может, несправедливо было бы со стороны наших друзей, если бы только с более серьёзными предметами они обращались подобным образом и терпели бы, чтобы более легковесные ускользали от них. Ведь если брать более веселую часть нашей жизни, то глупости наши и важны и в большинстве случаев серьёзны. И ошибка наша в том, что мы со своим смехом проходим только полпути. Мы осмеиваем ложную серьёзность, — а ложная шутливость проходит нетронутой и делается таким же распространённым обманом. Все наши развлечения, игры и забавы делаются торжественными и важными. Мы мечтаем о счастье, о развлечениях, о владении тем, о чем у нас нет ни разумения, ни достоверного знания, и все-таки мы гонимся за всем этим, словно это — самые известные и самые очевидные вещи в целом мире. Нет ничего глупее и обманчивее половинчатого скептицизма. Ибо пока сомнение прилагается только к одной стороне, на другой тем сильнее растёт достоверность. Одна сторона глупости кажется смехотворной, а другая все более раздувается и все больше лжет.

Но совсем иное дело — наши друзья. Они, казалось, были лучшими критиками, были находчивее и справедливее, когда в присущей им манере подвергали сомнению общепринятые мнения и обнаруживали смешное в вещах. А если вы позволите мне продолжать в том духе, что и они, то я рискну довести до конца один эксперимент: я постараюсь установить, какое достоверное знание о вещах или какая уверенность в вещах может быть вновь обретена, если идти тем самым путем, на котором, как думали вы, будет утрачена всякая достоверность и воцарится беспредельный скептицизм.

ЧАСТЬ II

РАЗДЕЛ I

Если бы уроженец Эфиопии был внезапно перенесен в Европу и оказался в Париже или Венеции во время карнавала, когда всеобщий лик человечества меняет свои обычные одежды и почти каждый носит маску, то, быть может, он остолбенел бы на время и только потом уж открыл обман, не в состоянии вообразить себе, чтобы целый народ мог быть столь эксцентричным и по взаимному соглашению и в установленное время стал бы преобразовать свой вид с помощью многообразных переодеваний, торжественно упражняясь в обманывании друг друга посредством всеобщего смешения характеров и лиц. Даже если бы он поначалу серьезно смотрел на все происходящее, он едва ли удержался бы от усмешки, видя, что, собственно, совершается на его глазах. Со своей стороны, европейцы, наверно, посмеялись бы над этим простаком. Но у нашего эфиопа, должно быть, больше резона смеяться. Легко увидеть, кто будет смешон: тот, кто смеется, да к тому же и сам смешон, смешон вдвойне. Правда, если бы случилось так, что наш эфиоп в своем припадке хохота все еще придождал бы скользить своим взглядом по маскам, ровно ничего не ведая об обычном виде и обычной одежде европейцев,— могло бы оказаться так, что, увидев природный облик и одежду европейца, он не перестал бы смеяться так же чисто-сердечно, как и до тех пор,— не вышел ли бы он сам смешным, если бы забрел в своих насмешках так далеко,— подурачки приняв за искусство самое природу и, быть может, человека здравомыслящего — за какую-нибудь смехотворную маску?

Была пора, когда люди отвечали за свои поступки и поведение. Мнения были их личным делом. Они могли свободно расходиться с другими и во мнениях и в своем внешнем облике. У каждого был естественный вид и естественное выражение лица. Но со временем люди стали считать приличным для себя переиначивать свой внешний вид, а свое умственное сложение приводить к едино-

образию. Таким образом, власти сделались портными, и их, когда они передавали свои полномочия новым портным, в свою очередь наряжали так, как они того заслуживали в глазах других. Однако, хотя при таком чрезвычайном стечении обстоятельств все пришли к соглашению, что существует только один определенный и истинный вид платья, одна-единственная манера, к которой необходимым образом должен приспособиться весь народ, несчастье заключалось в том, что ни власти, ни костюмеры не могли решить, какая же из многообразных мод была подлинно верной. Представьте же теперь, какой итог из всего этого должен был произойти,—людей со всех сторон стали преследовать за их вид и характерные черты, они должны были приноравливать свою мину к своим рубашкам в соответствии с правильной модой, в обращении находилась тысяча образцов и моделей одежды, и они менялись снова и снова, при каждом удобном случае, в соответствии с привычками и духом времени. Судите сами, разве человеческие лица могли не сделаться стесненными и скованными, а естественный облик людей — трудно узнаваемым, беспорядочным, искаженным судорогами!

Но сколь бы неестественным или искусственным ни сделался всеобщий облик вещей благодаря такой несчастной заботе об одежде и подобной сверхчувствительности, когда дело доходило до сохранения внешнего вида, все же нам не следует представлять себе дело так, будто все лица были одинаково перепачканы, перемазаны и покрыты пластырем. Не все лоск, и не все румяна. И лицо истины не делается менее красивым и чудесным, какие бы подложные личины ни были надеты на него. Вспомним карнавал, подумаем, какая причина вызвала это чудовищное скопление и мешанину народу, кто устроил все это и для какой цели люди занялись и восторгались всем этим. Мы можем смеяться до упаду над таким первозданным лицедейством, и, если сострадание будет слишком тяжело для нас, мы можем сами поразвлечься глупостью и безумием тех, кто заражен и введен в заблуждение всем этим обманом. Но при этом нам надо будет не забыть своего эфиопа и поостеречься, чтобы невзначай не принять природу за личину и маску и не сделаться более смешными, чем та толпа, которую мы высмеиваем. Однако если шутка или насмешка, доведенные до такой степени, могут настолько сбить с толку способность суждения, то вероятно,

что некий взрыв страха или ужаса может привести к такому же результату.

Если бы вам случилось, мой друг, жить в Азии, когда маги путем омерзительного обмана овладели империей⁶, несомненно, вы почувствовали бы отвращение к такому действию, и, быть может, сами эти люди и сами лица их стали бы настолько ненавистны вам, что вы с тем же безжалостным взором наблюдали бы их казнь, как впоследствии наши европейские предки наблюдали уничтожение подобной же политической группы заговорщиков, рыцарей-тамплиеров, которые достигли власти, почти превышавшей уже в то время власть гражданского правителя. Ваше возмущение, быть может, завело бы вас далеко, и вы предложили бы стереть с лица земли самую память об этих чудесниках. Быть может, вы решили бы сломать до основания даже их дома. Но если бы случилось так, что во время своего господства эти колдуны собрали бы коллекцию книг или сами составили какие-нибудь книги, в которых говорилось бы о философии, морали или какой-либо другой науке или области знания, неужели бы ваш гнев зашел так далеко, чтобы уничтожить с корнем даже и книги и предать проклятию любое мнение или учение, к которому они примкнули,—ни по какой другой причине, но просто потому, что они разделяли такое мнение? Не думаю, чтобы какой-нибудь скиф, монгол или гот стал бы поступать так и рассуждать столь нелепо. Тем более не стали бы вы, друг мой, устраивать подобную магофоню, или резню жрецов, предаваясь варварскому фанатизму. Ибо вполне серьезно разрушать философию из ненависти к человеку,—для этого нужно иметь такое лживое монгольское понятие, чтобы уничтожить или убивать человека, желая похитить его ум и унаследовать его рассудок.

Признаюсь,—если бы все установления, указы и учреждения этой древней иерархии напоминали основополагающий их устав, самый первоначальный их строй, то их следовало бы подавлять, и подавлять весьма справедливым образом, ибо невозможно без чувства омерзения читать этот их закон:

Nam Magus ex matre et gnato gignatur oportet *7.

* «Персы, а из них особенно те, что якобы упражняются в мудрости, — маги, — женятся на своих матерях» (Секст Эмпирик, Пирроновы положения, III 24).

Но заговорщики, рассудив (так подобает нам предположить), что при начале своего правления им следует в глазах мира казаться столь безупречными, как только возможно, чтобы лучше скрыть свои поступки, сочли, что для них полезнее всего принять какие-нибудь превосходные нравственные правила и утвердить наилучшие принципы такого рода. Они, по-видимому, полагали, что теперь, когда впервые предстали пред всеми, им выгодно поощрять величайшую чистоту религии, величайшую невинность жизни и нравов. Возможно, что они и вообще проповедовали милосердие и доброту. Они, вероятно, выставили наружу самый благороднейший вид человеческой природы и ко всем своим политическим учреждениям и всяческим постановлениям приплетали еще и самую честную мораль и самое лучшее моральное учение на свете.

Итак, как же следовало поступать нам? Как вести себя по отношению к такому разряду людей, когда обман их раскрыт и империя их пала? Нужно ли с самого начала разрушать систему, нападать на любые мнения и учения безо всякого разбора и на их костях воздвигать совершенно противоположную философию? Нужно ли было бы набрасываться на любой принцип религии и морали, отрицать любую естественную привязанность и всякую связь в обществе, изо всех сил превращать людей в волков, насколько это возможно, описывая их такими в их взаимоотношениях, и пытаться заставить их самих видеть друг друга гораздо более страшными и испорченными, с гораздо худшими склонностями, чем то было когда-либо возможно для них? Вы скажете, что это была весьма отвратительная роль и за нее не взялся бы никто, кроме низменных душ, которых маги держали в страхе и всячески запугивали.

И однако выдающийся и остроумный философ * нашей нации в недавнем прошлом был, как мы знаем, охвачен подобным страхом до такой степени, что прямо способствовал духу изничтожения как в политике, так и в мора-

* Гоббс, который так выражает свои мысли: «Читая этих греческих и латинских авторов, с детства приучаются (следуя ложной картине свободы) потворствовать бунтам и вольно поверять действия государей» (Гоббс, Левинафан, II, 21). Если следовать рассуждению Гоббса, то в Константинополе или в Монголии не может быть бунтов и переворотов. См. также, чего ждет от своего правителя Гоббс в деле изничтожения этой древней литературы — в угоду своей гипотезе Левинафана и своей новой философии.

ли. Ужас, который испытал он, видя у власти силы, незаконно принявшие полномочия от народа⁸, внушил ему такое отвращение ко всякому народному правлению, что он рекомендует искоренять даже самую письменность,— только чтобы навеки искоренить это народное правление,— он уговаривает правителей не щадить даже какого-нибудь римского или греческого историка. Разве нет в этом чего-то готического? И разве нет внешне в этом нашем философе некоего дикарства, если он собирался поступить с философией и ученостью так, как, по рассказам, скифы обошлись с Анахарсисом и другими своими соплеменниками, которые обратились к греческой мудрости и научились нравам культурного народа?

Его спор с религией был тем же, что и спор со свободой. Его времена внушили ему тот же страх и здесь. Перед его глазами было одно лишь буйство энтузиазма и лживая хитрость тех, кто вдохновлял и направлял дух фанатизма. И вот этот добрый и общительный человек, каким бы враждебным обществу варваром ни казался он в своей философии, всю жизнь свою подвергался опасностям и принимал величайшие муки, только чтобы после его смерти мы были избавлены от причин подобных ужасов. И он делал все, чтобы показать нам,— в религии и в морали мы обмануты нашими правителями; нет ничего, что по самой природе увлекало бы нас на путь религии и морали, что по природе склоняло бы нас любить вещи, существующие помимо нас и над нами,— хотя именно любовь к таким великим истинам и верховным принципам, какими представлял он эти высказанные им суждения, заставляла его неутомимо, больше всех людей, трудиться над созданием подобных систем ради нашей пользы, она заставляла его, несмотря на естественный страх, постоянно подвергаться величайшему риску стать мучеником ради нашего освобождения.

Позвольте поэтому, мой друг, предвосхитить вашу задумчивость и заверить вас, что здесь нет такой ужасной опасности, какую мы склонны представлять себе, видя столь яростных гонителей суеверия, с величайшим подозрением относящихся ко всякому религиозному и моральному принципу. Какими бы дикарями ни казались они в философии, в обществе они — столь превосходные граждане, каких только можно пожелать. И в пользу их свидетельствует то, что они открыто сообщают нам свои прин-

ципы. Быть столь дружески сообщительным значит достичь высот общественного устроения.

Если бы, однако, принципы были скрыты от нас и превращены в тайну, то они вполне могли бы стать значительными. Вещи часто становятся существенными оттого, что секта или партия делает из них тайну, и ничто так не способствует этому, как антипатия и робость противоположной партии. Если мы сразу же впадаем в страх и угрюмость, как только слышим подобные кажущиеся нам отравой принципы, то у нас уже не будет такого расположения духа, при котором мы сможем прибегнуть к помощи независимой и бодрствующей части нашего разума,— в чем, однако, наилучшее противоядие. Единственный яд для разума — страсть. Ибо ложное рассуждение быстро переменится, если пройдет страсть. Но если наши страсти приходят в волнение, стоит нам просто услышать об известных философских положениях, то уже ясно, что яд овладел нами и препятствует нам на деле воспользоваться нашей способностью рассуждения.

Не будь у нас предубеждения подобного рода, что помешало бы нам развлекаться причудами одного из современных реформаторов, о которых мы только что говорили? Что сказали бы мы тогда подобному противнику фанатического рвения, который, ревнительно защищая свою хладнокровную философию, стал бы заверять нас, что мы впали в величайшую ошибку на свете, представляя, будто есть нечто подобное естественной вере или справедливости, стал бы убеждать нас, что на самом деле одно только насилие и власть учреждают право, что в действительности нет никакой добродетели и нигде в целом свете нет никакого начала порядка в вещах, что нет тайных чар или сил природы, благодаря которым каждый по доброй воле или против воли трудился бы на благо общества, а в противном случае подвергался бы мукам и карам? Разве это — не чары природы? Разве этот философ не находится во власти их? Мы ответили бы ему так:

— Философия, которую вы, снизойдя до нас, нам открыли, необычайна и поразительна. Мы признательны вам за то, что вы поучили нас. Но, скажите на милость, откуда такое рвение в желании вашем помочь нам? Что мы — вам? Разве вы наш родитель? И будь вы родитель, что вам до нас? Разве есть на свете какая-нибудь естественная привязанность? А если нет, так зачем же все эти страда-

ния и все эти опасности ради нас? Почему бы не держать свою тайну при себе? И что вам за польза, если вы освободите нас от пут обмана? Чем больше мы погружены в него, тем лучше. Это ведь прямо противоречит вашим интересам — разоблачать обман и учить нас, что только личные цели управляют вами и что нами, с кем вы сейчас разговариваете, тоже не будет управлять какая-нибудь более благородная или более великодушная сила. Предоставьте нас самим себе и этому искусству — тому, что так успешно приручает нас, обращая нас в кротких овечек; нам не пристало знать, что по природе все мы волки. Возможно ли, чтобы тот, кто действительно открыл в себе волка, пошел на муки ради того, чтобы сообщить людям такое открытие?

РАЗДЕЛ II

И действительно, мой друг, случай этот таков, что можно обойтись без угрюмо сдвинутых бровей, — ведь нас призывают защищать общественную честь, и призывают такие честные и благородные философы, которые на практике весьма отличаются от того образа, в каком они являются в своих рассуждениях. Я знаю, что есть рабские души, они мошенничают и в принципах и понятиях — и на практике; они думают, что всякая честность и всякая религия — просто обман; рассуждая вполне последовательно, они решили сознательно делать все, что в их силах, ради своей пользы и выгоды. Но такие люди никогда дружески не открывают свою душу. Они не чувствуют в себе страстной любви к истине или к человечеству. И у них не бывает столкновений с религией или моралью, но они знают, какую пользу приносит им та и другая — при удобном случае. И если они раскрывают свои принципы, то только нечаянно. Им без труда дается проповедь честности и хождение в церковь.

С другой же стороны, философы, в защиту которых я выступаю, безусловно не могут быть названы лицемерами. О самих себе они говорят так дурно, как только могут. И если мысли их о человеческой природе жестоки, то это

лишнее доказательство их гуманности, ибо они предостерегают мир. А если они людей представляют по природе вероломными и необузданными, то поступают они так, лишь заботясь о человечестве,— будь люди и впредь излишне робки и доверчивы, их легко обманут.

А лицемеры, естественно, произносят самые лучшие слова о человеческой природе, чтобы тем легче было им злоупотреблять ею. Первые же философы говорят о людях наихудшим образом и скорее предпочтут, чтобы их сурово судили вместе со всеми, нежели чтобы обман овладел большинством. Ибо мнение о благодати всего создает легковерность, а доверчивость наша предаёт нас в руки насилия, ибо само рассуждение наше пленено теми, кому мы незаметно приучились безоговорочно верить.

Но если предположить, что всякий человек такой дикарь по отношению к любому другому, то мы станем прилагать усилия, чтобы не оказаться в чьих-то руках, а если мы станем думать, что все ненасытно жаждут власти, то лучше защитимся от такой беды — не так, что всю власть предоставим одному (как хотят того адвокаты этого дела), но, напротив, правильно разделив и уравновесив власть, а также наложив узы благодетельных законов и ограничений, которые обеспечат общественную свободу.

Если поэтому вы спросите меня, думаю ли я, что эти философы на самом деле столь убеждены в тех принципах, которые они столь часто провозглашают в обществе? — то я отвечу вам: хотя я и не хочу абсолютно опорочить искренность их, но есть во всем этом деле некая таинственность — больше, чем можно было бы себе вообразить. Быть может, причина, почему людям тонкого ума столь нравится предаваться подобным парадоксальным системам, на самом деле не в том, что они столь убеждены в своей правоте, а в другом соображении: им кажется, что так будет легче противостоять иным системам, которые благодаря своему приветливому виду способствовали, как они думают, порабощению человечества. Им представляется, что всеобщий скептицизм, которому они положат начало, позволит им лучше сражаться с тем духом догматизма, который преобладает в определенных материях. А когда они приучат людей терпеть, если им противоречат в главном, и приучат людей к неограниченному обсуждению природы вещей, то тогда, заключают они, безопаснее будет по отдельности рассматривать разные ще-

котливые моменты, в которых между сторонами нет полного взаимосогласия. И вот, исходя из этого, вы, быть может, еще лучше поймете, почему так процветает в беседах дух насмешки и почему понятия подхватываются на лету не по какой другой причине, а просто потому, что они странны и не лезут ни в какие ворота.

РАЗДЕЛ III

Но пусть, кому нравится, отвергнет описанное выше настроение духа; что касается меня, то у меня нет столь мрачных предчувствий относительно такого скептического остроумия. Однако людям так часто и так непрестанно, и при этом так серьезно и сурово навязывали различные взгляды и мнения, схемы и системы, так запутывали и так ставили в тупик, что они, быть может, совершенно потеряли всякое понятие и разумение того, что есть истина. Я легко могу представить, какое действие может оказать страх на человеческий разум. Я весьма хорошо могу понять, что людей можно лишить рассудка, устрояя их, но не могу представить, чтобы к такому же результату приводил смех. С трудом могу вообразить, чтобы, разговаривая с людьми самым приятным образом, можно было бы разубедить их любить общество или, разумно рассуждая, отучить от гуманности и здравого смысла. Благовоспитанная шутка не может задеть таких интересов и целей, которые занимают меня хотя бы в самой малой степени, а если философские рассуждения проводить с благоразумной вежливостью, то люди никогда не станут в итоге менее общественными и воспитанными существами. Не с этой стороны можно ожидать проникновения дикости и варварства. И, насколько я вообще могу судить по своим наблюдениям, добродетель больше страдает не тогда, когда ее презирают, а тогда, когда ее предают. И я не столько боюсь ее остроумных противников, которые дают ей возможность упражнять свои силы и вынуждают защищаться, сколько боюсь нежных ее нянек, которые душат ее и убивают от избытка заботы и чувства.

Я знал, как строили один дом,— из-за деловитости работников он был так укреплен и подперт с одной стороны, где, как они утверждали, у него был наклон, что в конце концов он накренился в другую сторону и опрокинулся. Нечто подобное произошло и в морали. Не довольствовались тем, чтобы показать естественные преимущества честности и добродетели. Скорее, даже умаляли таковые, чтобы, как думали, выставить на первый план иное основание. И настолько превратили добродетель в предмет купли и продажи, и настолько много наговорили всякого о ее вознаграждении, что теперь просто трудно сказать даже, что же в ней в такой мере достойно вознаграждения. Если честное поведение — результат подкупа или страха, то тут еще мало реальной чести и достоинства. Мы, конечно, можем совершать любую сделку, какую захотим,— это верно, и можем давать в придачу любой излишек, какой нам угодно. Но нет ничего превосходного и мудрого, если по произволу вознаграждается то, что и не ценно и не заслуживает награды. И если добродетель сама по себе не ценна и не почтенна, то я не вижу, какой почет может быть в том, чтобы следовать ей ради выгодной сделки. Если любовь к совершению добра сама по себе не есть склонность добрая и истинная, то я не знаю, возможна ли вообще доброта или добродетель. А если склонность такая истинна, то ставить ее в зависимость исключительно от вознаграждения и уверять, будто какие только чудеса милосердия и благоволения не воспоследуют за добродетелью, значит извращать эту склонность,— если внутренняя ее ценность или достоинство совершенно не показаны.

Меня почти уже одолевает искушение решить, что подлинная причина, почему некоторые из наиболее героических добродетелей столь мало замечаются нашей священной религией, заключается в том, что они не оставили бы места для незаинтересованности в делах мира, стоило бы только и эти добродетели приобщить к тому бесконечному вознаграждению, которое определено провидением за исполнение всякого иного долга. Частная дружба между людьми* и рвение в делах общества и всей стра-

* Ни один благосклонный читатель не подумает, что под именем «частной дружбы между людьми» разумеется та общая благожелательность и милосердие, с которыми каждый христианин должен относиться ко всем людям, прежде же всего к своим ближним — христианам, к братьям и родственникам любой сте-

ны — это добродетели, которые предоставлены благоусмотрению христианина. Они не являются существенными для его милосердия. Он не привязан к делам этой жизни, не обязан ввязываться в дела низменного мира, ибо

пени родства; но под «частной дружбой» имеется в виду то особое отношение, которое складывается благодаря взаимосогласию и гармонии умов, благодаря взаимному уважению, нежности и привязанности, — то отношение, которое мы подчеркнуто именуем дружбой. Такова была дружба двух иудейских героев, о которых речь еще пойдет ниже, любовь и нежность между которыми превосходила любовь к женщине (2 кн. Самуила, гл. 1). Такова была дружба, которую не раз описывали поэты. — дружба Пилада и Ореста, Тесея и Пиритоя и многих других. Такова была дружба философов, героев и государственных мужей — Сократа и Антисфена, Платона и Диона, Эпаминонда и Пелопида, Сципиона и Лелия, Катона и Брута, Трасея и Гельвидия. И такой бывала, по всей видимости, дружба и в последние века, да и в наш собственный век, хотя зависть не терпит, чтобы немногие примеры такого рода становились известными в обществе. Однако взгляд наш столь ясен сам по себе, что не требуется никакой аполонии, которая объясняла бы положение вещей непревзятому читателю. Что же касается других, кто, быть может, возразит против необычности такого взгляда, расходящегося, как они предполагают, с мнением наших почтенных богословов, то они могут прочитать то, что пишет о дружбе наш ученый и благочестивый епископ Тейлор. Он говорит так: «Вы спрашиваете, насколько поощряется дружба принципами христианства. На это я отвечаю: само слово «дружба» в том смысле, в каком мы разумеем его, совершенно не встречается в Новом завете, и наша религия никак не принимает его к сведению. Вы решите, что это странно, но читайте дальше, прежде чем удивляться или волноваться по такому поводу. Новый завет упоминает «дружбу с миром», и о ней говорится, что она есть «вражда с богом», но само это слово ни разу больше не встречается ни с каким значением в Новом завете. О друзьях говорится здесь не раз, но под «друзьями» разумеются наши знакомые, родственники, близкие семье, делам, общине и т. д. — И я думаю, что могу быть уверенным — слово «друг» (в смысле близости между людьми) нигде не употребляется в ином смысле — ни в Евангелиях, ни в Посланиях, ни в Деяниях апостолов». И далее епископ продолжает: «Христианское милосердие есть дружеские чувства, испытываемые ко всему миру в целом: когда дружеские чувства были самым благородным в целом сьете, тогда милосердие было так узко, как луч света, прокрадывающийся сквозь щель или собранный в фокусе линзы, — но христианская дружба широка, как лик Солнца, восстающего над холмами Востока». И действительно, добрый епископ все свои представления о дружбе между людьми и все примеры такой дружбы занимает из языческого мира и времен, предшествовавших христианству. Процитировав одного греческого автора, он непосредственно добавляет: «Теперь мало образцов такой не знающей конца, отвлеченной и чистой дружбы: но тот, кто верен своему другу arropothen, издалека, когда друг или пребывает в чужой земле или в ином мире, тот способен сохранить священный огонь для вечного алтаря и обновить память дружбы между лучшими людьми, наполнившими мир своими свершениями и чудесными деяниями, — ибо только в таком смысле верно говорить, что дружба — это чистая любовь, стремящаяся больше делать добро, чем получать его от друга. Кто остается другом и после смерти, тот не надеется получить вознаграждение от своего друга и не идет на сделки ради славы и любви, но вознагражден бывает сознанием и удовлетворением от того, что поступал в этой жизни хорошо».

они не помогут ему обрести лучший мир. Его общество — на небесах. И у него не бывает случая проявлять на этой земле такие сверхсчетные заботы и труды, которые могут препятствовать его пути в мир иной или же замедлять его в его непрерывных беспокойствах ради собственного спасения. Если, однако, некое вознаграждение и будет заслужено впоследствии великодушнем патриота или верностью друга, то это совершается как бы за занавесом и счастливо бывает скрыто от нас, — так что, быть может, мы тем более заслужим всем этим, когда подойдет время.

Между тем кажется, что пока царил иудейский закон, у каждой из подобных доблестей были свои знаменитые образцы и каждая определенным образом поощрялась и ставилась в пример как нечто почетное и достойное подражания. Даже Саул, каким бы дурным царем он ни изображался, все же и в жизни своей и в смерти почитался и восхвалялся за любовь к своей родной стране. А любовь, столь замечательная, между его сыном и наследником его трона⁹ дает нам благородную картину бескорыстной дружбы, по крайней мере с одной стороны. Но героические доблести этих людей вознаграждались лишь всеобщей похвалой, выпадавшей на их долю, они не могли требовать себе награды в будущем, поскольку религия их не признавала ни загробной жизни, ни представляла каких-либо наград или кар, кроме как в этой жизни, и всячески уважала писанный закон.

Итак, и евреи и язычники были предоставлены своей философии, которая и учила их этой возвышенной части добродетели и своими рассуждениями увлекала их совершать то, что не предписывали им никакие приказы. Коль скоро никакая награда или кара не призывалась на помощь в качестве принуждения, то по-прежнему оставалось бескорыстие, и добродетель не переставала быть делом свободного выбора, и великодушные поступка пребывало в своей прежней целокупности. Кто хотел проявить благородство, у того были средства для этого. Кто хотел чисто-сердечно служить своему другу, своей родине, рискуя при этом даже своей жизнью, тот мог поступать так на самых честных условиях*. *Dulce et decorum est*¹⁰ — таков был

* «За благодетеля, может быть, кто и дерзнет умереть», *facia tis cal telmal*, — говорит святой апостол (Посл. к римл. V, 7). Апостол рассудительно предполагает, что такова человеческая природа, хотя он и далек от того, чтобы ис-

единственный довод. Приятно и полезно — благо и честно. А что довод такой был весьма замечательным и вполне отвечал здравому смыслу, в этом я постараюсь убедить вас. Ибо я покажусь весьма смешным самому себе, если рассержусь на того, кто сочтет меня бесчестным потому лишь, что я не сумею дать отчет в своей честности и не смогу показать, какими именно принципами отличаюсь от мошенника.

ЧАСТЬ III

РАЗДЕЛ I

Нужно думать, римский сатирик был сатиричнее обыкновенного: говоря об аристократии и дворе, он был весьма далек от того, чтобы рассматривать их как образец благовоспитанности и благоразумия, — напротив, он превращает их в противоположность такого добронравия:

*Rarus enim ferme sensus communis in illa Fortuna*¹¹.

Некоторые из наиболее проникательных комментаторов*, правда, толкуют эти слова совершенно иначе по

кать здесь какое-либо правило, так что он свое частное мнение высказывает этим своим «может быть», выражающим значительное сомнение.

* См. двух Казобонов, — Исаака и Мерика, затем Сальмасия и, наконец, англичанина Гейтекера. Смотри комментарий первого на Капитолина, жизнеписание Марка Антонина, в конце; второго — на Марка Антонина, кн. I 13 и 16; Гейтекера — к тому же месту, Сальмасия — на то же жизнеписание, в конце примечаний¹². Греческое слово — *κοινονομοσυνη*; его Сальмасий истолковывает следующим образом: «*moderatam, usitatam, et ordinariam hominis mentem, quae in commune quodammodo consulit, nec omnia ad commodum suum refert, respectumque etiam habet eorum cum quibus versatur, modeste modiceque de se sentiens. At contra inflati et superbi omnes se sibi tantum suisque commodis natos arbitrantur, et prae se caeteros contemnunt et negligunt; et hi sunt qui sensum communem non habere recte dici possunt. Nam ita sensum communem accipit Juvenalis, sat. 8. Rarus enim ferme Sensus communis, etc. Philanthropian et chrestoteta Galenus vocat; quam Marcus de se loquens κοινονομοσυνην; et alibi, ubi de eadem re loquitur μετρίφλοτα καὶ εὐνομοσυνην, qua gratiam illi fecerit Marcus simul eundi ad Germanicum bellum, ac sequendi se*»¹³. В том же духе говорит и Исаак Казо-

сравнению с тем, как понимают их обычно. «Здравый смысл» поэта, если следовать греческой этимологии, означает тогда чувство общественного блага и общего интереса, любовь к общине, к обществу, естественные привязанности, гуманность, обязательность и тот род воспитанности, который происходит из справедливого ощущения общих прав всей людей и естественного равенства всех, кто принадлежит к единому роду человеческому.

И однако, если мы внимательно подумаем обо всем, нам не сможет не показаться какой-то жестокостью то, что поэт отрицает острый ум или эту способность здраво-

бон: Геродян, поясняет он, называет этот здравый смысл мерным и равномерным («to metron cal isometron») — «Subjicit vero Antoninus quasi hanc vocem interpretans, cal to epeisthai tois philois mete syndelpnein aytol pantos, mete synapodemeln epagances»¹⁴. Таков же, я убежден, и «sensus communis» — «здравый смысл» Горация (Sat. 1, 3), что, насколько могу судить, не было замечено ни одним из комментаторов, место замечательное еще и тем, что в этой ранней сатире, до наступления позднейших времен, когда философия еще не склонялась к менее строгим блюстителям добродетели, но это выражение, если рассмотреть всю эту сатиру в целом, вкладывает в уста Криспина, то есть какого-то смехотворного подражателя суровой философии, которая, собственно, и отчеканила это слово «койноноэмосионе». Ибо поэт в другой раз (Sat. 4, ст. 77) пользуется словом «sensus», говоря о тех, кто, будучи лишен благонравия и общественного чувства, ни малейшим образом не уважает и не почитает других, грубо насаждает на своих друзей и на все общество в целом, не разбирая ни времени, ни места и вообще не обращая внимания ни на что, кроме своего себялюбия и неотесанного нрава:

Haud illud quaerentes, nun sine Sensu,

*Tempore nun faciunt alleno*¹⁵ —

«anaisthetos», «бесчувственно», как толкует старик Ламбин, хотя и не дает никакого объяснения своему толкованию, а ссылается только на горациевский «sensus communis» в только что цитированной сатире. Так же говорит и Сенека (письмо 105): «Oidium autem ex offensa sic vitabilis, neminem lacessendo gratuito: a quo te Sensus Communis tuebitur»¹⁶. И в полном согласии с этим говорит Цицерон: «Justitiae partes sunt non violare homines: verecundiae, non offendere»¹⁷. Человек, искушенный в названной философии, может возразить нам, ссылаясь на те слова «койноноэмосионе», «общий смысл», от которых как будто образовано слово «койноноэмосионе», что они имеют иное значение. Но следует рассудить, сколь мала в этой философии разница между «hypolepsis», «восприятие», и обычным «aisthesis», «чувство», и как всякую страсть эти философы обычно подводят под понятие «мнения». А если поразмыслить, что само слово «койноноэмосионе» образовано по примеру других персонафицированных в женских образах доблестей, как то: «евгиомосионе» — «благожелательность», «софросионе» — «здравомыслие», «дикайосионе» — «справедливость», — то не останется ничего другого, как прикнудить к нашему толкованию.

Читатель, возможно, увидит из этого примечания, почему настоящему трактату дано латинское заглавие «Sensus Communis». Он может также посмотреть, как пользуется этими словами тот же Ювенал в сатире XV: «Haec nostris pars optima sensus»¹⁸.

го смысла за римским двором, пусть даже и во времена Тиберия или Нерона. Но, что касается гуманности или чувства общественного блага и всеобщих интересов человечества, вовсе не нужна такая глубокая сатира, чтобы сомневаться, в том ли, собственно, состоит дух двора. Трудно было заметить какую-то общность между придворными или какое-то единодушие самодержца и его рабов. А что касается действительного общества, никакой общности не могло быть между людьми, если у них было понимание только одного — личной выгоды.

Поэтому наш поэт не покажется столь неумеренным, вынося свой строгий приговор, — ведь мы поймем, что он выговаривает не столько умам, сколько сердцам. Размышляя о придворном воспитании, он полагает, что оно неспособно пробудить хотя бы какое-то чувство привязанности к своей стране, на юных аристократов он смотрит как на новых хозяев мира, — давшие волю своим страстям, искушенные во всех вольностях и всякой распущенности, они с величайшим презрением и пренебрежением относятся к человечеству, — которое, однако, в известной мере заслуживает такого отношения, пока допускается произвол, а тирания превозносится до небес.

*Haec satis ad juvenem, quem nobis fama superbum
Tradit, et inflatum, plenumque Nerone proproquo*¹⁹.

Дух общественности проистекает только из общественного чувства, или чувства товарищества со всем родом человеческим. Но нет никого, кто бы был дальше от товарищества в этом смысле, кто менее разделял бы друг с другом такую общую склонность, нежели тот, кто едва ли знает равного себе и самого себя ставит вне подчинения какому-либо закону человеческой солидарности или общности. И так мораль и доброе правление идут рука об руку. Нет настоящей любви к добродетели, если нет знания о благе общественности, а где власть абсолютна, там нет общественности.

Кто живет под игом тирании, кто научился восхищаться ее могуществом как силой божественной и священной, тот неизмеримо испорчен в своей религии и в своей морали. Общественное благо, если судить по их пониманию вещей, отнюдь не мера или правило, которым руководствуется правящее начало вселенной и правящее начало государства. У них едва ли есть представление о благом

и справедливым — иное по сравнению с тем представлением, которое предписано произволом и властью. Всемогущество, думают они, не было бы всемогуществом, если бы по своему благоусмотрению не могло обходиться без законов справедливости и не могло менять по своему благорассуждению меру моральной добропорядочности.

Однако, несмотря на всю предубежденность и испорченность подобного рода, ясно, что общественный принцип остается в чем-то в силе даже и тогда, когда он наиболее искажен и подавлен. Даже самая наихудшая власть, наиболее деспотическая, может показать значительные примеры рвения о ней и привязанности к ней. Где никакое иное правление неизвестно, редко случается так, чтобы люди не были преданы ему и не исполняли по отношению к нему тот долг, который, собственно говоря, принадлежит иной, лучшей форме правления. Восточные страны и многие варварские народы были и остаются примерами такого рода. Личная любовь этих народов к своему властелину, каким бы суровым ни был он к ним, покажет нам, сколь естественна для людей привязанность к власти и порядку. Если у людей и нет настоящего отца и нет власти, которая пеклась бы о народе и защищала его, все равно они будут воображать, что они есть: словно новорожденные существа, никогда не видевшие своей матери, воображают себе такую и, побуждаемые природой, обращаются к чему-то похожему на нее в поисках защиты доброго расположения. Если место настоящего отца и главы семейства занял лжеотец, — они примирятся с ним, а если место законного правительства и справедливого государя занял тиран, они будут послушны и ему и потерпят целый род и династию таких тиранов.

Что касается нас, британцев, то, хвала небу, у нас есть лучшее понятие о государственном правлении — понятие, переданное нам нашими предками. У нас есть понятие общественности и конституции и понятие об устройстве законодательной и исполнительной власти. Мы в этих вещах знаем вес и меру и можем справедливо рассуждать о равновесии власти и собственности. Принципы, выводимые нами отсюда, очевидны, как аксиомы математики. Растущее знание с каждым днем все больше и больше показывает нам, что такое здравый смысл в политике, а это не может не вести нас к пониманию подобного смысла и в морали, — где основание здравого смысла.

Смешно говорить — человек обязан поступать честно или в духе общества в соответствии со строем целого, а не с тем, что обычно именуют естественным состоянием. Ибо, если говорить модным языком современной философии, «общество основано на соглашении, — по свободному выбору и по обещанию неограниченное право каждого было передано в руки большинства или того лица, которого назначило большинство». Да, но ведь само обещание было сделано в естественном состоянии, и если была какая-то сила, которая в естественном состоянии заставляла нас рассматривать подобное обещание как нечто обязательное для нас, то она могла и все прочие действия человечества превратить в наш действительный долг и естественную обязанность. Значит, вера, справедливость, добропорядочность и добродетель должны были существовать уже в естественном состоянии — или же их не могло быть вообще. Гражданский союз или содружество никогда не могли бы поступать правильно или неправильно, не будь уже заранее правильного и неправильного. Тот, кто еще прежде договора был волен совершать любое преступление, поступит столь же вольно — и сочтет возможным так поступить и после заключения договора, если только у него будет подходящий к тому случай. У обманщика по природе те же самые основания быть обманщиком и в гражданском состоянии, — он будет расставаться со своими гражданскими правами столь часто, сколь часто будет видеть в этом выгоду для себя, — ведь только данное им слово стоит у него на пути. Человек обязан держать свое слово. Но почему? Потому что он дал слово, для того чтобы сдержать его. Разве это не замечательный рассказ о происхождении моральной справедливости, о возникновении гражданского правления и приверженности людей своему гражданскому правлению?

РАЗДЕЛ II

Но чтобы покончить с этими придирками философии, так много гогорящей о природе и так слабо разбирающейся в ней, мы по справедливости

можем принять как принцип следующее: если в каком-либо создании или каком-либо виде существ есть нечто природное, то это природное начало хранит сам этот вид, способствует поддержанию его жизни и благополучию. Если в природе изначальной и чистой дурно нарушать свои обещания или совершать вероломство, то столь же дурно будет и проявить негуманность или в чем бы то ни было грешить против нашей естественной принадлежности к роду человеческому. Если естественно есть и пить, то естественно будет и собираться в стадо. Если естественно какое-либо желание или чувство, — то же и чувство солидарности. Если есть что-либо естественное во взаимной привязанности полов, то подобная же привязанность естественна и по отношению к потомству — и точно так же между самим потомством, родственным и дружественным, воспитанным в одних и тех же условиях и при одном и том же жизненном устройстве. Так постепенно складывается племя и род, осознается общность, и, помимо того удовольствия, которое люди находят теперь в совместных развлечениях, речах и разговорах, есть столь очевидная необходимость в продолжении подобных добрых взаимоотношений и союза, что быть лишенным таких чувств, любви к отечеству, к общности или всему, что только есть общего у людей, будет тем же самым, что быть нечувствительным по отношению к самым ясным и понятным средствам самосохранения и наиболее необходимому условию обладания самим собою.

Не знаю, как удалось человеческому уму так затруднить это положение вещей, чтобы гражданское правление и общество стали казаться чем-то изобретенным, каким-то творением художества. Что касается меня, то я со своей стороны полагаю, что такой стадный принцип и склонность к объединению равно сильны и естественны в большинстве людей — следует не колеблясь утверждать, что именно нарушение этого естественного чувства привело к такому беспорядку во всем человеческом обществе.

Всемирное благо, цели мира вообще — это философский предмет, предмет достаточно далекий и отвлеченный. Чем шире общность, тем труднее созерцать ее единым взором: не так легко постичь национальный интерес целого народа или государства. В меньших масштабах можно быть интимно знакомым и близким друг с другом. Люди лучше чувствуют общество и лучше понимают об-

ший интерес и благо такого более тесного общества. Они видят границы и протяженность своей общины, видят и в точности знают, чему они служат и для какой цели объединяются и сговариваются вместе. У каждого, естественно, есть своя доля участия в этом единящем принципе, а те, способности кого наиболее подвижны и деятельны, берут на себя настолько значительную долю, что никогда не найдут применения своим силам в столь отдаленной сфере, как государство, если их не направить верным рассуждением. Ибо здесь, быть может, лишь тысячная часть тех, чьи интересы затронуты, знает друга друга хотя бы в лицо. Нет видимых уз, нет строгого объединения, но в связь приведены разные лица, разные слои, разные сословия людей, — не осязательно, но в идее, в соответствии с созерцанием — или представлением государства или общества всеобщего благополучия.

Итак, единая цель общества оказывается нарушенной, будучи лишена отчетливого вида целого. Тесная симпатия, единящая сила, склонна затеряться на безмерных просторах, если ей не дано направления. Поэтому подобная страсть нигде не ощущается с такой очевидностью и нигде не осуществляется столь энергично, как в действительном заговоре или на войне, — где, как известно, величайший дух часто бывает самым дерзновенным в своих свершениях. Ибо благородные души более других склонны к объединению целого. Ничто так не нравится им, как действовать сообща, и они наиболее строго, если можно сказать так, чувствуют чары, сводящие людей в единое содружество.

Странно представить, чтобы война, самое дикое, что только есть, была страстью наиболее героических душ. Однако на войне теснее, чем где-либо, узы солидарности. На войне люди взаимно поддерживают друг друга, оказываются перед лицом общих для них опасностей, здесь сильнее проявляется взаимная привязанность. Ибо героизм и человеколюбие — почти одно и то же. Но стоит чувству этому хотя бы немного сбиться с пути, и любящий человечество герой превращается в свирепого безумца: освободитель и хранитель делается притеснителем и разрушителем.

Отсюда иные разделения между людьми. Отсюда в мирное время и при гражданском правлении — и любовь к родине и раскол, вносимый интригой. Ибо разлад — это

уже нечто вроде выделения отдельных частей внутри государства. Естественно, чтобы части обособлялись, когда общество становится слишком обширным и пространным: мощные государства находили выгоду в том, чтобы отправлять за море свои колонии, и выгода эта состояла не только в том, что дома появлялся простор, а власть распространялась на отдаленные земли. Огромные империи во многих отношениях неестественны, особенно же в том, что, как бы хорошо ни были они устроены, дела многих в таких государствах непременно окажутся в руках немногих и между властями и народом будет гораздо менее ощутимая связь или даже она будет совершенно утрачена в таком громоздком государственном теле, члены которого отдалены друг от друга и находятся на таком большом расстоянии от головы.

И в таких телах легче всего зарождаются мощные союзы. Дух объединения, лишенный возможности упражнять свои способности, создает новое движение и, лишенный действия в целом, ищет более узкой сферы для своей практической деятельности. И тогда перед нами — колеса внутри колес. И во многих государственных устройствах (несмотря на всю политическую нелепость такого положения) одна империя заключена внутри другой. Нет ничего более приятного для людей, как создавать замкнутые союзы. Изобретаются различия самого разнообразного свойства, складываются религиозные общества, утверждаются ордена, их интересы поддерживают и служат им с величайшим рвением и страстью. Нет недостатка в учредителях и покровителях. Вершатся чудеса — членами этих разъединенных обществ в соответствии с духом дурно понятой общественности. И нет лучшего подтверждения этому единящему гению человечества, чем те самые общества, что создаются в противовес одному целокупному обществу людей и действительным интересам государства.

Короче говоря, самый дух этих союзов в значительной степени кажется не чем иным, как злоупотреблением и уродливым выражением той же общественной любви и той же всеобщей привязанности, которая столь естественна для людей. Ибо общественному чувству противостоит себялюбие. Из всех характеров характер насквозь себялюбивый менее других торопится примкнуть к какой-либо стороне. Люди подобного рода в этом отношении — сама

умеренность. Они уверены в настроении своей души и духа, они слишком хорошо владеют собой, чтобы оказаться перед опасностью слишком горячо приняться за какое-либо дело или слишком тесно связать свою судьбу с одной стороной или группировкой.

РАЗДЕЛ III

Вам приходилось слышать, мой друг, как говорят: интерес правит миром. Но я уверен, всякий, кто пристально всмотрится в дела мира, обнаружит, что не менее значительную роль в движениях этой машины играют страсть, умонастроение, капризы, рвение, раскол и тысяча иных пружин, идущих вразрез с интересами себялюбия. В этом устройстве больше колес и противовесов, чем можно себе представить. И механизм этот слишком сложен, чтобы можно было охватить его единым взглядом или коротко объяснить в нескольких словах. Кто изучает его, у того обычно слишком узкий угол зрения, и он способен видеть только движения на самых низких и тесных уровнях. Печально, что в плане или описании этого часового устройства нет ни одного колесика или балансира, которые действовали бы на стороне лучших и более великодушных чувств, так что будто бы никоим образом нельзя полагать, чтобы что-то делалось по доброте или по благородству души и что-то — просто из благожелательности и дружеского расположения или благодаря какой-либо общественной или естественной привязанности, — если только — кто знает? — не окажется, что сами главные пружины этой машины не заключены в тех самых естественных чувствах или чувствах более сложных, производных от них и сохраняющих по большей части свою природу.

Однако вы, милый друг, не должны ожидать, что я нарисую вам формальную схему страстей или осмелюсь показать вам их родословную и родственную связь, — как переплетены они друг с другом и как взаимодействуют они с нашим счастьем и с нашими целями. Противоречило бы духу и границам моего письма, если бы я стал

набрасывать настоящий план — или модель, на которой вы могли бы со всей точностью видеть, какое место занимают дружеские и естественные привязанности в этом архитектурном ордере.

Современные составители прожекторов с радостью освободятся от этих естественных материалов и с готовностью начнут строить более однообразным способом. Они заново спланируют человеческое сердце и с великой охотой все его движения, балансиры и гири сведут к одному-единственному началу и основанию — к хладнокровному и рассудительному себялюбию. Людям словно неприятно думать, что природа может перехитрить и надуть их и им в итоге придется служить скорее ее целям, чем своим собственным. Им стыдно, что их возьмут и извлекут изнутри их же самих — изгонят оттуда, где, как они полагают, — их подлинные интересы.

Во все времена были такие недалекие философы, которые думали дать права этому различию, — одерживая верх над природой в самих себе. Прародитель и основатель их веры²⁰ прекрасно видел силу природы и настолько хорошо разумел ее, что вполне серьезно заклинал своих последователей не производить на свет детей и не служить отечеству. Как видно, нельзя было начать свои препирательства с природой, пока такие заманчивые объекты стояли перед глазами. Родственники, друзья, земляки, законы, политическое устройство, красота природного строя, интересы общества и человечества — все это, как видел он, были предметы, которые, несомненно, вызовут более сильное чувство, нежели любое, какое может расти на узком основании простой человеческой самости. Поэтому его совет не жениться и не заниматься общественными делами был мудр и вполне отвечал его замыслу. И невозможно быть верным учеником этого философа и не бросить свою семью, друзей, родину и общество и, бросив, не жить врозь. Да и, говоря вполне серьезно, кто бы не бросил, будь в этом счастье? Философ, конечно, был весьма добр, что сообщил нам свою мысль. В этом — знак его любви к человечеству.

*Tu pater. et rerum inventor! Tu patria nobis
Suppeditas praecepta.*²¹

Однако более низменный дух у тех, кто в позднейшие дни пытался воскресить эту старую философию. Они, ка-

жется, меньше понимали эту силу природы и думали, что суть дела изменится, стоит откинуть прежнее название. Тогда они все общественные чувства и все естественные привязанности объяснили бы, попросту определив, что они себялюбивы. Тогда вежливость, гостеприимство, гуманность по отношению к чужеземцам или потерпевшим бедствие — это просто более рассудительное себялюбие, а правдивая душа — просто более хитрая, и честный и благорасположенный человек — просто-напросто более рассудительный и лучше организованный себялюбец. Любовь к близким, детям и внукам — просто любовь к себе самому и своим кровным родственникам, — как если бы при таком рассуждении все человечество не оказалось в родственниках, ибо все мы одной крови и все связались между собою браками и союзами, когда были пересажены в колонии и перемешивались друг с другом. А тем более любовь к родине и любовь к человечеству — не что иное, как себялюбие. Великодушие и храбрость, без всякого сомнения, разновидности всемирного себялюбия! Ибо храбрость, говорит наш современный философ, — это постоянный гнев*. И все люди, говорит остроумный поэт²², были бы трусами, если бы только отважились быть ими.

Что оба они, и поэт и философ, были трусливы, можно признать без обсуждения. Они, должно быть, сказали лучшее из того, что знали. Но настоящая храбрость не имеет ничего общего с гневом, настолько, что в высшей степени сомнительна бывает именно тогда, когда разгорается эта страсть. Настоящая храбрость хладнокровна и спокойна. У самых смелых людей менее всего можно найти грубую и хвастливую наглость, и в самую минуту опасности взор их светел, уравновешен и свободен от страсти. Ярость, как мы знаем, может заставить труса забыть о самом себе и вынудить его сражаться. Но что сделано в приливе гнева или ярости, нельзя отнести за счет храбрости. Если бы дело обстояло иначе, женский пол мог бы претендовать на величайшую отвагу, ибо ненависть и ярость женщины, как все признают, бывает наиболее сильной и остается надолго.

* «Внезапная храбрость — это гнев», — говорит Гоббс («Левиафан», гл. VI). Поэтому храбрость как постоянную черту характера, следуя за ним, необходимо определить как постоянный гнев, или гнев, постоянно возобновляющийся.

Другие авторы еще более мелки; их род распространил и торговал в розницу этим умонастроением, сам этот род претерпевал бесчисленные изменения, расходился и сходил в спорах об этой догме себялюбия. Одну и ту же мысль они развивали на тысячу ладов, перекраивали в девизы и лозунги, чтобы выхвалить свою загадку: поступайте незаинтересованно и великодушно, как хотите, все равно на дне остается эта самость и себялюбие, и ничего больше. Однако, если бы эти господа, столь любящие играть словами, но весьма предусмотрительные в стычках с определениями, сказали бы нам, что же такое этот себялюбивый интерес*, и попытались бы определить счастье и благо, то тут наступил бы конец их загадочности. Ибо в одном мы сошлись бы все, именно в том, что надо стремиться к счастью и что действительно все и всегда искали и ищут счастья, но вот искать ли его, следуя природе и развивая естественные наклонности, или же подавлять их и всякую страсть направлять на личную выгоду, на узкие цели себялюбия или простое сохранение своей жизни,— это между нами оставалось бы спорным. И мы бы уже не спрашивали, кто любит себя, а кто нет,—но спрашивали бы, кто любит себя и служит себе наиболее правильным и истинным способом?

Вершина мудрости, несомненно, в том, чтобы быть понастоящему себялюбивым. И для того чтобы ценить по достоинству жизнь в той мере, в какой она хороша, требуется не меньше храбрости, чем для благоразумной осторожности. Но желание мудреца—не в том, чтобы вести жалкое существование. Жить в бесчестии—в итоге то же самое, что жить, не зная естественных привязанностей и общественных чувств какого бы то ни было рода. А жизнь без естественных привязанностей, без дружбы, без общности все сочли бы жалкой и позорной, если бы предстояло испробовать ее. Насколько эти чувства и привязанности окажутся внутренне достойными и ценными, настолько же следует ценить и свои личные

* Французский переводчик предполагает, имея на то полное основание, что наш автор не забывал, когда писал эти строки, о сентенциях, или максимах, известных под именем герцога де Ларошфуко. Вместе с тем он прибавил к этому месту оценки такого рода остроумия и таких максим, в частности, принадлежащие некоторым авторам той же нации. Отрывки эти слишком длинны, чтобы поместить их здесь, несмотря на всю справедливость их и занимательность. Из старика Монтеня он цитирует первую главу второго тома «Опытов».

интересы. Человек ни в чем настолько не бывает самим собою, сколько в расположении своего духа, в характере своих страстей и привязанностей. Если он потеряет в жизни все мужественное и достойное, что заключено в этих страстях, он будет, можно сказать, потерян для себя самого, как если бы он утратил память и способность разумения. Стоит сделать шаг к низости и преступлению, и характер и ценность всей жизни меняются. Кто решит сохранить свою жизнь любой ценою, тот употребит себя во зло — хуже любого своего врага. А если жизнь не дорогая вещь, тот, кто отказался жить злодеем и предпочел смерть низкому поступку, выигрывает благодаря такому обмену.

РАЗДЕЛ IV

Благо вам, мой друг, что, пока вы воспитывались, вам приходилось иметь так мало дела с философами и философией наших дней. Добрый поэт и правдивый историк дают достаточно знаний благородному человеку. И человек, который читает этих авторов для своего развлечения, получит более правильное представление о них и лучше их поймет, чем ученый педант со всеми своими трудами и с помощью целых томов комментария. Я помню, что в древности существовал обычай посылать к философам самых благородных юношей,— чтобы философы воспитывали их. И вот в их школах, в их обществе и согласно их предписаниям и примеру их знаменитые ученики приучались переносить лишения, упражнялись в самой суровой дисциплине выдержки и самоотвержения. Получив с юных лет такой урок, они были подготовлены к тому, чтобы приказывать другим, защищать честь отечества во время войны, мудро управлять государством и в дни процветания и мира бороться с роскошью и порчей нравов. Если какие-либо из таких искусств университетское образование включает в себя, то это хорошо. Однако если смотреть на то, как устроены некоторые теперешние университеты, то они, как кажется, не приводят к значительным результатам в таких делах и не слишком успешно готовят к настоящей

практической жизни, к верному познанию людей и вещей. Если бы вы были прекрасно осведомлены в школьной этике и политике, я никогда бы не думал о том, чтобы хотя бы словом обмолвиться в письме к вам об этом здоровом смысле или о любви к человечеству²³. Я бы не цитировал слова поэта — «dulce et decorum»²⁴. А если бы я творил для вас образцовый характер, как поэт — для своего благородного друга, то не увенчал бы свой образ его словами:

*Non ille pro caris amicis,
Aut patria timidus perire*²⁵.

Наша нынешняя философия идет по стопам незаурядного софиста, сказавшего: «За кожу кожу, а за жизнь свою все, что есть у человека, отдаст он»²⁶. Ортодоксальное богословие, а также и здравомыслящая философия состоит, если верить некоторым, в том, чтобы жизнь ценить числом и изысканностью приятных ощущений. И эти последние постоянно противопоставляются сухой добродетели и честности. Стоя на таком основании, считают пристойным называть всех людей дураками — тех, кто подвергнет риску свою жизнь или расстанется с частью подобных удовольствий, если только не на условии, что ему заплатят той же монетой, и не при хорошем выигрыше от такой сделки. Как видно, нам надлежит жить ростовщицеством и повышать цену жизни и чувственных удовольствий для того, чтобы сделаться мудрецами и вести благую жизнь.

Но вы, мой друг, упрямятствуете и, вместо того чтобы с печалью в сердце думать о смерти или сожалеть об утрате того, что, быть может, вы потеряете, оставаясь честным, вы смеетесь над подобными принципами, вас забавляет это усовершенствованное себялюбие и философская трусость новомодных моралистов. Вы не хотите учиться ценить жизнь их мерой и унижать честность, как поступают они, оставляя от нее только название. Вы убеждены, что есть в ней нечто большее, чем мода и одобрение толпы, что достоинство и заслуга — субстанциальны и не меняются от желания и каприза, что честь остается сама собою и ничего не теряет, будучи незаметной, и ничего не выигрывает, если ее видит и ей рукоплещет целый свет.

Если кто-нибудь такой, у кого вид благородного че-

ловека, спросит меня — почему не ходить грязным, если нет никого вокруг? — то я прежде всего буду вполне убежден, что только очень грязный человек мог задать такой вопрос и что мне будет стоить великого труда просто объяснить ему, что такое настоящая чистота. Однако может случиться так, что, несмотря на это, я соглашусь дать ему короткий ответ и скажу: «Потому что у меня есть обоняние». Если же он будет продолжать приставать и спросит: «А что, если у меня слабое чутье? и вообще от природы не такой чувствительный нос?» — что я ему скажу? Наверно, скажу так: «Я не думал ни о том, чтобы самому ходить в грязи, ни о том, чтобы другие видели меня в такой грязи». «А что, если будет темно?» «Именно потому, что у меня не будет ни носа, ни глаз, именно поэтому мое чувство останется прежним, — моя природа возмутится, думая о таком прискорбном случае, а если нет, то, значит, я жалкий человек — я стану ненавидеть себя, как скотину. И уважать себя я не мог бы, пока не стало бы тоньше мое чувство того, чем я в действительности обязан перед самим собой и что пристойно для меня как человеческого существа».

Я слышал много подобных вопросов: «Почему нужно быть честным во мраке?» Не знаю, каким человеком нужно быть, чтобы задавать подобный вопрос. У кого нет лучших соображений в пользу честности, кроме страха перед виселицей и тюрьмой, знакомства и дружбы с тем я не стану, признаюсь, помогать. А если бы какой-нибудь мой опекун, хранивший мое достояние и вернувший мне его в полной сохранности, когда я стал совершеннолетним, действовал так исключительно из страха, боясь последствий, то я, со своей стороны, не перестал бы быть вежливым и уважительным при встречах с ним, но, что касается моего мнения о его достоинстве, оно было бы таким же, как у Пифийского божества о своем почитателе, который благочестиво боялся бога, а потому вернул другому то, что тот раньше передал в его руки на хранение.

*Reddidit ergo metu, non moribus, et tamem omnem
Vocem adyti dignam templo, veramque probavit
Exinctus tota pariter cum prole demoque*²⁷.

Я знаю, что множество услуг оказывают обществу лишь в видах на денежное вознаграждение и что приходится, в частности, заботиться об осведомителях и подчас вы-

плачивать им пенсию. Однако я вынужден просить прощения за те особые мысли, которые у меня есть относительно заслуг подобных господ, и я подарю свое уважение лишь человеку, по доброй воле раскрывшему преступление и искренне постаравшемуся в интересах своей родины. И в этой связи я не знаю ничего более высокого и благородного, чем поддержка перед судом значительного обвинения, когда в результате будет осужден и предан наказанию благодаря правдивому рвению и любви к обществу частного человека или какой-нибудь особо важный государственный преступник, или какой-нибудь кружок заговорщиков, выступавших против общества.

Я знаю также, что какой-нибудь жалкий плебей иной раз нуждается, чтобы перед его глазами находился такой исправительный предмет, как виселица. Однако я не верю, чтобы человек свободного воспитания и честный в повседневной жизни когда-либо должен был прибегать к подобной идее, чтобы воздержаться от роли мошенника. И если у какого-нибудь святого вся его добродетельность была возбуждена лишь подобными предметами награды и наказания — хотя и на более удаленном от нас расстоянии, — не знаю, чью любовь и уважение он завоевал бы, но о себе могу сказать, что никогда бы не считал его достойным моего уважения.

Nec furtum feci, nec fugi, si mihi dicat

Servus: Habes pretium, loris non ureris, aio.

Non hominem occidi: non pasces in cruce corvos.

Sum bonus et frugi: renuit, negat atque Sabellus 2^e.

ЧАСТЬ IV

РАЗДЕЛ I

Теперь вы, мой друг, быть может, убеждены, что я вполне серьезно защищаю насмешку, но точно так же сохраняю здравомыслие, прибегая к ее помощи. И действительно, нет более серьезного занятия, как учиться умерять и уравновешивать это умона-

строение, данное нам природой как средство, смягчающее порок, и как некое особое лекарство против предрасудка и меланхолических галлюцинаций. Есть большое различие — стремиться в каждой вещи находить что-нибудь смешное и стремиться в каждой вещи пайти нечто такое, над чем справедливо смеяться. Ибо нет ничего смешного, но смешно только безобразное — лишенное формы, и ничто не устоит против насмешек, но только красивое и правильное. А потому самое жестокое, что только может быть, — это отрицать за превосходной честностью право пользоваться этим оружием, которое никогда не направляет своего острия против нее, но всегда только против вещей, противных ей.

Если бы итальянские комики стали задавать нам правила в подобных случаях, то мы научились бы у них тому, что при низменности и непристойности их острот нет ничего, что бы разыгрывалось успешнее, нежели трусость и скупость. Пусть кто-нибудь бросит вызов миру и попробует обратить в смех настоящую смелость или щедрость. Обжора и простой развратник столь же смешны, как и те первых два характера. А ненаиграемая воздержанность не может быть предметом презрения ни для кого, кроме самого грубого и презренного человека из всех людей. Теперь, если три составные части образуют добродетельный характер, а три, им противоположные, — характер порочный, — как же возможно шутить над честностью? Нелепо смеяться над порядочностью и над добродетелью. А если смешное противостоит тупости, жадности и трусости, то следствие очевидно. Ну и крепкий же смех должен быть у того, кто всевозможными остротами примется осмеивать мудрость или начнет смеяться над честностью и благонаравием.

Человек вполне благовоспитанный неспособен поступить грубо или жестоко. Он в таких случаях не колеблется и не рассуждает о происходящем по мудрым правилам собственного интереса и выгоды. Он поступает, следуя своей природе, известным образом по необходимости и не задумываясь, и, если бы он не вел себя именно так, ему нельзя было бы нести ответ за свой характер или его нельзя было бы считать во всем благовоспитанным человеком. То же самое и с честным человеком. Он не может раздумывать, когда подлость очевидна. Лакомый кусочек не бывает искушением для него. Он слишком любит сам себя, чтобы

поменяться сердцами с кем-нибудь из этих испорченных негодяев, которые назвали этим именем лакомого кусочка²⁹ круглую сумму денег, отнятых и украденных ими у общества. Кто наслаждается свободой ума и в истинном смысле владеет самим собою, не может не быть выше всякого унижения — до уровня низменного и подлого. А кто, с другой стороны, примет на себя такое унижение, тот неизбежно должен расстаться с мыслями о мужественности, решительности, дружбе, заслуге и единстве характера по отношению к себе и к другим. Но притворно разыгрывать такие умственные наслаждения и преимущества, а вместе с тем пользоваться привилегиями распущенности; претендовать на то, чтобы радовать общество и независимый ум, а вместе с тем обладать сердцем подлеца — это так же смешно, как смешны дети, съедающие свой пирог, а потом плачущие о нем. Если люди начинают размышлять о бесчестии и, видя, что оно не очень мешает пищеварению, неразумно спрашивают: «Почему пужно останавливаться перед хорошим мошенничеством ради доброй суммы денег?» — им надо рассказать, как детям, что они не могут и съесть свой пирог и оставаться с ним.

Когда, однако, люди становятся законченными подлцами, они перестают причитать о пироге. Они знают себя, и люди знают их. Не они вызывают зависть и восхищение. Но, скорее, умеренный род привлекает нас. Однако, будь у нас вкус к подобным вещам, мы бы рассудили, что в действительности до конца распутным негодяем и абсолютно противоестественным мошенником является лишь тот, кто любым образом способен, словно на аукционе, биться за счастье с человеком честным. Истинный интерес целиком или на одной, или на другой стороне. А все, что находится посерединке, — это несостоятельность*, перешительность, недовольство, досада, пароксизм, бросающий из жара в холод, от одной страсти к другой, ей противоположной, бесконечное несогласие жизни и непрестанно чередующиеся тревоги и нелюбовь к себе самому. Единственный отдых и покой — только в полной, обдуманной, раз и навсегда определенной решимости: однажды решившись,

* Французский переводчик нашего автора весьма уместно приводит здесь стихи Горация:

*Quanto constantior idem
In vitiis, tanto levius misere, ac prior illo
Qui jam contento, jam laxo fune laborat*³⁰.

нужно мужественно придерживаться своего решения, подчиняя ему все свои страсти и привязанности: нрав, закаленный и стойкий,—уму, расположение духа — решительности суждения. Одно и другое должно согласоваться, иначе все будет волнением и замешательством. Так что если кто-нибудь думает наедине с собой и вполне серьезно: почему бы не пойти мне на это маленькое мошенничество или совершить такое вероломство, но только один-единственный раз?—то это самое смехотворное представление на свете, совершенно противное здравому смыслу. Ибо простой честный человек, если предоставить его самому себе, без всяких помех со стороны философии и тонких рассуждений о его выгоде, не даст никакого иного ответа подлой мысли, а скажет, что, по-видимому, ему не удастся убедить себя приняться за такие дела и преодолеть свое естественное отвращение к обману. И это естественно и справедливо.

Правда заключается в том,—если только посмотреть, какие понятия о морали установились в мире,—что, скорее всего, честность мало выиграет от философии и глубоких рассуждений любого рода. Главное и лучшее — придерживаться здравого смысла и не идти ни на шаг дальше. Первые мысли, которые приходят на ум человеку, обычно бывают лучше последующих, естественные представления — лучше тех, которые утончены занятиями и советами казуистов. В соответствии с поговоркой, и со здравым смыслом тоже, честность — лучшая политика, но если образовываться с утонченным пониманием, то самые благо-разумные люди — по отношению к этому миру — это странствующие рыцари плутовства, и только тот служит себе, кто служит своим страстям и удовлетворяет самые распутные свои желания и аппетиты. Такова, как видно, мудрость этого мира!

Обычный человек, говоря о гнусном поступке, скажет, следуя здравому смыслу, скажет искренне и естественно: «Ни за что на свете не хотел бы быть повинным в таких вещах». Но люди тонко рассуждающие найдут здесь множество оттенков, много способов избежать упрека, много средств, много послаблений. Добрый дар, правильно примененный, верный способ вымаливания себе прощения, хорошие богадельни и приюты для истинноверующих, благое рвение о правильной вере,—все это способно в достаточной степени загладить вину, особенно если дурные поступ-

ки были такого рода, что дали в руки человека значительную власть для того — как принято говорить, — чтобы «творить добро» и служить правому делу.

Немало состояний, немало высот добыто на таком основании. Короны приобретались на подобных условиях, и в древности, если не ошибаюсь, было немало великих императоров, которые брали себе в подмогу такие или сходные принципы, да и со своей стороны не оставались неблагодарными должниками того дела и той партии, которая поддерживала их. Приспешники такой морали получили немалый доход, и мир расплачивался звонкой монетой за эту философию, — коль скоро изначальные ясные принципы гуманности и простые правдивые предписания мира и взаимной любви превращены духовными алхимиками в материю столь тонкую, что она в величайшей степени подвержена ржавлению: пройдя через их колбы, она в итоге породила свирепый дух взаимной ненависти и злобного преследования.

РАЗДЕЛ II

Однако наше умонастроение, мой друг, не располагает нас к меланхолическим раздумьям. Сурово порицающие порок пусть следуют привычному для них способу, наиболее отвечающему их духу и характеру. Я готов поздравить их с успехом их трудов, — если для них и допущена подобная властная манера. Не знаю, почему бы другим не разрешить в это время смеяться над глупостью и к следованию мудрости и добродетели, если только могут, поощряя путем приятным и радостным. Не знаю, почему не допустить такую привилегию для поэтов и тех, кто пишет, скорее, для развлечения себя и других. И если наши постоянные реформаторы жалуются, что их не слушают модные светские господа, если против этих господ выкрикивают они свои изящные летучие шутки, которые, словно под прикрытием, залетают в крепость смешного и отсюда, из своих казарм, производят весьма успешные вылазки, — почему же за тем, кто во всем сражении участвует только как доброволец, отрицать право вовлекать в бой неприятеля на его же собственных условиях

и добровольно становиться объектом таких атак с единственной оговоркой,— чтобы и ему было разрешено честно играть в эту игру?

Модными светскими господами я называю тех, кому природный добрый гений или сила хорошего воспитания придали чувство того, что изящно и пристойно по самой своей природе. Некоторые от природы, другие же благодаря искусству и упражнению приобрели власть над слухом в музыке, над зрением в живописи, над фантазией в обычных творениях грации и украшения, над суждением в пропорциях всякого рода и над всеобщим добрым вкусом во всех тех материях, которые составляют развлечение и радость остроумного света. Какими бы сумасбродами ни были эти господа, сколь бы беспорядочными ни оказывались они в своей морали,— они в то же самое время открывают свою непоследовательность, будут жить, постоянно изменяя самим себе и противореча тому самому принципу, на котором строят они величайшие свои наслаждения и развлечения.

Из всех красот, в погоню за которыми устремлены виртуозы, которые прославляют поэты и воспевают музыканты, которые срисовывают или создают художники и архитекторы, самой прелестной, самой привлекательной и трогательной является красота, взятая из действительной жизни и из действительных страстей. Ничто не волнует сердце так, как то, что идет от самого сердца, от его собственной природы,— как, например, красота чувств, изящество движений, сложение характера, пропорции и черты человеческого ума. Философский урок и даже роман, поэма или пьеса могут быть поучительными для нас, когда фантазирующий автор с таким увлечением всдет нас через лабиринт чувств и, хотим мы того или нет, заставляет болеть страстями его героев и героинь.

*Angit,
Irritat, mulcet, falsis terroribus implet.
Ut Magus 31.*

Пусть поэты или гармонические люди отвергают, если могут, эту силу природы, пусть противодействуют они этой моральной магии. На них лежит двойная доля этих чар. Ибо, прежде всего, страсть, вдохновляющая их,— это сама любовь к размеренности, к пристойности, к пропорции, и притом не в узком смысле и не в угоду себялюбью (ибо

кто из них творит для себя самого?), но с дружественным взглядом на общество, ради удовольствия и блага других, вплоть до грядущих поколений и будущих веков. А далее, в этих исполнителях очевидно, что главная их тема и предмет, те, что наиболее восторгают их гений,— это только нравы и моральная часть нашего существа. Ибо вот в чем сокрыто воздействие и красота их искусства — в звучащих мерах гласных и слогов, выражающих гармонию и числа внугренного рода и представляющих красоту человеческой души, с соответствующими тенями и контрастами, служащими как грации на этих картинах, и музыку страстей усиливающими, и умножающими волшебство ее чар.

Восторгаясь прелестями прекрасного пола, быть может, посмеются над тем, что открылась некая моральность в этих амурах. Но что за суета вокруг сердец! Какие забавные поиски чувств и нежных мыслей! Какие похвалы остроумию, и чувству, и этому *je-pe-sçai-quoi*³², заключенному в шутке, и всем этим грациям ума, которые так любят славить любовники-виртуозы! Пусть сами разберутся во всем, пусть сами устроят все пропорции, как кажется им подходящим, те пропорции, которые эти красоты, столь непохожие, обращают друг к другу: нельзя будет не допустить, что есть здесь красота ума, причем существенная в этом деле. Почему глупого взгляда уже достаточно, чтобы пресытить любовника? Почему пустоголовый облик и манеры разрушают все воздействие этих внешних прелестей и отнимают у красавицы могущество ее, хотя и столь верно укрепленное правильностью черт и всем телосложением? Мы можем воображать, что нам нравится субстанциальная и весомая часть красоты, но если хорошо разобратся в предмете, то мы найдем, по-видимому, что больше всего восхищались, даже в самих чертах лица, лишь таинственным выражением — чем-то подобным тени внутреннего — в нраве души, — если нас поражает величие или блеск глаз Амазонки, смелая грация или, напротив, мягкость и нежность, то главное — на нас воздействует образ характеров и душевных свойств, — наше воображение предается слаганию прекрасных форм и обликов разумного порядка, тех, что занимают ум и заставляют его восхищаться непрерывно, тогда как другие страсти, более низкого свойства, идут иным путем. Все эти подготовительные обращения, изъявления, признания, излияния, объяснения, вся эта зависимость от чего-то взаимного, что один чувст-

вует и отдает другому, вся эта *spes animi credula mutui*³³,— все это необходимые составные части в делах любви, и все это подлинные установления людей изящных и искусных на тех путях, которыми идет страсть.

Но и люди страстей более хладнокровных и занятый более рассудительных не могут противостоять красоте, присущей другим предметам. Каждый — виртуоз на более или менее высоком уровне, каждый устремляется в погоню за своей Грацией и добивается расположения покровительствующей ему Венеры. *Venustum, honestum, decorum* — изящное, почетное, пристойное — силой возьмут свое, и кто откажется предоставить им место в более благородных предметах разума и морали, тот увидит, что они обрели почву среди других вещей, более низкого рода. Кто проходит мимо главных пружин волнения и пренебрегает числами и пропорциями жизни в целом, тот будет увлечен, и увлечен не менее другого, простыми частностями и будет захвачен либо изучением обычных искусств, либо попечением и уходом за более механической красотой. Планы домов, зданий и их украшения, проекты парков и их различных частей, устройство бульваров, садов, аллей и тысяча иных симметрий займут место более совершенной и высокой симметрии и умственного строя. Разные виды прекрасного, превосходного, благородного откроются нам на тысячу ладов и в тысяче предметов. Призрак этот так или иначе станет посещать нас, в том или ином своем виде. Изгнанный из наших хладнокровных рассуждений и выставленный из нашего кабинета, он предстанет перед нами даже и при дворе и наполнит наши головы мечтаниями о величии, о званиях и почестях, ложном могуществе и красоте,— и всему этому мы будем готовы принести в жертву высочайшие наслаждения и покой и из-за всего этого станем поденщиками и жалкими рабами.

Живущие удовольствиями люди, те, что кажутся величайшими ненавистниками философской красоты, часто бывают вынуждены признать ее чары. Столь же искренне, сколь и другие, они могут поощрять честность и точно так же поражены бывают красотой великодушной части нашего существа. Они восхищаются самой красотой, но не ведут к ней средствами, и, будь то возможно, они устроили бы так, чтобы роскошь и неподкупность признали друг друга. Но этого не допускают правила гармонии, — разногласие и диссонанс слишком велики. Правда, наблюдать,

как делают такие попытки, совсем не неприятно. Ибо хотя некоторые из таких сластолюбцев и оказываются дурными пособниками низости и испорченности всяческого рода, все же другие, более великодушные среди них, пытаются соразмерять свои поступки с честностью и, лучше разбираясь в удовольствиях, стоят за то, чтобы подчинить их правилам. Они одно отвергают, но другое одобряют: вот до сих пор правильно, а дальше неправильно, это дозволено, но вот это нельзя допустить. В свои удовольствия они вносят суд и порядок. Им хотелось бы, чтобы разум был на их стороне, чтобы он в известной мере отвечал за то, как они ведут свою жизнь, и чтобы он придавал им некоторое внутреннее созвучие и согласие, а если бы оказалось, что это невыполнимо при таких-то условиях, то они предпочли бы пожертвовать некоторыми удовольствиями ради других, которые проистекают из более благородного поведения, более правильной жизни и последовательности в нравах:

*Et verae numerosque modosque ediscere vitae*³⁴.

Разные обстоятельства наведут нас на эту мысль, но главное — ясный образ достоинства в характере благородном, противоположном презренному и гнусному. Вот почему из всех поэтов сатирики реже забывают воздать должное добродетели. И никто из благородных поэтов не погрешает в делах добродетели. И даже наши современные насмешники, для которых не существует ничего, кроме галантных нравов и удовольствий, способны на восторженных струнах славить безыскусную честность, когда на пути их встает не ведающая стыда наглость, являя им свои, противные добродетели пороки.

Когда мы водим дружбу с миром, имеем успех у прекрасного пола и счастливы в своем обладании другими красотами жизни, быть может, как это и бывает, мы станем пренебрегать этой здравомыслящей госпожой. Но если, по мере того как будет идти время, мы увидим, что производит на свет необузданность и кипение страсти по самой своей природе, если мы увидим, что, служа своим низменным интересам и роскошествуя, мошенник обгоняет нас и что гнуснейшего предпочитают честнейшему, — тогда в новом свете предстанет перед нами добродетель и на подобном фоне мы сумеем лучше различить красоту добродетели и подлинную действительность тех прелестей, в которых до того не видели ни могущества, ни естественности.

РАЗДЕЛ III

Итак, в конце концов, честность и моральная истина — вот что такое самая естественная красота в этом мире. Ибо всякая красота есть правда. Правильные черты составляют красоту лица, правильные пропорции — красоту архитектурного строения, правильная мера — гармонию и музыку. В поэзии, где все придумано фантазией, правда не перестает создавать совершенство. А кто достаточно учен, чтобы читать древнего философа или его современных подражателей *, что сказано ими о природе драматической и эпической поэзии, — тот без труда поймет сказанное здесь об истине.

Художник, если он не лишен гения, понимает правду и единство в замысле, он понимает, что перестанет быть естественным, если будет слишком тесно следовать за природой и во всем воспроизводить ее. Ибо его искусство не допускает, чтобы природа целиком вошла в творение, — но допускает туда лишь часть. Однако, если его создание будет прекрасным и будет нести в себе правду, оно само по себе будет целым, законченным, независимым, а стало быть, столь великим и всеобъемлющим, как это только возможно для художника. Так что частности в таком случае уступят всеобщему замыслу, и всякая вещь подчинит себя главному, и создастся некая легкость для обозрения целого — простота, ясность и единство созерцания **, тогда как

* Французский переводчик несомненно правильно схватил мысль автора, называя на полях превосходную книгу Ле Боссю «*Du roëme érique*» ³⁶, — в своем великолепном комментарии и толковании на Аристотеля Ле Боссю не только показал себя величайшим из французских критиков, но и явил миру такой взгляд на древнюю литературу и истинное поэтическое творчество, который превосходит все достигнутое современными авторами любой другой нации.

** Великий магистр искусств в своей «Поэтике», глава 23, называет эту целостность — *to eusynopton* — благосообозримым; особенно же говорит он об этом в главе 7, где показывает, что *to calon*, прекрасное, или возвышенное в этих упомянутых выше искусствах происходит от выражения величия в определенном порядке, то есть основное, или главное, в том, что изображается, показывается с соблюдением таких пропорций, в которых все можно рассмотреть. Ибо если изображенный предмет чрезвычайно велик, он перестает быть зримым в известном смысле и ником образом не может быть постигнут простым и единым созерцанием, — точно так же, если произведение слишком незначительных размеров, когда изображение заходит в детали и вырисовывает

выражение чего-либо особенного или выделяющегося среди прочего разрушит и возмутит такую целостность.

Однако многообразие природы таково, что невозможно выделить каждую вещь, которую она созидает, наделив ее своим особенным характером, ибо если поступать так, то предмет окажется не похожим ни на что существующее на земле и на небе. Но хороший поэт или художник будут как раз с усердием избегать такого недостатка. Они презирают мелочность и боятся особенного, из-за чего их образы или характеры стали бы произвольными и фантастическими. У простых портретистов³⁷, впрочем, нет ничего общего с поэтом, но, подобно простому историку, они копируют то, что видят, и детально воспроизводят всякую черточку и морщинку. Иначе обстоит дело с теми, кому не чужды изобретательность и замысел. Их гений творит идею целого, исходя не из отдельного предмета природы, но из многих. Поэтому и говорится, что лучшие художники неумимы в своем изучении наилучших статуй, полагая, что

каждую деталь, оно по той же самой причине становится как бы незримым, — потому что совокупная красота, или Целое как таковое, не может быть понята одним единым созерцанием, но единство созерцания нарушается и теряется благодаря тому, что глаз неизбежно притягивается к каждой незначительной и подчиненной части. В поэтическом целом то же самое внимание должно быть к памяти, как в живописи — к глазу. Драматический род ограничен общепринятыми и благоразумными рамками длительности спектакля. Эпос более пространен. Каждое произведение, правда, должно стремиться к широте, и к величию, и к длительности, насколько возможно, — однако так, чтобы быть понятным (что касается главного) единым брошенным на него взором или сразу же вспоминаться. И это последнее философ соответственно именуется *το ευμνησικόν* — благопамятуемым, легко запоминаемым. Я не могу лучше перевести это место, нежели путем таких объяснительных строк. Ибо, помимо того, что касается только искусства, философский смысл столь величествен, а весь трактат написан столь блестяще, что, видя, насколько малоуспешны даже латинские переводчики, я тщетно пытался бы выразить его мысли на нашем языке. Прибавлю лишь от себя то, что, быть может, будет небезынтересно для изучающих скульптуру и живопись. Величайшие художники древности, да и современности, всегда были склонны следовать этому правилу философа и если в своих замыслах и набросках грешили против него, то обычно со стороны чрезмерной величины, заходя в область безмерного и огромного, а не изящного и мелкого. Примером могут служить Микеланджело, великий начинатель и основоположник современного искусства, и Зевксис — начинатель искусства древних. О Зевксисе смотри Плиния, кн. 35, гл. 9, и примечания отца Гардуна в его издании *In usum Delphini*, стр. 200. Смотри также Плиния об Евфраноре, в той же книге, гл. 11: «*Docilis, ac laboriosus, ante omnes, et in quocumque genere excellens, ac sibi aequalis. Hic primus videtur expressisse dignitates heroum, et usurpasse symmetriam. Sed fuit universitate corporum exillor, capitibus articulisque grandior. Volumina quoque composuit de symmetria et coloribus, etc.*»³⁸.

они дают лучшее правило, чем самые совершенные тела. И поэтому же некоторые рассудительные умы уже давно рекомендуют нам наилучшие поэтические создания, предпочитая их наилучшей истории и думая, что они скорее научат правде характеров и природе людей*.

И нельзя думать, что такая критика была преувеличенной. Хотя не многие ограничивают себя подобными правилами, но мало кто совершенно не чувствует их. Какое бы местечко мы ни предоставляли нашим порочным поэтам и другим составителям неправильных и скоротечных произведений, мы хорошо знаем, что долговечные творения хороших художников должны создаваться более единообразным способом. Каждое правильное их создание подпадает под эти естественные правила пропорции и истины. Произведения их ума не могут не походить на создания природы. У них должны быть пропорциональны тело и члены тела, а иначе каждый плебей поспешит со своей критикой, если у их создания не будет на месте ни головы, ни ног. Ибо так, следуя верной философии, судит здравый смысл о тех произведениях, где нет правильности целого и где сам создатель, как бы любопытен и точен ни был он в деталях, в главном — просто сапожник:

*Infelix operis Summa, quia ponere Totum Nescit*³⁹.

Такова поэтическая и такова же — если можно так сказать, — графическая или пластическая правда. Правду повествования, истории нельзя не ставить высоко, особенно если рассудить, как страдало человечество, глубоко заинтересованное в предметах подобного рода, от недостатка ясности в них. Сама история — часть моральной истины. Быть судьей в одном значит уметь судить и в другом. Мораль, характер, гений автора следует во всем хорошо рассмотреть, — и историк или повествователь о вещах важных для человечества, кто бы он ни был, должен сначала сам проявить себя и в суждении, и в искренности, и в беспристрастности, — прежде чем мы обяжемся принимать на веру его слова. А что касается критической истины, или суждения и определенности во всем том, что дают нам комментаторы, переводчики, пересказчики, грамматики и все про-

* Так говорит и великий ученый в своей «Поэтике»: «Поэзия философичнее и серьезнее истории: поэзия говорит больше об общем, история — о единичном»³⁸.

чие, разбиравшиеся во всем этом многообразии стилей, во всех разночтениях, интерполяциях, порче текста, ошибках переписчиков, издателей и типографов и тысяче прочих случайностей, каким подвержены древние книги, — подобная критика оказывается делом весьма тонкого рассуждения, если даже учесть при этом, что читателю, хотя и хорошо владеющему языками, приходят на помощь и хронология, и естественная философия, и география, и все остальные науки.

И поэтому нужно рассмотреть и понять много других истин, прежде чем мы сможем верно судить об исторической правде, о событиях прошлого и об имевших место обстоятельствах былого, как передают их нам древние авторы разных наций и веков, столь различные по своему характеру и интересам. Вместе с тем есть и такие моральные и философские истины, которые настолько очевидны сами по себе, что легче будет представить себе половину человечества совершенно сошедшей с ума и предающейся точь-в-точь одинаковой глупости, нежели допустить, чтобы правдой почиталась вещь, противопоставленная естественному знанию, основополагающему разуму и здравому смыслу.

Я тем более счел нужным упомянуть об этом, что некоторые современные фанатики, как видно, не лучше разбираются в истине и не умеют судить о ней лучше, как подсчитывая своих сторонников и приверженцев. Следуя такому правилу, они — дабы удостоверить истинность рассказа о ведьме, летающей на помеле, — могут наберечь любое число голосов из черни, могут собрать множество ланкаширских простаков, провинциальных умников и ясновидцев, грезящих целым стадом, — ведь можно будет ликовать, получив такое солидное подтверждение своего чуда, и вопить: *Magna est veritas, et praevalebit!* — Велика истина, и превозможет!

Религия, несомненно, многим обязана этим чудотворцам: в наш разборчивый век они хотели бы поставить религию на почву народного предания и на одну доску с волшебными сказками и пустыми побасенками о чертях, водяных и проделках духов, придуманных, чтобы пугать ими детей и занять делом доморощенных изгонителей бесов и ведунов! Ибо так, как вы знаете, поселяне называют обычно этих таинственных людей, о которых думают, что они умеют вызывать духов и побивать дьявола его же собственным оружием.

А теперь, мой друг, я вижу, что пора кончить эти рассуждения, пока я, не начав подробнее растолковывать все эти вещи, не сбился со своего пути и не занялся подобными предметами слишком глубокомысленно. Но если вы сочтете, что я был сносным моралистом, согласным со здравым смыслом и нелицемерным, то я удовлетворюсь тем, что сделал, и не стану бояться, что взбудоражил, быть может, трезвых судей века, рассуждения и писания которых выдержаны в совершенно ином тоне. Я воспользовался свободой, чтобы, как видите, посмеяться над некоторыми вещами, но если мой смех был не к месту или был невыносимо серьезен, то меня устроит и такой поворот дела, что и надо мной посмеются всласть. Если же на меня накричат, то я-то ведь смогу продолжать смеяться по-прежнему и с дополнительным выигрышем для своего дела. Ибо хотя и нет ничего, что менее бы склоняло к смеху, чем раздраженность, гнев, недоброжелательство и злоба известных своим рвением господ, будь они вооружены так, как это известно о них в последнее время, — все же власти не забывают иногда подрезать им крылышки, так что нет тут ничего страшного, в этих их нападках. Напротив, — есть нечто комическое. Напоминание о гротескных фигурах и драконовых мордах, какие часто можно встретить на фасадах и угловых камнях старых строений. Они вроде поставлены, чтобы защищать и поддерживать дом, но при всех своих гримасах и нестрашны для людей, идущих по улице, и одинаково бесполезны для тех, кто живет внутри. Великий гнев, и никакого проку — это веселит и рождает шутку. Чрезмерная ярость при полной неспособности и бессилии — нет ничего более смешного.

*Остаюсь
искренне преданный вам и пр.*

СОЛИЛОКВИЯ,
или
СОВЕТ АВТОРУ

Nec TE quaesiveris extra.
Pers. ¹

ЧАСТЬ I

РАЗДЕЛ I

Я часто думал, сколь вреден принцип, который мне не раз приходилось выслушивать от людей весьма рассудительных, — никто не становится лучше в своем поведении оттого, что ему дают советы. Однако по дальнейшем размышлении я пришел к такому мнению, что с этим принципом можно согласиться, не нанося никакой незаслуженной обиды людям. Ибо если принять во внимание, как обычно дают советы, то не будет причины удивляться, что им так дурно следуют. Есть во всем этом нечто такое, что странным образом переворачивает всю ситуацию, причем оказывается, что только дающий остается в выигрыше. Ибо, как можно не раз наблюдать в самой жизни, давать совет значит воспользоваться случаем показать свой собственный ум за счет другого. А с другой стороны, выслушивать советы или наставления на тех условиях, которые обычно предписываются нам при этом, значит ни более ни менее как послушно предоставлять другому случай возвыситься за счет наших недостатков.

На самом деле, как бы склонен ни был человек к тому, чтобы давать советы, как бы ни желал он этого, нелегкое дело превратить совет в настоящий подарок. Потому что, для того чтобы совет превратился в подарок, нужно, чтобы в нем не было ничего такого, что мы отнимаем у другого и прибавляем к своему. Во всем остальном дарить и раздавать — это великодушие и щедрость, но дарить мудрость значит стать наставником в таком деле, которое едва ли по доброй воле уступят нам. Люди охотно учатся всему, чему бы их ни учили. Легко переносят то, что у них есть учитель математики, музыки или какой-нибудь другой науки, — но с трудом будут терпеть учителя в делах разума и доброго рассуждения.

Для всякого автора самое тяжелое — не показаться самонадеянным в этом отношении. Ибо ведь все авторы так или иначе, в каждый век — признанные учителя разумения, причем в самом широком смысле. И по этой причине в ранние эпохи на поэтов смотрели как на самых настоящих мудрецов, предписывающих жизненные правила и наставляющих в добронравии и здравомыслии. Не могу сказать, как случилось так, что поэты перестали притязать на эту роль. Особое их счастье и преимущество — в том, что они не обязаны открыто заявлять о своих требованиях. И если они тайно наставляют нас и дают нам советы, тогда как, по-видимому, лишь доставляют удовольствие, то их — теперь, как и прежде, — надо по справедливости ценить как наилучших и наиболее высокочтимых авторов.

Между тем, если всякое предписывание нравов и наставление столь опасно по своей природе для авторов, в каком же положении окажется тот, кто предписывает самим авторам?

На что я отвечаю: я не столько претендую на то, чтобы давать советы, сколько на то, чтобы рассуждать о тех путях и средствах, с помощью которых дают советы. И моя наука, если только это наука, ничуть не лучше, чем наука учителя языка или логики. Ибо я твердо усвоил, что есть в этом деле такой фокус или ловкий ход, воспользовавшись которым мы можем смело приступать к своему опасному делу и можем смело начать давать советы, будучи уверены, что они будут приняты с величайшей благосклонностью, если только вообще будут на что-либо годны.

Мое предложение состоит в том, чтобы рассматривать эту ситуацию как бы относящейся к области хирургии. Тут, как мы все допускаем, только на практике можно набить руку. Но на ком же практиковаться и кто добровольно предоставит себя для упражнений нашей руки? Кто даст нам необходимый опыт? Вот в этом-то и заключена вся трудность. Ибо если мы предположим, что у нас есть больницы для такого вида хирургии и что всегда есть на все готовые и смиренные пациенты, которые вытерпят любое вмешательство и вынесут все испытания, каким только заблагорассудится нам подвергнуть их, — тогда, несомненно, для нас будет великая польза от такой практики. Мы неизбежно приобретем известный опыт, и со временем наша рука окрепнет, но, по всей вероятности, это будет весьма

грубая рука, которая отнюдь не будет полезна в хирургии иного рода. Ибо здесь принципиально необходима нежность рук. И никто не будет назван хирургом, у кого нет чувства и сострадания. Но где найти предмет, в подходе к которому мы были бы склонны сохранять величайшую нежность и, однако, действовать с величайшей смелостью и решительностью, — это тема не для торопливого рассуждения.

Я отчетливо ощущаю, что во всех значительных проектах есть на первый взгляд некий налет химерической фантазии и самомнения, в виду чего сами прожектеры являются, скорее, в каком-то смешном свете. Поэтому я хотел бы заранее расположить читателя против такого предрассудка, заверив его, что в той операции, которая здесь предлагается, нет ничего такого, что могло бы вызвать его справедливую насмешку, а если будет, то смех может обернуться против самого смеющегося, да еще с полного его согласия и с полнейшим его содействием, — в чем и заключается специфическая черта той самой науки или искусства, что мы собираемся теперь проиллюстрировать.

В соответствии с этим, если будут возражать против упомянутой выше практики и такого вида хирургии, говоря, что негде найти таких кротких пациентов, с которыми мы стали бы поступать смело и притом не боясь утратить величайшую нежность и уважение к ним, — то я стану утверждать обратное и скажу, для примера, что мы можем упражняться над нами же самими, — каждый над самим собою. Вы скажете: простая уловка! Кто будет в состоянии разделиться надвое и оперировать самого себя? Кто сможет посмеяться над собою или быть столь мужественным, чтобы веселиться или тревожиться в подобной ситуации? — Идите к поэтам, они дадут вам немало примеров. Нет ничего более привычного для них, чем подобный вид солилоквии. Человек глубокого ума, а может быть, и обычных способностей, случается, совершает ошибку. Он озабочен и обеспокоен ею. И вот он один выходит на сцену — оглядывается по сторонам и смотрит, нет ли кого поблизости. И затем он призывает себя к ответу и ни в чем, даже в самом малом, не щадит себя. Вы поразитесь, услышав, с какой пристальностью разбирает он каждую мелочь и с какой последовательностью занимается этим саморасчленением. И так, в силу солилоквии, он становится двумя различными лицами. Он — ученик и наставник. Учит и учится. И, говоря вполне серьезно, не будь у меня

инных доводов в пользу морали наших современных драматических поэтов, я все равно продолжал бы защищать их против их обвинителей — ради этой самой их практики, которую они сохранили в полной силе вплоть до наших дней. Не знаю, насколько естественны эти приемы для обычая и повседневной жизни, но возьмусь утверждать, что это честная и похвальная практика, — пусть она будет даже неестественна для нас: своим тщанием и усердием нам надлежит превратить ее в нечто совершенно для нас естественное.

Так отправиться ли нам в театр ради назидания? Учиться ли катехизису у поэтов? И, подобно актерам, в полный голос выговаривать то, о чем рассуждаем наедине с собою? — Нет, быть может, и не вполне так, хотя я не понимаю, какой вред произойдет от того, что мы порассуждаем о себе самих и затратим на себя немного дыхания и ясных слов. Может быть, мы, случится, менее шумными и более полезными будем в обществе, если в подходящую минуту облегчим свою душу от членораздельных звуков и, оставшись в одиночестве, поговорим вслух — *viva voce* — сами с собой. Ибо дружеское общество — это средство, сильно возбуждающее фантазию; подобно оранжерее в садовом хозяйстве, оно склоняет наши образы к чрезмерно пышному цветению. Но если мы заранее прибегнем к профилактике — то есть к солилоквию, то будем действительно вооружены против всего неподобающего.

История рассказывает нам о народе, который, по-видимому, был весьма чуток к действию, производимому пусто-порожными речами и суесловием, и был полон решимости принять последовательные меры против такой беды. И он этим нашим лекарством пользовался так широко, что не только обычай людей, но и самая их религия и закон состояли в том, чтобы, оставаясь наедине, говорить, смеяться, двигаться и жестикулировать совершенно так же, как и на публике. И если бы вы нечаянно подсмотрели их в минуту одиночества, то вы, верно, нашли бы их погруженными в бурную беседу, где они приводили бы доводы за и против, осуждали, совещались, обращались сами к себе, и все это в такой красочной манере, которая прямо-таки срослась с ними. По всей видимости, этот народ был когда-то весьма многоречив, не затруднялся в словах, переполнялся проповедниками и ораторами и в высшей степени был подвержен этому недугу, который с тех пор называют

проказой красноречия, — пока наконец не появился в этом народе мудрый законодатель, который хотя и не мог немедленно воспротивиться этой бездне слов и остановить поток речей, тем не менее нашел средство, которое дало выход такому болтливому умонастроению и сломило болезнь — тем, что всячески избегало поводов к ней.

Наши современные нравы, должен признаться, не столь хорошо рассчитаны на подобный метод солилоквии, чтобы потерпеть ее в качестве практики целого народа. Но я позаимствую лишь малую частицу такого устава — для частного употребления, особенно же в случае, если речь идет об авторах. Я хорошо чувствую, сколь роковой может стать такая привычка для многих почтенных лиц, если они усвоят ее или будут упражняться в ней в пределах досягаемости для слуха смертных. Ибо хорошо известно, что мало кто из нас подобен тому римлянину, который хотел, чтобы в его груди были окна и все было видно так, как в его доме, построенном по этой же самой причине настолько открыто и светло, как только возможно. Поэтому всякому, кто подвергнет себя испытанию, я даю совет удалиться для первого своего упражнения, в какой-нибудь темный лес или, еще лучше, выбрать место на вершине горы, где помимо того преимущества, что все вокруг будет видно — для безопасности, воздух будет разрежен и больше подойдет для дыхания, особенно на случай поэтического восторга.

*Scriptorum chorus omnis amat nemus, et fugit urbes*².

Во всех людях, кому присущ был острый ум, замечательно то, что они прибегали к этим нашим упражнениям и всегда описывали себя как таких людей, которые весьма заслуживают осмеяния за свою непреодолимую болтливость наедине с собою и за глубокое молчание на людях. Не только поэт и философ, но и оратор обычно обращался к нашему методу. А правитель упомянутого племени людей, это неоспоримо, часто навещал леса и берега рек — здесь расточал он изобилие своего дыхания, терпел испарения своей фантазии и усмирлял неистовство своего духа и своего голоса. И если иных авторов ничто не влечет в эти пустынные места, то происходит это потому, что гений их недостаточно могуществен, а если даже и достаточно, то, как им представляется, они сами с трудом вытерпят такое уединение. Ибо, должен признать, для человека светского весьма дурным приключением будет, если его застанут

врасплох за такими странными действиями, жестами и звуками, какие свойственны подобным аскетическим упражнениям. А что бывает с поэтом и философом, никому не секрет:

Aut insanit homo, aut versus facit ³.

В сочинительстве и восторженном безумствовании по необходимости должно заключаться некое подобие, как мы видели это. А что касается тех сочинителей, которые заняты системами и отвлеченными рассуждениями, то они всегда считались в обыденном мнении чем-то вроде поэтов в прозе. Их таинственный обычай не менее часто отмечали.

Murmura cumsecum et rabiosa silentia rodunt ⁴

И те и другие безраздельно преданы своему методу опорожнения души. И им кажется, что они поступают естественно и приличествующим им образом, когда перенимают такие странные нравы. Но от других авторов ждут, что они будут лучше воспитаны. Они обязаны быть более общительными, что является значительным неудобством для них. Ибо если погружению их в свои мысли и мечтания будет препятствовать страх, что у них во время разговоров неподобающее выражение лица, то может случиться так, что они будут тем худшими сочинителями, насколько будут более тонкими людьми света. Жар воображения у них, быть может, и не менее силен, чем у философа или поэта. Но поскольку им отказано в том же самом преимуществе облегчать свою душу и их силой удерживают от такого целительного способа опорожнить душу, оставшись наедине, то не удивительно, если в обществе они оказываются тем более болтливыми и вздорными.

Можно наблюдать, что сочинители «Записок» и «Опытов» главным образом подвержены этой болезни суесловия ⁵. Нельзя сомневаться в том, что это — истинная причина, почему они столь расточительствуют, развлекая целый мир вещами, касающимися лишь их самих. Ибо у них не было случая беседовать наедине с собою или упражнять свой гений так, чтобы всесторонне ознакомиться с ним и узнать его силу, — поэтому они непосредственно принимаются за труд в неполюженном месте и на сцене мира являют те свои упражнения, которые, собственно, следовало бы оставить за самими собою, если бы они задума-

лись, что лучше для их рассуждений — быть на глазах у всех или быть наедине с собой. Кто между тем потерпит эмпирический разговор о физической конституции автора, о том, как управлять ею и как поступать с нею, какая пища лучше для нее и как упражнять ее? Несомненно, весьма справедлива поговорка: «Врачу, исцелися сам». Однако, как кажется, присутствовать при подобных операциях над телом не может не быть неприятностью для другого. И читатель развлекается ничуть не лучшим образом, если он обязан присутствовать при словесных упражнениях автора, который все время занимается только одним — принимает свое лекарство на глазах у публики.

По этой причине я считаю весьма нескромным, когда кто-либо публикует свои размышления, случайные рассуждения, отдельные мысли или всякие другие упражнения, которые подпадают под это понятие разговоров с самим собою. Поэтому самое умеренное название, которое я могу придумать для подобных произведений, дано им одним автором — «продукты несварения»⁶. Несчастье тех, кто мыслит внезапными толчками, но не может находиться в обществе все свое время, — что он, после всех уродов и выкидышей, не произведет на свет ничего стройного и совершенного. Но такие люди не менее восхищаются своим потомством, которое они, так сказать, рождают прямо на глазах людей. Ибо столь вдохновлены они обществом, что не могут дать себе ни минуты, чтобы подумать на досуге, в одиночестве, ради своей собственной пользы. По этой причине, хотя они нередко и уединяются, они никогда не бывают наедине с самими собою. Свет всегда остается при них. Всегда они имеют в виду свое авторство и никогда не перестают рассуждать о том, как та или иная мысль дополнит множество их досужих рассуждений или украсит целую книгу, составленную из общих мест, откуда эти накопленные сокровища должны будут сплошным потоком излиться на несчастный мир.

Но если среди наших кандидатов в сочинители случится быть лицам духовного звания, то тут уже вообще трудно будет представить, возможно ли еще дальше простирать свое милосердие. Столь безмерно велики нежная любовь их и снисхождение к человечеству, что они не потерпят, чтобы даже самый незначительнейший образчик их набожных упражнений был потерян для мира. И хотя есть уже так много правил и обрядов духовной солилоквии, они не

могут допустить, чтобы хотя бы что-нибудь осталось сокрытым из того, что совершается в этом религиозном общении и диалоге между ними и их душой.

Их можно назвать ложными аскетами — у них нет реального общения ни с самими собою, ни с небом: они всегда косятся на мир и в своих религиозных размышлениях не забывают о титулах и изданиях. И хотя книги подобного рода принято называть добрыми книгами, их авторы, вне всякого сомнения, — прискорбный род людей, ибо из всех продуктов несварения наихудшие — те, что относятся к религии. Автор духовного звания из всех людей наименее ценит добронравие. Он презирует правила критики и светской образованности и не желает подчинить им тот дух, которым вдохновляется. Но он и сам не склонен хотя бы в каком-то отношении играть роль критика своих сочинений или согласовать свой язык и стиль с мерой хорошего общества и лучших людей. Он выше того, чтобы задумываться над нравами в узком смысле — над манерами. И он не склонен разбирать какие-либо иные пороки, кроме тех, которые называет грехами: хотя совершающий грех против благовоспитанности и законов благопристойности уже не считается хорошим автором, как и тот, кто грешит против грамматики, логики или здравомыслия. А если умеренность и сдержанный тон покинули писателя, — то, каким бы добрым ни было дело, за которое он выступает, я сомневаюсь, чтобы он был способен в благоприятном свете явить его миру.

Ввиду сказанного я решительно рекомендовал бы наше упражнение, состоящее в обращении к себе самому, всем тем лицам, которые увлечены своим сочинительством по образцу духовных наставников, особенно если они бывают вынуждены разговаривать с людьми в подобном же тоне и обращаться к ним с речами подобного же рода. Ибо разрешаться от своего бремени на публике, причем постоянно и неистово, — это великое препятствие для упражнений наедине с собою, для упражнений, которые состоят главным образом в умении владеть самим собою. Ибо там, где главное упражнение ума вместо самообладания, довода и рассудительности состоит в речах и рассуждениях, в которых нельзя не усомниться из-за их произвольности и которым нельзя противоречить, — там существует великая опасность, что такому человеку, по вине его привычки, придется много пострадать из-за всего этого несварения же-

лудка, запоров и желчи, а особенно из-за известных опухолей и скопления газов, ввиду чего из всех людей он будет наименее способен воспользоваться целительным уставом упражнений наедине с собою. Не удивительно, что лица, приверженные к подобной странной практике, приобретают совершенно необыкновенно раздувшуюся нелепую объемистость, если только продолжают заниматься своими упражнениями, обратными тем, с помощью которых мы единственно можем привести в норму избыток наших жизненных соков — и настроений — и очиститься от избытка причудливых образов и фантазий.

Можно привести замечательный пример, когда недостает этого высшего целительного средства, — это наши великие говоруны, которые берут на себя большую часть разговоров в свете и больше других рвутся говорить на публике. У многих из них живой дух в сочетании с горячей, кипучей фантазией. Но, согласно с известным наблюдением нашей науки, люди весьма разговорчивые в обществе никогда не бывали разговорчивы наедине с собою и никогда не прибегали к беседам нашего домашнего устава. По какой причине таким потоком и изливается их суесловие. И ровно ничего они не могут изложить без того, чтобы не примешивались сюда пустые словеса. А когда свои попытки они выносят за пределы простых разговоров и хотят возвыситься до положения авторов, их ситуация еще больше ухудшается. На их страницах не отразится ничего из достоинств их личности. Они никогда не смогут перенести на бумагу ту легкость, которую придают себе в разговорах. Тут придется отложить в сторону те особые переливы голоса и движения, жесты, которыми они спасают многие жалкие мысли и несообразные свои суждения, тут сплошная речь должна быть разъята на части, сравнена и проверена с головы до ног. Так что пока такая персона не научилась последовательно играть роль критика самого себя, она едва ли выстоит перед критикой других. И никакие мысли не покажутся правильными, если они не были использованы для надлежащего исправления самих себя, если они не получили должную строгую форму еще прежде, чем были высказаны. Самое трудное, что есть в мире, — быть хорошим мыслителем, не будучи строгим критиком самого себя и проверенным собеседником — в разговорах с самим собою.

РАЗДЕЛ II

Но, чтобы подойти ближе к морали, я мог бы, по-видимому, с полным основанием воспользоваться случаем и вступить на обширное поле учености, дабы показать древность следующего мнения — у каждого из нас есть свой дух, демон, гений или ангел-хранитель, с которым мы связаны прочными узами и кому мы поручены начиная с той ранней поры, когда занимается заря нашего разума, или даже начиная с самого момента нашего рождения. Это мнение, будь оно верно в самом буквальном смысле, весьма послужило бы на пользу — в этом нет сомнения — установлению нашей системы и учения. Ибо можно было бы безошибочно доказать тогда, что пренебрегать обществом столь божественного сотоварища значит совершать некое святотатство или проявлять неуважение, отказываясь вступить в тайные беседы с ним, только благодаря которым он и может стать нашим советчиком и руководителем. Но я счел бы, что нечестно строить на подобном основании, ибо самое крайнее, что могли разуметь древние под этим сопровождающим нас демоном, насколько я понимаю, было сделанным в загадочной форме заявлением о том, что внутри каждого из нас сидит большой, что мы сами для себя должны стать предметом врачебной практики и станем хорошими практиками только тогда, когда, углубясь в тайники своей души, сможем раскрыть в себе двойственность этой души и разделить самих себя на две половины. Одна из них, как предполагали древние, непосредственно покажет себя достойным мудрецом и с видом авторитета воздвигнется пред нами как наш советник и правитель, тогда как другая, ничего не содержащая в себе, а только все низменное и рабское, удовлетворяется тем, чтобы следовать за первой и послушествовать ей.

В согласии, следовательно, с тем, что тайники души глубоки и сокровенны, и с тем, что двойственное число на практике сложилось внутри нас, мы, как предполагалось древними, должны будем идти вперед в своей морали и подлинной мудрости. И это, как думали они, — единственный способ, посредством которого все вещи в нашей душе могут сложиться в известный порядок и установиться в известной соподчиненности, благодаря чему мы единствен-

но можем прийти к согласию с самими собою и внутри себя стать цельными и неразъятыми. Это они считали делом более религиозным, чем любые молитвы и всякие прочие обязанности в храме. И они наставляли нас, что в храм, как лучшее жертвоприношение, нам нужно нести

*Compositum jus, fasque animi, sanctosque recessus
Mentis...?*

Такова была у древних и знаменитая надпись в Дельфах — «Познай себя», что означало: раздели себя, будь двумя. Ибо коль скоро разделение произведено правильно, то, думали они, все, что есть в душе, будет понято правильно и будет устроено с благоразумием. Такое доверие испытывали они к этому внутреннему слову солилоквии. Ибо как особая черта философов и мудрецов рассматривалась их способность поддерживать свою внутреннюю беседу. И они гордились здесь тем, что никогда не бывали менее одиноки, как оставаясь наедине с собою. Ибо человек низкий, полагали они, никогда не бывает с собою и при себе. И не потому, что его совесть не может не волновать и не возмущать его постоянно, — но они думали, что у такого человека в нем самом недостаточно внутреннего интереса к себе, чтобы он мог пользоваться такой великодушной способностью и возвыситься до того, чтобы стать другом себе самому: честно допущенный в товарищество, он поспешит обмануть своих друзей и позаботится о них так, как то ему свойственно.

Можно было бы думать, что узнать свое собственное душевное настроение — самое простое дело для нас: понимать, в чем для нас главный замысел, куда мы клоним и что ставим перед собой как цель в любых обстоятельствах нашей жизни. Но нашим мыслям в целом присущ такой темный и неясный язык, что самое трудное на свете — заставить их сказаться со всей отчетливостью. И именно поэтому правильный метод заключается в том, чтобы придать им голос и интонацию. И вот это моралисты и философы и пытаются делать ради нашей пользы и как бы заочно, когда, как это принято, они держат перед нами нечто подобное звучащему зеркалу, исторгают звук из нашей груди и наставляют нас в том, как наиболее ясным способом воплотить себя в образе.

*Illa sibi introrsum, et sub lingua immurmurat: o si
Ebullit patrum praeclarum funus⁸.*

Известное настроение необязательной шутливости и приятности, которое господствует в наши дни в светском обществе, придает сыну ту уверенность, с которой он сообщает своему отцу, что тот зажился на свете, и дает мужу право говорить о второй жене в присутствии первой. Но пусть только этот легкомысленный господин, столь дерзко поступающий с другими, отойдет на минуту в сторону и оставит свою компанию, — и он уже едва ли рискнет сказать самому себе о своих желаниях. Тем менее способен он придерживаться раз высказанной им мысли — да и не может уже, коль скоро он целиком и полностью углубится внутрь себя самого и, выпрашивая себя, приступит к тому, что создаст необходимое знакомство и интимность с самим собою. Ибо так, после некоторой борьбы, он, как мы можем предположить, обратится к себе:

— Скажи мне правду, сердце, действительно ли я честный человек и достоин похвалы? Или я только создаю видимость, а внутри себя не лучше, чем какой-нибудь вор и мошенник? Как добрый друг, соотечественник или родственник, каким я кажусь наружно, каким я представляюсь свету или каким мне хотелось быть по доброй воле, разве в действительности я не был бы рад, если бы их повесили, кого-нибудь из них, или бы они сломали себе шею, те, кому случилось встать между мною и последней долей моего состояния?

— Почему бы нет, если в этом заключается мой интерес?

— Так, значит, мне надо пользоваться случаем продвинуть вперед это дело и способствовать своему интересу, если это вполне в моей власти?

— Несомненно, будь я только уверен, что меня не накажут.

— А какие же еще бывают соображения у величайшего жулика, чтобы не поступать так?

— Только вот такие, и никаких больше нет.

— Так сам я в глубине души не то ли же самое, что и он?

— То же самое. Отъявленный злодей, хотя, быть может, больше трус и не столь совершенный в своем роде.

— Если интерес, стало быть, указывает такую дорогу, куда же поведут меня человечность и сострадание?

— Противоположным путем.

— Для чего же поощряю я в себе такую слабость? По-

чему сочувствую другим? Почему готов смириться с этим ложным образом достоинства и чести? или характера, памяти, рода и имени? Что кроме этих колебаний и угрызений совести стоит на моем пути? Почему лишать себя своего интереса и, живя мошенником наполовину, являть себя глупцом в целом?

Таким языком мы никогда не станем разговаривать сами с собой, какие бы насмешки ни допускали мы в отношении других людей. Перед светом мы можем и защищать злодейство и восхвалять глупость, но невыносимо для нас предстать перед самими собою глупцами, безумцами или негодьями — всем тем, что мы есть на самом деле. Ибо такое истинное уважение испытывает каждый из нас к самому себе, когда приходит пора явиться во всей ясности в тесном обществе своего внутреннего сотоварища, что легче перед целым обществом сказать о себе самые преступные вещи, нежели услышать о своем характере частным образом и из своих собственных уст. Вот в чем основная забота надменности, скупости, развратности и всех прочих хитро вкрадывающихся в наше доверие пороков — помешать интимному разговору с глазу на глаз, который последует за нашим удалением от общества и внутренним уединением. Великий фокус злодейства и распутства, равно как ханжества и суеверия, состоит в том, чтобы держать нас на значительном расстоянии и в холодной отчужденности от нас самих, избегая нашего все поверяющего метода солилоквии. И по этой причине, какой бы благовидной ни была доктрина лицемеров и их назидание, сам их метод уже является достаточной преградой на пути честности и добромыслия.

Я хорошо вижу, что если моему читателю случится быть влюбленным, притом влюбленным с некоей глубиной и торжественностью, то он будет склонен заключить, что предложенный нами метод отнюдь не чужд ему, — поскольку будет сознавать, что не раз дерзко залетал в эти уединенные упомянутые у нас области, где с наибольшей пользой для себя утверждена солилоквия. Может статься, он вспомнит, как часто обращался со словами отчетливо слышными и членораздельными к лесам и скалам и, по всей видимости, рассуждал сам с собою таким образом, как если бы на самом деле произвел требуемое различие двух половин и был властен беседовать с самим собой должным образом. Но весьма ясным представля-

ется, что пусть все предположенное нами — верно, все же это еще весьма далеко от того, что описано выше. Ибо страстный любовник, какое бы одиночество он ни разыгрывал, на деле никогда не может быть с собой и при себе. Он оказывается примерно в том же положении, что автор, который начал льстить публике и пустился в авантюру, которая весьма нравится ему самому и отнимает его у него самого. О чем бы ни рассуждал он в своем одиночестве, его рассуждения постоянно прерывает являющаяся в воображении особа, в погоню за которой он устремился. Ни одной мысли, ни одного слова, ни одного вздоха просто для себя самого. Все присвоено предмету страсти, и все почтительно стремится к нему. Настолько, что нет ничего столь угодно обыденного и случайного, о чем ему не хотелось бы, чтобы зрителем оказалась та сторона, на милосердие и благосклонность которой он уповаet.

Та же самая причина удерживает и наше воображаемое духовное лицо, или мистика, от подобных бесед с самим собою, на которые он совсем не способен. Вместо того чтобы пристально всматриваться в свое собственное естество и в свой ум и тем самым перестать быть загадкой для самого себя, он полностью занят созерцанием иных таинственных природ, которых неспособен ни понять, ни изъяснить. Перед его взором — призраки, рождаемые его религиозным рвением; он так же близко знает все способы, сущности, личности и явления божества, как заклинатель духов — разные формы, виды и степени гениев или демонов. Так что, не колеблясь, мы станем утверждать, что никакой заточник, отшельник и пустынный никогда не бывал на деле с собой и при себе. А поэтому, коль скоро ни любовник, ни автор, ни мистик и ни заклинатель (единственные претенденты) не могут на деле и по справедливости быть удостоены чести приобщиться к такой беседе с самими собою, то единственным удостоенным лицом остается человек здравого рассудка, мудрец или философ. Однако, коль скоро из всех характеров мы обычно наиболее склонны покровительствовать любовнику, не будет, как мы надеемся, неуместным рассказать историю одной любви⁹.

Добродетельный юный принц с душою героической, способной к любви и дружбе, объявил войну тирану, бывшему во всем его полной противоположностью. К счастью для нашего принца, он был великим завоевателем — не

только благодаря оружию и воинской доблести, но и благодаря великодушию и милосердию. Уже завоевал он на свою сторону нескольких правителей и князей, которые прежде были поработаны тираном. Среди тех, кто все еще хранил верность его врагу, был один принц, наделенный всеми знаками достоинства и чести и незадолго до этого времени ставший счастливым обладателем прекраснейшей на свете принцессы, связанной с ним взаимной любовью. Случилось так, что события войны удалили принца от его горячо любимой принцессы. Он оставил ее, как полагал, в полной безопасности, в хорошо укрепленном замке, в глубине страны; однако, пока он отсутствовал, этот замок неожиданно был взят приступом и плененная принцесса была доставлена к шатрам нашего героического принца.

В лагере был молодой дворянин, любимец принца, воспитанный вместе с ним и всегда пользовавшийся совершенным доверием принца. За ним сразу же послали и с самыми строгими внушениями передали на его попечение пленную принцессу, приказав обращаться с ней со всем тем уважением, которое подобало ее высокому достоинству и званию. Он же был тем юным дворянином, который узнал принцессу среди пленниц переодетой в чужое платье и услышал от нее о ее судьбе, — рассказ, который он во всех подробностях и передал принцу. При этом он говорил о ней с восторгом, описывая принцу, сколь прекрасной казалась она даже в самой печали, как выделялась она среди всех красавиц своим видом и манерой держать себя, даже одетая в такое жалкое платье. Но что показалось странным юному дворянину, так это то, что принц во время всего рассказа не выразил ни малейшего желания увидеть ее и удовлетворить казавшееся столь естественным любопытство. Друг уговаривал его, однако безуспешно.

— Не видеть ее, ваше величество, — воскликнул он, пораженный, — не видеть этой прелести, превосходящей все, что вы видели в своей жизни!

— По этой самой причине, — ответил принц, — я, скорее, предпочел бы избежать такого свидания. Ибо если бы я, выслушав только рассказ о ее красоте, был столь очарован, чтобы посещать ее в такое время настоятельных забот, то, увидев ее, я, быть может, с большим основанием навегнул бы ее на досуге, и так навещал бы снова и снова, пока, быть может, для дел не осталось бы уже и досуга.

— Неужели вы, ваше величество, — сказал молодой дворянин, — станете уверять меня, что прекрасное лицо столь властно даже над самой волей и может вынудить человека поступать вразрез с тем, что представляется ему полезным? Нужно ли нам прислушиваться к поэтам, рассказывающим об этой зажигательной любви и ее неотразимом пламени? Настоящее пламя, как мы видим, все сжигает одинаково, но воображаемое пламя любви ранит лишь тех, кто готов получить рану. Оно поражает нас тогда, когда мы допускаем это. Во многих случаях мы вполне распоряжаемся этим пламенем — когда кровная и родственная связь слишком близка. Мы видим, что авторитет и закон могут овладевать им. Но со стороны закона было бы попыткой тщетной и несправедливой вмешиваться и предписывать нам, не будь сама ситуация предоставлена нашей воле и не будь наша воля во всем свободна.

— Как же тогда выходит, — отвечал принц, — что мы властны в своем выборе и сначала можем свободно, где нам поправится, любить и восхищаться, а затем уже не можем перестать любить, если видим для этого причину? Что в этом последнем случае есть свобода, вы едва ли станете утверждать. Ибо, в этом я не сомневаюсь, вы слышали о многих таких людях, которые обычно выше всего ставили свободу, но затем, когда полюбили, вынуждены были служить своей любви самым отвратительным образом и, как сказано, были связаны по рукам и по ногам цепью более крепкой, чем из железа и алмаза.

— Я не раз слышал жалобы этих несчастных, — отвечал юноша, — и они, если им верить, действительно несчастны, и нет сил и средств, которые помогли бы им. Но можно слышать, как они мучительно жалуются на самую жизнь, и, однако, хотя из жизни есть много выходов, они предпочитают оставаться на своем месте. Они подобны тем притязателям, которые, ссылаясь на нестерпимую нужду, дерзают против чужой собственности и покушаются на чужую постель. Но закон, как я вижу, в свою очередь дерзает против них, как против всех, кто нарушает права владения. И не в ваших привычках, ваше величество, прощать подобные оскорбления. Так что, вы и сами должны признать, красота сама по себе невинна и не опасна, она никого не принудит поступать неправильно. Но совратитель сам принуждает себя и несправедливо вину свою перекладывает на любовь. Люди честные и справедливые

могут восхищаться и любить все прекрасное, не притязая ни на что за пределами дозволенного. Так может ли быть, ваше величество, чтобы ваша добродетель опасалась за себя, и может ли быть, чтобы, выслушав мой рассказ, вы страшились подобного искушения? Вы видите, ваше величество, я цел и невредим, хотя и видел принцессу. Я разговаривал с ней и восхищался ею в самой высшей степени, однако не перестал быть самим собою и исполнял свой долг, и всегда буду в вашем распоряжении, как это было и до сих пор.

— Прекрасно, — сказал принц, — оставайтесь и впредь таким же. Будьте всегда ровным и заботьтесь о вашей пленнице, как это подобает вам. Ибо при нынешнем военном положении может случиться так, что прекрасная пленница еще будет полезна нам.

Эти слова были сказаны, и молодой дворянин отправился исполнять свое поручение и сразу же стал так заботиться о пленной принцессе и всех условиях ее жизни, что ей стали повиноваться, кажется, так же, как и раньше, и всякая вещь, которая принадлежала ей, была теперь в таком же великолепии, что и прежде, когда она была повелительницей и на вершине счастья. Он видел, что она вполне заслуживает забот и что великодушие ее превосходит все прочие прелести. Его старания оказать ей услуги и смягчить боль огорчения пробудили в ней ответное желание выразить ему свою благодарность, что он мог заметить без труда. В каждом случае она проявляла самую настоящую озабоченность его интересами и, когда он заболел, стала так нежно заботиться о нем и самолично и с помощью своих слуг, что он, казалось, самое свое выздоровление приписывал ее дружеским чувствам.

Начав с этого, незаметно и пройдя всеми естественными этапами (что нетрудно вообразить себе), юноша влюбился в принцессу со всей безнадежностью и отчаянием любви. Сначала он решил ни словом не обмолвиться о своей страсти. Ибо едва отваживался он признаться в своем чувстве самому себе. Но со временем он осмелел. Она выслушала его признание с неподдельным огорчением и печалью, обратилась к нему как к другу, чтобы насколько возможно удержать его от столь странного преднамерения. Но когда он заговорил с ней о том, что может применить к ней силу, она сразу же послала к принцу одного из доверенных своих домочадцев, прося о покровительстве.

Принц услышал переданный ему рассказ с видом необычайного огорчения, незамедлительно послал за одним из первейших своих министров и велел ему пойти с этим слугою к молодому дворянину и дать ему понять, что невозможно применять силу к такой госпоже, что он может прибегнуть к убеждению, если только считает подобающим.

Министр, который не испытывал никаких дружеских чувств к молодому дворянину, еще усилил сказанные принцем слова, при людях выговорил ему и в лицо назвал предателем, бесчестящим князя и нацию, сказавши и все прочее, что можно было сказать против него, виновного в величайшем святотатстве, вероломстве и обмане доверия. Так что в действительности юноша на свою судьбу смотрел теперь со всем возможным отчаянием, впал в глубочайшую меланхолию и готовился встретить тот удел, которого, как он думал, заслужил.

Пока он был в таком состоянии, принц послал за ним, чтобы поговорить с ним наедине, а когда увидел его в таком крайнем волнении, то сказал:

— Вижу, мой друг, что стал ужасен для вас, раз вы не можете ни видеть меня без стыда, ни думать обо мне без негодования. Но прочь все эти мысли с этой минуты! Я знаю, как вы страдали. Я знаю силу любви и сам в безопасности нахожусь лишь тогда, когда избегаю встреч с нею. Не вы, а я виноват, ведь я, к несчастью, подобрал вам такого неравного противника, и задал вам такую невыполнимую задачу, и подверг вас такому жестокому испытанию, — нет никого, кто был бы достаточно силен и выполнил бы и выдержал его.

Юноша отвечал:

— Сейчас, как и во всем, вы проявляете доброту, которая столь естественна для вас. Вы чувствуете сострадание и делаете скидку на человеческую слабость, но все другие не перестанут корить меня. И мне не простят никогда, даже когда я сам прощу себе. Ближайшие друзья осыпают меня упреками. Я, наверно, стал ненавистен всему человечеству, всем, кто только знает меня. Наименьшее наказание, которого я заслужил, — это быть навеки прогнанным с ваших глаз.

Принц сказал:

— Никогда не думайте ни о чем подобном, но верьте мне, — если вы и удалитесь на время, то я прикажу сде-

лать так, чтобы вскоре вы вернулись с одобрения даже тех, кто теперь — ваш враг: как только они узнают, какую значительную услугу оказали вы и им и мне.

Такого намека было довольно, чтобы пробудить к жизни дух отчаявшегося юноши. Он вдохновился и стал думать, что его несчастье можно как-то повернуть на благо принцу. И с радостью согласился он с тем планом, который предложил ему принц, и, как видно было, жаждал поскорее отбыть и исполнить то, что было указано ему.

— Так решитесь ли вы, — сказал принц, — оставить престольную принцессу?

— О, ваше величество, — отвечал юноша, — я доволен уже тем, что теперь в себе самом заключаю как бы две разные души. Такой философский урок преподала мне злодейская софистка Любовь. Ибо невозможно верить, чтобы одна и та же душа могла быть доброй и дурной, гореть страстью к добродетели и к пороку и желать противного. Нет. По необходимости должно быть две души, и, когда добрая берет верх, мы действуем прекрасно, а когда злая, тогда низменно и преступно. Так и я. Ибо в конце злая душа стала полной владычицей. Но теперь победа осталась за доброй благодаря вашей помощи, и теперь я — по-настоящему новое создание, с совершенно иным разумением и другим рассуждением и новой волей.

Теперь может быть ясным, в какой степени любовник благодаря крепости своих естественных чувств может подойти к главному принципу философии и понять наше учение о двух лицах, заключенных в одной индивидуальной душе. Наш придворный, как мы полагаем, сам по себе не был в состоянии вполне верно и по правилам искусства провести такое различие. Ибо будь он на то способен, он был бы в состоянии сам излечить себя, без всякой помощи со стороны принца. Впрочем, он был достаточно мудр, чтобы со временем рассмотреть, что независимость и свобода его — сущий пустяк, а решительность его — словно мягкий воск. Ибо будь воля настолько свободна, насколько ей заблагорассудится, все равно настроение и воображение управляют ею, — это мы и видим. А эти последние при своей свободе, какую мы в них предполагаем, нередко, не успеем мы и оглянуться, уже изменились, не спросившись нас и ни в чем не давая нам отчета. А если мнение правит миром и мнение производит эти изменения, то само оно точно так же подлежит управлению и меняет-

ся в свою очередь. И насколько я могу наблюдать мир, воображение и мнение стоят на одной и той же почве. Так что, не будь внутри нас зрителя и наблюдателя, благоутвержденного ради того, чтобы в должной форме требовать отчета от этих наших мнений и капризов и придиричливо следить за их ростом и манерами, то едва ли мы прожили бы хотя бы один день, следуя одной воле, как дерево в летнюю пору, которое не сохранило бы своей формы и па один день, не будь садовника, который решительно прилагает к нему садовые ножницы и ножи.

Каким бы жестоким ни казался суд инквизиции, несомненно, именно такой грозный суд должен быть учрежден в нашей душе, если только мы претендуем на то, чтобы оставалось единообразным наше мнение, необходимое для того, чтобы следовать единой воле и изо дня в день сохранять один и тот же умысел. В таком случае о философии станут думать не намного лучше, чем о преследовании, и верховный судья в делах склонности и желаний не сможет не воспротивиться самым решительным образом нашему сердцу. Всякой милой фантазии он помешает, всякое удовольствие прервет. Доброе настроение духа едва ли допустит такого судью, а милые шутки ума абсолютно отвергнут его. Помимо всего прочего каким-то педантизмом отзывается весь этот учительский тон по отношению к самому себе, и этот строгий приговор образам нашей фантазии, и эти настойчивые заботы, с видом настоящего педагога, о невеселом попечении и присмотре за столь многими ребяческими выдумками, нелепыми желаниями и страстями, — эти страсти отлынивают от уроков и нуждаются в исправлении.

Однако мы надеемся, что благодаря нашему методу упражнений и с помощью великой алхимической тайны, которую мы взяли открыть целому миру, этот устав или дисциплина воображения не будет в конце концов мерой столь суровой и умерщвляющей плоть столь жестоко, как только что представилось нам. Мы надеемся также, что наш пациент (а именно таким мы, естественно, представляем себе читателя) должным образом рассудит наедине с самим собою, что все испытания, которые подстерегают его во время такой операции, ведут все же не к пустячному концу, ибо ведь цель состоит в том, чтобы он обрел свою волю и ненарушимую решительность, с помощью которых всегда будет знать, где искать самого себя, всегда

будет уверен в своих собственных взглядах и замыслах, а что касается его желаний, мнений и наклонностей, сегодня — за это можно будет поручиться — будет тем же, что вчера, а завтра будет тем же, что сегодня.

Тот, кто хорошо размыслит о природе человечества, о росте, изменчивости и гибкости желаний и настроений, может быть, все сказанное сочтет небывалым чудом. Ибо Желание, будучи старшим братом Разума и обладая более крепким телосложением, всегда уверено, что в любом споре получит выигрыш и все перетянет на свою сторону. А Воля, как бы ее ни восхваляли, в лучшем случае просто волчок или мяч, которым играют эти двое мальчишек, пара довольно неравная на первый взгляд, до тех пор пока наконец младший вместо ударов и тычков, наносимых от случая к случаю и без толку, не забрасывает сам этот волчок или мяч и не начинает тузить кулаками своего старшего брата. Так что сцена вдруг меняется. Ибо старший, как отъявленный трус, в ответ на такое обращение сразу же становится вежлив и предлагает младшему играть в такую честную игру, какой только тому захочется.

И здесь берет начало наше верховное средство и гимнастический метод солилоквии, когда, пользуясь какой-нибудь мощной фигурой внутренней реторики, ум обращается к своим собственным фантазиям, возвышает их до присущих им по существу форм и лиц и разговаривает с ними бесцеремонно, без всяких ритуалов и условностей. И, если дело пойдет так, вскоре случится, что две сложившиеся стороны восстанут друг против друга в самой душе. Ибо, как только с образами и фантазиями поступят так круто, они будут вынуждены объясниться и встать на ту или другую сторону. Те, что окажутся на стороне старшего брата — Желания, те будут до странности утонченными и льстивыми. У них всегда будет способность говорить намеками и кивками. Поступая так, они наполовину скрывают свое мнение и, словно современные политики, сходят за глубоких мудрецов, украшают себя самыми изысканными отговорками и придают себе самый правдоподобный вид, какой только можно представить, — пока наконец их не оставят с глазу на глаз с их сотоварищами, говорящими более ясным языком и выражающимися менее замысловато, так что они будут принуждены отбросить таинственность и обнаружить в себе простых софистов и обманщи-

ков, которые ничего общего не имеют с партией разума и доброго смысла.

В соответствии со сказанным мы перейдем теперь к тому, что станем отчетливо и пользуясь должным методом показывать форму и приемы этого испытания, или упражнения, в отношении всех людей вообще. Но поскольку ситуация, в которой находятся авторы, как мы замечаем, меньше всего терпит отсрочки, то мы наше правило применим в первую очередь к этим господам, для которых великой пользой будет знать самих себя и понимать как свою силу и могущество, так и слабые стороны человеческого ума. Ибо если такого понимания не будет, то суждение историка будет отличаться значительными недостатками, взгляды политика станут узкими и химерическими, мозг поэта, даже и набитый всякими вымыслами, станет очень и очень бедно обставленным, как то будет явствовать из дальнейшего изложения. Кто имеет дело с характерами, не может не знать характер свой собственный — или же он вообще ничего не будет знать. А кто пожелает развлечь человечество чем-то полезным в таком роде, должен сначала сам быть уверен, что извлечет пользу для себя. Ибо в этом смысле совершенно справедливо сказать, что мудрость и милосердие должны начинаться с нас самих. Ведь нет иного способа оценивать нравы или взвешивать различные настроения ума, фантазии и страсти и представления других, как произведя поначалу учет всякого такого добра в своих собственных пределах и сделав обзор всего домашнего имущества. И самая малая толика подобных домашних упражнений уже будет способствовать великим открытиям.

*Tecum habita, et noris quam sit tibi curta suppellex*¹⁰.

РАЗДЕЛ III

Кто когда-либо наблюдал движения человеческого тела и присущее им изящество, не мог в этом отношении не открыть для себя значительного различия между такими людьми, которых учила одна

лишь природа, и такимн, что путем рассуждения и с помощью искусства научились производить движения, которые, как подсказывает опыт, по форме своей являются наиболее легкими и наиболее естественными. К числу первых относятся те добрые поселяне, которые воспитывались вдалеке от сложившегося общества людей, или те простые ремесленники и люди низших сословий, которые, живя в городах или в курортных местностях, были, однако, вынуждены обратиться к занятиям низменным и были лишены средств и удобного случая для того, чтобы придать себе образ, следуя лучшим примерам. Однако некоторым сама природа придала столь счастливую форму, что в движениях их и жестах, несмотря на то, что сами они получили лишь самое простое и примитивное воспитание, всегда есть нечто от естественного изящества и миловидности, а есть и такие, кто лучше образован, но при дурном применении и нерассудительном разыгрывании грациозности более далек, чем кто-либо, от естественного и совершенного изящества. Нельзя, однако, отрицать, что совершенство грации и приятность поведения и жестов могут быть найдены лишь у людей, получивших художественное воспитание. И даже среди людей изящных в таком роде самыми изящными оказываются те, кто в самые ранние годы упражнялся и формировал свои движения под руководством наилучших наставников.

И вот тем же самым, чем были эти наставники и их уроки для утонченного дворянина, тем же самым философы и философия являются для автора. Ситуация одна и та же — в мире светском и в мире литературном. Что касается первого из них, то замечено, что благодаря хорошему обществу и одному лишь примеру можно приобрести такую скромную манеру держать себя, усвоить такие подобающие движения и такую свободу членов, чтобы во всех повседневных обстоятельствах вести себя, как положено светскому человеку. Но если при других обстоятельствах подвергнуть такого человека более необычному испытанию, когда надо будет произвести на публике движения более изощренного порядка, то тут сразу же станет ясно, кто из претендующих на звание светского человека воспитывался, начиная с азов и пользуясь уроками наставников, а кто, с другой стороны, довольствовался лишь простым подражанием и учил свою роль по случаю и затвердил ее механически. Параллель эту легко провести и со

стороны сочинителей. Им по меньшей мере точно так же требуется выучивать самые разнообразные движения ума и страстей, их уравнивать и согласовывать, как другим — старательно учить движения тела и его членов.

*Scribendi recte, sapere est et principium et fons,
Rem tibi SOCRATICAЕ poterunt offendere CHARTAE*^{11*}.

Конечно, любовник сумеет настроичить письмо своей госпоже, придворный — поздравление министру, министр — стоящему над ним фавориту, — не заходя в безмерные глубины учености и философии. Но для таких привилегированных господ, хотя в других случаях они устанавливают моду и предписывают правила, нет надзирателей в царстве словесности. И никто не думает, будто они пишут, обращаясь к своему веку или к отдаленному потомству. И произведения их не таковы, чтобы удостаивать их звания автора или чтобы они были модными писателями благодаря совершенству в своем роде. Если их гордыня и заведет их в такие сферы, то они будут обязаны уже являться экипированными совсем иначе. Ведь тот, кто участвует в состязании, должен прибывать должным образом обученным, как хорошо вооруженный всадник, должен уметь обращаться со своим оружием и быть хорошо наставленным в пользовании им, равно как и уметь обходиться со своим Пегасом. Потому что недостаточно быть хорошо вооруженным и влезть на своего коня. Иметь коня — этого мало для наездника, и недостаточно иметь члены тела, чтобы стать борцом или танцором. Точно так же один гений не делает поэта, а одаренность не делает писателя, в каком бы роде словесности он ни выступал.

* Гораций. О поэтическом искусстве. Смотри также суждение о писателе распутного Петрония:

*Artis severae si quis amat effectus,
Mentemque magnis applicat; prius more
Frugalitatis lege polleat exacta;
Nec curet alto regiam trucem vullu.*

...

*Neve plausior in scaena
Sedeat redemptus, Histrioniae addictus.*

...

*Max et Socratico plenus grege, mutet habenas
Liber, et ingentis quatit Demosthenis arma.*

...

*His animum succinge bonis, sic flumine largo
Plenus, Pierio defundes pectore verba*¹².

Гибкость и изящество письменности основано, как учит нас мудрый поэт, на ведении и добром разумении, а не просто на тех знаниях, которые можно почерпнуть из расхожих сочинений и обыденных светских разговоров, — но на тех, какие можно почерпнуть исключительно из особых правил искусства, а их выставляет одна лишь философия.

Философские сочинения, на которые ссылается наш поэт в своем искусстве поэзии, сами по себе являются определенным видом поэзии, подобно мимам или пьесам ранних эпох, существовавшим до того, как философия получила распространение, когда само драматическое подражание еще едва сложилось или же по меньшей мере не было доведено до совершенства во многих своих разделах. Это были сочинения, которые помимо энергии своего стиля и скрытого метра заключали еще в себе определенное действие и подражание, точно такое же, что и в эпическом и драматическом родах. Эти сочинения были или самыми настоящими диалогами, или пересказами таких разговоров между разными лицами, причем эти лица на протяжении целой пьесы оставались верными своему характеру; их манеры, настроение, различные типы темперамента и разума сохранялись в соответствии с наиболее точной поэтической истиной. Недостаточно того, что пьесы эти наиболее основательно разбирали мораль, а вследствие того рисовали подлинные характеры и нравы: они выставляли их совершенно живыми и ясно показывали разные выражения лиц и темпераменты людей. И посредством всего этого они не просто учили нас познавать других, но, что было самым главным и наиболее ценным в них, учили нас познавать самих себя.

Философский герой этих поэтических творений, имя которого было начертано на них и так ясно сказывалось во всем их виде и строении, герой, гений и нравы которого они были призваны явить, сам по себе был совершенным характером, однако в известных отношениях как бы покрытым пеленой или окутанным облаком тумана, так что для невнимательного наблюдателя он мог нередко казаться чем-то весьма отличным от того, чем был на самом деле, — и все это главным образом по причине известной изысканной и утонченной насмешки, которая была присуща его нраву и благодаря которой и самые возвышенные темы и самые обыденные и низменные он мог рассматривать, не отрывая их друг от друга и одно объясняя другим. Так что

в соответствии с таким духом сочинения здесь являлось героическое и простодушное, звучала струна героическая и комическая. Однако целое было устроено так, что, не взирая на странность и таинственность главного характера, второстепенные или подчиненные выражали человеческую природу с большей отчетливостью и с большей верностью жизни. Мы могли здесь, словно в зеркале, открыть самих себя, увидеть самые мельчайшие черты наших лиц выписанными с величайшей точностью и в согласии с нашим собственным разумением и восприятием. И не было человека, который наблюдал бы тут хотя бы самое короткое время и не познакомился бы со своим собственным сердцем. Но что было самым замечательным и необыкновенным в этих магических зеркалах, так это следующее; могло случаться, что, долго и постоянно предаваясь подобному созерцанию, привыкшие к таким упражнениям части нашего существа приобретали особую склонность к созерцательным размышлениям, так что они как бы всегда носили с собой нечто вроде карманного зеркальца, всегда готового к употреблению и никогда не остающегося без применения. И здесь было два лица, которые естественным образом представлялись нашему взору, — одно лицо подобное управляющему духу, руководящему всем и над всем главенствующему, как описано выше; другое лицо подобное созданию грубому, не ведающему дисциплины, упрямому и тугодумному, кого мы могли сами напоминать в нашем естественном расположении духа. Чем бы ни занимались мы, за что бы ни принимались, если мы однажды обрели свойство такого зеркала, то в силу двойного отражения мы стали бы всегда разделять самих себя на две разные стороны. И в следовании такому драматическому методу труд самосозерцания и самонаблюдения проходил бы с самым замечательным успехом.

Не удивительно, что в первоначальных поэтах в их времена ценили таких мудрецов, коль скоро оказывается, что они были такими опытными мастерами диалога, привычными к этому методу исправления нравов еще до того, как философия усвоила его. Их мимы, или разговоры различных действующих характеров, доставляли то же наслаждение, что и самые правильные из их поэтических творений, и были, вероятно, причиною, почему очень многие из позднейших были созданы в весьма совершенной форме.

Ибо сама поэзия определялась как подражание, главным образом людям и нравам, и на уровне возвышенном и благородном была тем, что на уровне низком мы называем копированием. Именно в этом подражании блещет великий мимограф, отец и князь поэтов¹³, — его характеры запечатлены с таким подобием, которое оставляет далеко позади все, что были способны описать последовавшие за ним художники*. И его творения, столь исполненные действия, — не что иное, как искусные ряды или цепочки диалогов, вращающихся вокруг какого-либо замечательного события или необычайной катастрофы. Он не описывает качеств или доблестей, не судит нравы, не произносит хвалебных слов, не рисует самих характеров, но действующие у него лица никогда не перестают быть зримы для нас. И они сами являют себя нам. И это не поэт, а они сами говорят так, что своими речами отличаются от всех остальных и именно становятся подобными самим себе. И склад ума и характера всякого, каждый раз столь разный, выписан с такой верностью и столь равномерно проведен через каждую частичку действия, что учит нас большему, чем все комментарии и примечания на целом свете. Поэт, вместо того чтобы придавать себе некий вид мудрости, вообще не играет какой-либо заметной роли — его не легко открыть в его творении. А это и значит — быть настоящим мастером. Он рисует так, что над его фигурами не надо делать надписей, говоря, кто они такие и что он намеревается сказать посредством их. Достаточно, чтобы несколько слов произнесли по самому незначительному случаю те лица, которых он выводит, и этого уже довольно, чтобы очертить их нрав и особый характер. Достаточно показать нам кончик пальца, а мы уже представляем себе облик и вид целого тела. И он не нуждается в иных приемах искусства, чтобы со всей ясностью представить своих героев как живых людей. Трагедии после него осталось мало что делать, — осталось лишь выстроить подмости и перенести на сцену его диалоги и характеры, придерживаясь точно так же, как и он, какого-нибудь одного основ-

* «Гомер как за многое другое достоин похвалы, так особенно за то, что один из поэтов знает, что ему должно делать. А именно, сам поэт должен выступать менее всего, ибо не в этом он — подражающий поэт; другие же сами выступают во всем, а подражанием воспроизводят немногое и редко» (Аристотель)¹⁴.

ного действия или события, подходящего с точки зрения времени или места к реально происходящему спектаклю. И даже создание комедии¹⁵ приписывали этому великому мастеру, выводя ее из тех пародий или насмешек, образец которых * он дал в скрытом виде юмора, перемешанного с возвышенным. Опасный прием искусства! И требовал он руки мастера, подобной творчеству философского героя, характер которого был представлен в упомянутых выше диалогических сочинениях.

На основе сказанного мы можем составить представление о том подобии, которое позже не раз отмечалось при различных обстоятельствах и которое существует между князем поэтов и божественным философом,— об этом философе¹⁶ говорили, что он вступает в соперничество с поэтом: как и принадлежавшие к той же школе современники его, он писал исключительно в обрисованной выше манере диалога. Откуда мы точно так же можем уразуметь, почему изучение диалога считалось начиная с того времени столь полезным для писателей и почему такой прием письма расценивался как столь сложный, тогда как на первый взгляд он кажется, следует в этом признаться, самым простым и легким из всех.

Прежде я удивлялся, почему манера, столь близкая древним и с таким успехом применявшаяся ими в рассуждениях на самые разные темы, столь бесцветна у нас и так мало ценится в наше время. Однако позже я заметил, что помимо трудности, заключающейся в самой этой манере, и помимо того свойства зеркального отражения, которое мы наблюдали в диалоге по отношению к нам самим, диалог неизбежно оказывается еще кроме всего и неким зеркалом, обращенным к самому веку.

— Если так, — скажете вы, — то диалог должен быть тем более приятен и занимателен.

— Верно, если только неприкрашенный образ нас самих понравится нам.

— Но если не понравится, то ведь не больше, чем древним?

— А может быть, больше, потому что они-то с полным основанием могли сносить изображение своего естественного облика.

— А почему же мы не можем сносить? Что может обес-

* Кроме «Маргита» еще и в «Илиаде» и «Одиссее».

куражить нас? Разве мы не столь же милы и приятны, по крайней мере в наших глазах?

— Может быть, и не столь же; но это мы увидим, когда немножко больше поразмыслим над тем, в чем заключается сила такого словесного зеркала и чем оно отличается от более услужливой модной манеры, когда автор не изображает нам естественные характеры, а выставляет напоказ и с невозможнейшей искусностью являет только свой собственный характер и пускается в погоню за благосклонностью читателя, пользуясь для этой цели всеми доступными ему угодностями и снисхождениями.

Автор, который пишет от своего лица, обладает тем преимуществом, что бывает тем, чем ему заблагорассудится сделаться. В нем нет никакой определенности и нет определенного и неподдельного характера,— но он при всяком случае подстраивается к фантазии своего читателя, которого, послушный нынешней моде, он непрестанно нежит и холит. Все вращается вокруг двух лиц. И как в делах любовных и в амурной переписке, так и здесь автор получает право говорить о себе не переставая, приукрашивая и превознося себя до небес,— а при этом ухаживать за противоположной стороной, к которой обращается, и воздействовать на настроение ее ума. Это кокетство современного автора, и все его посвящения, предисловия и обращения к читателю — все это притворно разыгранные изящества и грации, задуманные ради одного — ради того, чтобы отвлечь внимание от сути дела, и привлечь его к своей личности, и представить на всеобщее обозрение не столько то, что он говорит, сколько то, чем он сам кажется или что он есть и какую роль он играет или надеется сыграть в светском обществе.

Такую видимость придает себе соседняя нация, особенно же в том, что там называется «*mémoires*». У них все «мемуары» — и настоящие опыты на политические темы, и философские и критические сочинения, и комментарии к древним и современным авторам, и все без исключения трактаты и исследования. Всякое сочинительство в наш век стало чем-то вроде писания мемуаров, хотя в настоящих мемуарах, которые написаны были древними, даже когда иной раз они писали о себе, в целом произведении не было ни «меня», ни «тебя». Так что вся эта прелестная амурность и обмен нежностями между автором и читателем с самого начала совершенно отвергались.

Тем более в диалоге. Ибо здесь автор превращен в ничто, а поскольку к читателю никак не обращаются, то и он не играет чужой роли. Обе стороны, больше всего беспокоящиеся о себе, тут с самого начала исчезают. Представляет сама сцена действия — как бы случайно и без всякого умысла. И вам не только дана возможность судить хладнокровно и беспристрастно о том смысле, который высказывается, но, кроме этого, еще и о характере, гении, красноречии и нравах тех лиц, которые высказывают самый смысл. А эти двое — это просто какие-то чужеземцы здесь, и вы никак не озабочены их благосклонностью. И недостаточно того, чтобы выводимые на сцене лица говорили вещи, относящиеся к делу и здравые, в любом случае. Но нужно еще, чтобы было видно, из чего они исходят в своих речах, на каких принципах, на каких сокровищницах знания основываются и какого рода разумением располагают. Ибо разумение не может не иметь здесь своей отметки и характерной ноты, отличающей его от всех остальных. Это должно быть такое-то и такое-то разумение, как мы, к примеру, говорим — такое-то и такое-то лицо — коль скоро умы и настроения природа наделила столь же особенными чертами, что и лица. И для художника, который рисует, будучи верным природе, недостаточно показать нам лица, которые мы назовем человеческими, но всякое лицо должно быть чьим-то, такого-то определенного человека.

И поэтому, точно так же как художник, который изображает сцены битв или других действий между христианами, турками, индусами или иными совершенно определенными и отличными от других народами, не может не рисовать фигуры с соблюдением реальных, присущих им пропорций, жестов, одежд, оружия или же по меньшей мере представлять их с наивозможным подобием, — так же точно и писатель, кто бы он ни был, если он рискнет ввести в диалог своих соотечественников и современников, должен придать им соответствующие нравы, дух, поведение и настроение умов. А это и есть то самое зеркало, которое описано нами выше.

Предположим, что диалог построен согласно манере наших древних авторов. В нем жалкий философ, с убогой внешностью, никак не отстаёт от одного из самых могущественных, остроумнейших, красивейших и богатейших аристократов своего времени, в то время как этот аристократ не спеша направляется к храму.

— Так вы идете,— спрашивает он, называя его по имени,— чтобы молиться там в храме?

— Чтобы молиться там в храме.

— Но с таким видом, как будто что-то смущает вас.

— Чему же тут смущать?

— Ну, может быть, мысли о том, что просить у божества и какой обет дать.

— Так ли это трудно? Найдется ли глупец, который станет просить у небес то, что не будет ему во благо?

— Не найдется, если только он будет знать, что будет ему во благо.

— Кто же ошибется, обладая здравым смыслом и зная разницу между процветанием и напастями?

— Так вы, стало быть, будете молить о процветании.

— Несомненно.

— К примеру, того самодержавного властителя, который всеми вещами правит в силу своих несметных сокровищ и царит, послушный лишь своей воле и удовольствию,— его-то вы сочтете процветающим, а его жизнь — счастливой?

Копируя все это, ибо это не больше чем заимствованный эскиз одного из упомянутых выше первоисточников,— я сразу же замечаю тысячу смехотворных деталей, вытекающих из самого этого приема диалога, из обстоятельств и действия, если сопоставить его с современным воспитанием и обхождением между людьми.

Поэтому внесем исправления в самую материю и выведем того же философа, который будет обращаться теперь к своему аристократу в манере более подобострастной, называя его «ваша милость», «ваше превосходительство» или «ваша честь» и ни в какой малости не совершая ошибок против принятого церемониала. Или же пусть ситуация будет более благоприятной для нашего литератора. Пусть он будет у нас лицом неизвестным и без малейших признаков характера, что в нашу эпоху так мало располагает в пользу человека. Пусть он будет одет, как положено по моде, и пусть он точно так же ведет себя,— чтобы в лучшем свете показать себя и заставить себя выслушать. Но и со всеми этими преимуществами и предосторожностями, представьте теперь себе, в какой манере должен он обращаться к этому блестящему представителю государства, если вдруг встретит его на досуге, в одиночестве, гуляющим в полях и без свиты. Рассудите сами, сколько поклонов и наигран-

ных улыбок! Сколько оговорок, извинений и любезностей! Что же, остается все эти раскланивания и всю эту церемонную перевести в диалог, и посмотрите, какой получится эффект!

Вот ясная дилемма в сравнении с древними мастерами диалога, которым мы неспособны подражать и которых не умеем хорошо перевести, какую бы пользу и какое бы удовольствие ни доставляло нам чтение оригинала. Ибо что же делать нам в подобных обстоятельствах? Что делать, если воображение овладевает нами и мы полны решимости произвести опыт над своими современниками? Смотрите, какие последствия проистекают отсюда! Если мы избегаем церемоний, то тогда мы неестественны, а если прибегаем к ним, то при всем подражании природе в том, как мы приветствуем друг друга, и встречаем друг друга, и обращаемся друг с другом,— вид всего этого вызывает в нас ненависть. Но что это, если не ненависть, которую вызывают в нас наши же лица? Винават ли художник? Рисовать ли ему лживо и надуманно, смешивая старинное и новое, абсурдно сочетая разные облики и предавая свое искусство? А если не поступать так, то какое же иное средство есть? Что остается, если только не отбросить кисть? Тогда уже не будет рисунка с натуры, и не будет этого словесного зеркала и представления лиц и личностей.

И вот диалог подошел к концу. Древние могли смотреть на свои собственные лица, а мы не можем.

— Но почему же?

— Почему же, как не потому, что мы утратили красоту? Ибо это показывает нам зеркало.

— Ах, эта негодная утварь! И из-за нее так ненавидеть себя!

— Сами наши занятия и манера вести беседу, как кажется, таковы, что даже самую благопристойную беседу, какую только можно себе вообразить, мы не можем переносить изображенной близко к жизни. Получается то же, что с нашими портретами, особенно когда фигура изображается в полный рост,— тогда злосчастный мученик кисти вынужден бывает идти на тысячу уловок, пытаюсь разодеть нас в выдуманное платье, которого мы никогда в жизни не носили, потому что, нарисуй он нас в том, которое мы носим в действительности,— и все в целом делается настолько более смешным, насколько более станет соответствовать натуре и напоминать о ней.

Все это говорит в пользу древности, в пользу тех правил искусства, тех философских лоций, по которым склонны были направлять свое стремление отважные гении тех времен, управлявшие своей неукротимой Музой. Таковы были *Charitae* нашего римского поэта-наставника, и таковы были произведения искусства, зеркала, образцы, которые он велит нам поставить перед собою.

*Vos exemplaria Craeca
Nocturna versate manu, versate diurna*¹⁷.

И таковы поэзия и искусство писателя, во многих отношениях напоминающие искусство скульптора и художника, особенно же в том, что у него есть изначальные образцы и планы, на которых он учится и упражняется — не для вида, чтобы только показать себя за морем или на публике. Таковы древние бюсты, торсы, анатомические образцы и сохраненные мастерские наброски — все это сокровенное учение, таинство и основополагающее знание этого искусства. Есть, конечно, и существенное различие между художниками в разных видах искусства, оно в том, что те, кто творит, воспроизводя просто тела и создавая грани подобного рода, при всей своей тщательности и правильности задуманного неспособны пересоздать самих себя или сами, в телосложении своем, сделаться более стройными. Но что касается художников, воспроизводящих жизнь иную, тех, что трудятся над изяществом и совершенством умов и подлинно владеют правилами, составляющими это другое ведение, то для них невозможно не улучшиться самими и не усовершенствоваться в лучших частях своего существа.

Сознаюсь, трудно найти где-либо более скучную породу смертных, чем те, кого мы в наш век с готовностью именуем поэтами за то, что они достигли звонкой манеры пользоваться языком, нерассудительно и от случая к случаю прибегая к помощи острого ума и фантазии. Но совершенно отличным существом, если только я не ошибаюсь, будет сочтен человек, по праву и в истинном смысле заслуживающий имени поэта, настоящий мастер или архитектор своего рода, кто может описывать и людей и нравы и всякому действию умеет придать подлинную его форму и пропорции. Но такой поэт — уже второй Творец, подлинный Прометей, ходящий под Юпитером¹⁸. Подобно этому верховному художнику, или же всемирной пластической природе,

он созидает форму целого, соразмерную и пропорциональную в самой себе, с должным соподчинением и соответствием составных частей. Он замечает связь страстей и знает их верный тон и меру, согласно каковым он и вполне верно представляет их, выделяет возвышенное в чувствах и действиях и прекрасное отличает от безобразно бесформенного, а приятное от отвратительного. Моральный художник, который так способен подражать Творцу и так изведаль внутреннюю форму и структуру родственных себе творений, едва ли, полагая, будет столь несведущ в себе самом и с трудом станет разбираться в тех числах, которые составляют гармонию ума. Ибо плутовство — это просто диссонанс и диспропорция. И хотя злодеи могут быть энергичны и решительны и по природе способны к действию, невозможно, чтобы правильное суждение и художественный талант* пребывали там, где нет места гармонии и чести.

Но, занявшись столь серьезно заботами авторов, показав главное их основание и силу, их пригготовительную науку и тот метод самопроверки, который только и делает их поэтами, нам подобает, не приступая к дальнейшему раскрытию этой сокровенной тайны, рассудить сначала о тех преимуществах и о тех неудобствах, которые происходят

* Этот взгляд едва ли опровергнут дела или история как по отношению к самим философам, так и по отношению к великим гениям или мастерам в свободных искусствах. Прекрасно известен характер двух наилучших римских поэтов. Не менее известен и характер древних трагиков. И о самом великом эпическом художнике, хотя он жил в более туманные и отдаленные века, всегда полагали, что он весьма далек от того, чтобы быть негодяем или злодеем. И римские и греческие ораторы были верны своему отечеству и одинаково погибали, как мученики, за свободу своей родины. И те из историков, которые отличаются наибольшей ценностью, или в частной жизни проявили себя добрыми людьми, или отмечались как таковые в своей деятельности на благо общества. А что касается именно поэтов, то ученый и мудрый Страбон говорит: «Можем ли мы вообразить, чтобы гений, мощь и блеск настоящего поэта состояли не в подлинном подражании жизни посредством доброго рассуждения и чисел, а в чем-то ином? Ибо как бы мог он истинно подражать жизни, не зная своей меры и не умея направлять самого себя суждением и разумением? Ибо, конечно, мы не так представляем себе превосходство поэта, как простого ремесленника, материал которого, камень и дерево, лишен жизни, достоинства, красоты, ибо искусство поэта обращается по преимуществу к людям и нравам, и добродетель и превосходство его как поэта естественным образом связаны с его человеческим превосходством, равно как с достоинством и честью человека, так что невозможно, чтобы он был великим и достойным поэтом, не будучи прежде достойным и добрым человеком (ου γαρ hoyto phamen ten ton poieton areten hos e tektonon e halkeon... he de poietoy synexeyktal tel toy anthropoy. Cal oyech holon te agathon genesthai poieten me proteron genethenta andra agathon)»¹⁶.

для авторов извне, и о том, насколько их гений может быть подавлен или же, наоборот, возвышен, благодаря внешним причинам, проистекающим из умонастроения или суждения света.

Все, что может влиять на поэта в этом отношении, идет или от вельмож и людей, наделенных властью, или от критиков и ценителей искусства, или от самого народа, обычной публики и простой черни. Поэтому начнем с вельмож, тех, что считают себя хозяевами мира, и осмелимся дать некоторые советы и этим высокопоставленным лицам,— если только они будут расположены выслушать сказанное столь нецеремонными словами.

ЧАСТЬ II

РАЗДЕЛ I

Как бы ни было людям свойственно действовать, следуя исключительно своим желаниям и удовольствиям, не устаивая своим вниманием ни добрые пожелания, ни строгий метод правил и предписаний, тем не менее нужно признать, что благой и похвальный обычай спрашивать у других совета все еще остается в силе и не вышел из моды, поскольку от него зависит репутация честности и благопорядочности,— так что даже самодержцы и самовластные государи не пренебрегают им, но, как мы видим, постоянно обращаются к совету других.

Именно поэтому, как я полагаю, лицам королевской крови бывает угодно, выступая публично, прибегать к известному стилю, когда они говорят о себе — «Мы» и «Нам». Не в том дело, что они, как то описано выше, общаются сами с собой и потому наделяются правом быть во множественном числе и увеличить вместительность своей души. Единовластные и самодержавные в делах правления, они, замечаю, не могут быть ничем иным и в морали. И нет у них рожденного вместе с ними надзирателя, который придирался бы к ним и оспаривал у них удовольствия и на-

слаждения. И, лишённые подобного упражнения во внешней своей жизни, они никогда не бывают способны выучиться свободе и интимности в обращении с самими собою. Склонность и Желание у подобных лиц точно так же не допускают ограничений и сопротивления в сосредоточенном размышлении наедине с собою, как и в большом обществе. Свет, как суровый наставник обходясь с людьми низшего ранга, уступчив перед лицом учеников королевской крови,— они с самого раннего детства привыкли видеть учителей своих склонившимися перед ними в глубоком поклоне, а всякий поступок свой — встреченным одобрительными возгласами и рукоплесканиями.

Поэтому из опасения, как бы неустойчивое расположение их духа или затея какого-нибудь фаворита не повлияли на них, когда, ставши совершеннолетними, они получают свободу действий государя и станут у кормила власти, было сочтено необходимым и пристойным собрать известных признанных советчиков, которые были бы приданы тому единственному лицу и объединялись бы с ним во всех его писанных указах, манифестах, жалованных грамотах и всех прочих изъявлениях законодательной власти. Для этой цели учреждены тайные советники,— будучи лицами внушительными и мудрыми, они никак уж не могут оставаться немymi статуями и простыми нулями, допуская, чтобы королевские акты ошибочно и ложно составлялись во множественном числе, если на самом деле единственным источником и мотивом их было желание и каприз отдельного человека.

Впрочем, у большинства чужеземных владетелей есть несчастная прерогатива — в делах, касающихся целого народа и нации, поступать по своему произволу, неразумно и не пользуясь чьим-либо советом,— однако известно, что с законными и справедливыми правителями нашего острова дело обстоит совершенно иначе. Они окружены наилучшими из наставников — Законами. Общественными делами они вершат при помощи установленных законом должностных лиц, которые направляют их волю и совесть,— а ежегодно они выслушивают самый решительный совет своего благонамеренного народа и получают от него самую действительную помощь. И по всей справедливости можно сказать, что этому мудрому духу нашей конституции мы обязаны наилучшими и мудрейшими нашими правителями,— ибо нельзя представить, чтобы одно только благородное происхождение

ние или королевское воспитание придали такой счастливый поворот всему их правлению, и опыт подсказывает нам, что те самые правители, от чьих действий более всего выигрывал и зарубежный мир и мы на своей родине, были людьми, королевское звание которых весьма и весьма оспаривалось: в юности у них были лишь самые отдаленные виды на королевскую власть, и жили они жизнью более частной и уединенной.

Были у нас и другие правители, которым, быть может, с трудом давалось выслушивать советы, но зато они тем более знамениты были своей привычкой давать советы другим. Они форменно записались в советчики и, публикуя свои наставления, умножили число тех, кого мы решили критиковать в этом своем рассуждении. Но поскольку критика наша — в то же время и апология авторов и защита всего литературного племени, то нельзя думать, чтобы мы совершали бестактность, объединяя сочинителей королевской крови с щелкоперами-плебеями, раз уж речь идет об этом общем деле.

Но между тем для правителей нашего народа было бы тяжелым испытанием, если бы они в дальнейшем отказались поощрять усердную породу авторов, — ведь королевские предки и предшественники их такие почести снискали своими литературными занятиями! Этим занятиям обязаны они самым ярким алмазом, сияющим в их короне, — добыт он был одним весьма воинственным властителем, который, принявши вид автора, силу свою попробовал в полемических сочинениях ученого богословия и для себя честью почитал, что поддержал этим звание Защитника Веры²⁰.

Другой правитель, более миролюбивый по природе и в мыслях своих более стремительный, оружие и марциальную науку подчинил профессорской мантии и, оставаясь в пределах своих королевских дисциплин и глубокой учености, стиль свой и речь превратил в самый нерв своего государственного правления²¹. Он даровал нам свои сочинения, исполненные мудрых увещаний и советов, обращенных к своему царственному сыну, равно как наставлений своему добронравному народу, — народ не мог без восхищения наблюдать за верховным сочинителем, столь сосредоточенным и усердным в своих трудах ради его блага. И тогда можно было наблюдать, как нация наша становилась юной и восприимчивой к учению, обретая ту душевную простоту, которая определила ее призвание — процветать, словно

школяру, под эгидой своего коронованного наставника. Ибо красноречие его текло рекою, и он давал изящнейшие уроки своему парламенту, поучал своих министров и укреплял в вере величайших мужей церкви и даже богословов,— их голоса и присудили ему величайшие имена и титулы, какие возможно заслужить острейшим умом и истиннейшим разумением. Тогда все народы Британии научились видеть Соломона в своем едином верховном правителе, в этом основателе их окончательно теперь совершившегося союза. Несомненно и то, что благочестивые упражнения в беседах наедине с самим собою, какие приписывали следующему по счету монарху, в значительной мере способствовали его distinguishedным и неувядающим в веках званиям — святого и мученика²².

Как бы то ни было, я по доброй воле не взялся бы рекомендовать нашим будущим правителям следовать этому писательству и становиться авторами. Какие бы венки и лавры ни обрели их прославленные предки на этом поприще славы, я думаю, что на будущее сообразнее оставить провинцию спекулятивной мысли за умами и головами частных людей. Для ученого мира будет вполне достаточным поощрением, а для роста и процветания наук и искусств в нашей нации — вполне твердым залогом, если верховные правители удовольствуются ролью покровителей острого ума и будут снисходить до того, чтобы милостиво смотреть на искусных воспитанников свободных художеств. И даже будь то хотя бы в правилах их первых министров — проявлять подобное к ним внимание, и этого самого по себе уже было бы достаточно, чтобы изменился облик вещей. Незначительная степень благосклонности обеспечит жизнь несчастного нищего племени, жалкие условия существования которого со своей стороны тоже навлекли немилость на художества и науки, весьма далекие от той утонченности и красоты, в каковых не преминут они скоро явиться, как только устремленному вперед гению нашей нации будут даны в спутники хотя бы малейшая забота и бережное опекание.

Можно думать, что нет нужды в убеждении и лести, чтобы вельможи наши занялись покровительством художеств и словесности. Ибо если рассмотреть, каково положение искусств в нашей нации и каковым оно, по всей видимости, будет впредь, то нетрудно предвидеть, что в каждом художестве и во всяком знании будут произведены

значительные улучшения. Музы пойдут своим путем, и независимо от того, будут ли у них свои меценаты, вес и достоинство их будут возрастать, по мере того как они будут достигать все большего совершенства и блистать в каждом роде искусства. И явятся такие умы, которые оправдают доверие к ним придворных покровителей, если только найдутся среди них такие мудрые, чтобы открыть их вовремя и способствовать растущей их славе.

Не прошло и четверти века с тех пор, как установилось счастливое равновесие сил между нашим правителем и народом, равновесие, твердо гарантирующее нам столь непрочные дотоле свободы с тех пор, как мы освободились от страха перед гражданскими волнениями, войнами и насилием, будь то из-за дел религии и культа, из-за собственности или споров о короне. Но величайшие преимущества не покупаются на этом свете дешевой ценой, и мы до сих пор проливаем кровь и растрачиваем свои сокровища, чтобы обеспечить себе неопределимое приобретение — независимое правительство и национальную конституцию. И сколь ни счастливы мы в наших домашних установлениях, мы все еще живем в постоянной тревоге, видя состояние дел за рубежом, — в нас вселяет ужас та сила, которая, едва только человечество преодолело ничтожество варварских веков, последовавших за римским игом, вновь угрожает миру призраком всемирной монархии и новой бездной невежества и предрассудка.

Пока грохочут мечи, британские Музы могут еще оставаться заброшенными, забытыми и пребывать во мраке, тем более что они не вышли еще из младенческого возраста. До сих пор им едва ли удалось добиться чего-либо выдающегося и хорошо сложенного. Они лепечут, словно в колыбели, и неверные и заплетающиеся языки их до сих пор говорили негодными каламбурами и испорченной игрой слов, — извинить их может только юность и невоспитанность их. Наш Шекспир, наши Флетчер и Джонсон в драме, наш Мильтон в эпосе придерживаются такого стиля. И даже позднейший род писателей, едва освободившись от подобного порока, преследуя ложное понятие возвышенного и громоздя простые и сложные метафоры (конек и погребушка Муз), развлекают нашу грубую фантазию и неопытный слух, — у которых не было еще досуга, чтобы придать себе должную форму и подлинную музыкальность.

Однако эти почтенные барды, сколь бы грубыми они ни

были в согласии со своим временем и веком, доставили нам богатейшую руду. Они удостоились вечной славы, ибо первыми из европейцев со времен готических образцов поэзии они попытались сбросить ярмо чудовищной разноголо- сицы побрякивающей рифмы. Они утвердили древнюю поэ- тическую свободу и успешно разбили лед — для тех, кто должен последовать за ними, для тех, кто, идя по их сто- пам, отшлифует на досуге наш язык, нашему слуху доставит наслаждения более утонченные и отыщет истинные рит- мы и гармонические метры, те, что единственно удовлетво- рят подлинное суждение и угодное Музам восприятие.

Очевидно, — наш природный гений затмевает своим блес- ком эту легкомысленную, соседнюю с нами нацию, — к че- сти ее нужно, однако, признать, что с подлинным усерди- ем и муками она стремилась к утонченности нравов и с тщанием придавала Музам их подлинные очертания и про- порции, равно как естественные украшения правильности, чистоты и изящества слова. Опираясь на ясный образец древних, они взрастили благородного сатирика²³. В эпосе усилия их увенчались меньшим успехом. В драматическом роде они были столь счастливы, чтобы поднять свою сцену на уровень такого совершенства, какой только допускает гений этой нации. Но высокому духу трагедии плохо при- ходится там, где недостает духа свободы. Дух трагической поэзии заключается в живом представлении бедствий и не- счастливых людей великих — в изображении их ради той цели, чтобы люди, в том числе и из низших сословий, учились довольствоваться своей частной жизнью, наслаждаться большей безопасностью своего существования и восхвалять справедливость и беспристрастность своего хранителя — Закона. Если признать, что сказанное согласуется с исти- нным трагическим образцом, какой дали нам древние, то легко будет понять, сколь мало образец этот отвечает мере восприятия и вкуса тех, кто на всей утомительной лестнице степеней, от самого жалкого крестьянина до высокопостав- ленного раба королевской крови, научены, словно кумиру, поклоняться первому попавшемуся человеку, превосходя- щему их властью, и не находят ничего более достойного восхищения, чем неограниченное величие и тираническая власть, расцветающая за их же счет и применяемая к ним же самим.

С другой стороны, легко понять преимущества, которы- ми пользуемся в этом отношении мы, британцы, — и к ка-

кому итогу поведет во всем, касающемся искусства, наша благоутвержденная свобода, когда мир вернется к нам и сохранятся наши счастливые условия жизни. Судьба Рима заключалась в том, что между ростом искусств и падением свободы у них почти не было никакого промежутка и никакого периода времени. Едва только нация стала расставаться с грубостью и варварством своих нравов, едва только она стала учиться у Греции и творить своих героев, ораторов и поэтов согласно верному образцу,— как вдруг, несправедливо покушаясь на свободу мира, она потеряла свою собственную свободу. А вместе со своей свободой она потеряла не только силу своего красноречия, но и сам слог свой и язык. Поэты, которые позднее явились среди римлян, были просто лишенными естественной формы и роста растениями. Два из них, достигшие наибольшей завершенности, пришли позднее других и закрыли за собой занавес, но сами они видели дни свободы и чувствовали печальный итог расставания с ними. Но и они выступили на сцене лишь благодаря дружбе знаменитого Мецената, который правителя по природе своей жестокого и варварского обратил к любви и покровительству Муз. А эти наставницы переменили природу своего царственного воспитанника и придали ему новую форму. Они научили его, чем ублажать людей. Они для него оказались важнее оружия или воинской доблести и больше, чем сама Фортуна, способствовали его величию, а узурпированную им власть в столь чарующем виде представили миру, что мир, не испытывая сожаления, смотрел на то, как прочно запираются сковывающие его цепи. Но не долгая жизнь суждена была этим развращающим душу сладостям такого ядовитого правления. Вскоре настало время испытать горечь,— а впоследствии мир был принужден терпеливо сносить этих подлинных прирожденных тиранов, что унаследовали эту хитроумную машину произвольной власти, распространяемой на целый мир.

Теперь же, когда я, сам не заметив того, погрузился в такие глубокие размышления о периодах правления, о процветании и упадке свободы и художеств, я не могу уже удовлетвориться только мыслями об этих колдовских чарах, которые столь могущественно овладели людьми, когда впервые была утверждена эта всемирная монархия. Я не могу не удивляться еще больше тому, что после искоренения семейства Цезарей и Клавдиев и после короткого проме-

жутка времени, когда один за другим, принося великие бедствия и несчастья целому обществу, выступали и погибали правители, римлянам еще суждено было вновь завоевать свои гибнущие владения, восстановить свое падающее государство — благодаря последовавшему затем роду мудрых и даровитых цезарей, последовательно избравшихся на трон друг за другом²⁴, — оставив свою частную жизнь, они принимали бразды правления мировой державы. Они не только обладали воинской доблестью, поддерживая военную дисциплину в самой высокой степени, но преследовали интересы мира и делали все, что было в их силах, для того, чтобы восстановить свободу, вновь возвысить гибнущие искусства и упавшую добродетель людей. Но пора их уже прошла! Слишком естественной сделалась эта роковая форма правления, и мир, склонившийся под ее игом, в своем раболепстве и покорности не чувствовал в себе ни сил, ни желания помочь самому себе. И освобождения они могли ждать единственно из милосердных рук варваров — от полного распада этой безмерной империи и деспотической власти, ибо даже руки самых лучших людей не могли предотвратить того, чтобы империя и власть эта не оказывала своего разрушительного действия на природу человека. Ибо даже самое варварство и готический вкус уже нашли доступ в искусства, еще прежде чем дикие народы стали наступать на империю. Все преимущество, которое случайная и почти что чудесная и невероятная династия добрых правителей могла дать искусствам и наукам — предмету их величайшего покровительства, могло состоять лишь в том, чтобы в течение времени, пока они правили, сохранялись исчезающие остатки этих искусств и наук, которые влачили жалкое существование еще и после падения свободы. Позже не могли уже появляться ни скульптура, ни медаль, ни какое-либо сносное архитектурное сооружение. Философия же, мудрость и знание, чем так знамениты были некоторые из этих добрых правителей, пали вместе с ними, — и невежество и мрак распространились по всей земле, приспособив ее к тому хаосу и разрушению, которые явились следом.

Мы живем в век, когда свобода вновь поднимает голову. Мы сами — счастливая нация, мы не только пользуемся свободой у себя дома, но благодаря своему величию и могуществу придаем живительные силы свободе и за рубежом, возглавляя европейскую лигу²⁵, основанную для за-

щиты этого общего дела. И, как я полагаю, нельзя серьезно опасаться, что мы утратим наше благородное усердие и лишимся сил под тяжестью этого славного труда,— хотя, подобно Древней Греции, нам в последующие века придется столкнуться с чужеземной силой в попытках умерить претензии одного великого монарха. Мы теперь в том же положении, что римский народ в те ранние века, когда недоставало только отдыха от оружия, досуга, чтобы посвятить себя улучшению художеств и ученых занятий*. В таком случае у нас не будет потребности манить чужого монарха обещаниями славы или тайными видами на власть,— ожидая, что тот станет раздавать пенсии и пособия дома и за границей, собирая лесть всякой профессии и науки. Внутри нас самих — лучшее сокровище, и без подобной поддержки мы способны ярко блистать благодаря своей добродетели и духу соревнования.

Но между тем будет прекрасно и послужит к чести наших аристократов и правителей, если они по своей доброй воле окажут помощь искусствам и наукам и, будучи рассудительно щедры, облегчат те счастливые роды, о которых мне случилось написать слогом пророка. Такая помощь немалые преимущества предоставит им при жизни и скорее, чем прочие их труды, сможет снискать им вечную славу. Ибо следует им помнить: слава их — в руках людей пера; величайшие подвиги теряют силу и гибнут, когда хранить их берутся неспособные и жалкие сочинители.

Какой бы грубой и варварской ни оставалась нация, ей нужны поэты, рапсоды, историографы, хранители древностей всяческого рода; их занятием будет пересказ замечательных деяний, запечатление героических подвигов в делах гражданских и военных. И хотя военные чины, по всей видимости, будут предельно далеки от всякого знакомства со словесностью или с Музами, все же именно полководцы более других заинтересованы в том, насколько успешны будут эти воспоминатели. Большая доля славы и восхищения естественно приходится на этих носителей воинской славы. Вторыми в глазах благосклонных Муз оказываются мужи совета. Но если не находится достойного поэтического гения и способных сочинителей, чтобы пересказать их жизни

* *Serius enim Craecis admouit acumina chartis;
Et post Punica bella quietus, quaerere coepit,
Quid Sophocles, et Thespis, et Aeschylus utile ferrent* *.

и восславить великие деяния славных мужей, их неизбежно предадут и оклеветают такие мемуаристы, каких пошлет случай. Лишь немногие современные герои способны составить свои записки, подобно Ксенофону или Цезарю. А необработанные наброски воспоминаний и бесформенные сочинения государственных мужей современности, заполненные их пристрастными и частными суждениями, в иное время будут мало полезными для поддержания славы их и памяти о них,— ибо уже и теперь мир начинает испытывать отвращение к подобным творениям. Ученый, способный, беспристрастный историк приходит последним. А если яркий поэт и герольд славы и будет некогда услышан, то трубы низшего рода умолкнут и канут в неизвестность забвения.

Но, предполагая и такую возможность, что героя или государственного мужа совершенно не беспокоит память о нем и все, что придет после него,— все же для настоящего, на время его жизни, для него дело всегда важное — находиться в добрых отношениях с талантливыми людьми и сочинителями и обладать характером и репутацией человека, благосклонного к их искусству. Сколь бы высоко и величественно ни было положение знаменитого человека, необходимо, чтобы его описывали в стихах и прозе, где бы его называли действительным или вымышленным именем. Если его не упомянут в громогласной оде или возвышенном эпосе, то уж по крайней мере в простых виршах и незамысловатой балладе его должны воспеть. Народ неизбежно захочет иметь его портрет, как бы редко ни приходилось людям видеть его лицо, а если он откажется позировать хорошему художнику, найдутся другие, которые примутся за рисунок, чтобы одолжить публику. Мы же возьмем то, что нам дадут, и, только чтобы не оказаться без знаменитого лика нашего великого мужа, скорее удовлетворимся портретом, выполненным таким художником, который привык славить ярмарочные чудеса и украшать героические вывески. Верно, что дурная живопись последнего рода не может лишить героя его блеска, ибо привилегия его, общая у него с царствующим домом,— в том, чтобы превозноситься до такой высокой степени и привлекать внимание пешехода и путешественника своим выдающимся изображением. В этом случае предполагается, что в обращении находятся лучшие картины с изображением героя, а что те, первые, не являются ни верными, ни благоприятными для него изо-

бражениями. Но что касается другого рода рисования, то тут есть значительная опасность, что рука художника лишит достоинства свой предмет. Наглые похвалы и жалкие панегирики — самый худший род сатиры, — и если низменные и прискорбные души успешно льстят на свой лад, то люди благородные и талантливые бывают склонны отомстить за эту лесть иным манером.

Мы рассудили обо всем, касающемся интересов наших правителей и вельмож, — у них, насколько представляется, есть только один-единственный выбор — или же целиком, насколько возможно, подавлять словесность, или же протянуть ей руку помощи. В странах, где хотя бы в чем-то брали верх сочинительство и свобода пера, правившие государством лица или необычайно выигрывали от этого, или же весьма страдали. Так что им было бы полезно или же, следуя настоящей турецкой политике, со всей силой прямо напасть на эту профессию, и повергнуть во прах самое искусство, и опрокинуть всю его тайну — или же ревностно поддерживать и воодушевлять его согласно щедрой и беспристрастной оценке заслуг. Проявлять же скупость или действовать половинчато, или же безразлично и холодно, или же следуя только фантазиям и настроению, — все это едва ли воздастся сторицею. Если они будут поступать справедливо, то и с ними поступят справедливо. Напрасно Александры наших дней станут распоряжаться, чтобы никто, кроме Лисиппа, не делал их статуй и не рисовал их никто, кроме Апеллеса. Наглые самозванцы доставят самим себе эту честь и станут упражняться над чертами лиц героев. И в конце концов, быть может, место заслуженного и благородного художника займет, да еще и выразив на то свое особое согласие, — гнусный Херил.

При такой власти, когда народ принимает участие в управлении, но не назначает и не распределяет вознаграждения, он ждет от своих правителей и великих мужей, что те восполнят щедрость и раздадут почести и привилегии тем, от кого сама нация может получить привилегии и честь. Ожидается, что высокопоставленные и выдающиеся мужи государства позаботятся не только обо всем необходимом для безопасного существования страны, но и не упустят из виду ничего, что будет способствовать ее достоинству и чести. Художества и науки не могут быть оставлены без попечения. Сама публика присоединится к добрым умам и судьям, оплакивая подобное небрежение ими. А для ми-

нистров немалое преимущество, даже и при самодержавном правлении, если такие умы будут на их стороне,— и поэтому стоит подобным образом обязывать заслуженных людей, с тем чтобы они благожелательно относились к правительству и были его друзьями. А в тех государствах, где вожди в своей гордыне нередко спорят между собой за высшую должность, для дурного дела таких претендентов весьма выгодно бывает, когда они делаются известны и выигрывают благодаря сочинителям. Добрый император Траян, хотя сам человек и не очень ученый, собирал свой урожай — точно так же как Август: его прославляли до небес за щедрость и подлинное поощрение всяческого художества и добродетели. А Цезарь, который сам умел писать столь превосходно и умел постоять за свое дело острым умом не хуже, чем оружием, по опыту знал, что такое значит иметь своим недругом хотя бы Катутла; столько раз исхлестанный его пасквилями, он не переставал прощать его и льстить ему. Изменник знал всю важность этой кротости. Если бы никто из людей с его намерениями не понимал преимуществ подобного поведения! Потребовался бы один-единственный недостаток — чтобы Цезарь не был столь щедр,— и можно быть уверенным, что никогда он не достиг бы своего величия и не поработил бы свою родину. Будь он суров и мрачен в обращении со свободным гением, пренебреги он людьми острого ума и вырази он свое презрение к ним,— да достаточно даже того, чтобы он положился на силу своего оружия и высказался против наук и искусств,— и вот он оказался бы вторым Марием — или Катилиной, только более дурной славы и характера.

Я знаю, некоторые из так называемых великих людей воображают, будто, принимая во внимание их высокое положение, всегда следует полагать, что они воздают искусству по заслугам и вполне освобождают себя от этой обязанности в дальнейшем, если выбирают некую совершенно безразличную им персону, чтобы осыпать ее своими милостями, и снисходят до того, чтобы уделить свою благосклонность такому-то претенденту на искусство или же, без всякого порядка, тем из племени писателей, главная способность которых заключается в умении недурно льстить и добиваться аудиенции у высокопоставленного лица. Все-го этого довольно, думают они, чтобы сделаться покровителями ума и хозяевами образованного мира. Но такой метод менее всего служит их интересам и замыслам. Дурно

распределять вознаграждения — это для подлинной заслуги двойное оскорбление: в любом деле, где интересы затронуты, это хуже, чем просто проявить безразличие или нейтральность. Для дурного выбора нет извинений. Ибо нетрудно открыть подлинную заслугу в любом деле, стоит только поискать. Сама публика не замедлит дать достаточные указания и обратить внимание на тех гениев, которым недостает только моральной поддержки и поощрения, для того чтобы проявить всю свою незаурядность. Талантливый человек никогда не умрет в неизвестности, — и великому мужу нужно будет по-настоящему проморгать случай, — иначе совершенно немыслимо, чтобы он упустил благоприятную возможность проявить свое великодушие и приобрести уважение всех людей, снискать признание и добрые пожелания талантливой и ученой части человечества.

РАЗДЕЛ II

Какое же суждение надлежит нам составить о влиянии наших вельмож в делах художеств и словесности, легко заключить из уже высказанных соображений. Из самой той свободы, с которой мы подвергли суду людей, стоящих у кормила власти, явствует, сколь неосновательно поступают авторы, ссылаясь на них в извинение своих неудач в совершенствовании искусства и таланта. Ибо в свободной стране, такой, как наша, нет более свободного сословия и ранга людей, чем племя писателей, — имея подлинные способности и заслуги, они вполне в состоянии защитить себя от оскорбления, и они вооружены средствами достаточными для того, чтобы обладающие высшей властью лица отнеслись к ним с должным уважением.

И я никогда не стал бы ни в чем подозревать гений наших писателей и не стал бы винить их в низости и несостоятельности, если бы только проявляемая ими трусость не вызывалась иным видом страха, каким они очевидно выдают себя, сознавая, по всей вероятности, свои недостатки. Как кажется, ужас вызывают в них критики. Критики — это чудовищные привидения, гиганты, волшебники, которые препятствуют и мешают им в их труде. Это — преследова-

тели, при виде которых они готовы прятать свои головы, моля об избавлении и о покровительстве всех добросердечных людей, особенно же прибегая к помощи сильных мира сего, благосклонность которых защитит их, как полагают они, от этой злобной породы, подвергающей их немилосердной проверке и испытанию. Ибо есть ли что более жестокое, так скажут они, нежели подневольно подчиняться строгим законам ума и писать на глазах у столь суровых судей, глухих ко всякому их ублажению, таких, на которых не воздействуют никакие вкрадчивые и льстивые нравы и которых ничто не может заставить пройти мимо ошибок и извинить нарушения законов искусства?

Если же об условиях, в которых живет современный автор, судить по образцу его предисловий, посвящений и вступлений, то можно подумать, что в тот момент, когда его создание сочиняется им, составляется некий заговор против него и какие-то дьявольские силы объединяются, чтобы разрушить его творение и перечеркнуть его великодушный замысел. Посему он возвышает свой негодующий голос, грозным делается его чело, и с яростными восклицаниями и выкриками: «Изыди, Сатана!» — он приступает к своему делу, — ни малейшего внимания не обращая на те справедливые возражения, которые может предъявить ему Критика, но абсолютно презирая всю эту критическую манеру и самое критическое искусство.

«*Odi profanum vulgus et arceo*»²⁷ — в свое время это был великодушный вызов. «Изыди!» было естественно и на своем месте, — особенно если темой поэта была религия и добродетель. Но с нами, людьми современными, все обстоит как раз наоборот. И соответственно с тем все эти бросающие вызов восклицания и выкрики звучат примерно так:

«Что касается вас, простонародье, то вы просто животные, и вы неотесанны, вы не знаете искусств и не допущены в храм мудрости, вы никогда не прибегали к священным алтарям учености, — собирайтесь вместе отовсюду, ото всех концов и внимайте песнопению и рассказу, всему, что я вам скажу. Но что касается вас, мужи сведущие и разумные, вас, у кого есть суждение и слух, вас, кто может взвесить смысл, сосчитать слоги и измерить звуки, вас, кто с помощью искусства ложную мысль способен отличить от истинной, правильность от неотесанности, а напыщенность и хаос от порядка и возвышенного, — прочь отсюда или

стойте поодаль! — пока я поупражняюсь над неприхотливостью этих низких способностей и восприятий, которые составляют наиболее многочисленную публику и являются единственно компетентными судьями моих трудов».

Странно смотреть на то, как тщеславие человечества устремляется в самых разных направлениях в зависимости от времени и моды. В настоящее время почти каждый, кто попробовал себя в искусствах Муз, похвальною тем, что способен все превозмочь и превзойти, что своим делом он играет ради забавы и все успевает исполнить мимоходом, при удобном случае и в самое кратчайшее время. В дни аттического изящества, когда творения отличались воистину иным складом и формой, — и у трудившихся над ними создателей их было совершенно иное настроение ума и тщеславие их заключалось в чем-то совершенно противоположном. Они, скорее, делались натянутыми, пытались открыть все те муки, которые они приняли ради того, чтобы быть правильными. Они с радостью внушали читателям, какие великие труды и какое огромное время затратили они только на то, чтобы довести до совершенства самое малое свое произведение, — быть может, одну оду или сатиру, речь или похвальное слово. И когда они настолько отшлифовывали свое творение, что оно казалось естественным и изящным, взлетом крыльев, одной-единственной находкой ума и легко изливающимся настроением души, — тогда главная забота их состояла в том, как бы их произведение и действительно не сошло за таковое и искусство их не осталось бы незамеченным. Они желали, чтобы всем стало известно, сколь серьезна их игра, сколь искусна и тщательна свобода их и легкость, — так что они могли бы сказать о себе, как приятный и благовоспитанный поэт при взгляде на себя:

Ludentis speciem dabit, et torquebitur... ²⁸.

и

*Ut sibi quisvis
Speret idem, sudet multum, frustra que laboret
Ausus idem; tantum series juncturaque pollet* ²⁹.

Такая тщательность в своем ремесле нуждается, чтобы на нее смотрел глаз критика. И она пропадает, если судят непосвященные. Ничто не печалит настоящего художника так, как безразличие толпы, которая терпит, чтобы произ-

ведение проходило мимо, не дождавшись критики. И ничто, с другой стороны, не радует его так, как пристальный взгляд и наблюдение со стороны тщательного критика, судящего иверяющего его творение. Только низкий дух и неряшливый исполнитель замысла, не ведающий ничего о подлинном ремесле, пытается, наведя внешний лоск и придав целому ослепительную видимость, отвратить взор от прямого и трезвого разбора своего произведения.

Чего сильнее желает опытный музыкант, если не исполнить свою партию в присутствии тех, кто разбирается в его искусстве? Лишь слуху поверяет он свое мастерство — слуху критическому и утонченному. Пусть у слушателей его такой характер, какой угодно, — пусть они по природе своей будут мрачны, угрюмы и суровы, не в этом суть, если они только способны ценить, отмечать и испытывать всякое созвучие и согласие целого. И что больше удручает хорошего художника, как не то, что среди восхищенных созерцателей его работ не найдется ни одного, который умел бы сравнивать почерк разных мастеров, острый глаз которого различал бы преимущества и недостатки любого стиля? И, как оказывается, правило это остается в силе для всякого более низкого, механического строя. В любом умении и в любом искусстве ничто так не радует настоящего мастера и знатока, как тщательная проверка и испытание созданного ими согласно всем правилам их искусства и законам самой утонченной критики. Почему же, о милосердные Музы, не так же точно обстоит дело с нашими притязателями на искусство сочинительства, с нашими поэтами и прозаиками любого рода? Почему в этой профессии встречаются такие ненавистники критиков, закореневшие в своем невежественном отвращении к ним, — если только не считать самоочевидным, что остроумие и наука находятся в нашей нации все еще на уровне эмпирии и шарлатанства?

Исходя из таких соображений, я решительно и смело осуждаю модную и широко распространенную теперь привычку яростно нападать на критиков как на всеобщих врагов, как на чуму и на поджигателей царства ума и образованности. Напротив, утверждаю, что они — столпы этого строения, — не распространись по всему свету эта порода, вдохновляющая и воодушевляющая нас, и мы навсегда остались бы прежними готическими архитекторами.

В обществах более слабых и несовершенных, составлен-

ных из союзных племен или смешения разных языков, в колониях, едва устроившихся в местах своих новых поселений, может почитаться еще значительной удачей, если люди будут владеть языком настолько, чтобы быть в состоянии понимать друг друга и уметь сообщить друг другу свои желания, равно как удовлетворять свои общие потребности. Нельзя предположить, чтобы такое государство, бедное и не защищенное от всяческих опасностей, предоставляло людям достаточный досуг и все необходимое для пробуждения в них каких-либо любознательных размышлений. Мало вероятно, чтобы люди, которым всегда грозит нападение неприятеля, благосостояние которых не обеспечено, стали заниматься ненужными им художествами и ремеслами. Нельзя ожидать и того, чтобы они обратили свое внимание на внутренние числа своего языка и гармонические звучания, которые иногда производятся случайно. Но если с течением времени все дела общества получили более свободное и прочное основание, если более привычными стали споры и беседы о предметах, представляющих всеобщий интерес и затрагивающих благополучие целого, если речи вождей и первых людей государства начали уже обсуждать и сравнивать, то, естественно, не только более приятная размеренность речи будет уже наблюдаться, но также и более удачное и непринужденное изложение мыслей у одного оратора и более скованное и путаное — у другого.

Легко заметить на этом примере, что, должно быть, богиня убеждения, Пейто, была матерью поэзии, реторики, музыки и других родственных им искусств. Ибо бросается в глаза, что вожди и начальники, испытывая величайшую необходимость убеждать народ, изо всех сил старались понравиться и угодить ему. Так что при таком государственном строе и образе правления, о каком мы говорим, несомненно, для услаждения слуха публики и привлечения сердец прибегали не только к наилучшему расположению мыслей и направлению фантазии, но и к самым изящным и радующим слух пропорциям при наивозможной приятности выражения.

Почти обо всех древних мастерах в этом роде говорилось, что они были музыкантами. И предание, вскоре ставшее легендой и сказкой, не нашло лучшего образа для этих основателей и учредителей таких более широких обществ, нежели образ поэта и певца, которые силою своего голоса

и лиры могли укрощать самых диких зверей, а дремучим лесам и скалам придавать форму прекраснейших градов. Невозможно сомневаться и в том, что эти художники, столь усердно предававшиеся изучению чисел речи, соответственно усовершенствовались и изучение звуков и естественной гармонии, что само по себе уже не могло не способствовать самым решительным образом смягчению грубых нравов, резкости и суровости этих юных народов.

Если поэтому в дальнейшем с этими свободными сообществами людей, сложившимися благодаря согласию и добровольному объединению, бывало так, что по прошествии какого-то времени власть одного и немногих начинала брать верх над всеми остальными, так что находилось место насилию и все дела общества решались и устраивались уже без содействия самих граждан, посредством жестокости и террора,— тогда получалось, что трогающее душу умение и искусство речи поддерживалось лишь незначительно, так как в нем не было теперь большой нужды. Там же, где Убеждение было главным средством направления общества, где людей прежде убеждали, а затем призывали к действию,— там значительно возрастало красноречие, там можно было слышать бардов и ораторов, а верховные гении и мудрецы нации отправлялись изучать эти искусства, с помощью которых легче было обращаться с народом, следуя разуму и рассуждению, и благодаря которым люди быстрее склонялись к тому, чтобы мужи знающие и опытные руководили обществом. Чем больше такие художники ублажали публику, тем больше наставляли они ее. При таком устройстве общественных дел мудрые и способные были заинтересованы в том, чтобы все граждане были судьями способностей и мудрости. И именно потому, что одаренность высоко ценилась, люди одаренные удостаивались величайших почестей. А те, кого возвысили знания и наилучшие искусства, не забывали поощрять тот вкус, которому обязаны были своим особым положением и предпочтением, оказанным им.

Вот почему подобные искусства в таком совершенстве достались нам в наследство от свободных наций, от тех, что благодаря природе своего правления на своей родной почве взращивали столь благородные растения,— тогда как самые могущественные государства и обширнейшие империи за целые века мира и досуга не произвели на свет ничего, кроме безобразных уродств и варварства.

Когда искусства убеждения приобрели такой авторитет и самые честолюбивые умы и высоко стремящиеся гении стали упражняться и соревноваться в умении властвовать над чувствами других и трогать сердца, должно было непременно произойти так, чтобы другие гении, не менее мощные и одаренные, однако менее первых домогавшиеся публичного одобрения и власти или воздействия на людей, довольствовались одним лишь созерцанием этих наводящих чары искусств. И они тем более могли наслаждаться искусством, чем более утонченным становился их вкус и более развитым их слух. Ибо музыка требует соответствующего уха. Прежде чем исполнение произведет должный эффект и все выдающееся в том или ином искусстве будет почувствовано и понято, необходимо искусство слушания звуков. Поэтому настоящие исполнители, о каком бы искусстве ни шла речь, естественно будут более всего желать усовершенствования и утончения слуха публики, а этого они смогут скорее всего достигнуть, прибегая к помощи этих вторых гениев, которые, так сказать, истолковывают народу их искусство и которые на примере исполнителей и создателей учат публику различать все правильное и замечательное в исполнении.

Вот где начало критики — по мере того, как росли художества и умения, критика не могла не приобретать соответствующего авторитета, а критики, выслушиваемые с удовольствием, в свою очередь давно уже чувствовали искушение сделаться авторами и явиться на публике. Таких критиков чтили, награждая их именем софистов, и подобное призвание весьма уважалось в ранние эпохи. И самые серьезные и суровые философы, судившие нравы, не пренебрегали, будучи критиками в самом высоком смысле слова, тем, чтобы подвергать критике и более низкие искусства, особенно те из них, которые имели отношение к речи и к силе рассуждения и убеждения.

Коль скоро возникло это племя критиков, невозможно было долее обманывать человечество фальшивой видимостью и ложной претензией. Публика не желала, чтобы ей платили подложным остроумием или пустопорожним красноречием. Там, где столь хорошо принимали ученых критиков и сами философы не видели ничего зазорного в том, чтобы принадлежать к их числу, там непременно должны были появиться и критики низшего порядка, поделившие между собой провинции критической империи.

Не могли не появиться этимологи, филологи, грамматики, риторы и другие, все чем-либо замечательные и на своем уровне выдающиеся, — они отстаивали истину и правдивость своего искусства, открывая тайные красоты в созданиях истинных исполнителей искусства и обличая слабые стороны, ложную красоту и наигранное изящество фальшивых притязателей. И до тех пор, пока всегда были рядом и всегда под рукой эти упомянутые у нас заверители, толкователи и подсказчики, всегда готовые разоблачить любую неестественность, до тех пор даже самое простое ухо не могло пропустить ничего из того, что мы зовем софистикой в рассуждении или напыщенностью в стиле и слоге, — ничего изнеженного и слащавого, никакого остроумничанья, никакой сбивчивости в мыслях и нагромождения подобных и смешанных метафор.

Легко представить, что из всех существующих стилей речи и письма раньше всего было усвоено и испытано чудесное, пышное, то, что мы вообще называем возвышенным. Из всех страстей легче всего возбуждалось в людях неопытных и малосведущих удивление. Этим развлекают детей в их младенческом возрасте: известный способ убаюкать их — заставить их удивляться и положить этому начало, разыграв притворное изумление при виде чудесных предметов, которые мы ставим перед ними. Для варваров наилучшая музыка — таинственная и внушающая удивление. А самые прелестные достопримечательности индусов — это огромные изображения, разные непривычные блестящие краски, на все подобное смотрят у них с пораженным восхищением, с неким ужасом и в оцепенении.

В поэзии и в искусной прозе удивительное и все то, что обычно принимается за возвышенное, складывается благодаря разнообразию риторических фигур, множеству метафор*, причем естественная и непринужденная манера

* «Достоинство словесного выражения — быть ясным и не быть низким. Самое ясное выражение, конечно, состоит из общеупотребительных слов, но оно низко. [...] Благородное же и не затасканное выражение есть то, которое пользуется необычными словами. А необычным я называю глоссу, метафору, удлинение и все, уклоняющееся от общеупотребительного. Но если кто-нибудь сделает такую всю речь, то получится или загадка, или варваризм. Если она будет состоять из метафор, то загадка, если же глосс, то варваризм» (Аристотель)³⁰. Это же самое глава критиков объясняет и в «Реторике», кн. 3, гл. 1, где он имеет в виду как раз приведенные слова своей «Поэтики»: «Когда поэты, говоря необычные вещи, думали, что благодаря такому способу выражения доставляют себе славу, впер-

выражаться оставляется, насколько возможно, в стороне и заменяется другой, весьма не похожей на человеческое и обыкновенное словоупотребление. Князь критиков завещает нас, что такой была манера самых ранних поэтов, до века Гомера, или до того времени, когда отец поэтов стал знаменит и сверг ту сомнительную породу, дав рост племени законному и неподдельному. Из стиля фигур и метафор он сохранил лишь все пристойное и скромное, ввел естественность и простоту и мысли свои обратил к реальной красоте целого, к единству замысла, к истинности характеров и к подлинному подражанию природе во всякой частности.

Слогу отца поэтов впоследствии подражали весьма разнообразно и подразделили его манеру на сферы, особенно когда подошло время воспроизвести ее в драматическом роде. Первой явилась трагедия и взяла себе все наиболее торжественное и возвышенное. В этом роде поэты преуспели раньше, нежели в комедии или же шутовском жанре; что, естественно, и можно было предположить, потому что в действительности трагедия из этих двух видов была самым легким, и ее тем легче было довести до совершенства. Ибо об этом достаточно сообщает нам князь критиков*. В высшей степени заслуживает упоминания то, что могучий гений и судья искусств заявляет о трагедии, — именно то, что, какое бы представление ни сложилось о наивысшем совершенстве в такого рода поэзии, трагедия не может уже в самой поэзии подняться выше того уровня, на какой уже была возведена в его

вые возник поэтический способ выражения, [...] еще и теперь многие из необразованных людей полагают, что наиболее прекрасно рассуждают такие поэты, но это не так, [...] ведь даже и пишущие трагедии уже не пользуются таким способом. Но, подобно тому как от тетраметров они перешли к ямбическому метру, потому что из всех метров ямб наиболее похож на разговорную речь, отошли они и от слов, которые противоречат разговорной речи. [...] А теперь отошли и те, кто пишет гекзаметрами. [...] А потому смешно подражать тем первым, и они сами не пользуются больше тем способом выражения»³¹. Можно видеть в «Поэтике» Аристотеля, что среди тех, кто первыми преобразовал прежнюю напыщенную манеру, он главным считает Гомера. Вот отрывок из главы 24: «... и мысли и способ выражения должны быть хороши. Всем этим пользовался Гомер первый и в достаточной степени. [...] А сверх того он превосходит всех способом выражения и содержанием мыслей»³².

* «Коль скоро с самого начала возникла импровизация, и сама она (трагедия) и комедия» и т. д. (Аристотель)³³. Сравнив комедию и трагедию, он повторяет в следующей главе: «Изменения в трагедии и кем были произведены, не неизвест-

время*: ибо, давно уже достигнув своих целей, говорит он, трагедия, очевидно, завершена в самой себе. Но над комедией, как видно, все еще работали. В какой-то мере ею уже овладели, но, как вполне очевидно дает понять Аристотель, она все еще не закончена, несмотря на хитроумные усилия Аристофана и других комических поэтов первой комической манеры, что процветали в течение целого века, предшествовавшего этой критике. Сколь бы совершенны ни были все эти шутки по своему стилю и языку, сколь бы зрелыми ни были они во всем разнообразии и изменчивости своих настроений, все же правда характеров, красота порядка и простое подражание природе как бы оставались полностью неизвестными им, а дерзость и неумеренность юмора даже, по-видимому, пренебрегала подобными качествами и отбрасывала их. Менандр тогда еще не явился — он пришел вскоре, чтобы исполнить прочество величайшего знатока искусства и совершенного филолога.

Комедия** во время Аристотеля достигла немногим

ны. А изменения в комедии неизвестны, потому что сначала на нее не обращали внимания. Даже хор комиков только впоследствии стал давать архонт» и т. д.³⁴

* «Претерпев много перемен, трагедия остановилась, ибо обрела свою природу»³⁵. Столь истинным *пророком* был этот великий человек, сколь и истинным *критиком*. Ибо получилось так, что трагедия достигла своих высот благодаря Софоклу и Еврипиду, не оставив места для великолепия и соревнования в дальнейшем, так что рядом с этими трагическими поэтами не прижились никакие другие со времен нашего автора. Комедия продолжалась, развивалась и не переставала совершенствоваться и во втором и третьем колене, тогда как трагедия прошла свой путь при Еврипиде, — его наш великий писатель, правда, подвергает самой резкой критике в своей «Поэтике», однако он откровенно признает, что именно Еврипид довел стиль трагедии до полнейшего ее достоинства и предельных высот. Что касается реформы, произведенной этим поэтом в пользовании *возвышенной* и *метафорической* речью в целом, об этом можно прочитать в «Риторике» нашего тонко судящего автора, где он пытается показать всю наглость и тошнотворность говорящих витиеватым слогом. Подлинные мастера, умевшие верно пользоваться *поэтическим*, или *высоким* стилем, говорит он, должны учиться, насколько возможно, скрывать такую манеру речи: «Поэтам должно стараться, чтобы не казалось, будто они говорят притворно, — но на самом деле; последнее — убедительно, а первое — нет. Слово против злоумышленника яряется против притворяющегося. Как менялся голос Феодора в сравнении с другими лицедеями: он был похож на голос лица, который говорил, а их голоса — на других; хорошо выходит этот обман, если подбирать слова из обыденной речи, как делает Еврипид и как он первым поддал пример»³⁶.

** «Как в серьезном роде Гомер был величайшим поэтом (ибо не только хорошо слагал стихи, но создавал и драматические изображения), так он же первый показал и основную форму комедии» (Аристотель)³⁷. Не удивительно, что при таком своем происхождении комедия поздно явилась.

большого, нежели перед нею древние пародии*. Замечательно полезно было подорвать ложную возвышенность ранних поэтов, равно как тех, кто уже в этот век был при первом удобном случае готов вновь соскользнуть к той же порочной манере. Даже хорошие трагики едва избегали бича комедии. Напыщенность ораторов была ее вечной темой. И любая вещь, которая могла быть обманчивой и вводить в заблуждение своей ложной серьезностью и торжественностью, вынуждена была подвергнуться испытанию этим пробирным камнем. С величайшей свободой обсуждались здесь нравы и характеры, равно как речи и писания. И, помимо этого гения острого ума, не было ничего, что лучше могло бы срывать личины с подлинного лика вещей и устранять маски, созданные по образцу трагической манеры и прежнего напыщенного слога:

*Et docuit magnumque loqui, nitique colhurno.
Successit vetus his comoedia*^{38**}.

Такая последовательность драматических родов была в Греции не случайной, но согласно с тем, как это описано выше, совершилась по необходимости и по природе и сути самих вещей. Как в живых телах природа сама

* Пародии были весьма древнего происхождения, но в действительности они были простыми *бурлесками* или *фарсами*, а не чем-то большим. Комедия, которая иной раз делала заимствования у подобных шуток, равно как и у *phallica*, упоминаемых ниже, не досрела, впрочем, ни до какого художественного вида или формы (как сказано выше) вплоть до времён Аристофана, который был здесь *первым* образцом и зачинателем; в то же самое время трагедия подверглась уже всем своим изменениям и достигла своего окончательного совершенства,— как показал нам великий критик и как ясно следует из заверений других авторитетов.

** Стихи, непосредственно предшествующие приведенным,— после того, как Гораций говорил о первой трагедии, созданной Феспидом, таковы:

*Post hunc personae pallaeque repertor honestae
Aeschylus, et modicis instravit pulpita tignis
Et docuit...*³⁹.

А до Феспиды трагедия, говорится, была *ignotum genus*, неведомым родом, как очень ярко сказал поэт. Она заключалась в некоем хаосе, где перемешаны были разные виды, но напыщенности и важности своей едва ли отличимые от тех настроений, которые дали впоследствии ход комедии. Но в строгом историческом смысле мы находим, что, как говорит Платон в «Миносе», начало трагедии относится к более раннему сроку, а именно трагедия была в числе самого древнего, что было у афинян. Слова Платона таковы: «Трагедия весьма стара по времени и началась не так, как думают, с Феспиды или с Фриниха. Но если захочешь поразмыслить, то весьма древним найдешь это изобретение нашего города»⁴⁰.

предписывает себе целительные средства, исправляя то несерное, что случилось в росте и развитии целого существа. Все дела вольного народа шли по восходящей линии, способности и суждения его день ото дня совершенствовались, художества и словесность развивались, — и потому, несомненно, они в себе самих, в своей природе, нашли бы ту крепость и силу, каковые, поддержанные доброй закваской и благотворным кипением жизненных соков, так или иначе исправили бы все чрезмерное и болезнетворное (как скажет врач), в чем бы оно ни заключалось. Вот почему цветущее и безмерно сангвиническое настроение высокого стиля сопровождалось другим, отличавшимся противоположной природой. Комический гений, словно некая едкая кислота, прилагался ко всем этим буйным зарослям и пышным цветениям разбухшего наречия, к величественной манере изъясняться. Но прошло какое-то время, и само лекарство, как обнаружилось, стало вырождаться в заразу, как бывает и с целебными веществами, портящимися тогда, когда гнойные ткани, на которые они воздействовали, хорошо очищены и устранены препятствия, мешавшие нормальному движению соков.

*...In vitium libertas excidit, et vim
Dignam lege regi...⁴¹ *.*

Великое заблуждение — предполагать, как поступали некоторые, будто бы ограничение этой несдержанной манеры шутить особыми законами было нарушением независимости Афинского государства или простым результатом чужеземного насилия, ибо иностранцев мало касалось, каким образом обращаются друг с другом в своих комедиях граждане этого города и какой вид шутки и остроумия выбирают они для своих повседневных развлечений. Если бы в случае перемены правительства, как, например, во время тирании тридцати, или в такие времена, когда нация была унижена Филиппом, Александром или Антипатром, афинян принуждали против их воли издавать подобные законы, то ведь, несомненно, они вновь отменяли бы их, как только пора ужасов проходила (как это очень скоро и случалось) и восстанавливались прежние свободы народа. Ибо, какие бы страдания ни выпадали на долю

* За чем следует:

*Lex est accepta, chorusque
Turpiter obticuit, sublato jure nocendi⁴².*

этой нации в результате потрясений, вызванных чужими державами, как бы ни теряла она владения и влияние свое за пределами своего города, все же у себя дома греки сохраняли одну и ту же форму правления. А насколько волновало их все связанное с их развлечениями и публичными представлениями, как усердствовали и соперничали они во всем, относившемся к поэзии, юмору, музыке и прочим искусствам, в которых они блистали превыше всех остальных народов, — известно всем, кто хоть сколько-нибудь знаком с древними правами и хоть сколько-нибудь сведущ в истории.

Поэтому причиной таких общественных постановлений и постепенной реформы в царстве остроумия могло быть только одно, а именно самая настоящая реформа вкуса и настроения в самом государстве или правлении. И на деле принять меры против того, что оскорбляло доброе имя и репутацию любого из граждан, значило не урезывать свободу, а умножать ее, поскольку гарантии собственности возрастали, а свобода и независимость частных лиц увеличивались. Когда разумность в жизни и нравах этого много испытавшего и повидавшего на своем веку народа еще возросла, удовольствие, получаемое им от остроумия и шуток, не могло не стать более утонченным в соответствующей пропорции. А Греция становилась в целом все более и более благонравной страной, так что, идя в этом отношении вперед, она не могла не чувствовать все большего отвращения к непристойной шутовской манере. Граждане же Афин по-прежнему шли впереди других и первенствовали во всем изящном. Ибо даже их первая комедия уже была чем-то утонченным по сравнению с прежними лишенными всякой правильности попытками, предпринятыми в этом драматическом виде. И великий критик показывает нам *, что в его время все еще преобладали фаллические комедии, то есть грубые и непристойные фарсы, пользовавшиеся поддержкой властей в некоторых греческих городах, тех, что отставали от других в реформе вкуса и нравов.

Но что с еще большей непреложностью свидетельствует о таком естественном и постепенном процессе утончения стиля и манер у древних, в частности в отношении их

* «Одна [комедия пошла] от зачинателей дифирамбов, другая — от зачинателей фаллических песен, употребительных еще и теперь во многих городах» и т. д. (Аристотель) ⁴⁹.

сцены, так это то обстоятельство, что подобный же запрет и ограничения имели место в свое время и у римлян, где нельзя ссылаться на следствия чужеземного насилия или на домашнюю тиранию. Фесценнины и ателланы с соответствующей им манерой шутить были запрещены рано, и против них были изданы законы, направленные на благо граждан и ставившие своей целью благополучие общества, ибо было сочтено, что подобная развращенность и вольность на деле противоречит подлинной свободе народа.

Dolere cruento

Dente lacessiti: fuit intactis quoque cura

Conditione super Communi. Quin etiam lex

Poenaque lata malo quae nollet carmine quemquam

Describi ⁴⁴.

В пользу всего выдвинутого мною я могу привести помимо авторитета важных историков* и хронографов свидетельство самого серьезного из всех древних писателей: авторитет его одного будет несомненно сочтен равным авторитету многих соревнующихся с ним сочинителей. Он показывает нам, что комедия и форма шуточного умонстроения, какая была создана первоначально, поднялась на плечах возвышенного жанра**. Всем привычная легкая

* Для подтверждения того, что сказано о естественном порядке следования, какое существует в отношении остроумия и стиля (в соответствии с приведенными выше высказываниями различных авторитетов),— см. Страбона: «Прозаическая речь (если говорить об упорядоченной) есть подражание поэтической. Ибо первой явилась пред всеми и снискала славу поэтическая. Далее Кадм, Ферекид, Гекатей и их современники сочиняли, ей подражая, однако распустили метр, хотя и сохранили другие поэтические особенности; последующие же писатели, постепенно отбрасывая что-нибудь из этих особенностей, придали прозаической речи ее теперешний облик, как бы низведя ее с некоей высоты. Точно так и о комедии можно сказать, что она состав свой получила от трагедии и, отступив от трагической возвышенности, дошла до так называемого речевого [прозаического] слога» ⁴⁵.

** «Первоначально трагедии должны были напоминать зрителям о том, что известные события по природе происходят известным образом, и о том, что развлекающее на сцене не должно быть тягостным и на большей сцене. [...] После трагедии появилась древняя комедия, нравоучительно откровенная и самой резкостью своей полезная для обличения тщеславия. Для этой цели и Диоген кое-что заимствовал из нее. После чего средняя комедия и, наконец, по-вая...» ⁴⁶.

«Так следует поступать всю жизнь. Если какие-либо вещи кажутся нам безумно заслуживающими нашего одобрения, следует обнажить их, увидеть всю их суетность и устранить ореол, придаваемый им розсказнями. Ибо ничто не способно так вводить в заблуждение, как тщеславие, и проводит оно тебя более всего тогда, когда тебе кажется, что ты занят самым серьезным делом. Посмотри, что говорит Кратес о самом Ксенократе» ⁴⁷.

Муза поощрялась как некий педагог наоборот, выступавший против напыщенности и холодности более торжественных писателей. И что замечательно в высшей степени, наш автор показывает, что в самой философии и почти в то же самое время наблюдалось сходное появление юмора и остроумия, ибо в противовес возвышенному философу, а позднее суровому его ученику и наследнику по Академии*, возникла комическая философия в лице иногочителя и иных учеников⁴⁸, которые как лично, так и в своих писаниях прямо противостояли первым, не столько различаясь по стилю и нравам, сколько по направленности ума и по методам воспитания**.

Весьма приятно наблюдать, сколь точным является это подобие между линией философии и линией поэзии, берущих начало от своих первооснователей, или патриархов, чресла которых как бы заключали в себе разные народы. Ибо, что касается великого прародителя поэтов***, то вся древность признавала и соглашалась, что он дал темы и трагическому, и комическому, и всякому прочему роду подлинной поэзии; точно так же и патриарх философии содержал в себе разных философских гениев и положил начало тем различным манерам, в которых излагалось знание такого рода.

Его высокородный ученик, этот возвышенный гений, стремившийся к поэзии и риторике, принял от него возвышенную часть и засиял ярче прочих своих соучеников****.

* См. предшествующую цитату.

** *Tunica distantia* — «разделенные одеждой»⁴⁹.

*** См. выше сноску на стр. 388. Если следовать гомеровской линии поэзии, комедия, естественно, окажется драмой более позднего происхождения. Ибо хотя Аристотель и упоминает в том же самом месте «Маргита» Гомера, считая его аналогичным комедии, все же «Илиада» и «Одиссея», где героический стиль преобладает, издревле ценились выше всего остального и, вероятно, были созданы и распространены первыми.

**** Его диалоги были подлинными поэтическими созданиями (как показано выше, стр. 357). Нетрудно сделать такой вывод на основании сказанного в «Поэтике» великого мыслителя. Прибавим, что цитирует Атений из другого трактата этого автора: «Сам откровенно бранивший других и в республике изгнавший Гомера и поэзию, следующую подражанию, сам он [Платон] писал диалоги, пользуясь подражанием, причем не он сам пришел к этой идее. Ибо до него этот вид сочинения придумал Алексамен из Теи, как говорят Никий из Никеи и Со-тернион. Аристотель же так пишет в своей книге о поэтах: «Разве не скажем, что поэтическими созданиями и подражаниями (*logouy cai mimeseiy*) являются так называемые «мимы» Софрона, написанные стихами, или сочинения Алексамена Тейского, первыми написанные из сократических диалогов?» Значит, многоучнейший Аристотель прямо говорит, что Алексамен писал диалоги до Платона»⁵⁰.

Того же, кто по рождению был низок, а в жизни нищ, самый склад тела и ум, равно как и положение, весьма решительно склоняли к тому направлению, которое мы именуем сатирическим,—он принял на себя порицательную часть, а в лице своего более благодушного и приятного наследника перешел к комическому роду и следовал образцу древней комедии, которая получила тогда преимущественное распространение. Третий же благородный его ученик, весь гений которого обращен был к действию, ученик, который со временем стал величайшим героем своей эпохи, принял в наследие благонравие и мягкость⁵¹. Самое глубокое и самое весомое, что есть в философии, он соединил с самым непринужденным и утонченным в воспитании, с характером и манерами аристократа. Нет ничего более далекого от схоластики, реторики или просто поэзии, чем его гений. Ему равно были чужды громогласие, высокопарность и напыщенность, с одной стороны, и, с другой, — насмешка, сатира, передразнивание. Таков был этот естественный и простой гений древности, которого столь немногие понимали и от которого в таком неудовольствии оставалась чернь. Вот философский Менандр, только в более раннюю эпоху, труды его хранила сама судьба, чему можно только удивляться, ибо в темные века, которые они пережили, они были, по всей вероятности, в подобном же небрежении из-за простоты и слога и композиции.

Помимо тех различных манер писать, которые описаны выше, есть и иная, пользовавшаяся значительным авторитетом и весом и происходившая главным образом из самого же критического искусства и более тщательного и внимательного проникновения в труды предшествующих художников. Великий критик, о котором мы уже говорили, был вождем и главою этого разряда писателей. Ибо хотя софисты в старинные времена и разбирали методически и по всей форме многие предметы, тем не менее наш писатель был первый, кто приобрел славу в таком методическом разборе. Поскольку талант этого великого человека был, скорее, направлен на благородные науки и художества, а не на глубокие и основательные разделы философии, случилось так, что его школа больше заботилась не об этике, диалектике или логике, а о других науках; области же, занятые первыми, возделывались главным образом наследниками перипатетической Академии.

Об этой методической или схоластической манере было замечено, что она по самой природе приличествовала такому автору, который, будучи наделен ясным и понятливым гением, сам по себе не отличался утонченностью, и не был благословен грациями, и не взыскал благосклонности Муз; автору с воображением не творческим, но сухим и неподвижным, однако вместе с тем тонким и пронизательным, тщательным и точным. Ибо самый нерв стиля состоит в ясном разделении и расчленении предметов. И хотя нет ничего вдохновенного в такой манере, она от природы властна и решительна; более других покоряет она ум и укрепляет четкость его определений. Такой гений наилучшим образом придает форму строгим выводам и непоколебимым принципам: эти последние, построенные на твердой почве, суть наилучшие проводники, наикратчайшим путем ведущие нас к мудрости и опытности во всех вещах; порочные же и нездоровые и в самой малой части по необходимости ведут нас к грубейшим нелепостям и самому косному педантизму и чудачеству.

Что же, у любого стиля, у любой подлинной манеры сочинения есть свой порядок и метод, как есть и то, что в особом и частном смысле мы именуем методическим; но только та описанная выше манера методична по призванию, только она одна расчленяет себя на части и занимается анатомией самой себя. Возвышенное никогда не снизойдет сюда, оно не потерпит, чтобы останавливали его безудержный, неистовый полет. Комическое, насмешливое еще дальше от того, чтобы выставлять напоказ свою методичность. И если оно когда-либо способно поступать так, то только в одном случае — когда оно замыслило выставить на осмеяние сам метод и потешиться над сухостью и софистикой, которые нередко находят себе приют по соседству с методическим. Простая манера, будучи строжайшим и вернейшим подражанием природе, по праву будет и наиболее полной в распределении частей природы и в симметрическом строении целого, но она совершенно чужда тому, чтобы нарочито являть всему миру методическую сторону, так что она, насколько это возможно, скрывает свое искусство и свои приемы: она пытается дать выражение одному только результату искусства, с видом величайшей непринужденности и небрежности. И если даже берет на себя суд и порицание, то делает это по возможности скрыто и скромно.

Но в наш век авторы не способны ни давать советы, ни выслушивать их, следуя такой манере: всеобщий вкус все еще не приспособлен к восприятию подлинной Простоты. Что же касается возвышенного, то как бы часто само оно ни было предметом критики, оно не может выступать в такой манере, не может и позволить себе ее средств. Формальность и методичность, общепринятая в наших наставлениях и поучениях, с давних пор привычная для нашего слуха, настолько не властна над ними, что вместо того, чтобы привлекать наше внимание, утомит нас скорее, чем размер старинной баллады. Едва мы слышим, что тема выдвинута и предмет расчленен и подразделен (начиная с азов и начала начал, как того требует порядок), и вот, в тот же миг, начинается наша борьба с природой, которая в противном случае может внезапно сковать нас мягкими узами сна, к великому неудовольствию оратора и замешательству слушателей. Единственная оставленная нам манера, в которой критика между нами может сохранять всю свою силу,— это древний Комус; к этому роду принадлежат первые римские смеси, или сатиры: вид оригинального римского сочинения, впоследствии отшлифованный наивысшим гением и благоднейшим поэтом этой нации, который тем не менее признает, что сама эта манера почерпнута из вышеупомянутой греческой комедии. Если бы наши домашние остроумцы пожелали утончить свой вкус, следуя такому образцу, они, быть может, возымели бы значительный успех.

На деле мы можем наблюдать, что наиболее успешный метод критики, или опровержения, существующий в нашей собственной нации, прямо граничит с манерой самой ранней греческой комедии. Высокоценяемая бурлескная поэма⁵², написанная на тему наших религиозных разногласий в течение прошедшего века, является достаточным признаком такого соседства. А произведение комического расположения духа⁵³, вызвавшее справедливое восхищение, созданное несколько позднее поэтом наивысшего достоинства, дало наилучшим нашим умам действенный и развлекательный метод осмеивания глупости, педантизма, ложных рассуждений и скверного сочинительства, пригодный во всех спорах, даже религиозных и политических, равно как в делах, требующих такого ума и учености. А не будь этих образцов такой всеми терпимой манеры критики, вроде упомянутых, пусть и немногочисленных, какому грубо-

му обману могли бы мы подвергаться в прошлом, да и в будущем, со стороны догматически-реторического и педантичного ума! — это без труда поймут все, кому хотя бы в чем-то известно состояние образованности в нашей нации и кто хотя бы в малейшей степени способен судить о манере наших средних поэтов и признанных авторов этого времени.

В какой бы форме или манере критика ни появилась у нас, какую бы манеру ни выбрали критики, для того чтобы проявить в ней свой талант, никто, кроме людей грубо невежественных и закосневших в предрассудках, не придет в беспокойство при виде духа критики. Ибо если сатира окажется в дурных руках, а остроумие в ней будет скудным, то действие ее будет уничтожено чем-то более остроумным; то же, что остроумно само по себе, лишь будет способствовать остроуму.

И потому по рассмотрении древних и настоящих времен ясным становится, что у критики — те же самые интересы и цели, что у острого ума, учености и здравого смысла.

РАЗДЕЛ III

Итак, мы обозрели теперь положение авторов, когда они испытывают внешние влияния, когда великие мира сего смотрят на них хмуро или благосклонно, а критики хвалят или порицают. Осталось только рассмотреть, какие чувства испытывает толпа, или мир в целом, к нашим современным сочинителям, — о чем сожалеть и чем похвалиться могут эти оперенные искатели приключений, сталкиваясь со своей публикой.

Нет ничего более очевидного, нежели то, что настоящего гения и преданного своему искусству художника никогда не заставить изменить своему характеру, так чтобы он не испытывал при этом величайшего стыда и нежелания, и никогда не убедить подло предавать свое искусство и умение ради простой выгоды или исполняя нечто противоположное известным правилам своего мастерства. Кому приходилось слышать хотя бы немного из жизни знаменитых скульпторов, архитекторов или живописцев,

тот вспомнит немало примеров, свидетельствующих о такой их природе. А кто познакомился с лучшими из ремесленников, с такими, которые действительно влюблены в свое механическое искусство, будучи настоящими мастерами в нем, тот, должно быть, наблюдал их природную верность своему искусству. Художник может быть ленив, распушен и развратен, он может забывать о всяких прочих правилах, но при всем этом преступить законы своего искусства для него ужасно, он предпочтет потерять своих клиентов и умирать с голоду, но не пойти на низкие уступки свету и не поступить вразрез с тем, что он называет верностью и истинностью своих произведений.

— Вы ошиблись, — скажет такой жалкий и несчастный художник своему богатому заказчику, — вы ошиблись, придя ко мне за подобным изделием. Пусть кто хочет изготовит его в соответствии с вашим представлением, я знаю, что это будет неправильно. Все, что я делал до сих пор, было верной работой — ни ради вас, ни ради кого-то еще я не сделаю руками своими ничего иного.

Вот — добродетель! Подлинная добродетель и любовь к истине, независимая от мнения и возвышающаяся над светом. Если такое расположение духа перенесено на целую жизнь, оно придает характеру человека совершенство и составляет ту неподкупность, честность и достоинство, что люди ученые нередко не знают как и объяснить. Ибо разве нет в действиях творчества и истины? А если такое творчество меньше устраивает нас и не столь достойно упоминания, то разве сами мы в таком случае не должны быть по крайней мере столь же обязательными, сколь честный ремесленник, у которого нет иной философии, кроме той, какой научили его природа и дело?

Если принять во внимание рвение и честность художников низшего рода, нельзя не удивиться, видя, что те, кто претендует на самое высокое умение и знание, так мало считаются с истиной и с совершенством своего искусства. Можно было бы ожидать, что наши писатели, обладай они подлинным даром, поведут мир за собой, а не станут низко следовать за миром, угождая его слабостям. Мы с полным основанием можем сделать скидку на неискушенность ранних гениев нашей нации, — после стольких веков варварства, когда образованность все еще лежала в развалинах, они совершали смелые вылазки на никем не занятое поле, завоевывали славные рубежи и до-

стигали таких позиций, которые до тех пор не были доступны для умов в их стране. Но коль скоро век наш делает такие успехи, ученость утвердилась и правила сочинения установлены, — истина в искусстве так хорошо понята, всеми признана и усвоена, — странно видеть, что писатели наши по-прежнему остаются безобразными и уродливыми в своих произведениях, как то было и раньше. Нет ничего более смехотворного, нежели слышать, как наши поэты в своих предисловиях рассуждают об искусстве и строении целого, тогда как в своих созданиях все исполняют так же плохо и так же мало соблюдают те правила искусства, — о которых сами же объявили во всеуслышание, — что и их предшественники, честные и добрые барды, которые никогда не слыхивали о подобных правилах и по крайней мере никогда не признавали справедливости их и общезначимости.

Если бы ранние поэты Греции так расхваливали свою нацию и так льстили ее первоначальному вкусу и желанию, то они не оказали бы той услуги своим соплеменникам и сами не заслужили бы той чести, какой заслужили они, оставаясь во всем верными истине и природе. Мир не всегда был на стороне тех, кто первыми испытали такой путь; но вскоре они обратили к себе суждение наилучших, а вскоре после этого и суждение целого света. Они силой проложили себе путь в мир — благодаря весомости их заслуг суждение света оказалось на их стороне. Они создали своих слушателей, своему веку придали изысканность нравов, слуху публики — тонкость и верное направление, так что в свою очередь могли удостаиваться справедливых и постоянных похвал. Надежда не разочаровала их. Одобрение не заставило себя ждать и было долгим, ибо надежда их была крепка. И до сих пор им отдают должное. Они пережили свою нацию, они живут, хотя и писали на мертвом языке. Чем более просвещен век, тем ярче они сияют. И слава их не пройдет, пока жива образованность, и потомство не преминет признать их заслуги.

Наших же современных авторов, напротив, направляют и лепят (сами они это признают) вкус публики и переменчивое умонастроение эпохи. Они сообразуются с чуждыми правилами капризами света и чистосердечно признаются в том, что совершают нелепости и несообразности, примеряясь к гению своего времени. В наши дни слушатели создают поэта, а книгопродавец — автора: с какой поль-

зою для публики и с какими обещаниями вечной славы и чести для писателя, — пусть вообразит себе тот, кто способен судить об этом.

Но хотя наши писатели столь откровенно и публично каются в своих грехах, я думаю, и это явствует из немалого числа примеров, что этот обычай каяться — просто-напросто обман, поскольку те нелепости, которые они более всего склонны совершать, весьма далеки от всякой прелести и развлекательности. Мы рады довольствоваться тем, что может предложить нам наш язык и, вступая в некое соревнование с другими нациями, вынуждены шуметь на весь мир о своих писателях, которые наилучшим образом могут послужить нам в качестве сравнения. Но когда подобный дух оставляет нас, то приходится признать, что мы не склонны обнаруживать в себе никакой особой любви или восхищения нашими писателями. Да у нас и нет таких, которые по всеобщему согласию служили бы эталоном для нас. Мы ходим на пьесы, как и на все прочие представления, и посещаем театры, как и ярмарочные балаганы. Мы читаем эпос и драму, читаем и сатиры и пасторали. Ибо не можем же мы не знать, чем волнуется это остроумие и это злословие. Нельзя не читать, как бы безразличны ни были для нас авторы. И вот в этом, быть может, и заключена причина лени и небрежности наших писателей: наблюдая, какую нужду испытываем мы по вине своего любопытства, и делая совершенно точный торговый расчет, чтобы установить качество и количество того, что требуется публике, они кормят нас такой пищей, приготовленной на один день, будучи полны решимости и не перегружать рынок и не стараться быть более правильными и остроумными, чем то совершенно необходимо для поддержания торговли.

Поэтому наша сатира груба, непристойна, шутивла на манер паяца и лишена всякой морали и поучительности, в чем ведь состоит величие и жизнеспособность этого жанра литературы. Точно так же неприятен и отвратителен у нас панегирик, или похвальное слово, именно потому, что похвалы продажны и непристойны. Достойные лица, делаясь предметом подобных излияний, по праву могут считаться мучениками. А публика, хочет она того или нет, невольно поддается неблагоприятным размышлениям, ибо на такие мысли наводят эти панегиристы в своих схожих с сатирой похвальных словах. Ведь на деле самый нерв

современного панегирика — это некая утомительная сатира, которую, надо быть справедливым, подобный автор намеревается повернуть в пользу своего предмета, что приводит, однако, если только я не ошибаюсь, к совершенно противоположному результату.

Обычный метод, к которому прибегают наши авторы, желая расхвалить или себе подобного, или мудреца, героя, философа, или государственного деятеля, состоит в том, чтобы осмотреться повсюду в поисках лиц более ранних времен, которые бы соответствовали в чем-то современным характерам. Теперь-то уж они уверены, что угодят, — так представляется им, — каким-нибудь резким сатирическим выпадом. А потому, совлекши с этих почтенных персонажей все остатки их заслуг, они задумывают одеть своего героя во все награбленное добро. Такова бесплодность этих энкомиастов! Они умеют славить, только втаптывая в грязь. Если нужно расхвалить красавицу, то Елена в сравнении с нею будет безобразной, и сама Венсера — унижена. А если нужно почтить какого-нибудь мужа наших дней, то в жертву должно принести одного из древних. Если нужно превознести поэта, низвержены будут Гомер и Пиндар. Если оратора или философа, — долой Демосфена, Туллия, Платона. А если генерала нашей армии, то придется разделаться с каким-нибудь героем прошлых веков. «Римляне не знали дисциплины! Греки не учились военному искусству!...»

Если бы на основе современной практики сочинительства предстояло составить некое искусство поэзии, описанному нами методу, быть может, следовало бы дать громкое имя правила казни, или Геркулесова закона, согласно которому славители, не пользуясь никаким иным оружием, кроме своей дубинки, имели бы право заставить замолчать всякую иную славу и своего героя водрузить на пустующий трон чести. Впрочем, я хотел бы подать добрый совет подобным превозносителям, убеждая их несколько умерить свой пыл в пользовании методом дубинки. Не потому, что смею требовать уголка для древних. Ибо лишь ради современных героев, за восхваление которых берутся наши хвалители, я желал бы им быть немного более осторожными в своих сравнениях. Нет нужды вызывать души Публиколы, Сципиона, Аристида или Катона, заставляя их служить фоном для заслуг других. В свое время они были добрыми патриотами и полковод-

цами, они честно служили своей родине. Ни слова против тех, кто поступает так же в наше время. Нужно терпеть, чтобы Фабриции, Эмилии, Цинциннаты покоились с миром (бедные!), или уж, если дух их будет вызван из преисподней этими злосчастными заклинаниями, дабы испытать насмешки и презрение, то они, быть может, и на деле окажутся беспокойными и навлекут такие мысли на наших воспевателей и их современных покровителей, которые, возможно, окажутся не слишком благоприятными для тех и других. У древних с их заслугами всегда, в любой век, была сильная партия среди людей мудрых и ученых. А память о достоинствах чужеземцев, равно как и наших соотечественников, с благодарностью будут хранить благородные души. Интересами умерших не в такой степени пренебрегают, чтобы, в случае если они подвергнутся нападкам, продиктованным пристрастием к живущим, не нашлось много людей, готовых дать самый решительный отпор оскорбителям.

Когда лесь начала входить в моду, название панегирика стали прилагать к сочинениям, безудержно и постыдно восхвалявшим одно-единственное лицо. У древних похвальные слова и были просто такими произведениями, которые их авторами прочитывались на торжественных собраниях народа. Они служили упражнением для остроумных и образованных людей, которые точно так же, как люди сильные и ловкие телом, принимали участие в Олимпийских и прочих национальных играх.

Британская нация, хотя законы не предписывают и не устанавливают здесь ничего подобного, по самой своей природе поразительно предрасположена к таким же точно упражнениям в славословии. На своих ярмарках и во время празднеств англичане проводят свои неотесанные Олимпиады, проявляя активность и находчивость, с которой не идет в сравнение ничто из того, что есть у других современных народов. Правда, испытания ловкости тут относятся только к телу, а не к мозгу. Не приходится удивляться и тому, что, предоставленные самим себе, не получая поддержки со стороны закона и властей, их телесные упражнения сохраняют в чем-то варварский характер или по крайней мере показывают, что манеры их * скорее при-

* У кого есть полное представление об уме и приемах Горация, тот, сравнив лишь послание его к Августу (кн. II) с сокровенным характером этого императора, каким рисуется он у Светония и других авторов, тот легко обнаружит здесь

держиваются римского *, нежели греческого вкуса. Гладиаторские и всякие прочие кровопролитные игры, которые допускаются в нашем народе, достаточно обнаруживают наш национальный вкус. А затравливание и резня бесчисленных тварей, и ручных и диких, просто ради развлечения, пусть свидетельствует о необычайной склонности нашей ко всяким зрелищам.

Не знаю, потому ли, что заметно в нас это расположение духа к убийствам, наши критики оказываются такими мясниками, и даже сами сочинители похвальных слов, или энкомиасты, получают такое наслаждение от свершения казней, как то описано выше, но только я уверен, что наши драматические поэты страстно привержены к такой манере; производить опустошения и разруху всяческого рода — для них первейшая забава.

Между тем наши драматурги, оправдываясь в диких непристойностях и всяких прочих нарушениях правильного в языке и сюжете своих пьес, ссылаются на то, что никогда не достигают большего успеха, — зависящего главным образом от дам, — как когда производят свои опустошительные набеги на добродетель и благоразумие, публично представляя свои пьесы в такой чудовищной форме. Не знаю, как оправдаются они перед лицом прекрасного пола в произнесении этих своих опытов (как они полагают), — речей, проводящих столь тонкие различия

подлинное суждение поэта о римском вкусе, олицетворенном даже самим этим верховным и превозносимым властелином Рима, на прирожденную любовь которого к цирковым представлениям и прочим развлечениям, мало согласным с интересами Муз, поэт делает достаточный намек. Между тем правитель этот (как сказано выше, на стр. 378) весьма был обязан своим поэтическим и остроумным друзьям, которые направляли его вкус и придавали форму его манерам, — они делали это с удачей и с пользой для его целей и интересов. Свидетельство чему — рассказ придворного историка Диона, который при всей присущей ему лести передает, что друг Августа Меценат весьма откровенно обошелся с ним, силой оторвав его от смертоубийственных трибун и кровавых наслаждений, бросив ему слова упрека: «Surge vero tandem, carnifex?» — «Встань же наконец, живодер?» Гораций же в соответствии с характером своим и обстоятельствами обязан был высказываться тоньше и, скорее, скрыто в разговорах своих с властелином и его любимцем.

*Omne vafer vitium ridenti Flaccus amico
Tangit, et admissus circum praecordia ludet*⁵⁴.

* Прибавим еще, что замечает Тацит или Квинтилиан о римском вкусе: «Jam vero propria et peculiaria hujus urbis vitia pene in utero matris concipi mihi videntur, histrionalis favor, et gladiatorum equorumque studia: quibus occupatus et obsessus animus quantum loci bonis artibus relinquit?» (Dial. de oratoribus, cap. 29)⁵⁵.

между публикой и публикой. Не смею судить о том, насколько извинение это поможет им, если речь зайдет об обычных амурных приключениях. Но, признаюсь, я часто изумлялся, видя, что наши кровопролитные пьесы делаются таким излюбленным развлечением нежного пола.

Кто не наблюдает более длительные периоды, или кругообращения, всего человеческого, перемены, происходящие в нравах, равно как рост и спад остроумия, художеств и благовоспитанности, тот во всем склонен нынешний век представлять нормой, а варварство и дикость видеть только во всем противном нравам своего времени. Те же самые воображаемые судьи, живи они в Британии во времена, когда впервые высадился на ее берегах Цезарь, решительно отвергли бы — как критика капризного — человека, который не мог бы не порицать нашу полураздетость и не рассмеяться при виде синих щек и вымазанной краской кожи, — что было модным у наших предков. Иным не может быть суждение людей, критикующих согласно моде. Но кто подлинно знает природу и все человеческое, кто изведал это существо — человека, у кого есть суждение о росте и совершенствовании общества, для того очевидно, что мы, британцы, такие же невоспитанные варвары по сравнению с римлянами Цезаря, как эти последние по сравнению с греками, на которых они напали при Муммии.

Благородные умы, получившие придворное воспитание, люди, которые не могут заглянуть в историю глубже, чем то позволяет им родословная, конечно, способны вспомнить о самом различном положении нравов в течение последних царствований, когда рыцарство было в такой чести. Тогда дамы были зрительницами не только разыгрываемых сражений и военных упражнений, но также и самых настоящих дуэлей и кровопролитных поединков. Они были третейскими судьями славных подвигов. Они были святыми покровительницами — им приносили свои обеты победители, им препоручали себя посредством таких галантных поединков, изящно решавших, на чьей стороне истина и справедливость. Они — главная причина многих гражданских беспорядков, они не перестают быть тайно влияющим на нас созвездием, которое заставляет нас требовать удовлетворения и давать его, что так свойственно тонким аристократам нашего времени. Ибо один галантный придворный весьма естественно объяснил

положение дел, будучи спрошен своими друзьями, почему он, человек мужественный и благоразумный, принял вызов ревнивого задиры,— он признался, что без колебаний мог бы довериться суждению мужчин,— но как бы появился он вечером перед фрейлинами?

Столь различен гений народов — гений одного и того же народа в разные времена и эпохи. Ибо среди народов древних известны такие, которые настолько нежно заботились о слабом поле*, что не решались подвергнуть испытанию их скромность зрелищем мужских игр или театральных представлений любого рода. Другие, напротив, допускали их в свои амфитеатры и давали им смотреть на самые жестокие свои зрелища.

Однако, как бы ни жаловались наши писатели и поэты на гений нашего народа, все же ясно, что мы не такие готические варвары, какими пытаются они изобразить нас. Народ наш — отнюдь не неблагодарная почва; есть в нас музыкальность, которую можно было бы воспитывать с великим успехом, если бы эти господа были мастерами в музыкальном искусстве. Они властны воздействовать на лучшие наши склонности и по известным признакам могут установить, что слушатели их расположены к более благородным сюжетам и к наслаждению манерой лучшей, нежели та, которую угодно избирать писателям, ибо последние скорее потакают себе, чем свету.

Помимо немногих заслуживающих похвалы попыток приблизиться к истинной манере письма, совершенных с недурным успехом в самые последние годы как в героическом, так и в интимном слоге, у нас есть и более древние доказательства того, что народ наш истинным образом расположен к морали и поучительности. Древний драматический поэт нашего народа⁵⁷ свидетельствует о своем добром слухе и мужественном вкусе. Несмотря на свою природную грубость, неотделанный слог, старомодные обороты и шутки, отсутствие последовательности и согласованности целого, несовершенство почти всех изяществ и украшений, присущих его поэтическому роду, все же

* «Contra ea, pleraque nostris moribus sunt decora, quae apud illos turpia putantur. Quem enim Romanorum pudet uxorem ducere in convivium? Aut cuius materfamilias non primum locum tenet aedium, atque in celebritate versatur? quod multo fit aliter in Graecia. Nam neque in convivium adhibetur, nisi propinquorum: neque sedet, nisi in interiore parte aedium, quae gynaeconitis appellatur: quo nemo accedit, nisi propinqua cognatione conjunctus». Corn. Nep. in praefat.⁶⁶

благодаря строгости своей морали, убедительности большинства его описаний и ясной и естественной направленности некоторых характеров он нравится своим слушателям и нередко привлекает к себе их слух, никак не подкупая их роскошными или порочными нравами. Одна из его пьес⁵⁸, которая, как видно, больше других завоевала сердца англичан и чаще всего исполнялась на сцене,— это одна непрерывная мораль — цепочка глубоких размышлений, вложенных в уста одного героя, связанных с одним-единственным происшествием, с бедою, по самой своей природе вызывающей ужас и сострадание. И, если не ошибаюсь, можно по всей справедливости сказать об этой пьесе, что в ней только *один* характер и одна главная нить. Нет здесь ни льстивого поклонения прекрасному полу, ни напыщенной мольбы, обращенной к богам, нет героической похвальбы и нет ничего от той забавной смеси жестокого и нежного, которая служит стержнем в современных трагедиях, где изысканно варьируются принципы любви и чести.

В целом: в двух значительных явлениях поэтического, в эпосе и драме, столь естественно преобладает моральный гений; более других снискавшая одобрение героическая наша поэма⁵⁹ лишена приятности языка и модного поворота ума, — только весомость мысли, последовательность рассуждения, благородство страсти и непрерывная нить морального поучения, благочестивость и добродетель говорят в ее пользу, — из всего сказанного мы можем не без основания заключить, что не столько слух публики, сколько неумение и дурная манера наших поэтов нуждается в исправлении и совершенствовании.

Итак, мы в конце концов вернулись к своей прежней теме — к совету, этой основной предпосылке самопознания и внутренней беседы с самим собою, чего, как обнаружилось, столь недостает авторам в наше время. Им надлежит мудрость сердца приложить к трудам и опытам своего мозга, и тогда пропорция и красота будут привнесены в их произведения. Чтобы создание их было естественным и мысль текла свободно, нужно прежде всего разобраться во всем наедине с самим собою. Научившись распорядиться всем этим, они без труда смогут верно направить и своих слушателей и утвердить добрый вкус, в чем помогут им сам гений их и правильное пользование искусством.

Все зависит от них самих. Мы рассмотрели теперь все,

на что ссылаются они в свое извинение. Мы оправдали великих мира сего, предполагаемых их покровителей, оставив такое покровительство на их собственное усмотрение. Мы доказали, что критики не только не опасное, но, напротив, чрезвычайно полезное племя людей. И мы обнаружили, что слушатели не столь дурны, как то могло показаться на первый взгляд.

И осталось нам только вынести приговор нашим авторам, коль скоро мы преградили им путь к последнему их пристанищу и прибежищу. Мы не осуждаем их за то, что им недостает острого ума и силы воображения, но осуждаем за недостаток правильности и суждения, — всего того, что приобретается усердием, прилежанием и беспристрастной самооценкой. Недостает одного — Иравов. Лишь должное чувство морали может даровать нам знание порядка и пропорции, внушить нам истинный тон и меру человеческой страсти.

И поэт, таким образом, не может не делать заимствований у философа, если хочет усвоить общепризнанную топику морали. По меньшей мере ему следует быть честным по видимости и на всем протяжении своего поэтического создания выступать другом добродетели. Благое и мудрое ничего не отнимет у него, а люди при всей своей испорченности более всего довольны бывают именно честным и добродетельным поведением.

*Speciosa locis, morataque recte
Fabula, nullius veneris, sine pondere et arte,
Valdius oblectat populum, metiusque moratur,
Quam versus inopes rerum. nugaeque canorae*⁶⁰.

ЧАСТЬ III

РАЗДЕЛ I

Высшая похвала писателю по случаю выхода в свет его нового сочинения — это, как думают, сказать ему, что он несомненно превзошел самого

себя. И однако, видя, как благосклонно выслушивают такую похвалу, можно подумать, что она содержит в себе некую изумительную гиперболу. Ибо, если следовать духу теперешней благодетельности, похвала эта не просто идет против истины, которая может требовать дани, вполне отвечающей какой-либо обычной степени заслуги. Но, конечно, хорошо известно, что господа, заслуги которых целиком заключаются в писательских делах, ничего не спускают церемониалу похвал. Поэтому можно удивляться тому, что они так довольны подобной формой похвалы, которая ведь, если рассматривать ее очевидный смысл, не заходит дальше простого утверждения, что эти писатели в чем-то разошлись с собою самими и сделались чем-то лучшим или худшим, чем их средний уровень. Ибо если и самый гадкий писатель стал еще гаже прежнего и поднялся над своими вершинами с обоих концов, то справедливо сказать о нем, что он превзошел себя и поднялся над самим собою.

Точно так же мы обнаруживаем, что выражение, чаще всего применяемое в качестве похвалы великих мужей и царей, тысячу раз проверенное и могучее считается истинной в большинстве случаев, таково: они в поступках своих не изменяли самим себе и действовали в соответствии со своим гением и характером. Похвала такая, следует признать, звучит превосходно. Никто в ней не заподозрит ничего дурного. Ибо есть ли человек, который в воображении своем не связывал бы со своим истинным и природным «я» чего-либо достойного и каких-либо заслуг, как бы часто ни обращался он к этой своей самости и ни задумывался над тем, что он такое? Такова естественная склонность всех людей к моральной красоте и совершенству, что они никогда не забывают о такой предпосылке в отношении самих себя, — что по самой природе есть в них нечто достойное уважения со стороны других представителей рода человеческого и что их истинная, естественная и неподдельная самость отличается — как тому и надлежит быть — подлинной ценностью для общества и вполне может рассчитывать на уважение ввиду заслуг и добрых качеств души. Из чего они заключают, что добились высшей славы, когда кто-нибудь заверяет их, — они не сделали ничего такого, что было бы ниже их достоинства, и ни в каком своем действии не превзошли обычной линии своего поведения.

И так каждый убежден в реальности лучшего «я», ко-

торому надлежит поклоняться и возносить хвалу. Несчастье в том, что мы редко бываем научены понимать эту нашу самость, поворачивая ее под иным углом зрения по сравнению с тем, как она нам представляется и рисуется. От нашей священной религии, которая в значительной степени применилась к самым слабым способностям духа, нельзя ожидать открытого поощрения такого самоуглубления. Достаточно того, что здесь нам даны указания на «я» более благородное, нежели то, которое обычно принимается за почву и основание всех наших поступков. Себялюбие, цели и интересы нашего «я» берутся здесь так, как понимает их толпа; хотя, с другой стороны, самые священные характеры⁶¹ дают нам примеры величайшего презрения ко всяким личным интересам, готовности страдать за других без всякого вознаграждения, расстаться даже с самой жизнью и существованием ради всего великодушного и достойного. Но точно так же как небесные явления обычно трактуются в этих священных книгах в соответствии с обычным о них представлением и распротраненной в старину системой астрономии и естественных наук, так и моральные явления оставлены во множестве мест безо всяких перемен в соответствии с предрассудком толпы и всеобщим разумением личных интересов и своего блага. И наше настоящее, подлинное «я» иногда представлено во всей своей гордыне, отчасти в любви к славе и почету, отчасти в своем ребячестве, занятом суетной видимостью,—его призывают к послушанию, обещая более изящное жилище, драгоценные камни и металлы, блистательные одежды, короны и всякие подобные яркие красоты, в образе которых представлена им иная земля или же вещественный град божий.

Нужно признать, что даже в то время, когда свет более яркий и чистый открыл себя этой избранной нации, природная хмурость ее не исчезла, поскольку познавать себя — и свои настоящие интересы — для нее было несказанно трудно, после того как столь долго ее наставляли и о ней пеклись небеса. Простота этого народа, несомненно, была немалой, ибо даже самое наилучшее учение не могло спизойти к нему без убожества живота — умы даже лучших учеников все еще бежали вослед желудку, так что всякие божественные слова они были склонны перетолковывать в животном смысле⁶² и не видели ничего более самодовлеющего, чем сей нижний восприимчивый. Их вкус в

делах морали не отставал от самовозвеличивания, присущего этому народу. Не удивительно, что лучшее и благороднейшее «я» осталось тайной для народа наиболее себялюбивого, хитрого и извращенного во всем роде человеческом. Так что нельзя не признать, что божественные законодатели, герои и учителя этого народа, к чести их, превзошли всех других добротой своей и великодушием, ибо они так верно любили своих братьев и свой народ — таким, каким он был: они могли так великодушно и беспристрастно относиться к людям, которые сами по себе были столь плачевно пристрастны и недостойны.

В чем бы, собственно, ни состояла цель или деятельность религии, — как известно, областью философии является учить нас, что мы такое, хранить нас в нашем тождестве с нами самими и так направлять господствующие над нами образы, страсти и умонастроения, чтобы мы были постижимы для самих себя и узнавались не только по чертам лица и внешнему виду. Ибо, конечно, не через одно лицо свое мы — это сами *мы*. Когда фигура наша и вид претерпевают изменения, то тут не *мы* меняемся. Но есть нечто такое, чему стоит полностью преобразиться и видоизмениться, — вот и *мы* уже превратились и перестали быть самими собою.

Если какой-нибудь близкий наш друг, перенесший много болезней и переживший много приключений в своих путешествиях по самым отдаленным уголкам Востока и самым жарким странам Юга, вернется к нам, столь переменившись во всем своем облике, что мы, поговорив с ним, не признаем его за прежнее лицо, — это не покажется нам столь странным и не слишком сильно беспокоит нас. Но если лицо и фигура вернувшегося к нам друга будут похожи, а мысли и настроения ума совершенно странны и незнакомы, чувства, страсти и мнения во всем отличны от того, что знали мы прежде, — мы вполне серьезно скажем, будучи крайне поражены и озабочены, что человек этот совершенно другой, а не наш друг, кого мы знали так близко. И мы на деле не станем предпринимать попыток возобновить знакомство и общение с этим человеком, хотя бы память его и сохранила слабые знаки и отметки бывшего — всего, что произошло между нами.

Когда круговращение подобного рода, пусть не полное, совершается в каком-нибудь характере, если направление страстей или ума известного нам человека вдруг заметно

начинает отличаться от того, чем он был раньше, тогда мы зываем к философии. И в недостатке или слабости того же начала «я» упрекаем провинившегося. И нередко мы бросаем вызов сами себе, стоя на почве того же принципа,— когда замечаем изменение в наших нравах, когда наблюдаем, что не всегда имеем в виду одну и ту же свою самость и одни и те же цели, но часто преследуем цели прямо противоположные, служа им с прежней страстью и горением. Когда мы оставляем свою всему миру известную щедрость и наша бережливость начинает точно так же бросаться в глаза, когда, забывая о своей лени и любви к покою, мы погружаемся в дела, а от характера занятого и сурового, не склонного к нежным беседам с прекрасным полом, мы внезапно обращаемся к противоположной страсти и делаемся влюбчивы и женолюбивы,— тогда мы признаемся в своей слабости и, сваливая свой грех на всеобщий недостаток философского духа, со вздохом произносим: «Никто из нас по-настоящему не знает себя». И таким образом мы признаем, стало быть, авторитетность философии и настоящий предмет ее, так что по меньшей мере соглашаемся — не притязая на то, чтобы быть вполне философами,— что, отличаясь большим или меньшим постижением или уразумением самих себя, мы соответственно в большей или меньшей степени являемся поистине людьми — и на нас больше или меньше можно положиться — в дружбе, в обществе и в житейских заботах.

Между тем плоды этой науки философии — такие прекрасные, какие только можно вообразить; после должного испытания открывается, что люди наслаждаются ими и питают вкус к ним. Когда, однако, соблазненные созерцанием, мы бросаем свой взор на то, в чем полагаем самое растение, не удивительно, что мы бежим, как от огня, от этого садовничества и начинаем думать, что выращивание таких растений — тайна весьма презренная и недостойная. Говорится ведь: «Не собирают смокв с терновника, и не снимают винограда с кустарника»⁶³. Что ж, если есть в мире образованности сорная трава, какие-нибудь шипы и чертополох, так, по всей вероятности, это тот самый вид растения, который сходит за философию в некоторых знаменитых наших школах. Нет ничего более смехотворного, как ждать, что этот голый ствол даст побеги и взрастит привычку к самоуразумению. Но если даже соберутся вместе самые хитроумные люди и в течение долгих лет будут

отыскивать способ затуманить разум и унизить человеческое понимание, то они, скорее всего, не придут ни к чему лучшему, как к установлению такой издевательской науки.

Я был когда-то знаком с одним известным странствующим энтузиастом⁶⁴; возвышенное духовное приключение привело его в страну, где со всякими пророчесствующими миссионерами обходились нешуточным образом, и вот, как он рассказывал мне, он очутился в темнице, куда не проникал ни один луч света. И здесь, где он, вдали от книг и бесед, провел несколько месяцев, этот человек весьма находчиво изобрел для себя занятие, одинаково целесообразное и спасительное для здоровья и рассудка. Можно думать, что из всевозможных жизненных и временных обстоятельств тут было самое подходящее место заняться нашей не раз упомянутой практикой солилоквни; особенно исходя из того, что пленник наш был из тех, кого в наш век мы зовем философами,—последователем Парацельса и большим знатоком оккультных дисциплин. Но что касается моральных наук и всего того, что относится к разговору наедине с собою, то тут он был просто новичок. И потому он приступил к делу совершенно иначе. Свои природные трубы он настроил—только не на манер музыканта, для того чтобы производить разные мелодичные и приятные звуки, но для того, чтобы складывать и формировать всевозможные членораздельные звуки речи—с предельной отчетливостью. Эти звуки он производил, усиленно напрягая свой голос и испытывая его во всех положениях и соотношениях губ и гортани. И так, при помощи всего этого своего орания, рычания и лая, самыми разными способами пользуясь своими органами, он старался открыть, какие буквы алфавита могут наилучшим образом обозначать каждую из разновидностей звуков, а какие нужно специально изобрести, чтобы отмечать ими неотожествленные их виды. Так, к примеру, он обнаружил, что буква А—это самый что ни на есть истинный знак, гласная изначальная и чистая, по праву помещенная первой в начале алфавитного расположения звуков. Ибо, предельно, насколько это вообще возможно, оттянув нижнюю челюсть и отдалив ее от верхней, а вставленными в рот пальцами мешая сближаться даже и уголкам губ, он опытным путем установил, что для человеческого языка в таких условиях невозможно издать какой-либо иной звук, кроме

обозначасмого этой перевозданной буквой А. Гласная О получается, если округлить губы,— это похоже обрисовано и самим знаком. Гласная У образуется параллельным движением губ вперед. Другие гласные и согласные — разными способами сближения губ и воздействием активного языка на неподвижные десны и нёбо. Итогом глубокомысленных спекуляций и долгих упражнений нашего пленника было философское рассуждение, которое он сочинил, будучи выпущен на свободу. Он ценил в себе единственного в своем роде знатока языка и голоса — по причине этой своей коренной науки и основополагающего знания о звуках. Но если бы кто-нибудь нанял его, чтобы усовершенствовать свой голос и научиться приятной манере произношения и звукоизвлечения, тот, полагаю, был бы весьма разочарован.

Я совсем не собираюсь отвергать как нечто бесполезное эту спекулятивную науку артикуляции звуков. Нет сомнения, она занимает свое место среди прочих наук и может принести пользу грамматике, подобно тому, как грамматика служит риторике и всем прочим искусствам, пользующимся речью и письмом. Основательность математики и польза, приносимая ею людям, подтверждена многочисленными результатами зависящих от нее и столь благотворных художеств и наук, — несмотря на то, что астрологам, составителям гороскопов и им подобным угодно титуловать себя математиками. Что же касается метафизики и того, чему в школах учат под именем логики или этики, я не против того, чтобы все это сходило за философию, но только при условии, что реальными результатами будет подтверждена способность таких наук изошрять наш дух, совершенствовать разумение, исправлять нравы. Но если определение вещества или имматериальной субстанции, различение свойств их и модусов выдается за правильный путь к постижению нашей собственной природы, то я склонен подозревать, что подобные занятия обманывают нас и запутывают наши головы, несмотря на все свои безмерные притязания.

Изучение кругов и треугольников никак не пересекается с изучением умов. Кто изучает первые, не думает, что в то же время обретает мудрость или познает себя и людей. Он хочет только одного, — чтобы голова его осталась здоровой, какой и была прежде. И, подходя со своими занятиями к концу, он считает благоприятным исходом, если, спа-

сибо судьбе, голова его по-прежнему цела и невредима. А что до других способностей и совершенствований, касающихся человеческой природы и знания света, то тут он обращается к иным занятиям и иным упражнениям. В этом состоит скромность и благоразумие математика. Но если взять философа, который настаивает на том, что рассуждения о его высших способностях и исследование сил, определяющих его разумение, и принципов понимания совершенно поглощают его, а притом его философия на деле совершенно чужда заявленной им материи, выходит за обозначенные пределы и в том, что мы можем назвать нашими целями и заботами, не приходит ни к чему,— то в итоге получается нечто худшее, нежели простое незнание и невежество. Самый изобретательный способ поглупеть— это следуя системе. А самый безошибочный путь пресечь свое собственное благоразумие— это занять чем-либо иным его место. Чем болес напоминает что-либо мудрость,— если эта вещь не сама мудрость,— с тем большей решительностью она делается ее противоположностью.

Можно было бы ожидать от этих физиологов и искателей модусов и субстанций, что, будучи восторжены в своем разумении и обогащены знанием сверх прочих людей, они настолько же превзойдут их в чувствах своих и страстях. Сознание того, что ты допущен в тайники природы и сокровенные убежища человеческого сердца, порождает в этих госнодах,— так можно было бы думать,— некую широту души, которая отличает их от обыкновенной природы людей. Но если их воображаемое знание механизма этого мира и своего собственного страсения не способно произвести на свет ничего благотворного ни в первом, ни во втором случае, тогда я не знаю, какой цели служит подобная философия,— если только не для того, чтобы захлопывать дверь перед более совершенным знанием, и не для того, чтобы давать ход наглости и самомнению с благовидной миной авторитетов.

Едва ли возможно для человека, тем более для автора, изучающего идеи и по всем правилам искусства разбирающего страсти в духе естественной философии, не вообразить себя более мудрым во всех этих отношениях, более сведущим и в своем собственном характере и в гении человечества. Однако опыт постоянно убеждает нас в том, что расчеты его были ошибочны,— и нет никого, кто был бы менее властен над собою и менее способен управлять

своими страстями, был бы менее свободен от предрассудка и ложного страха и менее предохранен от обычного обмана и иллюзий, чем известные умники, относящиеся к этому сорту. И тут нет ничего удивительного. Спекуляция в известной степени обуславливает практику. И чтобы это стало очевидным, нет нужды в строгом выводе. Хорошо знакомый нам метод солилоквии окажет нам помощь и сыграет свою роль: и, быть может, мы разрешим проблему более занимательным образом, если сопоставим сверхспекулятивную философию с философией, скорее, практического свойства, которая в анализе своем в основном обращается к окружающим нас людям, к нашим друзьям и нашим добрым взаимоотношениям с самим собою.

В этой связи не будет потерей для читателя, если, забыв о нем на время, я займусь в основном самим собою и, коль скоро представляется удобный случай, приступлю к этой самой практике беседы наедине с собою, смысл которой я собирался раскрыть. Есть надежда поэтому, что читатель не примет за невоспитанность, если я перестану обращать внимание на его присутствие. А если я незаметно для себя впаду в те пароксизмы, что описывал выше, и в некоем безумии стану на высоких нотах увещевать и усовещать сам себя,— так его, можно быть уверенным, не оскорбит откровенный язык и даже упреки, услышанные из уст человека, который просто дерзит и позволяет себе вольности с кем захочет.

Если какой-нибудь человек, прогуливаясь по улицам, завернет в лавку часовщика и, решив разузнать насчет часов, станет расспрашивать, из какого металла или вещества изготовлена каждая часть, и кто их покрасил, и что такое в них звучит, но не будет интересоваться, для какой реальной пользы служит подобный инструмент или благодаря каким движениям наилучшим образом достигается его цель и обретается совершенство,— ясно, что такой исследователь не добьется никакого уразумения подлинной природы инструмента. А если философ, действуя точно таким же манером, приступит к изучению человеческой природы, то он только откроет, как воздействует та или иная страсть на тело, какие изменения во внешнем виде и чертах лица все они производят, сколь различно, далес, затрагивают они мускулы и члены тела,— быть может, в итоге он будет способен подать совет анатому или портретисту, но только не людям и не себе самому, потому что

в соответствии со своим обозрением целого он не рассматривал подлинные действия или энергию своего предмета и не созерцал в своих мыслях человека — как реального человека и как действующее начало, но размышлял о нем только как о часовом механизме или простой машине.

«Чувство страха,— учит нас один современный философ,— направляет душу в коленные мускулы, которые сейчас же готовы немедленно произвести свое движение и, с несравненной быстротою поднимая ноги, уносят тело подальше от опасности»⁶⁵. Великолепный механизм! Однако не беру на себя смелость решать, что является более важным симптомом — сгибание ли коленей как признак трусливого бегства или же скрежет зубовой как признак решительного сопротивления. Во всем этом предмете исследования я не нахожу ничего, что хотя бы в самой малой степени касалось человеческого «я». И я могу положительно утверждать, что при самой утонченной спекуляции такого рода я никогда не научусь ни укрощать страх, ни возбуждать в себе решимость. И, конечно, я могу быть уверен в том, что природа страха, как и других страстей, состоит в подъемах и спадах, могу быть уверен в том, что питает их мнение, а влияют на них привычка и опыт.

Эти страсти в зависимости от того, какие из них преобладают во мне и в каких пропорциях соотносятся между собой, влияют на мой характер, ввиду чего я отличаюсь от других. Поэтому, правильно рассуждая о природе своего движения,— направляемого аффектами, столь зависящими от восприятия его и осознания,— я неизбежно буду удовлетворен и усовершенствуюсь в таком-то случае. Изучая разные повороты и кругообращение страстей, их изменение и угасание, я, несомненно, лучше стану понимать человеческое сердце и лучше буду судить о других и о себе. Невозможно хотя бы в самой малой степени продвинуться в таком занятии, не приобретя известного преимущества от упорядочения страстей и овладения теми из них, от которых зависит образ жизни в целом.

К примеру, если суеверный страх — а суеверие это вид страха — наиболее угнетает душу, то не очень существенно спрашивать в этом случае, в какие части или области тела немедленно отряжаются кровь или душа и в каком месте они вынуждены бывают повстречать друг друга. Ибо понимать тут не важнее, чем упорядочивать или видоизменять, а последнее зависит от меня. Ибо если рассудить,

что суеверный страх — от мнения, и если предмет страха тщательно исследовать и изучить, то само чувство непременно ослабнет, по мере того как я буду раскрывать обман, без которого немислимо никакое суеверие.

Точно так же, если тщеславие — от мнения, и я рассужу, как складывается тщеславие, от каких воображаемых преимуществ и незначительных оснований возрастает, если я рассмотрю эту страсть в ее чрезмерном взлете, равно как в противоположном ему унынии, — немислимо, чтобы я не освободился в какой-то степени от подобного нездоровья.

*Laudis amore tumes? Sunt certa piacula —
Sunt verba et voces quibus hunc lenire dolorem
Possis, et magnam morbi deponere partem*⁶⁶.

То же самое не может не произойти и с гневом, гордыней, любовью, желанием и всеми другими страстями, в соответствии с которыми у меня складывается то или иное представление о целях. Ибо коль скоро страсти меняют свое направление, так меняют направление и цели, и руль поворачивается, и тогда моим курсом и гаванью становится попеременно то то, то это... Для человека во гневе — одно счастье, для влюбленного — другое. А у человека, сделавшегося скупцом, уже не то представление об удовлетворении, что раньше, когда он был добр и щедр. И даже человек в добром расположении духа иначе думает о целях своих и пользе, чем человек расстроенный и хотя бы чем-то огорченный. Поэтому изучение моих настроений и исследование страстей должны по необходимости идти параллельно с изысканием и внимательной проверкой мнений и искренним рассуждением о замыслах моих и целях. А потому изучение человеческих чувств не может не вести меня к знанию человеческой природы и себя самого.

Вот такая философия по самой природе обладает некоторым первенством пред всяким прочим знанием и ведением. И, несомненно, она не может относиться к разряду мыслей напрасных и обманчивых, ибо ведь в ней — единственное средство, с помощью которого я могу раскрыть тщету и иллюзию. И она — не того рода, чтобы полагаться на родословия и предания человеческие, на распри о законе и суесловие⁶⁷. И слава ее — не от простой утонченности и остроты спекуляции, как у другой философии, но от превосходства ее великолепия над всякой прочей спекуляцией,

от первенства ее над всеми прочими науками и занятиями, которых учит она истинной мере, всякой вещи в мире приписывая ее истинную цену. Самое религию судит это знание, проникает дух, поверяет прорицания, распознает чудеса, а единственная мера его и норма берется от моральной прямоты, от четкого различения всего справедливого и здравого в чувствах. Ибо если по плодам узнается древо⁶⁸, то первое усилие мое должно быть направлено на различение верного вкуса плодов, на утонченность вкуса и утверждение истинного наслаждения во всяком роде. Итак, просить меня судить авторитет моралью, в то время как сами правила морали предполагаются зависящими от простого авторитета и желания,— значит на деле то же, что просить меня смотреть с закрытыми глазами, измерять, не зная меры, а считать, не зная арифметики.

Так Философия, которая сама судит и о себе и обо всем помимо себя, открывает здесь принадлежащую ей область и основное свое владение, она учит меня отличать ее лик от того, что только походит на нее, она посылает мне свою непосредственную и подлинную самость, пользуясь своим единственным правом — учить меня познавать самого себя и познавать то, что принадлежит мне. Всякому низшему знанию определяет она верное место, одному велит мерить звуки, другому — скандировать слоги, третьему — взвешивать пустоту и определять пространства и протяжения; но только она оставляет за собой должный авторитет и величие,— она хранит свое состояние и древний титул — *Vitae Dux, Virtutis Indagatrix*⁶⁹ и все те справедливые наименования, которые издревле принадлежали ей, когда заслужила она такое обращение к себе оратора: «*Tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae. ... Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus, peccanti immortalitati anteponendus*»⁷⁰. Блистательная госпожа! Но как легко, ошибившись, не признать тебя, ибо так много служанок носят такие же блестящие одежды, а некоторые готовы затмить тебя платьем своим и украшением.

На деле сколь превосходный урок, сколь торжественная радость пронстекает из того, что зовем мы философской мыслью! Как складываются идеи! Как они составляются и сопоставляются, сходятся и расходятся! Есть ли лучший вид, что справедливее говорит в пользу подлинной и истинной Философии? Пойдемте же дальше. Будем философствовать, следуя такому образцу,— если только на этом

пути стану я мудр. Исследуем мои представления о пространстве и субстанции, заглянем внутрь материи и ее видов,— если только это значить будет заглядывать в самое «я», если этим усовершенствуется мое разумение и возрастет мой ум. Ибо таким я скоро удовольствуюсь. Будем же терпеливо наблюдать, что происходит, что связанное и сообразное, какое согласие и несогласие я обнаружу внутри,— буду ли я утверждать через час то, что склонен утверждать теперь, в соответствии с моими представлениями, а в случае, если не буду, как же и чем утешусь я, как удостоверюсь в своих представлениях и в тождестве сохраняю свои мнения, пристрастия и оценку вещей? Если вопрос этот останется без ответа, я по-прежнему — тайна для себя самого: для какой же надобности тогда все эти рассуждения и вся эта изощренность? Для чего же восхищаться мне своим философом и стремиться сделаться подобным ему?

Сегодня дела мои шли успешно, в итоге представления мои восхищены до небес: «Мир превосходен! Все великолепно! Каждая вещь мила и привлекательна — люди, слова, компания, общество. Можно ли желать лучшего?» На завтра приходят разочарования, неудачи, огорчения. И что же следом? «О, жалкое человечество! О, испорченность! Кто бы стал жить среди людей? Кто — писать и творить для такого мира!» Философ! Где твои идеи? Где истина, очевидность, достоверность, о которых так много говорится? Если утверждать их, так только здесь. Здесь, и только здесь, надлежит сохранить мне истинные различия и правильные представления, и если с помощью того, чему учит меня философия, я не смогу сделать ни на йоту больше, философия такая обманывает меня и лжет мне. Ибо в чем бы ни были прочие ее доблести, они не затрагивают меня; она не задевает человека и не возбуждает ум иначе, нежели тщеславным образом знания и лживыми заверениями, идущими от мнимого совершенствования.

Далее, каковы же представления мои о мире, о наслаждении, богатстве, славе, жизни? Какого суждения придерживаться мне о людях и делах людских? Каким чувствам складываться? Каким мнениям? Каким принципам? Если никаким, то что же занят я размышлениями о своих представлениях? Что мне, к примеру, знать, какого рода идеи могу я создать о пространстве? «Разделите твердое тело, каких угодно размеров,— говорит знаменитый совре-

менный философ,— и частям невозможно будет двигаться в пределах, замкнутых его поверхностями, если не оставить внутри пустого пространства, равного наименьшей части,— из тех, на которые разделено указанное тело...»⁷¹.

Так говорит атомист, или, иначе, эпикуреец, выступая в защиту пустоты. Его противник, пленитударианец, вводит в игру жидкость и объединяет представления о теле и протяженности. «Об этом,— говорит один,— у меня ясное представление». «В этом,— говорит другой,— я могу быть уверен». «А что,— скажу я,— что, если во всем веществе вообще нет никакой достоверности?» Ибо мнения математиков разделились,— а ведь механика успешно развивается на основе как той гипотезы, так и другой. Я буду доволен, если мой ум пойдет тем или другим путем, ибо ни то, ни другое не занимает его. «Философ! Говори мне о важном для меня. Говори о жизни,— какое представление о ней правильно, какого мне придерживаться в нужных обстоятельствах,— чтобы в случае, когда покажется, что жизнь отступает и излилась вплоть до последних капель, я не стал кричать о тщете и о презрении к миру, в то же время сожалеть, что жизнь так коротка и скоротечна!» Ибо почему — коротка, если не видеть в ней некоей сладости? Почему я сожалею о том и другом? Разве счастье — тщета, тщета и суета? И разве беды могут слишком рано покинуть нас?

Вот что важно мне исследовать, вот что достойно моего досуга. И если, с другой стороны, я в этом месте не могу прийти к согласию или несогласию со своими представлениями, если я не нахожу никакой достоверности здесь,— что же тогда для меня все прочее? Что тогда значит для меня вопрос, как я достигаю своих представлений или как составляю их, какие из них простые, а какие — сложные? Если теперь у меня — правильное представление о жизни, теперь, когда я, предположим, легкомысленно думаю о ней и решаю, что жизнь можно легко отбросить, если явится такой почетный случай, что я послужу этим своим друзьям и отечеству; научи же меня, как сберечь в душе это представление или по крайней мере как освободиться от него, не испытывая мук,— чтобы оно больше не беспокоило меня и не вело ко всяким несчастьям. Научи меня, как складывается в душе подобное мнение о доблести и достоинстве, что это такое — сегодня возносящее мысль на такую высоту, а завтра обращающее ее в ничто,

как случаются все эти потрясения и колебания, какие нововведения их вызывают, какой новый склад представлений и проникновение других идей? Если таким будет предмет философского искусства, я с готовностью обращусь к нему и приступлю к его изучению. Если же нет в нем ничего подобного, то у меня не будет повода заняться такой ученостью, и у меня не будет уже желания узнать, как составляю и связываю я эти представления, обозначаемые словами, или желание такое будет не сильнее, чем любопытство знать, посредством каких движений языка и неба я извлекаю членораздельные звуки, которые могу ведь произносить и помимо всякого знания и рассуждения.

РАЗДЕЛ II

Однако будет приличным оставить здесь на время себя ради читателя, который, оказавшись он не очень вежлив, выступит на этом месте с существенными возражениями. Он, быть может, спросит, почему человек, пишущий для собственного развлечения, не оставит свои сочинения при себе, отнюдь не появляясь с ними на публике и на глазах у целого света.

В ответ я скажу только одно: чтобы появляться «на публике» и «на глазах у целого света» — мне не очень понятно, что мой достойный оппонент понимает под тем и другим. Впрочем, я могу вспомнить в числе своих знакомых некоторых купцов — искателей приключений от литературной торговли; связавшись со своим посредником-книгопродавцем, они приступили к замечательным коммерческим операциям со светом. Они не преминули побеспокоить публику, прямо обратившись к ней в положенной форме предисловия и послания, а также сговорились с друзьями об одобрении и поддержке. Может быть, они рискнули также связать свои имена с репутацией какого-нибудь великого человека, так что они получили его соизволение посвятить ему книгу в ожидании, что их сочинение будет чем-то выдающимся в глазах людей. Легко вообразить, что такие авторы, пользующиеся покровительством и признанные, будут ужасно разочарованы, если

публика пройдет мимо их трудов, не обратив на них ни малейшего внимания. А если говорить обо мне, то меня несколько не беспокоит, каким взглядом посмотрит публика на мои забавы и каким образом случится ей познакомиться с тем, что пишу я для своего личного развлечения или желая дать совет тем из моих знакомых, кто описанным манером пустился в свое отчаянное предприятие.

Необходимо, чтобы мои друзья, которые будут внимательно читать эти советы, имели бы их перед собой переписанными более разборчиво, а не мою собственную рукопись. И, по счастью, мне предложил свои услуги очень хороший переписчик, так что я избавлен от неприятности собственноручного переписывания,— он снабдит меня таким числом копий, какое я только пожелаю,— чтобы они послужили мне и моим друзьям. Впрочем, я не запретил своему секретарю изготовлять столько, сколько он захочет, для своей личной выгоды. Написанное мною не заслуживает того, чтобы из него делали тайну. А если оно будет заслуживать, чтобы кто-нибудь купил его, пусть оно пойдет на пользу покупателя! К такому торговому обороту я не причастен, хотя время от времени и поставляю товар.

И, таким образом, я отнюдь не становлюсь писателем оттого, что меня напечатывают. Если я и окажусь на какое-то время под гнетом буквенного устройства, именуемого типографским прессом, то от этого я не начну ощущать в себе каких-либо дополнительных добродетелей или опасных свойств. В самом механизме я не вижу никакого заговора, ни против церкви, ни против государства. И не могу представить себе, почему эта машина столь грозной должна казаться знаменитым ученым и духовным лицам, подлинная тайна и основание которых зависят от этого буквенного производства. Допускать неподсудность духовного светскому и ограничивать печать — в этом есть что-то от противоположно направленных намерений. Я с трудом могу представить себе, чтобы качество написанного менялось в зависимости от способа записи — чтобы был какой-нибудь вред от быстрого способа изготовлять красивые и одинаковые копии. Не понимаю, почему не разрешить писать и железным и гусиным пером,— неужели же способности писателя сильнее меняются, когда он приобретает такой новый вид, чем если после тканых чулок он начнет носить вязаные?

Сказанное — для моих читателей, если волею случая

поблизости окажется кто-либо помимо упомянутых выше нескольких моих друзей. Ибо, погружившись в моральные проблемы, вынужденный столь суровому исследованию подвергнуть такой предмет, как самопознание, я, разумеется, помню о той крайней деликатности и нежности, которой в наши дни ждут от философии подобного морального направления. Я не собираюсь устанавливать, какое отвращение, по всей вероятности, порождено было подобными дозами лекарств, которые прописывали нашим слабым желудкам в самые юные годы. Однако если философская манера хотя бы в наималейшей степени напомнит о методе катехизиса, то я убежден, что она не покажется слишком привлекательной. Строгость, с которой этот метод вопрошания применяли к нам в детстве, объясняет нашу антипатию к этой дисциплине увещевания теперь, когда мы стали взрослыми. И хотя метафизическое содержание нашей веры с поразительной тщательностью и неопровержимостью внушается нашим нежным умам, все же приемы этой забегающей вперед философии крайне затрудняют позднейший труд разума и внутренние упражнения ума встречаются с большим сопротивлением в более зрелом возрасте.

Мы не можем не оказаться в крайне сложном положении, когда осталось позади наше ученое детство и мы, наученные всяческим природам — естеству нашему собственному и естеству высшему, всяким сущностям, бесплотным субстанциям и существам и всему подобному, вынуждены в свои зрелые годы заново возвращаться к прежнему уроку и заново пережевывать и переучивать его. После того как путем уместных здесь вопросов и категорических ответов нам заявили, кто мы такие и что мы такое, очень трудно постепенно и с совсем иной точки зрения прийти к исследованию нашего подлинного «я», наших конечных целей, суждений о наших жизненных интересах, которые нам только еще приходится составлять, и мнений о пользе и благе, которые нам необходимо иметь, — к исследованию всего того, что неизбежно должно направлять наше поведение, оказываясь руководящим началом нашей жизни.

Так хватит ли у нас выдержки, чтобы вновь заглянуть в эти тайны? И хватит ли терпения переучиваться, — после того как свет уже преподал нам свой урок?

Я сомневаюсь, что хватит. Ибо коль скоро урок этой

последней школы усвоен нами, то, если я спрошу себя в соответствии с тем смыслом, который я взял из разговоров с первыми людьми: «Что правит мною?», то я поспешу ответить: «Польза».

— Но что за польза и как правит?

— Посредством мнения и воображения.

— Так, следовательно, все полезно для меня, что мне кажется таковым? Или мое воображение может ошибаться?

— Может.

— А если воображение может заблуждаться насчет моей пользы,— так будет ли верным мое стремление и моя цель?

— Едва ли.

Так можно ли полагать, что я попал в цель, если на самом деле не знаю даже и того, к какой цели стремиться?

Итак, получается, что главное, в чем моя польза,— это иметь перед собой цель и достоверно разузнать, в чем заключено для меня счастье и выгода.

— Но в чем же, если не в удовольствии? Ведь то, что для меня выгодно и хорошо, то всегда должно нравиться, а что нравится, может ли быть иным, нежели выгодным и благоприятным для меня?

— Великолепно! Пусть же воображение правит, а полезным будет все, что нам нравится. Ибо если благо для нас — то, что нам нравится, и лишь потому, что нравится, тогда все может становиться нашей пользой, целью, благом. И тогда уж не будет ничего дурного. То, в чем мы с восторгом видим свое счастье сегодня, завтра с прежней готовностью переделаем. И никто не сможет узнать, в чем же реальное благо. И ни о ком, кто стоит на таком основании, нельзя будет сказать, что он понимает свою пользу.

Здесь перед нами самая странная путаница! Но постараемся быть более искренними с самими собой и признаем чистосердечно, что удовольствие — это не правило, которым определяется благо, ибо, когда мы начинаем просто преследовать удовольствия, они скоро надоедают нам и мы от одного переходим к другому, сегодня отвергаем то, что в другое время одобряли со всей серьезностью, и никогда одинаково не судим о счастье, пока уступаем страсти и умонастроению.

Так любовник, пораженный представлением, или воображением, рисуящим ему будущие наслаждения, ждет ве-

личайшего блаженства от успеха в своей любви. Он преуспеваает в любви, но не находит блаженства, которого ждал, однако он обещает себе прежнее наслаждение в новой любви. Происходит прежнее, и он опять разочарован, но не оставляет своей веры. Когда игра его утомит, он бросает свою охоту, отказывается наперед от ухаживаний и интриг и проникается антипатией к церемониям и трудностям достижения удовольствий. Новый род любви привлекает его. Но и здесь он встречает то же беспокойство и непостоянство. Презирая опьянение страстью и самым низменным пороком, он сбрасывает с себя груз невоздержанности, отменяет буйство и обжорство и прислушивается к голосу честолюбия. Он становится деловым человеком и отныне стремится к власти и славе.

Quo teneam vultus mutantem Protea nodo? 72

Дабы не оказаться в подобном положении, посмотрим, не возможно ли для меня поверять свое воображение и, если возможно, остановиться на чем-то таком, что не перестанет быть благом.

Когда я разум свой упражняю в предметах моральных и чувства свои занимаю дружескими и благотворительными поступками, я нахожу, что наслаждаюсь с чистой совестью. И если, следовательно, есть удовольствие такого рода, почему бы не быть снисходительным к нему? В чем тут вред, если предположить, что удовольствие это возрастет, стоит только потворствовать ему? Если я ленив и потворствую удовольствию, заключающемуся в скуке, то знаю, в чем вред, и могу предвидеть будущую печаль. Если я склонен к чревоугодию, то вред и этого удовольствия известен мне, и передо мной ясная перспектива стать пьяницей. Если удовольствие мое — в скупости, то кончится оно, как я знаю, тем, что я сделаюсь скрягой. Но если радость моя — в честности, то от потворствования такой страсти мне неведомо иное следствие, нежели то, что природа моей души станет лучше и я все больше и больше смогу наслаждаться удовольствиями, проистекающими из своей общности с людьми. С другой же стороны, если такого честного удовольствия уже не будет, поскольку потакание низким и неморальным наслаждениям вытеснит его, то едва ли останется хотя бы какое-то удовлетворение, ибо некая благая природа и социальная склонность существенны даже и для развратных наслаждений.

Если поэтому единственное удовольствие, которому я могу свободно и безгранично потворствовать,— это удовольствие честного и морального свойства, если разумные и общественные наслаждения столь постоянны внутри себя и столь существенны для счастья,— почему же не постараться мне согласовать все прочие свои удовольствия с этим наслаждением и не примирить их с ним, вместо того чтобы отыскивать удовольствия другие, которые разрушительным образом воздействуют на это моральное основание и никак не согласованы между собою?

Стоя на таком основании, посмотрим, как перенесу я нападки Воображения и удержу свою моральную крепость против атак порочной страсти и ложного существа души. Когда идея удовольствия поражает меня, я спрашиваю себя:

— До того, как это представление поразило меня, было ли что-то не в порядке со мною?

— Нет.

— Так отбрось свое представление, и все будет хорошо.

— Но уж поскольку у меня есть теперь такое представление, я не могу обходиться без его предмета, не испытывая при этом сожаления.

— Так смотри, что лучше — страдать ли от недостатка, пока не отбросишь самое представление, или же, восполнив недостаток, утвердить не только самое представление, но и все вещи подобного сорта?

На самом деле, если один-единственный каприз допустить, доверившись ему, то не будет ли у каждого из них такой же привилегии? И к чему же поведет такой домострой, если вся эта фантастическая компания будет приглашена и двери не заперты ни перед кем? Не такое ли обращение с ними ведет к характеру самому распутному и развратному? А что, напротив, дает нам возвыситься до известной степени достоинства и постоянства, если только не прямо противоположная практика и поведение? Может ли быть какая-либо строгость ума, может ли быть какая-либо власть над самим собою, если не противостоять, не противостоять часто и постоянно, представлениям удовольствий, подсказкам воображения и настоятельным мольбам желаний и вожелений, если фантазии и капризы не ставить с решительностью на место и не поработать их беспощадно?

Из сказанного следует, что метод, которым поверяются

наши представления,— это не педантические упражнения. И нет тут ничего, что противоречило бы галантным нравам, в этом нашем допрашивании Фантазий, которые предстают перед нами в наипрелестнейших одеяниях, чтобы склонить нас на свою сторону и добиться благоприятного приговора,— поддержанные худшей частью нашего существа, к которой они обращаются со своими мольбами.

По праву можно сказать, что они — всемогущие просительницы. Они как будто никогда не доставляют нам неудобства, хотя никогда не выпускают нас из виду и, куда бы мы ни обратились, вечно оказываются перед нашим взором. Они хорошо знают, как являться перед нами, так что отнюдь не откидывают свою вуаль и не открывают лица при свете дня, а потому не рискуют пресытить наш взор или же черты лиц подвергнуть строгому разбору. И настолько чужды они всякой навязчивости, что нередко стоят поодаль и ждут, пока мы не начнем первыми, и довольствуются тем, что открывают свой профиль или время от времени как бы таинственно взглядывают на нас, как если бы они пытались, напротив, скрыть от нас свой лик.

Одна из наиопаснейших волшебниц является в каком-то вдовьем платье, с выражением лица столь скорбным, какое только можно себе вообразить, глаза свои она часто воздымает горé и заламывает руки, так что немислимо остаться спокойным и не быть тронутым ее видом, если замысел ее еще не понят, а лицемерие не изведено до конца. Свои приемы она заимствует у трагической музыки Мельпомены. И сама по себе она отнюдь не приятна и не привлекательна. Совсем напротив. Ведь в этом состоит ее искусство — придать себе самый что ни на есть отталкивающий вид, чтобы благодаря ей сестры ее казались более пленительными. А если своим трагическим видом и меланхолическими взглядами она сможет убедить нас в том, что Смерть (ведь она представляет именно смерть) — это столь ужасное создание, она совершает свои завоевания ради всего фантастического племени своенравных, веселых и милых желаний. Незамедлительно берут верх изнеженность и трусость. И все самое жалкое, что есть в жизни, вырастает в наших глазах, если цели и подлинные обстоятельства жизни так мало известны нам, а страх расстаться с нею возрастает до такой небывалой степени. Чем ожесточеннее цепляемся мы за жизнь, тем более бессильны мы в своем наслаждении ею. При такой алчности даже самые

отбросы жизни проглатываются единым глотком и идеи прискорбных удовольствий получают поощрение. И вот уже исчезают и бегут прочь при виде этой царицы ужаса достоинство, мужество, великодушие, все самые благородные мнения, чувства истинного Блага и добродетельного наслаждения.

Известный сорт людей, философствующих обратным образом, с восторгом вторит этому призраку и насылает его на наше разумение, где только представляется случай спутать и смешать его. И порочные поэты тоже обращаются к этому привидению со своей стороны, но только совершенно иначе. С помощью этой трагической актрисы они завоевывают на свою сторону более пристойное общество слушателей, увлекая их своими соблазнительными фантазиями; Эрато и другим своим игривым Музам они придают такую широту, чтобы те поддерживали их распутство и разврат. Мрачная перспектива смерти становится поводом для того, чтобы предаваться самым низменным удовольствиям. Тень и прах, могила и кипарис служат у них почвой пышного соблазна. Боязнь грядущей нечувствительности заставляет нежно лелеять простую жизненную силу и животную чувственность.

*Indulge genio: carpatus dulcia, nostrum est
Quod vivis: cinis, et manes et fabula fiet*⁷³.

Не удивительно, что соблазн роскоши преуспевает благодаря уродству этого призрака. Роскошь пользуется призраком смерти как букой, — чтобы преследовать свои цели: приверженец роскоши тем более льнет к ней — как дитя к своей матери, — что страх гнетет его и не отпускает ни на мгновение. Роскошь призывает его жить спешить — повинуюсь наилучшей мере жизни, какую она дает. И призывает не без основания. Ибо кто не захочет по своей доброй воле, чтобы жизнь промчалась как можно скорее, если удовольствия из числа более благородных либо утрачены, либо уничтожены жалким страхом смерти? Мнительное себялюбие и низость — вечные спутники нашего страха, они не оставляют нам ничего из всей совокупности тех приятных ощущений, количеством которых в повседневной жизни принято измерять счастье, достигнутое в личном существовании и судьбе.

Но что это? Прелестный образ близится, чтобы вступить за нас, ведомый первой из Муз — прекраснейшей

Каллиопой! Она являет нам истинную красоту и те числа, благодаря которым жизнь становится совершенной, те, что даруют нам лучшее наслаждение. Она взору нашему представляет добродетель и учит ценить жизнь по опыту наиболее героических душ. С нею — сестры ее Клио и Ура-ния. От первой у нее — все, что в истории и в древности достопамятно: все это противопоставляет она трагическому видению и показывает постоянное презрение, с которым как целые народы, наисчастливейшие и свободнейшие, так и отдельные люди, чем-либо замечательные, относились к этой великой обманщице. От второй у нее — все, что ни есть самого возвышенного в философии, все, что объясняет законы природы и порядок всебытия: она представляет нам всю целесообразность следования прекрасному правлению вселенной. Она показывает, что, стоит нам согласиться с этим справедливым устройством всего, и мы станем счастливейшими людьми — счастье жизни измеряется не тем, сколько нам суждено видеть лет, сколько вздохов сделать и сколько трапез отвести, — нет, счастье жизни в сознании, что мы жили честно, роль свою исполнили хорошо и простились с жизнью бодро, как то подобало нам.

Итак, нам видно, что благороднейшие из Муз выступают на стороне добродетели. Кто великодушен среди них, спешит прийти к нам на помощь. Да и более легкомысленные не заставляют себя ждать, если только им предстоит поступать согласно со всем совершенством своего искусства, вдохновляя одареннейших гениев в своем роде поэзии. Такова была у древних более благородная лирика и позднейшая, более утонченная комедия. Талия, Полигимния, Терпсихора, Евтерпа с радостью вступают в союз с лучшими поэтами и, наравне с ними озабоченные судьбою Чисел, с сожалением следуют другим путем, покровительствуя беспорядку и хаосу. Они с большим восторгом пошли бы за своими старшими сестрами, всю привлекательность и изящество свое присовокупив к тому, что наиболее гармонично, божественно и угодно Музам в человеческой жизни, — вместо того чтобы служить целям порока, обращаясь в Сирен. Вот в чем различие между этими музами и теми, первыми, более героическими, — их легче сбить с пути, и они легче примут порочный облик. Ибо кто из гениев или мастеров в поэтическом искусстве подумает о том, чтобы Музу эпическую или трагическую заставить заняться сводничеством или же услужать изне-

женности и трусости? Ведь трагедия и героический рассказ отнюдь не направлены против смерти, великих трудов и риска. И не просто жизнь превозносится здесь, и не просто воспевается ее ценность. Напротив, все жизненные беды здесь зримы, и все смятение страстей выставлено на показ, поощрена крепость духа и возвышена честь, презрение к смерти здесь — особая черта благородных и счастливых душ, а неотступная привязанность к жизни — самый подлинный характер жалких негодяев.

Usque adeone mori miserum est?...⁷⁴

Трудно даже вообразить себе, насколько легко будет нам расщитаться со всеми обманчивыми видениями и ложными идеями счастья и блага, как только будет скован цепями сам наводящий ужас призрак зла и несчастья, околдованный благой магией, — так что он ни в чем самом малом не сможет подействовать другим искушающим нас образам. Это оккультное знание, или же некий вид противонекромантии, возбуждает не оторопь и страх, а только то, что благородно и человечно, все же лживые фантомы развеивает по ветру. И, несомненно, нельзя счесть простым колдуном того, кто может укрощать духов подобным образом. Однако постойте! Попробуем на опыте, по всей форме, и начнем с того, что очертим магический круг. Как поведут себя бесенята, когда главный бес обезврежен?

Смотрите! Вот выступает волшебница Леньость во всем великолепии своей роскошной и праздной безмятежности. Она обещает нам самую сладкую и приятную жизнь и зовет нас возлечь на ее мягком ложе, она не велит нам подвергать себя рискованным затеям и запрещает все начинания, которые могут заставить нас действовать.

— Но где же здесь удовольствия, которые обещает нам Честолюбие и предлагает Любовь? Как веселится неутомимый свет? Или то уже не удовольствия, которые недоступны скуке и бездействию?

— Но леньость — наивысшее удовольствие.

— Жить и не чувствовать!

— Не чувствовать горя.

— Что же остается хорошего?

— Сама жизнь.

— Но можно ли это, собственно, назвать жизнью? Разве спать значит жить? Таковую ли жизнь стараться нам продлить?

Тут само фантастическое племя как будто шокировано. Начинается гражданская война. Большая часть капризных дам встает на сторону Разума, объявляя бой тоскливым Сиренам. Честолюбие стыдится предложенных ему усад. Самомнение и Тщета наполняются чувством гордости за себя. Даже сама Роскошь со своей вежливостью и изяществом осуждает сестрицу-отступницу и клеймит ее, чуждую истинному удовольствию:

— Прочь, снотворное привидение! И не являйся впредь ко мне. От других сестер,— тех, что лучше тебя,— я узнала, что жизнь и счастье состоят в деятельности и занятиях.

Но здесь некий образ беспокойный обращается к нам,— бодрый, деятельный, неутомимый, он презирает муки и страдания. У особы этой — суровый взгляд Добродетели, но на лице черты тревоги и озабоченности. Что бормочет она? На что смотрит столь восхищенно и пораженно? На мешки, сундуки, груды блестящего металла!

— Скажи мне, Страсть печальная,— ради Роскоши все эти богатства? И для нее все эти приготовления? Так ты — подруга ее? Ради нее выбиваешься из сил?

— Нет. Но заботясь о черном дне.

— Хорошо, оставим Роскошь, но разве не довольно тебе того, что у тебя есть?

— Хорошо, когда можно не страшиться голодной смерти.

— Так разве только так можно умереть? Разве нет другого выхода из этой жизни? И можно ли не опасаться других врат, заперев па засов эти одни? Скажи же, Скупость, ненасытнейший призрак, не преступной ли Трусости служишь ты? И что мне за дело будет до тебя, вдвойне наглая рабыня, если я откажу твоей покровительнице, презрев ее угрозы?

Так я вступаю в прения с Капризом и Мнением в своих поисках литейного и монетного двора Воображения. Ибо Фантазией порождены все желания и вожеления. Отсюда черпает она свои привилегии и звонкую монету. Стоит мне закрыть сам источник бедствий и помешать чеканить фальшивые монеты, — и я спасен.

— Образ! Подожди мгновение, пока я не рассмотрел тебя внимательно, откуда ты и к кому принадлежишь? Из свиты ли ты Честолюбия? И обещаешь ли ты одни только удовольствия? Скажи, чем придется пожертвовать мне ра-

ди тебя? Честью ли, истиной, доблестью? И чем подкупаешь ты людей? Опиши этот прельщающий их предмет, но не прельщай меня — ясно расскажи, что это за вещь, — но ничего не прибавляя, ничего и не тая. Что это — богатство, молва, титул, женщины? Не приходите толпою, о вы, капризы! И предметы свои не громоздите, чтобы не смешать взор! Но дайте рассмотреть по отдельности и отчетливо достоинство ваше и вес. И не думайте, что в своей совокупности вы родите счастье. Если уж по отдельности вы не приносите своей доли, — собравшись гурьбой, вы только насмешите.

Набрасывая свою форменную солилоквию, я не могу не задумываться и о своем сочинении. И когда вблизи и привычным взглядом я наблюдаю его манеру, я вижу, что, скорее, готов развлечься им, вместо того чтобы полагать, будто тружусь над чем-то важным и значительным.

— Как! Неужели же нужно мне делаться таким фантазером? Для чего сражаться со всеми этими призраками? И биться с видениями и химерами?

— Вот для чего — иначе химеры сами поспешат сразиться со мною, чтобы одолеть мое разумение.

— Но говорить с собою как безумец, обращаясь к себе в разных лицах и от лица разных людей!

— Несомненно. Или же в противном случае скоро будет видно, кто безумец на самом деле, кто вполне серьезно переменяет свой характер и лицо, не зная, как предотвратить такую перемену.

В одном только можно быть более чем уверенным, — коль скоро у нас есть Ум и мы не утратили желаний и чувств, всевозможные фантазии и капризы будут трудиться изо всех сил и, в обществе ли мы или наедине с собою, — они оттого не прервутся и не прервут своей деятельности. У них в любом случае будет поле действия. Вопрос только в одном: будет ли это поле целиком и полностью предоставлено их произволу, или же им придется признать над собой некоего надзирателя и управителя? Если нет, то, боюсь, что это и есть путь к безумию. Ведь только это, а не что-то иное можно назвать безумием или же утратой разума. Ибо если оставить Воображение судьей хотя бы одной вещи, оно будет судить обо всех вещах. Если вот эта вещь такова, потому что она представляется мне такой, так и все вещи будут такими.

— Дом вращается. И все пошло кругом.

— Нет. Не дом, а голова кружится. У меня головокружение: вот и все. Воображение будет убеждать меня в том-то и в том,— но я ведь знаю лучше.

Поэтому одно меня спасает от безумия — тот надзиратель капризов, который их поверяет и поправляет. Иначе что же? Дом начинает кружиться, когда у меня кружится голова, а вещи изменяются, когда переменяется мое настроение или чувство. Как же иначе придется мне тогда думать?

— Да нет, мне же было нехорошо, мне только пригрелось.

— Но кто скажет?

— Кто, если не тот Исправитель, благодаря которому я остаюсь при своем уме — без которого перестаяю быть самим собою?

Поэтому любой человек, если только он уже не совершенно вне себя, неизбежно должен подчинить свои фантазии и капризы известной дисциплине и управлению. Чем строже дисциплина, тем более разумен человек — тем более он в своем уме. Чем слабее дисциплина, тем более фантастичным он будет, тем ближе к состоянию безумия. Это — такое занятие, которое ни на минуту не может прерываться. В любой миг кто-то должен выигрывать или проигрывать в этой игре. Или я буду воздействовать на свои фантазии — или они на меня. Если я пощажу их, они-то не пощадят. И не может быть между нами перемирия — ни длительного, ни краткого. Кто-то должен победить и командовать другим. Ибо если предоставить капризы себе самим, то в их руках окажется и вся власть. А тогда какая же будет разница между этим состоянием и безумием?

Получается, что здесь тот же самый вопрос, что в доме или семье, когда спрашивают: «Кто командует?» или «Кто здесь хозяин?» Прислушайтесь к голосам и судите. Наблюдайте, кто говорит громко и повелительно — кто говорит и спрашивает: с кем говорят и кто отвечает. Ибо если первой стороной будут слуги, то тогда они и хозяйева, а все управление таким домом окажется таким, какого естественно и ожидать при подобных обстоятельствах.

Как же обстоят дела в моем собственном доме — в главной моей провинции и округе? Как обстоят дела с моими фантазиями и капризами? Как они поступают со мной? Или, скорее, я поступаю с ними? Я ли говорю, тре-

бую ответа и сурово спрашиваю — или со мной говорят и с меня спрашивают, а я довольствуюсь тем, что слушаю и не смею возразить? Если я держусь Фантазии, от своего мнения отказываюсь в ее пользу и сужу о счастье и несчастье, как она, — каковы тогда мои дела?

Если кому-нибудь ясно представляется, что пропасти разверзаются под ногами, что над головой нависают скалы, кто боится, что гром разразится среди ясного неба, кто кричит «Огоны! Наводнение! Землетрясение! Гром!», тогда как все вокруг тихо и спокойно, — разве не безумствует этот человек? Но если у него буквально искры сыплются из глаз от ушиба, если кружится голова, после того как он только что спустился на берег с корабля, если он из-за болезни ушей слышит шум и грохотание, — он без труда исправит свои восприятия и тем самым будет спасен от безумия.

Болезнь глаз может заставить меня видеть самые странные фигуры, а если катаракта и прочие нечистоты накапливаются в глазу, то мне может казаться, что передо мной летают насекомые, мухи и прочие существа. Но как бы ни заблуждались мои чувства, я оттого не перестаю еще быть самим собою, — не перестаю я владеть собою, поскольку внутри меня есть еще такое лицо, которое в силах оспорить увиденное и исправить воображенное.

Я окружен идеями, представлениями, поразительными впечатлениями, но спокойно принимаю к сведению их отчет. Я выслушиваю их и отвечаю, как они того заслуживают. Фантазия — не то же самое, что я. И наши несогласия превращают меня в себя самого. А если, напротив, у меня не будет прений с нею и не будет несогласия, но я стану принимать за счастье и беду, за благо и зло все, что представит она мне таковым, тогда мне придется в один голос закричать с нею: «Землетрясение! Пожар! Цербер! Елисейские поля!»

*Прах пустынь! Цветы полей!
Млечны реки! Храм янтарный!*

Одному греческому царю, которого обуяло то же безумие, что и Александра, — его душой завладел каприз покорять целые миры, — изобретательно продемонстрирован был метод вести разбирательство с той дамой, которая сделалась его правительницей: близкий его друг, притом в счастливую минуту, стал постепенно расспрашивать его об его замысле, о конечной цели его и о тех благах, кото-

рые прельстившая его дама сулила ему. Рассказ этот достаточно известен. Хитрость, примененная против царя, заключалась в одном — с ним хорошо вели разговор по принципу «А что дальше?» Дама Фантазия не заметила, что затеяли с нею, и потому ее могли постепенно вывести на чистую воду. Сначала она сказала, что замыслы царя простираются только на полоску земли, которая словно мыс вдавалась в его владения и как бы затмевала всю его славу. Следующим явился богатый остров, который был под рукою и как бы приглашал захватить его. Затем взору представлялся противоположный берег. Затем земли по обе стороны большого моря. А уж потом (самое легкое из всего и следует само собою) — господство на суше и на море вообще.

— А что же дальше, — спросил друг. — Что будем делать, если нам улыбнется счастье и исполнятся все наши желания?

— Что же делать? — передохнем в тишине и покое за чашей вина.

— Увы, господин мой! Что мешает нам поступить так теперь же? Неужели наше настроение и вино станут потом лучше? Или мы будем в большей безопасности и души наши спокойнее? Что вы можете потерять в своих начинаниях, легко понять. А как выиграть, не может подсказать вам даже и ваша фантазия. Вы сами это видите.

Фантазия же тем временем удерживала свои позиции, — ибо власть ее над самодержцем была абсолютной: ей слишком мало выговаривали, чтобы она могла снести порицания на людях. Царь помрачнел и переменял тему разговора, он возмущен был бесчестием, нанесенным его верховной повелительнице, вновь все мысли свои обратил он к ней и, собрав всю свою мощь, приступил к завоеваниям. Победные звуки раздавались в его ушах. Венцы и лавры резвились перед глазами.

Что то было, если не грезы и головокружение? если не видения, никем и ничем не поправленные? Миры кружились и резвились призраки?

Млечны реки, храм яктарный...

Легко этот казус, в каком очутился герой нашего рассказа, перенести на нашу родную почву и посмотреть, как владеют нашим умом, в самых повседневных жизненных обстоятельствах, любовь, честолюбие и жизнерадостное

племя фантазий и капризов (равно как сумрачных и темных призраков иного рода). Нетрудно наблюдать, как воздействуют они на нас, если мы не решаемся поспешить и забежать вперед их, непрестанно преподнося уроки этим насильницам, покушающимся на чужие права. От этого и зависит успех нашего совета и метода солилоквиин. Не знаю, помогут ли они нам стать мудрее и счастливее,— но уверен, что помогут уму нашему стать более изощренным, а нравам — изысканными. Более, чем любое другое знание, они научат нас разбираться во всем обилии умонастроений и страстей, в многообразии нравов, в добропорядочности характеров и в Истине вещей,— правильно их понимая, мы сможем естественно описывать их. А ведь от этого главным образом и зависит умение и искусство доброго писателя. Так что если способность хорошо писать дает право притязать на заслугу, то ясно, что писатели, склонные весьма высоко расценивать свое искусство, должны согласиться в своей душе — есть нечто весьма ценное в упражнениях самопроверки и самонаблюдения — и в методе внутренней беседы с самим собой.

Если же говорить о «пишущем эти строки» (так современным авторам бывает угодно скромно именовать себя), то он, что касается лично его, согласен заняться такими упражнениями исключительно для собственной пользы, не претендуя на высшую функцию или положение сочинителя. Ему будет дозволено подражать в этом отношении наивысшему гению и благовоспитаннейшему поэту Древнего Рима. И хотя по вине невосприимчивости души несчастье его будет заключаться в том, что он ничего не почерпнет из остроумия этого поэта, он убежден, что научится чему-нибудь у его честности и благонравия.

...*Neque enim, cum lectulus, aut Me
Porticus exceptit, desum Mihi: «Rectius hoc est:
Hoc faciens, vivam melius: sic dulcis amicis
Occuram»...* Haec Ego Mecum
Compressis agito labris ⁷⁵ *.

* И вновь:

*Quocirca Mecum loquor haec, tactusque recordor:
Si tibi nulla sitim finiret copta lymphae,
Narrares medicis: quod quanto plura parasti,
Tanto plura cupis, nulline faterier audes?*

...

*Non es avarus: ahi, quid? caetera jam simul isto
Cum vitto fugere? caret tibi pectus inani
Ambitione? caret mortis formidine et ira?* ⁷⁶

РАЗДЕЛ III

Теперь мы подошли к той части изложения, где полезно будет бросить взгляд на пройденное. Приверженцы старого метода подводят в этой части итоги целого. Другие же художники заменили такое резюме практикой апологии, или оправдания. Ибо предваряющий прием вступления слишком хорошо всем известен, чтобы производить поразительный эффект, идущий на пользу автору, поскольку «предисловие» стало просто синонимом «извинения», а кроме того, автор обычно бывает стеснен в этом подготовительном разделе, который в противном случае склонен был бы вырастать до внушительных размеров. Поэтому автор предпочитает прибегнуть к королларию и патетически увенчать целое кротчайшей попыткой примирить читателя со своими ошибками; сам он склонен скорее извинять их, нежели избегать.

Общая практика превратила такой королларий в необходимую часть изящного сочинения — едва ли хотя бы один писатель обойдется без нее. С помощью этого основного своего стратегического приема автор вступает в личную беседу с читателем и может теперь сколь угодно много говорить о самом себе с непреложным видом скромности, предельно далекой от каких-либо эгоистических целей, высокомерия и самомнения. И такая особая грация и искусство есть в этом способе признаваться в собственной лености, поспешности и небрежении — и всех прочих пороках, послуживших причиной несовершенства труда автора, — что было бы просто жаль, если бы труд этот достиг совершенства, при котором не оставалось бы места для покаяний, — повода распространяться о своих недостатках. Ибо изобилие последних служит предметом для того, чтобы войти в доверие к читателю, которого несомненно немало восторгает покорность автора, исповедующегося перед ним в своих грехах: на таких условиях читатель готов отпустить автору его прегрешения и принять его с миром и благосклонностью.

Впрочем, в галантном свете нетрудно установить, как далеко простирается подобное смирение. Кто полагает, что его вознесут Заслуги, прежде других может разочаровать-

ся в своих притязаниях. Изливающий свою душу любовник, который всех благ чаует от милости своей красавицы, тем раньше добьется вознаграждения, чем менее будет стараться заслужить его. Ибо Заслугу обычно считают назойливой и самонадеянной, предполагается, что она держится с какой-то самоуверенностью и спокойствием, чем недовольна бывает милостивая госпожа. Если же известно, что любовник вполне заслужил снисхождения, слух такой как бы отнимает что-то у чистой милости и благоволения самой благодетельницы — она кажется себе наиболее всемогущей, будучи благосклонной как раз там, где менее всего прав и притязаний, — тогда же ей более всего нравится безграничная покорность и преданность.

Поэтому известное обожание прекрасного пола, которое в наш век отнюдь не вызывает упрека в нечестивом идолопоклонстве, должно быть, — если следовать общепринятым представлениям, — вполне оправдывает галантных поклонников, подражающих людям набожным и благочестивым в своей вере. Быть может, думают, что такой метод — винить себя самого во всех грехах — самый подходящий для того, чтобы приблизиться к святине, — в том и другом случае решительно отрицать любые свои заслуги почитается, верно, единственным основанием, на котором можно заслужить благоволение. Однако то, что мы допускаем в отношении небес и прекрасного пола, по моему мнению, не может служить прецедентом, когда речь заходит о благосклонности света. Со сколь великим уважением ни обязаны мы относиться к этому множеству людей, которых мы называем своими читателями, мы все же оказываем им, по-видимому, достаточную честь, когда, настойчиво и терпеливо трудясь, пытаемся довести до невозможного совершенства свои творения, предоставляя читателям судить о достигнутом по мере их способностей.

Поэтому, сколь бы трудным и безнадежным ни казались художнику попытки влить совершенство в свои труды, — если идея Совершенства никак не способствует его цели, исполнение целого будет признано весьма недостаточным и посредственным. Хотя намерение его — угодить свету, но тем не менее он должен в известном смысле возноситься над миром, устремляя свой взор на высшую грацию, на красоту природы, на совершенство чисел — на все то, что остальное человечество, не ведая сути дела и ощущая лишь достигнутый результат, именует — «je ne

сçai quoi» — непостижимым, или, иначе, — «не знаю что», — принимая это непонятное ему за некие колдовские чары, в которых не может отдать себе отчета даже сам художник.

Но, как вижу, меня искушает желание сделать нечто такое, что сам я осудил. А именно мне трудно бороться с собой и не выступить с некоей апологией частых обращений моих к правилам искусства ремесленников, искусных исполнителей, к академиям художников, скульпторов и прочих представителей племени виртуозов. Но и здесь я вполне уверен, что разум на моей стороне, так что, хотя бы обычай и был строг ко мне, я скорее обращусь к этим низшим школам в своих поисках Истины и Естества, нежели к некоторым из тех, где преподаются высшие художества и знания.

Я убежден, что быть виртуозом (в степени, приличествующей человеку благородному) значит сделать еще один шаг к тому, чтобы стать человеком добродетельным и благородным, — по сравнению с тем существом, которое в наш век зовут ученым педантом*. Ибо даже сама неот-

* Впрочем, представляется чем-то весьма маловероятным, чтобы в соответствии с тем, как понимается в наши дни ученость и как преподаются знания, наше талантливое и благородное юношество достигло бы полных преимуществ в обладании подлинным и свободным воспитанием, где все ученое соединялось бы с истинным благородством и благовоспитанностью. К несчастью, пренебрегают академиями, предназначенными для упражнения в добрых нравах, — хотя они столь полезны для общества и существенны для воспитания великодушного и свободомыслящего человека. Между тем образованность изгнана в дальние монастыри и «неопытные кельи», как говорит наш поэт, — посвященные общению и низкому «товариществу бородатых мальчиков». Угрюмый дух вытеснил жизнерадостные искусства и науки из философии, которая в результате неизбежно сделалась унылой, вялой, педантической и никому не нужной — в прямую противоположность реальному знанию и реальной практике света и людей. Поэтому у нашего юношества есть только выбор двух дорог: одна из них — это путь педантизма и школьной учености — он ведет среди отбросов и наиболее испорченных частей античной литературы; другая дорога — это путь модного необразованного света, который стремится только к характеру утонченного аристократа и предлагается щегольству современных языков и чужеземного острословия. Если первая из дорог выглядит столь ужасной и отвратительной, то и путешествие по ней покажется безнадежным и нецелесообразным. Отсюда столь распространенная неприязнь к характеру ученого человека, вывернутого навзнанку и омерзительно выпестованного в таких трудных обстоятельствах и таких кажущихся лабиринтах и таинственных формах. Как будто Гомера и Ксенофонта, если они несовершенно изучены в ранние годы, нельзя изучать позднее, в зрелом возрасте, равно в столице и в шуме света, в школе и в маленьком городке! Как будто Плутарх, Туллий или Гораций не могут последовать за молодым человеком в его путешествиях, не могут сопровождать его при дворе и — если доведется — даже на бивуаке! Казус не без прецедентов! Считается, что времени достаточно, чтобы читать

санная природа в своей первобытной безыскусности лучше руководит суждением, нежели усовершенствованная софистика и педантическая образованность. «Faciunt, pae, intelligendo, ut nihil intelligent»⁷⁷ — эти слова люди четкой и свободной мысли никогда не перестанут применять к логике, принципам, началам и формам знания, как утвердилось они в известных школах литературы и науки. Положение вещей достаточно понятно и тому, кто не склонен признать *всю истину* существующих обстоятельств. Результат выдает свою причину. И сам известный поворот и схема того уразумения вещей, которое произрастает в таких оранжереях, дает нам ясное представление о том, о чем судим мы теперь. Не удивительно, что воспитание, зиждущееся на столь дурном основании, как оказывается, немедленно требует исправления и усовершенствования — в той великолепной школе, что именуется светом. Простые развлечения благородных людей, как получается, учат большому, нежели глубокие изыскания педантов. И, направляя наше юношество, мы принуждены обращаться к первым — к наслаждениям — как к противоядию против духа, присущего последнему — ученым изысканиям. Если бы подобных формалистов утвердили в их владении патентами, предоставив им исключительные права на авторство, мы, без всякого сомнения, узрели бы в наши дни такие сочинения, которые раз и навсегда отбили бы у нас вкус к книгам вообще или же по крайней мере к произведениям нашей нации — при таком литературном правительстве, все себе подчиняющем, все сводящем к одному. Безусловно, вполне подтверждено, что нет такого рода сочинений, которые имели бы отношение к людям и нравам, где, однако, автор не обязан был бы понимать поэтическую и моральную Истину, красоту чувств, возвышен-

бесчисленные новейшие переводы и еще худшие оригиналы — итальянских и французских авторов, которых читают исключительно ради развлечения. Французы, впрочем, могут гордиться авторами по призванию, — отличающимися вкусом истинным, правильным и без примеси наигранных и сомнительных черт. ложной чувствительности и ложной возвышенности — самодовольных побрякушек и смехотворных острот. Такие гении сложились по естественному образцу древних, они с готовностью признают все, чем обязаны этим великим мастерам. Но что касается остальных, черпающих из иного источника, то их, в особенности же итальянцев, нельзя считать чем-либо лучшим, нежели настоящими разрушителями подлинной учености и образованности, — наслаждаться ими могут лишь те, кому судьба, к несчастью, отказала в близком знакомстве с благородными поэтами древности, а также не позволила упражняться во вкусе лучшем и более естественном.

ность характеров, где автору не приходилось бы постоянно лицезреть образец и первоисточник той естественной грации, которая всякому действию придает присущую ему прелесть и привлекательность. Если писатель от природы не видит и не слышит этих внутренних Чисел, едва ли сможет он лучше судить о внешних пропорциях и симметрии целого, составляющей полноправное произведение искусства.

Если однажды нам удастся убедить себя в том, что столь ясно само по себе, именно в том, что в самой природе вещей по необходимости должно заключаться основание правильного и неправильного вкуса как в отношении внутренних черт и характеров, так и в отношении внешнего облика, поведения и действий,— нас гораздо сильнее устыдит невежество и неверное суждение в первом случае, нежели в последнем. Ведь мы признаем, что есть вкус и в тех искусствах, которые просто копируют внешнюю грацию и красоту, и даже утонченное воспитание немислимо без умения распознавать среди множества ложных манер и фальшивых стилей истинный и природный, являющий подлинную красоту и Венеру этого рода. Это — та же самая моральная Грация и Венера, которая сама обнаруживает себя в несчетных характерах и многообразии человеческих чувствований, которые списывает художник-писатель. Если ему неведома эта Венера и неведомы эти Грации, если он никогда не был поражен в самом сердце своем красотой и благопристойностью внутреннего порядка, то он не сможет живописать успешно с натуры, не справится он и с воображаемым сюжетом, где все предоставлено его усмотрению. Ибо при таких условиях он никогда не сможет изобразить заслугу и добродетель, равно как не сможет заклеймить уродство и порок. Не сумеет он и обозначить границы между ними и разделить несходные характеры, блюдя при том справедливость и правильные пропорции. Схемы будут порочны, а эскизы неясны, если нет твердой нормы, а мера непригодна. Такой рисовальщик, столь слабо чувствующий эти пропорции и столь слабо сознающий все великолепие их и все их совершенство, никогда не будет способен обрисовать совершенный характер, или же, что скорее отвечает искусству, выразить действие и внутреннюю силу этого совершенства — как итог многообразных и смешанных жизненных характеров. Итак, чувство внутренних

Чисел, знание общественной добродетели и практическое владение ею, близкое знакомство и благосклонность моральных Граций — все это существенно составляет характер достойного художника, истинного любимца Муз. Итак, художества и добродетели — это друзья: знание виртуозов и знание самой добродетели, *virtú*, в известной мере отождествляется.

Кто жаждет обрести характер человека образованного и благовоспитанного, тот заботится о том, чтобы суждение свое о науках и искусствах составлять по подлинным образцам совершенства. Если путешествия приводят его в Рим, он разыскивает самые подлинные архитектурные сооружения и лучше других сохранившиеся и наилучшие скульптуры и наилучшие картины Рафаэля или Карраччи. Сначала они могут показаться ему старомодными, грубыми, унылыми, однако он решает вновь и вновь созерцать их, пока не начинает наслаждаться ими, пока не открывает их тайных изяществ и совершенств. Особенно заботится он о том, чтобы отвращать свой взор от всякой пестроты, перегруженности и безвкусицы. Не менее того заботится он и о том, чтобы отвращать свой слух от всякой музыки — кроме той, что отличается наилучшей манерой и наивернейшей гармонией.

Следовало бы желать, чтобы все мы стремились к правильному вкусу в жизни и нравах. Какой смертный, однажды убедившись в различиях между внутренними характерами и в предпочтении, которое надлежит оказывать одному перед другими, не стал бы беспокоиться о том, чтобы свой собственный характер сделать наилучшим? Если добронравие и человечность — это вкус, и жестокость, наглость и необузданность — тоже вкус, кто, поразмыслив, не предпочтет воспитать себя в соответствии с образцом приятным и прелестным, а не с ненавистным и извращенным? Кто не попытается принудить природу как в этом отношении, так и во всем относящемся к вкусу и суждению в иных искусствах и науках? Ибо в любом случае принуждением пользуются лишь для того, чтобы восстановить первоначальную Природу. И если естественный добрый вкус еще не сложился в нас, почему бы не постараться придать ему форму и обрести естественность?

— Мне нравится! Я в восторге! Я восхищен!

— Но как?

— Как случится и как мне заблагорассудится.

— Нет, не так. Но я учусь, как любить, чем восторгаться и восхищаться — согласно с тем, чего заслуживают сами предметы, и могу постоять за свой взгляд. Иначе я буду любить сегодня и ненавидеть завтра. Мне надобно преследовать свою цель, и, как показывает опыт, я небольшое удовольствие получу в главном, если выбор мой и мое суждение не будут руководствоваться никаким другим правилом, а только тем единственным — что мне «так нравится». Ведь гротескные и чудовищные фигуры тоже нередко нравятся. И, как оказывается, нравятся и жестокие зрелища и всякое варварство, а при известном складе ума нравятся даже превыше всего на свете. Но истинно ли удовольствие, доставляемое ими? И буду ли я следовать такому удовольствию?

— А как же обстоит дело с более нежными удовольствиями, способными прельстить душу?

— Все изнеженное мне нравится. Индийские фигуры и японские узоры, эмаль — все это поражает мой глаз. Пестрые краски, яркий рисунок завладевают моим воображением. Французский или фламандский стиль с самого же начала увлекает меня, и я уступаю своему влечению. Но что же следует из всего этого?

— Не утрачу ли я свой вкус навеки? Возможно ли будет, чтобы я после этого воспринял красоты итальянского художника или же оценил руку мастера, воспитанного на образцах природы и древних? Не произвол и не минутное настроение — залог того, что я достигну своих целей и получу то наслаждение, к которому стремлюсь. Искусство само по себе сурово, правила строги*. А если

* Так, Плиний, с совершенным суждением говоря о достоинстве живописи (*de dignitate artis morientis*), искусства, в его время переживавшего упадок, показывает, что искусство это сурово не только в том, что касается умения, стиля, рисунка, но и в том, что относится к самим характерам и жизни благородных мастеров; и притом не только в конечном итоге, но и в самых материалах этого искусства, в красках, орнаментах и частных обстоятельствах, связанных с таким призванием. "Euphranoris discipulus Antidotus, diligentior quam numerosior, et in coloribus severus... Niclae comparatur, et aliquanto praefertur Athenien Maronites, Glaucionis Corinthii discipulus, et austerior colore, et in austeritate jucundior, ut in ipsa pictura eruditio eluceat... Quod nisi in juventa obisset, nemo ei compararetur... Pausiae et filius et discipulus Aristolaus e severissimis pictoribus fuit... Fuit et nuper gravis ac severus pictor Amullus... Paucis diebus moris pingebat, id quoque cum gravitate, quod semper togatus, quamquam in machinis". Один из пагубных симптомов, на основании которых Плиний предсказывает несомненную смерть этому благородному искусству, ненадолго пережившему его, относился вообще ко всем художествам, погибавшим после

я стану ждать, что знание приобретено будет по случаю или в игре, я буду жестоко обманут и себя покажу в лучшем случае притворным виртуозом или же попросту педантом в своем роде.

Итак, мы вновь изложили наше моральное знание, следуя прежнему методу и манере солилокви. Когда мы читаем, то чтение наше, если только оно само правильно и верно, должно способствовать исправлению склада нашего ума и образованию вкуса. Какого бы общества мы ни держались, сколь бы благовоспитанными и приятными ни были характеры наших друзей, с кем мы общаемся или переписываемся,—если писатели, которых мы читаем, иного рода, то мы однажды обнаружим, что наше небо странным образом последовало за ними. Будучи учеными, мы будем тогда тем более несчастны, что дурно выбрали предмет для своих занятий. По этой самой причине я не могу признать человеком начитанным того, кто читает многих писателей, ибо неизбежно перед ним больше дурных, нежели хороших образцов, неизбежно он скорее набит всяческой напыщенностью, скверной фантазией и мыслями, идущими падения независимости; я имею в виду роскошь римского двора, и перемены, которые естественным образом претерпели вкус и нравы вследствие перемены формы правления и власти. Плиний, этот блестящий, ученый и благонравный критик, показывает нам, как ложный вкус порождается самим двором — блеском, изобилием и разыгрыванием великолепия и богатства — всем, что неотъемлемо от этого места. Так, в живописи и в архитектуре, какие стали тогда модны, можно было восхищаться только одним — тем, что в самом веществе и субстанции художественного творения стоило больших денег. Драгоценные камни, дорогие металлы и всякий прочий пестрый хлам, убийственный для искусства, с каждым днем пользовался все большим спросом,—как неизбежные материалы, их навязывали наилучшим мастерам. Ради придворных красавиц и цветистости внешнего вида начали презирать хороший рисунок, истинный замысел и истину творения. Пеклись о том, чтобы с разных концов света доставлять самые яркие и блестящие краски, наиболее дорогие — растительные или искусственные — не такие, какими пользовались Апеллес и другие великие художники, поистине суровые, преданные и верные своему искусству. Эту новоявленную манеру раскрашивать вещи наш критик называет «цветистой манерой». Материалы были слишком дороги, чтобы их мог покупать сам художник, поэтому их заказывали или доставали за счет того лица, которое нанимало художника (*quod dominus pingenti praestat*). Другую же манеру он называет — суровой, и потому, говорит он, *gerum, non animi prellis excubatur*, — заботятся о цене, а не о жизни и искусстве. Напротив, он показывает, как беспокоился Апеллес о том, чтобы блеск красок притушить лаком: «*ut eadem res,—* говорит он, — *nimis floridis coloribus austeritatem occulte daret*»⁷⁹. А перед этим самым местом он говорит о некоторых из числа наиболее тонких созданий Апеллеса,— что они были написаны только четырьмя красками. В таком величии и почете содержалась у древних простота, и столь непреложна была гибель всего истинного изящества в жизни, коль скоро госпожа Простота была оставлена или же предана презрению!

вкривь и вкось, нежели наполнен здравомыслием и истинным воображением.

Однако, несмотря на то, что мы подвергаем наш вкус такому риску из-за многоликости всего того, что мы читаем,—мы, как видно, нисколько не затрудняемся в выборе предметов. Мы читаем все, что попало. Самое первое, что оказалось в наших руках в детстве, всю последующую жизнь служит нам примером серьезных трудов и мудрых изысканий. Между тем многие из нас столь тяжелы на подъем, что это свое детское занятие продолжают в течение всей оставшейся жизни. Авторы, предающиеся подобным занятиям, описаны выше, в начале трактата. Подобная манера именуется медитацией и отличается такой торжественностью и глубиной, что мы, бывает, не смеем даже шаг за шагом рассмотреть тот предмет, о котором нас приглашают медитировать. Это — нечто вроде урочного чтения, куда не допущен Вкус. Как бы мало ни вкушали мы такой пищи, ее довольно, чтобы полностью занять серьезное настроение нашего ума и перебить желание дальнейших исследований и основательных размышлений. Все остальное — праздник, отдых, игра, фантазия. Мы отбрасываем любые правила, думая, что оскорбляем свои наслаждения, если устремляем взор на истину или природу; но помимо истины и природы ничто, однако, не может быть приятным и радостным в собственном смысле, тем более ничто не может дать наставления и совершенствования. Пресытившись дурным чтением из области серьезного, мы с готовностью бросаемся на самое что ни на есть смехотворное. Чем дальше наш образчик от какой-либо моральной или полезной вещи, тем больше вольного удовлетворения чувствуем мы при чтении его. Нас не беспокоит, насколько варварскими и готическими оказываются наши модели, какие дурно выписанные или чудовищные фигуры мы созерцаем, за какими ложными пропорциями следуем или же о них читаем в описании историй, романов, вымыслов. Таким путем мы утрачиваем слух и зрение. Наше чувство и вкус не могут не сделаться варварскими, если досуг наш занят варварскими обычаями, правами диких, войнами в Индии, чудесами *tergae incognitae* — если из подобного материала составлена в основном наша библиотека.

Такие книги в наши дни служат тем, чем были рыцарские книги в дни наших предков. Не знаю, с каким доверием доблестные наши предки относились к рассказам о ги-

гантах, змеях и святых Георгиях. Но что касается нашей доверчивости — и нашего вкуса — в избираемом нами чтении, то, признаюсь, не могу не удивляться, глядя на нас.

По-видимому, не недоверчивость, а некая другая черта составляет вкус и суждение тех благородных лиц, о которых столь строго судят как об атеистах за их попытки философствовать согласно некоей более новой манере, нежели известные донныне. Что касается меня, то я всегда думал, что эта разновидность людей в целом, скорее, отличается большей легковёрностью, хотя и в ином отношении, чем обычная толпа. Кроме всего того, что я мог наблюдать, разговаривая с людьми этого типа, я могу назвать многих преданных анафеме авторов, которые могут возместить китайским или индийским ритуалом недостаток своей подлинно иудейской веры. Если они не преуспели в Сирии или Палестине, так получают полной мерой в Америке или Японии. Истории инков и ирокезов, написанные монахами и миссионерами, пиратами и перебежчиками, капитанами кораблей и надежными путешественниками, у виртуозов такого рода сходят за подлинные записки и считаются у них каноническими книгами. Хотя чудеса христианства не очень удовлетворяют их, они с величайшим наслаждением задерживают свое внимание на чудесах, завезенных из стран языческих и от арапов. Гораздо больше удовольствия получают они, выслушивая чудовищные рассказы о чудовищных людях и нравах, чем внимая самым благовоспитанным и наилучшим повествованиям о жизни наимудрейших и наиблагонравнейших народов, о делах их и управлении.

Тот же самый вкус заставляет турецкую историю предпочитать греческой или римской, Ариосто — Вергилию, роман — «Илиаде». Нас не занимает характер или гений нашего автора, и мы не настолько любопытны, чтобы наблюдать, насколько способен он судить о фактах и насколько изобретателен в плетении своей лжи. Факты, рассказанные бестолково, хотя и с величайшим прямотушием и доброй верой, могут на деле оказаться худшей разновидностью обмана, а простая ложь, составленная со здравым рассуждением, может учить нас истине вещей — более, чем какая-либо иная манера *. Но развлекаться сочинениями таких авторов, которые не умеют ни лгать, ни рассказывать

* Величайший из критиков, превознося до небес величайшего из поэтов, говорит о нем так: превыше всех других он знал, как нужно лгать, — «Преимущественно Гомер учит и остальных, как надо сочинять ложь» (Аристотель)⁸⁰.

правду, значит обнаружить такой вкус, какому, по моему мнению, не приходится завидовать. И однако так чаруют нас какие-нибудь записки безвестного путешествующего искателя приключений, что, пусть характер и гений будет таким, каким будет, мы, не успев перелистать еще и нескольких страниц, уже начинаем в высшей степени интересоваться его делами. Не успел он взойти на борт корабля в устье Темзы, не успел еще заранее отправить свой багаж в Грейвзэнд или Бой на Норе, как внимание наше всецело захвачено. Если путь этого путешественника, ведущий в более отдаленные страны, проходит через какую-то часть Европы, мы можем терпеливо выслушивать его рассказ о гостиницах и тавернах, о паромах и переправах, о дождливой и ясной погоде — со всеми деталями авторского стола и одежды, с описанием пережитых им опасностей и неприятностей, подстерегавших его на суше и на море. И так, переполненные желаниями и надеждами, мы неотступно следуем за ним, пока он не ступит на великую сцену своих деяний, начавши с описания какого-нибудь огромного животного или рыбы. От чудовищных зверей он перейдет к еще более чудовищным людям. Ибо среди авторской породы самый законченный и первостатейный автор — это тот, кто способен говорить о вещах наиболее чудовищных и неестественных.

Кажется, что наш старинный трагический поэт⁸¹ первым открыл такое настроение ума. Он угадал наш вкус, изобразив своего мавра, по горло начиненного чудесами, — занятный рассказчик! — но что касается внимающей стороны, то поэт предпочел оставить ее за женским полом. Какой восторженный читатель путешествий, какой исследователь таинственных знаний откажет в сострадании этой прекрасной даме, которая влюбилась в чудесного мавра? — особенно если рассудит, с каким подобающим изяществом такой любовник мог рассказывать о самых чудовищных приключениях, ублажая пораженное желание самыми поразительными сказками, где говорится (таковы слова нашего напутествовавшего по свету героя):

*О сказочных пещерах и пустынях
Я собирался говорить:
О каннибалах — то есть дикарях,
Друг друга поедающих. О людях,
Которых плечи выше головы.
Рассказы занимали Дездемону⁸².*

Поистине печальная повесть! казалось бы, неспособная увлечь кроткое сердце женщины. Верно, что поэт решительно осуждает ее каприз и — увы! — заставляет дорогою ценою заплатить за него в самом конце пьесы. Однако не могу представить, почему он должен был выбрать для своей героини среди греческих имен то, которое обозначало Суеверие, если только поэт не хотел в виде этого темного образа показать нам, что спустя сто лет прекрасный пол сего острова будет настолько соблазнен другими чудовищными баснями, что обратит благосклонность свою главным образом на личность самих рассказчиков, переменив естественную свою склонность к прекрасным, прямодушным и учтивым витязям на неудержимую страсть к таинственной породе черных чародеев — таких, о которых в старину говорилось, что они прокрадываются в дома и похищают глупых женщин.

Ясно, что приверженность к суевию и приверженность к историям — это родственные страсти. Любовь к страшным повестушкам и неутолимая жажда всяких неестественных предметов тесно связаны с подобной же жаждой всего сверхъестественного, того, что мы именуем чудесами и страшными предзнаменованиями. Ибо нечто подобное предчувствует ум, если видит или слышит что-то необычное. Судьба, рок, гнев божий — все это, как кажется, отмечено — словно расписано по строчкам — рождением какого-нибудь уродца, страшным событием, ужасным происшествием. По этой самой причине самая личность таких рассказчиков в глазах смертных, преданных своей страсти с самого детства, становится священной и наводит трепет, чему отчасти способствуют мрачная одежда, соответствующее выражение лица и звук голоса. Нежные девы, забывая о своей природной кротости, заражаются этой трагической страстью, к которой восприимчивы в самой превосходной степени, особенно если подобающее красноречие и жестикуляция сопутствуют характеру нашего повествователя. И тогда готовы выступить тысячи Дездемон и, открыто бросая своих отцов, близких и соотечественников — и самое родину, — разделить Фортуна черномазого героя.

Однако, какое бы чудовищное рвение или суеверную страсть ни предсказал поэт на грядущие века дамам и господам или простолюдинам, совершенно очевидно, что в наших книгах, в это наше время, безоговорочно воспребрала та самая чернолицая фантазия, в самом прямом и бук-

вальном смысле слова. Никогда не было такого спроса на монстров и земли, их порождающие, и часто можно видеть, как философ, ум острый, бродит по этим «бесплодным пустыням» в поисках новых побасенок с уверенностью глупейшей из женщин и незадачливого ребенка.

Можно было бы думать, что наши философские писатели, претендующие на разбор морали, затмят поэтов в своем поощрении добродетели и изображении всего благородного и превосходного в человеческих поступках. Можно было бы думать, что если они обращают взоры свои к столь отдаленным странам⁸³ (о которых они любят так много говорить), то они будут искать там простоту нравов и невинность поведения, что так часто наблюдали у самых настоящих дикарей, пока те еще не были испорчены общением с нами и, следуя дурному примеру, не обучились всевозможным предательствам и бесчеловечности. Было бы крайне полезным предельно нас услышать что-либо о причинах странной порчи, происходящей в нас самих, было бы полезным, чтобы рассуждали с нами об отклонении нашем от всего естественного, от той подлинной чистоты нравов, какой следовало бы в первую очередь ожидать от народа, поддержанного и просвещенного своей религией. Ибо кто не станет ждать от христиан большей справедливости, верности, умеренности, честности, чем от магометан и просто язычников? Но столь далеки наши современные моралисты от того, чтобы отвергать какой-либо противоестественный порок или испорченность нравов в наших ли или чужих широтах, что даже сам порок оказывается у них столь же естественным, что и добродетель, и они на самых дурных примерах показывают нам, что действия и поступки, в чем бы они ни заключались, по своей природе безразличны, сами по себе не отличаются чертами или характером доброго или злого, но разделяются лишь благодаря привычке, моде, постановлению или произвольному решению. Занятная философия! она выросла на отбросах подлости и невоспитанности, на всем том, что презиралось величием древности и отвергалось всеми людьми дела и здоровой учености,— в наш век несовершенно и с большим вредом для себя философию эту копируют и усваивают все люди, не чуждые устремлений морального рода, и люди благочестивые и люди неблагочестивые.

Если пишущий о музыке заявит, обращаясь к знатокам и любителям этого искусства, что мера и правило гармо-

нии — простой каприз и простое хотение, мода и минутное настроение, то маловероятно, чтобы слушали его с большим вниманием и отнеслись к нему действительно серьезно. Ибо гармония гармонична по природе, сколь бы смехотворны ни были суждения людей о музыке. Точно так же симметрия и пропорция основываются на природе, какой бы варварской ни была фантазия людей и какими бы готическими ни были их привычки и моды в архитектуре, скульптуре и любом ином искусстве созидания. Точно в том же положении жизнь и нравы. У добродетели есть некая неподвижная норма. Одни и те же числа, гармония, пропорции будут наблюдаться в Морали, и их же можно будет обнаружить в характерах и чувствованиях людей,— в этих числах, пропорциях и гармонии истинные основания такого искусства и знания, какое превышает всякое иное, известное человеческого практике и восприятию.

Поэтому, полагаю я, в высшей степени необходимо, чтобы писатель понимал такое положение дел. Ибо вещи упрямы, они не желают быть такими, какими мы воображаем их себе, и они не хотят меняться со сменой моды, но желают оставаться такими, какие есть. Далее, будь писатель поэтом, философом или кем-то еще, все равно на самом деле он попросту копирует природу, и не больше. Как бы многообразно ни сообразовывался его стиль с различными эпохами, в которые писатель живет, с множеством умонастроений, присущих времени и нации, как бы ни изменялись манеры, внешний облик, окраска,— но если набросок его будет неправилен, а замысел противен природе, его создание будет сочтено нелепым и смехотворным, когда его разберут внимательно и пристально. Ибо природа не желает, чтобы над нею потешались. Предубеждение против нее не может быть прочным и длительным. Ее предписания и побуждения всемогущи, чувство природы врожденно. У нее сильная партия вне ее границ и столь же сильная в ее пределах; любую нанесенную ей обиду она немедленно обратит против оскорбителя и подвергнет неслыханным гонениям суждение и вкус своих противников.

Если философ, критик и автор убеждены в таких преимущественных правах природы, их легко будет убедить приступить к великому делу переустройства своего вкуса,— к каковому у них будет полное основание отнестись с подозрением, коль скоро они не предпринимали еще попыток составить его в соответствии с истинными нормами приро-

ды. А что это именно так, философу и автору легко обнаружить, обратившись к своей памяти. Ибо мода и привычка — это великие соблазнитель, и ему неизбежно пришлось вести жестокую войну с ними, прежде чем он не приобрел свойственной ему безошибочности вкуса, безусловно необходимой для всякого, кто притязает на следование природе. Но если такая борьба не припомнится ему, это будет несомненным признаком того, что вкус его мало чем отличается от вкуса народа и толпы. А узнав о том, он незамедлительно прибегнет к спасительным упражнениям, которые рекомендует наш трактат. И тогда будут приведены в движение самые мощные силы ума и собрана воедино вся энергия острого суждения и тонкой мысли — и эти войска высадутся на территории, занятой сердцем, полные решимости не уклоняться от боя и не склонять свой слух ни к каким условиям, пока не проникнут в самые центральные провинции империи и не достигнут ее столицы. И никакие ублажения не восхитят его, и никакие выгоды не заставят свернуть с избранного пути. Все прочие соображения будут отброшены, все прочие тайны забыты, пока не будет выиграна эта неизбежная кампания, пока не будут постигнуты эти внутренние конфликты,— изучив их, можно будет обрести по крайней мере удовлетворительное усмотрение своего собственного «я» и понять свои собственные природные начала.

Здесь могут подумать, что, несмотря на то особое представление, которое нами уделено воспитанию вкуса в естественных характерах и нравах, наше изложение все еще страдает существенным недостатком, поскольку мы ничего не говорим о сверхъестественном и забываем о тех нравах и характерах, которые даны нам в Священном писании. Возражение это, однако, вскоре рассеется, ибо мы сообразим, что находчивый ум человека не может устанавливать правил для того, что задумано было не людьми, но было вдохновлено и продиктовано богом.

По этой самой причине напрасно будет тщиться поэт или изобретательный сочинитель придать форму своим характеристам исходя из образцов, предоставляемых священными писателями нашей религии. И что бы некоторые критики ни предлагали нам в связи со строением религиозной героической поэмы, дерзну предсказать, что успех ее никогда не будет отвечать возлагаемым на нее надеждам.

Следует признать, что в священной истории перед нами

выступают вожди, завоеватели, основатели наций, освободители, патриоты, которые и в самом человеческом смысле ни в чем не уступают героям, воспетым древними. В рассказе об Энее нет ничего такого, с чем не сравнялись бы, что не превзошли бы Иисус Навин или Моисей. Но сколь блистательны ни были деяния этих священных вождей, великий труд — изображать их в самом их героизме. Несказанно трудно будет придать многим из них то изящество, которое совершенно неизбежно должно присутствовать, если нужно, чтобы они естественным путем нравились людям — в соответствии с тем идеальным представлением о героизме и великодушии, которое, как обнаруживается, присуще всем без исключения людям.

Несмотря на все благочестивые попытки забыть об интересах язычников и неверующих, оставаясь набожными христианами, несмотря на подлинные страдания, которые мы приняли, дабы ожесточить свои сердца в угоду богоизбранному народу, закалив их против соседних народов с их ложной верой и культом, все же в нас всегда останется участливость по отношению к тем, кто самым видом и обликом своим подобен нам, так что чувство это помешает нам радоваться, видя бедствия, которые руками людей причиняются этим чужеземным идолопоклонникам.

В обычной поэзии и в созданиях ума и слова существует дозволенная нам свобода мысли и бодрость настроения, и такое независимое расположение духа мешает нам сосредоточиваться на всем том, что сулит и предрешает небо, равно как ясно усматривать справедливость тех путей, о которых сказано, что они далеки от тех, по которым идем мы, что они превышают величайшее человеческое разумение и неисповедимы. При таком настроении ума нам невыносимо видеть, что с язычниками обращаются как с язычниками и что правоверные режут и казнят во исполнение божественного гнева. Есть в нас некое извращенное человеколюбие, и оно внутри нас противится тому, чтобы мы брали на себя какие-либо божественные полномочия, сколь бы ясные предписания ни давало нам откровение. Острогу ума самого лучшего поэта недостаточно для того, чтобы примирить нас с войнами Иисуса Навина и с исходом Моисея из Египта не без помощи ссуженного золота и серебра⁸⁴. И совершенно немислимо, чтобы этот царственный герой сделался привлекательным в наших глазах благодаря искусству Муз, хотя он и вошел в такой фавор у неба. Таково челове-

ское сердце — ему трудно хотя бы в самой малой степени сочувствовать с тем единственным, который отвечал образу, задуманному Всемогушим.

Из сказанного явствует, что нравы, деяния и характеры Священного писания далеко не подходящая тема для авторов, если только не считать самих богословов. Есть вещи для философии непостижимые, они превосходят уровень простого человеческого историка, политика и моралиста; будучи священными предметами, они не могут быть подчинены и фантазии поэта, если его воображение вдохновлено только его языческими госпожами Музами.

Мне не хотелось бы строго судить созданное великим поэтом нашего народа — он столь благочестиво воспел грехопадение человека⁸⁵. Сражение на небесах и превратности судьбы первоначальной четы, от кого пошли все поколения людей, — это предметы, о которых откровение повествует нам столь туманно и столь сходно с мифологией, что они легче перенесут любое образное строение и фантастическое подобие, какое сочтет целесообразным поэт. Но если он погрузится в жизнеописание и характеры патриархов, святых жен, героев и героинь богоизбранного племени, если он станет прибегать к помощи машин, — к явлениям и вмешательствам божества в соответствии со Священным писанием, — желая поддержать этим развитие действия, то вскоре он почувствует всю слабость своей мнимо ортодоксальной музыки и убедится в том, что человеческое подражание неспособно воспроизвести эти божественные образцы и вознести их к возвышенному величию иного рода, нежели то, в каком они в своей первозданности являются нам.

Теология, или теогония, язычников допускает подобный различный подход к себе и образные выражения, которые соответствуют фантазии и суждению любого философа или поэта. А чистота нашей веры отнюдь не допускает такого многообразия. Христианская теология — порождение, последование, зачатие и различение по лицам божества — все это тайны, о которых могут решать лишь посвященные, или рукоположенные, — кому доверило государство хранить и проповедовать божественное слово. Тем же, кто не вдохновлен небом, кому не поручено такое дело землею, тем не пристало с любопытством исследовать первоисток священных ритуалов и писаний, утвержденных по закону. Если бы предприняли такую попытку, то, по всей вероятности, были бы тем менее удовлетворены, чем дальше решились

бы заходить в своих рассуждениях. Осмелившись отбросить установленный закон с его авторитетом и руководством в делах религии, мы легко соскользнем к ереси и заблуждению, у нас не будет лучшего залога авторитетности священных символов веры нашей, нежели целокупность, искренность и беспристрастие их составителей и летописцев. Однако у нас нет иных рассказов, которые говорили бы нам, насколько велики были эти самые искренность и беспристрастность,— кроме тех, которые составлены и одобрены этими же людьми. Но люди, занятые тщательными изысканиями о таких записях, уже из самого этого обстоятельства готовы делать выводы весьма неблагоприятные для славы и характера этого рода людей. А люди, скромно начитанные в этих историях, не склонны иначе судить об умонастроении древних соборов, нежели по умонастроению позднейших синодов и собраний.

Если же мы присовокупим к сказанному еще и меланхолические мысли о тех беспокойствах, которые не раз вызваны были прениями подобного рода, о том, что подобные разногласия, связанные с наитончайшим различием в отношении лишь одного касающегося этих тайн члена символа веры, вели к кровопролитию, опустошали целые земли, потрясали империи и губили царства,— тогда и поэту и благонравному писателю покажется тщетной попытка стать приятным и привлекательным в случае выбора такой темы.

Однако, несмотря на то, что изъяснение столь глубоких тайн и религиозных обязанностей есть особый надел духовного сословия, тем не менее надлежит предполагать, что и другие авторы законно сохраняют свое древнее право наставлять и поучать человечество,— радуя и развлекая его. Поэтам надо оставить их вымысел, философам — их системы.

Человечеству туго придется, если монопольные патенты на религию будут требоваться и на любое наставление и совет, относящийся к нравам или общению между людьми. Нужно допустить, чтобы и сцена наставляла,— как и кафедра. Остроумие и шутка сослужат здесь свою службу,— как и скорбная суровость; ясный разум,— как и восторженное откровение. Главное,— чтобы области эти были строго различены, чтобы каждой были поставлены истинные ее пределы. Именно ввиду этого мы и пытались представить взору современных авторов необходимость правильно и в должной форме проводить такое различие.

Было бы несколько жестоко, как я думаю, если бы для религии, законом установленной, не были допущены те же привилегии, что для геральдической науки. Все согласится, что частные лица могут рисовать, в какой манере им заблагорассудится, пока они выступают как частные лица. Но рисовать гербы они могут только так, как то предписывается обществом. Лев и медведь на их гербах должны иметь тот вид, какой указан наукой,— у их туловищ и грив должна быть та форма, о которой позаботились мудрые и галантные предки. Здесь не важно, что в изображении животных не соблюдены правильные пропорции и формы противоречат природе. Не важно, что разные или противоречащие формы соединены вместе. Что недозволено поэтам и художникам, то дозволено геральдическим живописцам. Испытатели природы, выступая в своем особом и отдельном качестве, тоже могут исследовать, как то сочтут для себя полезным, реальное существование и естественную достоверность разных вещей,— но формы авторитетно утвержденные они не смеют оспаривать. Русалки и грифоны поражали воображение наших праотцев,— таковыми дошли они до нашего времени благодаря подлинной традиции и геральдическим изображениям. Мы не вправе подвергать своей критике даже черты и пропорции лица какого-нибудь сарацина, если только он добыт нашими доблестными предками во время их священных войн; мы не смеем усомниться в облике и фигуре дракона, на котором зиждется жизнеописание хранителя нашей нации, утверждение высшего порядка и достоинство целого королевства.

Но сколь бы ни были достойны поклонения блестящие знатоки геральдической науки Кларансье и Гартер и прочие выдающиеся защитники британской чести и старины, следует надеяться, что в более цивилизованный век, в такой, в какой нам выпало на долю счастье жить, они не будут пытаться распространять свои привилегии столь же широко, как и прежде. Коль скоро власть, которой они пользовались прежде, теперь урезана по закону и благодаря установившейся практике, нужно предполагать, что они не станут — бросая вызов правительству и гражданским властям — заново воздвигать подмостки своей сцены, вновь вводя рыцарские поединки, предоставляя нашу жизнь произволу копья и меча и возрождая былые вызовы и дуэли не на жизнь, а на смерть, главными устроителями и покровителями которых было некогда их сословие.

Чтобы закончить: единственный способ, с помощью которого мы истинным образом обретем право давать советы и наставления,— это прежде всего умение выслушивать их с должным смирением, если общество снизойдет до того, чтобы давать их нам своею властью. И если мы, выступая в качестве частных лиц, достаточно решительны для того, чтобы критиковать самих себя и подвергать сомнению самые возвышенные картины нашего воображения, самые пылкие желания и изысканные чувства,— как то соответствует описанному выше методу солилоквии,— мы, согласно с естественным течением вещей, делаясь мудрее, будем утрачивать прежнее самомнение и в глубине своего характера будем усваивать ту скромность, снисходительность и подлинное человеколюбие, каковые существенно необходимы для того, чтобы любые дружеские советы и увещания были встречены с благосклонностью. Честная философия нашей души научит нас таким целительным упражнениям наедине с собою. А благонравное чтение и общение с лучшими людьми придадут нам все остальные недостающие нам качества.

ЗАМЕЧАНИЕ
ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ
СЮЖЕТЕ,
ИЛИ
ТАБУЛАТУРЕ
ВЫБОРА
ГЕРКУЛЕСА

согласно ПРОДИКУ,
Хеп. Мемор. ¹

*Potiores
Herculis aerumnas credat, sevosque labores,
Et Venere, et coenis, et pluma Sardanapali.*
Juv. ²

ВСТУПЛЕНИЕ

Прежде чем нам приступить к разбору нашего исторического эскиза, уместно будет заметить, что словом «табулатура», для которого по-английски нет подходящего названия, кроме общего — «картина», мы, в согласии с первоначальным словом «табула»³, обозначаем произведение, не только отличающееся от обычной портретной живописи, но отличающееся и от всех более вольных разновидностей живописи, в известном смысле независимых и абсолютных, как то живопись *al fresco* на стенах, сводах, потолках и куполах и прочих выдающихся местах дворцов и храмов.

Соответственно нам нужно понять, что не просто форма или размеры ткани или доски определяют «табулатуру», ибо произведение такого рода может состоять из любого цветного вещества и может быть любой формы — квадратной, овальной, круглой. Но «табулатурой» мы называем живописное произведение тогда, когда это произведение на деле является отдельной вещью, которую взгляд охватывает сразу и которая создана в соответствии с одним-единственным уразумением, значением, замыслом — она составляет действительное целое, поскольку все части находятся в необходимой взаимосвязи, как члены живого тела. Так что можно сказать, что если картина составлена из нескольких фигур, различно расположенных и без всякого внимания к их согласованию и единству, как это здесь описано, то это и не вещь и не табулатура: точно так же не будет изображением человека, то есть портретом в собственном смысле, такая картина, где на одном и том же полотне в различных местах будут изображены руки, ноги, нос и глаза человека без соблюдения верных пропорций и без присущих ему внешних черт и всего облика.

Это правило действует уже и на низших ступенях живописи; ведь и простой рисовальщик цветов обязан, как

мы видим, изучать форму гирлянд и пользоваться определенными ордерами, или архитектурой, ваз, кувшинов, корзин, пьедесталов и других средств, которые служат для того, чтобы обрамлять благоупорядоченное множество или единство согласно с правилами перспективы, со вниманием к различию форм и размеров цветов и к гармонии цвета как результату целого; только это одно превращает создание художника в нечто достойное настоящего произведения и композиции.

Насколько же более применимо это правило к исторической живописи, где изображаются не просто люди, но и образ их жизни и чувства их и страсти. Здесь единство исполненного замысла должно быть сохранено в особой точности, в соответствии с истинными законами поэтического искусства, творчества; если представлено такое-то событие или замечательное происшествие, то вероятная или кажущаяся истина, — а это и есть подлинная истина искусства — должна быть утверждена и упрочена с величайшей пользой для дела; это станет понятнее нам в дальнейшем, в рассуждении об историческом изображении сюжета о выборе Геркулеса: к Геркулесу, когда он в молодости удалился в уединенное место, чтобы поразмыслить о предстоящем ему выборе между различными путями жизни, обратились, так говорит наш повествователь, две богини, Доблесть и Удовольствие. И от исхода спора между ними зависит весь характер Геркулеса. Так что этому произведению и этому рассказу мы, конечно, можем дать и название «Воспитание Геркулеса» и — «Выбор, или Решение Геркулеса».

ГЛАВА I

ОБ ОБЩЕМ УСТРОЕНИИ КАРТИНЫ

Этот сюжет, или историю, можно представить по-разному, в зависимости от положения во времени:

в момент, когда две богини, Доблесть и Удовольствие, обращаются к Геркулесу;

или когда они приступили к своему спору;
или когда их спор уже продолжается давно, и Доблесть,
как кажется, выигрывает дело.

В связи с первым Геркулес, очевидно, удивлен появлением столь чудесных созданий. Он поражен, он смотрит на них, но он еще ничем не захвачен и не взволнован. Во втором случае он возбужден, полон нерешительности и сомнений. В третьем его волнуют и рвут на части противоположные чувства. Это — последняя попытка порочной страсти овладеть им. Он мучительно страдает и всеми силами рассудка старается одержать победу над самим собою:

Et premitur ratione animus, vincique laborat ⁴.

Из этих трех периодов времени выбран был последний, ибо из всех трех он — единственный, который способен выразить всю значительность события — последовательную решимость Геркулеса, выбор, который он именно теперь делает, — выбор жизни, исполненной тягот и трудов, под водительством Доблести, ради освобождения человечества от тирании и угнетения. И такому созданию, такой табулатуре мы можем по праву дать название — «Решимость, или Суд Геркулеса», потому что она представляет нам итог того взвешивания, которое совершил наш герой в своей душе.

Но тот же рассказ можно представить еще и в соответствии с четвертым моментом времени; в этот период Доблесть совершенно уже завладела Геркулесом. Но коль скоро признаки окончательной решимости вполне господствуют во всей позе и во всем настроении юного героя, тут нет места для изображения его мучительных страданий — внутреннего конфликта; а ведь этот конфликт составляет здесь главное действие; так же было бы и в поэтическом творении, если бы хороший поэт взялся за такой рассказ. Нет тут места и для убедительной ретирики Добродетели, которая, очевидно, уже закончила свою речь, ни для завлекающих обращений Удовольствия, ибо эта богиня уже проиграла свое дело и потому должна непременно выглядеть недовольной и не в настроении, — такой случай, который никак не отвечает ее характеру.

В рассказе об этом приключении нашего юного Геркулеса особо отмечено, что богиня Удовольствия забежала вперед Доблести, начала свою адвокатскую речь и была выслушана со вниманием, первой по очсреди. Поскольку

же весь рассказ вполне философский и моральный, то это обстоятельство, в частности, следует считать существенным.

Итак, в этот третий период повествования, если разделить его на четыре последовательные части, или момента, как сделали мы, Геркулес внимательно слушает и молчит. Богиня Удовольствия сказала свое слово, Доблесть произносит свою речь. Она дошла до середины речи или уже приближается к концу; как раз то место, где, по правилам настоящей ретирики, требуется наиболее громкий голос и самые широкие жесты.

Ясно, что всякий живописец, если уже он выбрал определенный период или момент времени, в соответствии с которым он представляет свой сюжет, не может более пользоваться преимуществами, которые предоставляли бы ему иные события — помимо тех, которые совершаются сейчас и принадлежат к тому единственному мгновению, которое он описывает. Ведь если он хоть на миг переступит этот момент настоящего, он может переступить его и на целые годы! И тогда уже можно будет с полным правом одну и ту же фигуру нарисовать на картине несколько раз, представить Геркулеса в колыбели, борющегося со змеями, и того же Геркулеса возмужалым, сражающимся с Гидрой, с Антеем, с Цербером, — результатом будет мешанина, путаница разных созданий, а не одно-единственное произведение в историческом роде.

Конечно, в известных случаях допустимо прибегать к помощи известных энигматических и эмблематических изображений⁵ для того, чтобы представить будущее, — пусть Геркулес, еще совсем младенец, держит в руках маленькую палицу, пусть он будет одет в шкуру молодого льва. Ведь таким мы часто видим его на лучших изображениях древних.

И хотя рассказ ничего не говорит нам о том, чтобы Геркулес еще в детстве убил своей рукою льва, представить его в таком виде будет полным соответствием поэтической истине; ведь эта истина не только допускает, но и необходимо предполагает прорицание или предвидение в связи с деяниями и жизнеописаниями героев и великих людей. Помимо этого, если брать именно наш сюжет, природный дух Геркулеса и в самом нежнейшем возрасте может объяснить, почему в руках его подобное оружие и почему он носит как бы шутя такие знаки будущего героя.

Поэтому, если вполне сообразовываться с исторической истиной и с единством времени и действия, есть только один способ, каким можно намекнуть на нечто будущее или напомнить о прошедшем,— именно показать такие события или происшествия, которые или происходили, или в полном согласии с природой могли происходить или случаться в один и тот же момент времени. Это мы можем назвать правилом совместимости.

Как же будет возможно, говорят некоторые, выразить тогда изменение чувства в человеке, ведь изменения происходят во времени и потому чувство в настоящий момент потребует совершенно иного расположения тела и выражения лица, чем то чувство, которое уже было и прошло? Мы ответим на это: несмотря на то, что главное и непосредственное чувство наступило и господствует, художник властен оставить в своем изображении человека следы предшествующего чувства,— так что мы не только заметим чувство растущее и чувство отступающее, но и нечто большее — чувство сильное и все собою определяющее и чувство противоположное, смещенное и изгнанное. Так бывает, когда ясные следы только что пролитых слез и признаки только что пережитой печали и уныния видны на лице человека, преисполненного радости при виде родственника или друга, которого за минуту до этого оплакивали как погибшего или пропавшего без вести.

Далее, одними и теми же приемами можно пользоваться, вспоминая о прошлом и предвосхищая будущее: так будет, если одаренный художник возьмется за изображение этого рассказа о Геркулесе в соответствии с третьим периодом времени, как мы предположили это для нашей исторической картины. Ибо в самое мгновение этой перипетии действия Геркулес все еще остается в положении, выражающем нерешительность и сомнение, и тем не менее будет видно, что вся напряженность внутреннего конфликта осталась позади и что победа начинает склоняться в пользу Добродетели.

Переход этот, на первый взгляд столь таинственный, легко понять, рассудив, что ум без труда обгоняет тело, куда менее подвижное, и что когда ум внезапно поворачивает в другую сторону, то более подвижные и ближе расположенные части тела, такие, как глаза и мускулы рта и лба, воспринимают неожиданный сигнал и немедленно движутся, а более тяжеловесным и отдаленным приходится их

догонять и они меняют свое положение спустя несколько мгновений.

Эти приемы разного рода можно различать так: одно назвать предвосхищением, другое — повторением.

Если же художник будет стремиться каким-либо иным способом ввести в свое создание отрезок времени — прошлого или будущего, то он или же прямо погрешит против закона истины и правдоподобия, представив вещи исключаящие друг друга и несовместимые, или же он погрешит против закона единства и простоты исполняемого замысла, в чем ведь и заключается самое существо его творчества. Так бывает с картиной, если зритель в сомнении и не может сразу определить, которая из различных последовательных частей рассказа или действия представлена на изображении. Ибо здесь то же положение, что и во всех других случаях, касающихся поэзии и живописи: главное и основное должно непосредственно являться, и ум не может находиться в неопределенности.

Если в соответствии с этим правилом единства времени спросить художника, нарисовавшего историю о решении Геракла, — какой из четырех периодов или моментов времени, названных выше, намеревался он представить на своей картине*, — и если он, как может случиться, не ответит сразу — тот или этот, — то будет очевидно, что он отнюдь не составил верного взгляда на свое ремесло или на тот рассказ, который взялся изображать. Так что если он исполнил — всем на удивление — все те красоты, которых требует его создание, и ошибся только в одном этом, то уже доказал, что он на деле и не исторический живописец и не художник вообще, потому что не был способен составить и исполнить верный замысел исторической картины.

* Если этот самый вопрос о действии, происходящем непосредственно сейчас, и о настоящем моменте времени приложить к столь многим знаменитым историческим картинам, которыми восхищается мир, то они окажутся весьма неправильными; это можно установить на одном-единственном примере — на примере Актеона, одного из распространеннейших сюжетов живописи. Едва ли есть какое-нибудь изображение этого поэтического рассказа, где бы *превращение* не было предвосхищено самым смехотворным образом. Рога Актеона, следствие волшебства, должны были бы подождать расти, пока не произойдет само действие, в котором заключена волшебная сила. Поэтому, пока богиня не бросила своих сетей, герой не претерпевает еще никаких изменений. Пока вода течет, чело не тронуто. Но обычно мы видим совсем другое. Рога уже пробились, если не выросли совсем, а богиня поливает водой эти рожки.

ГЛАВА II

О ПЕРВОЙ, ИЛИ ОСНОВНОЙ, ФИГУРЕ

Чтобы применить сказанное выше к тому изображению или табулатуре, которая непосредственно находится перед нами, мы прежде всего заметим, что фигура Геркулеса, первая, или главная, фигура на картине, помещенная между двумя богинями, должна быть нарисована искусным мастером так, чтобы и до всяких черт и до выражения лица, уже по самому повороту и позе тела было видно, что юный герой еще не перестал взвешивать и обдумывать свое решение. Ибо если он и повернулся в сторону достойнейшей богини, то тем не менее не должно казаться, будто он настолько отвратился от другой, что решительно не потерпит и мысли о какой-то своей склонности к ней, о том, что он когда-то прислушивался к ее словам. Совсем напротив, для этой богини Удовольствия тут должна еще оставаться какая-то надежда, и некое сожаление должно быть заметным в Геркулесе; иначе от третьего периода мы прямо перейдем к четвертому или же по меньшей мере смешаем их.

Геркулес, пока продолжаются его описанные выше мучительные страдания, может стоять или сидеть, хотя более соответствует правдоподобию, чтобы он стоял, коль скоро здесь присутствуют две богини и коль скоро этот случай совсем не похож на суд Париса, где спорящие богини излагают свое дело перед своим судьей. Здесь затронут интерес самого Геркулеса, и разбирается его собственное дело. Поэтому он не столько судья, сколько на деле ответчик.

Чувство, которое господствует и берет верх в душе Геркулеса, может быть выражено как безраздельное восхищение или как такое восхищение, которое проникнуто любовью:

...Ingenti percussus amore ⁶.

Если прибегнуть к последнему, тогда отступающее чувство, которое не совсем еще преодолено, может проявиться в сожалении и нежности, пробуждающихся в душе героя

при мысли о тех наслаждениях и тех спутниках юности, с которыми он готовится расстаться теперь навек. В этом смысле Геркулес может обратить свой взор на одну или на другую богиню, с той разницей, что если он смотрит на богиню Удовольствия, то взгляд его будет нерешительным и как бы смотрящим назад, с сожалением, тогда как весь он устремлен в сторону Доблести. Если же, напротив, он смотрит на Доблесть, взгляд его должен быть суровым и беспредельно внимательным, тогда как тело все еще устремлено в сторону Удовольствия, причем оказывается, по некоторым признакам озабоченности и сожаления, примешанным к главенствующей и берущей верх страсти, что решение, которое он готов принять в пользу Доблести, стоит ему немалых усилий. Если же будет сочтено более предпочтительным воспользоваться чувством восхищения, просто чтобы выразить страсть, главенствующую в Геркулесе, тогда страсть, уступающая ей свое место, может проявиться как некий ужас при мысли о трудах и мучениях, ожидающих его на тяжелом, каменном пути, открывающемся со стороны Доблести. Наконец, Геркулеса можно изобразить и так, что он не будет смотреть ни на Доблесть, ни на Удовольствие, но обратит свой взор либо на тот гористый каменный путь, что указывает ему Доблесть, либо на усыпанную цветами дорогу и долину услады, на которую зовет его богиня Удовольствия. И к этим различным позам приложимы прежние правила выражения равновесия и колебаний в душе нашего задумчивого героя.

К какой бы манере ни прибегнуть, изображая фигуру Геркулеса в соответствии с той частью рассказа, в которой мы берем его, несомненно, что он должен быть написан так, чтобы у нас не возникало и крупицы сомнения в том, молчит он или говорит,— ни рот его не должен быть открыт, ни должно быть и чего-либо подобного. Ибо абсолютное требование состоит в том, чтобы молчание было отчетливо выражено не только как естественное следствие напряженного внимания и поглощенности всем происходящим в эту минуту в его душе, но и затем, чтобы передано было величие и превосходство, приличное облику и характеру Доблести, произносящей свою речь,— благодаря своему красноречию и иным прелестям она именно теперь воцарилась в сердце очарованного героя:

...Pendetque iterum narrantis ab ore?

Образ возвышенного в словах и манерах Доблести будет совершенно утрачен, если в тот момент, когда она пользуется величайшей силой воздействия, окажется, что ее речь перебивают не ко времени сказанные слова, вопросы или какие-то замечания слушателя. Такое изображение, очевидно, будет противно порядку, противно рассказу и противно приличию и пристойности в нравах. И невозможно не упомянуть здесь одну распространенную нелепость, которую допускают многие из признанных мастеров живописи: изображая одну и ту же группу или собрание людей, занятых одним общим делом, как того и требует рассказ, они представляют их нам так, что не один и не двое из них говорят, а несколько, если вообще не все,— что, естественно, производит то же впечатление на глаза, которое подобное говорение произведет на уши, если бы случилось на деле услышать его.

ГЛАВА III

О ВТОРОЙ ФИГУРЕ

После всего сказанного о Геркулесе ясно, какую позу должна принять вторая фигура на нашей картине — Доблесть; коль скоро мы берем ее в этот определенный период нашего повествования, она не может не говорить со всей силой красноречия, со всей выразительностью жестов, как поступил бы блестящий оратор в кульминационный и самый впечатляющий период своей речи.

Поэтому она должна быть изображена стоя, ибо всякой вероятности будет противоречить — и даже самой природе, — если в пылу своей речи и в наивысшем восторге оратор будет сидеть и видом своим изображать расслабленность.

Одета она должна быть как амазонка, со шлемом, копьем и в одеждах Паллады — или, как все добродетели, богини, героини, с простой короной на голове, без ореола, как и подобает языческой древности. Наше повествование не упоминает ни шлема, ни других доспехов Доблести. Рас-

сказ только дает нам понять, что одета она была ни небрежно, ни с излишней изощренностью и тщательностью. Идя по такому пути, мы лишь вручим ей меч (паразоний) как знак ее власти — этот характерный знак будет достаточно отличать ее и без шлема, копья и прочего оружия. И тогда противоположность ее сопернице будет выглядеть еще более прекрасной и правильной. Но такую красоту, могут сказать, поймут лишь ученые. Может быть, и так. Но и в этом случае другие ничего не потеряют, потому что из-за такой правильности произведение не станет менее понятным. Совсем напротив, человек, который, быгь может, плохо знает древность вообще или просто наш рассказ, окажется в большем заблуждении, когда, увидев на картине вооруженную женщину, решит, что это Паллада, Беллона или еще какое-то воинственное существо и божество женского пола.

Что касается внешнего вида, черт лица и фигуры Доблести,— все, чем наделяют Палладу, может служить подходящим образцом для этой богини; с другой стороны, все, чем наделяют Венеру, послужит образцом для соперницы. Повествователь, которому мы следуем, представляет нам Доблесть благородной женщиной прекрасной наружности, высокой и величественной. А тем, что он о ней рассказывает, он дает нам ясно понять, что, хотя она не была ни худой, ни изможденной, по телу ее и цвету кожи можно было видеть, что она вполне привычна к испытаниям. Богиня Удовольствия, с другой стороны, представлена в виде прямой противоположности, в лучшем положении и с таким изнеженным телосложением, которое говорит о ее образе жизни,— все это отводит ей место посредине между Венерой и нимфой из свиты Вакха.

Если взять позу Доблести, то даже в таком историческом произведении, как наше, никоим образом не следует непосредственно прибегать к способу эмблематического изображения, но в этом случае можно тем не менее попытаться искусно придать нашей фигуре сходство с этой богиней, какой известна она по античным медалям и другим подобным эмблематическим произведениям древних. Тогда ее нужно написать так, что она твердо опирается всем весом тела на одну ногу, а другая несколько выдвинута вперед и покоится на глыбе земли или камне — вместо шлема или маленького земного шара, на который она обычно ставит ногу на изображениях эмблематического характера, как торжествующая победу. Особое преимущество такого по-

ложения тела, которым с большой рассудительностью наделили Доблесть древние мастера, заключается в том, что оно выражает и ее порыв вверх, к звездам и небу, и ее победу и превосходство над Фортуной и миром. Ибо поэты, начиная с древности, так описывали ее:

...*Negata tentat iter via* ⁸.
Virtutisque viam deserit arduae ⁹.

В частности, и в нашей картине, где крутой и каменистый путь Доблести нуждается в том, чтобы его изобразили выразительно, эта устремленность ввысь, когда одна нога выставлена вперед и как бы делает шаг вверх, по тяжело-му тернистому пути, не может не произвести должного эффекта, если будет исполнена хорошо, и приумножит возвышенный характер этого древнего поэтического творения*.

Руки в живом ораторском искусстве, в минуты, когда красноречие выступает со всей своей силой, необходимо подвижны, и ясно, что руки нашей богини, если они ничем не заняты и если они не держат ни меча, ни копья, должны быть использованы иначе, — а именно они должны поддерживать и сопровождать ее речи с настоящей выразительностью и должной жестикуляцией. Поэтому Доблесть или же будет изображена так, что одна рука ее укажет на каменистый путь, предписанный и одобренный ею, или же рука будет поднята вверх, к небесам и звездам, со столь же возвышенным значением, или же она укажет в сторону усыпанной цветами дороги и долины, с выражением отвращения и ужаса перед всем тем, что творится там, или же, в смысле презрения и с тем же отвращением, — в сторону богини Удовольствия. У каждого способа есть свои достоинства. И лучшее, чему могут послужить эти свободные руки, — это выражение одобрения или неодобрения. Впрочем, наша фигура Доблести значительно выиграет, если, легко держа в опущенной вниз руке копьё или меч, она с помощью этой же руки выразит нам второе значение — презре-

* Древнего, насколько древним поэтом был Гесиод, что явствует из следующих стихов, цитируемых нашим историком в качестве основания для первого замысла его изображения Геркулеса:

Ten men gar cacoteta cal iladon estin helesthai
Reidtos: lete men hodos, mala d'egguihi natei.
Tes d'aretos hidrola theol preparoithen ethecan
Athanaloi, macros de cal orthios otmos ep' ayten,
Cal trechys to proton: epen d'els acron hictetai,
Reidie d'epetta pelei, chalepe per eoysa ¹⁰

ние и отвращение, — разжав для этого несколько пальцев, — в то время как свободная рука сможет по-прежнему выражать первое значение, указывая Геркулесу тот путь, который поведет его к чести и истинной героической славе.

Все эти обстоятельства повествования и действия, сопровождающие важнейшую фигуру Доблести, достаточно ясно покажут трудности исполнения — всем тем, кто в своем суждении может проникнуть за пределы простой формы и способен осмыслить характер чувства, которому подчинена форма. Ибо если подлинный характер отмечен и внутренняя форма тщательно описана, внешняя должна отступить перед нею. Кто будет ожидать, что наша Доблесть явится с миной светского собеседника, с изысканными позами и жестами в соответствии с этикетом, с правильными движениями красавиц наших дней, тот, конечно же, будет далек от мысли и духа этого творения. Вымученные движения, надуманные жесты — это позволительно для актеров и актрис. Но хороший живописец должен подойти ближе к истине и позаботиться о том, чтобы действие не было театральным и не было взято из вторых рук, но чтобы оно изначально было почерпнуто из самой Природы. Конечно, в минуту обыденного хода разговора действиями сторон, как можно представить себе, настолько управляет искусство, настолько подчиняет их себе, что возникает правильность контрастов и тонкое равновесие движений, которым художники способны наслаждаться как самым грациозным в их фигурах; но в нашем особом случае, где жаркий спор, поддержанный неприязнью и раздраженностью, сочетается с неким пылом энтузиазма, свойственным нашей прорицательнице, едва ли есть место для светских манер и церемоний. Художник в подобном произведении обязан сохранять героический стиль, и он, несомненно, воздержится от того, чтобы изображать героиню в виде сварливой ворчуньи. Но, конечно, лучше прелаться такой низменной фантазии и изобразить эту госпожу кричащей (обычная слабость этого пола), чем заниматься украшением формы и, забыв о строгом и суровом характере, присущем знаменитой сопернице в этом споре, представить нам ее как персону изящную и светскую, свободную от всякого чувства и без малейших движений души, которые выразили бы подлинную патетику происходящего.

ГЛАВА IV

О ТРЕТЬЕЙ ФИГУРЕ

Об Удовольствии нет нужды говорить много после всего, что уже было сказано о двух предшествующих фигурах. Правдивость внешнего облика, правда истории и, наконец, сама благопристойность, очевидно, требуют в духе уже данных объяснений, чтобы в описываемый период действия эта богиня хранила молчание. У нее здесь нет другого языка — она может объясняться только взглядами. И на картине для нее найдется прекрасное занятие, если, повернув голову и желая встретиться взором с Геркулесом, она обнаружит, что он настолько уже обращен в противоположную от нее сторону, что невозможно даже увидеть ей на лице героя возрастающую страсть к ее сопернице. И тогда она может еще с полным основанием пребывать в легкомысленном и беззаботном настроении, — потому что ведь она не увидела ничего такого, что могло бы разочаровать и расстроить ее.

Она на картине может стоять, сидеть, лежать, полулежать, быть увенчанной розами и миртами и быть ничем не увенчанной, — все зависит от каприза художника. И коль скоро здесь у художника такая свобода, он может хорошо воспользоваться ею на благо первых двух фигур, которым можно подчинить эту третью по порядку и наименее существенную.

В чем заключается наибольшая трудность для правильного расположения этой фигуры Удовольствия, — так это та достаточная степень энергичности и живости, которая должна быть придана ей, несмотря на всю ее леность и характер беззаботный и вялый, — ибо она должна делать попытки убедить Геркулеса и увлечь его на свои пути, — ведущие в усыпанную цветами долину. Но если эти ее усилия выразить слишком отчетливо, то фигура Удовольствия не только утратит эту свою леность и вялый характер, но, что хуже, будет казаться, что богиня говорит, — по крайней мере может представиться так, — и это создаст на картине двусмысленность и неопределенность, и это разрушит то, что мы установили как основное, именно абсолютное гос-

подство молчания на всей картине,— говорит только Доблесть, и ей принадлежит слово в этот момент, в третий период повествования.

В соответствии с расчетом, который можно сделать, рассуждая так, подвижности, которая должна быть придана фигуре Удовольствия, едва ли можно предоставить хотя бы одну пятую — в том, что мы назвали попытками убеждения и уговаривания. Все же прочее должно использоваться только для того, чтобы выразить, если можно так сказать, ее бездейственность, леность, изнеженность и беззаботность. Голова и весь корпус могут целиком выражать эту расслабленность. Одна рука тоже может вполне подчиняться этой задаче и служить лишь для того, чтобы с большей суетливостью поддерживать ленивую развязность тела. А если другая рука понадобится для того, чтобы тем или иным жестом указать на путь наслаждений, куда зовет эта богиня, то движение это должно быть небрежным и вялым, как у человека, который бросил говорить и кажется усталым и измученным.

Что же касается форм, фигуры, черт лица и прочего, что можно заметить о внешнем виде Удовольствия, то все это уже предполагается контрастом, описанным выше, — противоположностью между нею и Добродетелью.

ГЛАВА V

ОБ УКРАШЕНИЯХ И, ГЛАВНОЕ, О ДРАПИРОВКЕ И ПЕРСПЕКТИВЕ

Достаточно известно, с какой свободой раскрашивают художники одежды и прочие драпировки на своих исторических картинах. Если им надо нарисовать римлян, то они изображают их в разных одеждах, хотя несомненно, что простой народ в Риме одевался одинаково и одежда была одного и того же цвета. Точно так же египтяне, евреи и другие древние народы, можно предполагать, в этом отношении были очень похожи, каждый на своих соотечественников, как и теперешние народы, ис-

панцы, итальянцы и некоторые другие среди народов Европы. Но нетрудно понять, что в живописи такое сходство произведет очень неблагоприятное впечатление. Поэтому художник не колеблясь изображает философов и даже апостолов в одеяниях разного цвета, следуя очень странной манере. Однако именно здесь историческая правда должна по необходимости уступать место тому, что мы называем поэтической правдой,— ею управляет не столько действительность, сколько вероятность и правдоподобие внешнего вида. Но, разумеется, художник, который пользуется здесь этим своим правом и привилегией, должен поступать осторожно и скромно. И если случится, что ему потребуется представить нам мудрецов или апостолов в разноцветных одеяниях, то он должен постараться по крайней мере приглушить краски, чтобы эти простые бедные люди не выступили на его картинах словно графы и князья в современных модных нарядах.

Если же, с другой стороны, художнику случится взять в качестве своей темы какую-нибудь торжественную процессию или триумфальное шествие, где в соответствии с фактической правдой открывались просторы для всего пышного, роскошного, величественного и все яркие и блестящие краски громоздились друг на друга и старались превзойти друг друга, то художник в таком случае, порывая с исторической правдой, должен сделать все от него зависящее, чтобы смягчить и умалить эту чрезмерную яркость и блеск предметов, ибо в противном случае получится такая мешанина и хаос красок, что любому рассудительному взгляду это покажется чем-то совершенно нестерпимым.

Поэтому одаренный живописец и здесь и во всех прочих частях своего ремесла должен главным образом и прежде всего следить за тем, согласуются ли между собою вещи и соответствуют ли они друг другу. А для этой цели необходимо, чтобы в сознании его сложилось известное представление, известный образ единства, и если это произойдет, то из столь многих красок на своей картине он, если можно так сказать, создаст произведение некоего особого и отличного от других вида,— подобно тому как среди музыкальных сочинений, где есть такие жанры, как соната, интрада или сарабанда, есть отличающиеся от всех остальных произведения, о каждом из которых можно сказать — в нем заключается свой особенный характер, свой дух, присутствующий только ему.

Гармония картины требует, чтобы художник кончал в том же ключе, в каком он начал.

Это правило касается главной фигуры или двух-трех наиболее важных, если это многофигурная композиция. Ибо если художнику придется наделить цветовым богатством главную фигуру, то все остальные должны соразмерным образом участвовать в этом настроении. Но если, напротив того, художник придаст мягкость и простоту цвета основной фигуре, то у остального должен быть соответствующий характер, все должно быть чрезвычайно просто, так что ничто не должно противоречить единому духу и настроению, которые царят во всем произведении.

Очевидный пример даст нам наша история с Геркулесом. Если рассудить, что герой должен появиться перед нами утомленным и озабоченным, будучи в то же время нагим, прикрытым только львиной шкурой, цвет которой от природы темно-желтый, то художнику будет практически совершенно невозможно изобразить эту главную фигуру в каком-то чрезвычайном блеске и сиянии красок. Откуда следует, что художник должен пользоваться такими же спокойными цветами, рисуя другие фигуры и все подчиненные части картины,— чтобы всему целому придать характер торжественности и простоты, в их единстве. Далее, если наш художник честно последует за историком и за буквальным смыслом его рассказа,— а история представляет нам Доблесть в сияющих белизною, чистейших и блестящих одеждах,— то очевидно, что этим он только разрушит свое создание. Хороший живописец и в этом случае и во всех подобных поступит как хороший поэт; обрабатывая общеизвестные сюжеты, поэт никогда не следует буквально, словно переписчик или переводчик, за своими предшественниками, поэтами или историками, но так организует свое произведение, чтобы оно само по себе делалось новым и оригинальным:

*Publica materies privati juris erit; si
Nec circa villem patulumque moraberis orbem;
Nec verbum verbo curabis reddere fidus
Interpres* ¹¹.

Что же касается перспективы сцены, на которой происходит действие нашего исторического рассказа, то нужно представить ее так, чтобы мы сейчас же понимали, что это — уединенное место где-нибудь вблизи от леса или рощи. Там и протекает все действие. Ибо в таком месте, ко-

торое избрано для того, чтобы характеризовать одиночество, задумчивость, преднамеренный уход от людей, совершенно недопустимо выстраивать архитектурные сооружения, какими бы они ни были,— эти знаки общезнания, развлечений, дел. Кроме того, согласно поэтам, нашим руководителям и учителям в этом искусстве, ни богини, ни любые другие божества никогда не являлись человеческому взору иначе, нежели в таких укромных уголках. Заслуживает упоминания то, как наш философ-историк успевает заранее сказать об этом уединенном месте, куда отправился Геракл, и о задумчивости его, которая предшествовала явлению богинь: и само это явление можно, исходя из этого, истолковать как простой сон,— но сон поистине, однако, разумный и божественный.

Если же говорить о замке, храме или дворце Доблести, расположенном на вершине горы, как того требует эмблематическая манера и как то мы видим в некоторых произведениях на этот сюжет, то наш повествователь ничего об этом не поведал. И если нечто подобное и явится на нашем изображении, то оно лишь исполнит ум посторонними фантазиями и таинственными картинками, но все они чужды вкусу и духу этого произведения. И кроме того, со стороны Удовольствия нет ничего такого, что соответствовало бы в качестве противоположности этому храму Доблести, и это отсутствие разрушило бы подлинную простоту и симметричность нашего создания.

Другой аргумент против сценической декорации, архитектуры или каких-либо изощренных орнаментов ландшафта в этом нашем произведении заключается в том, что в действительности нет ни малейшего повода ко всему этому и все подобные вещи только мешали бы глазу и только рассеивали бы взгляд, отвлекая его от главного, от истории и от факта. Если в исторической картине появляется нечто несущественное для происходящего действия, то это способно только запутать изображение и поставить ум в затруднительное положение, особенно в том случае, если эти эпизодические части столь живо изображены, что соперничают с главной темой и стараются отеснить на задний план фигуры и человеческие лица. Подлинная работа, или табулатура, должна с первого же взгляда говорить нам, какая природа воспроизведена здесь, какую жизнь, более высокую или более низкую, стремится она нам представить. Ни в каком случае произведение не должно быть двусмысленным

или вызывать сомнения, оно с легкостью должно распознаваться — или как историческое и моральное, или как перспективное и простое изображение природы. Если последний из этих родов красоты мы желаем видеть написанным в соответствии с ее совершенством, то первый вид должен уступить ему место. Первый — высшая жизнь — должен быть ослаблен в своем выражении, как бы поставлен в тень, тогда появляется простор для низшей, она выдвинута вперед как главная. И даже та природа, которую, пользуясь специальным словом, мы называем натюрмортом и которая на деле есть самый последний и низший разряд живописи, превосходит все остальное и всему предпочитается на картине соответствующего рода. То же на картине, где изображаются животные и дичь. В пейзаже главное — неодушевленная природа — земля, вода, камни, скалы: они живут здесь. Всякая прочая жизнь подчинена им. Все человеческое, чувства, нравы уступают здесь свое место, делаются менее значительными. И даже будет заблуждением стремиться выразить нечто прекрасное в этом роде или стараться заметным образом одушевить и возвысить такие сопровождающие пейзаж фигуры людей или божеств, если в произведение они включены только как дополнения и орнаменты. Но если, напротив, человеческое представляется главным на картине, если нужно показать разумную жизнь, то все другое, всякая иная жизнь должна отступить и подчиниться. Всякая простая природа должна платить дань истории и морали. Всякая красота, всякая грация будет принесена в жертву истинной Красоте первого и высшего порядка. Ибо нет ничего более безобразного, нежели смешение многих красот, а смешение неизбежно, если подчинение не полно. Под словом «мораль» мы понимаем разумные изображения человеческих чувств и страстей; мы их видим даже в батальных сценах, если исключить отдаленные фигуры, крайне уменьшенные в размерах, — их можно, скорее, рассматривать как некоего рода пейзаж. На всех же прочих батальных картинах мы видим в живом действии разные степени доблести, великодушия, трусости, страха, ужаса в соответствии с характером разных народов и отдельных людей. Именно здесь мы можем видеть героев и вождей, Александров и Константинов, — даже в самом пылу боя они предстают перед нами с присущим им спокойствием и уравновешенностью ума, а это есть в самом прямом и собственном смысле нечто глубоко моральное.

Но если моральная сторона в поэгическом творении трактуется совершенно иначе, нежели в историческом или философском труде, то, разумеется, и в живописи она должна трактоваться совершенно отлично от истории и поэзии. Из-за недостаточно правильного понимания этого требования нередко случается так, что, стремясь наполнить произведение высшей моралью и ученостью, превращают его в нечто глубоко нелепое и неуместное.

Для простых созданий искусства скульптуры, таких, как барельефы или орнаменты на колоннах и зданиях, допускается большая свобода. Самые законы перспективы здесь совершенно опрокинуты и приспособлены к условиям и духу места или здания, к его определенному порядку и устроенности; это легко замечают те, кто тщательно изучил колонны Траяна и Антонина и вообще рельефы древних. Точно так же в резных камнях, медалях, вообще во всем, что воплощено в каком-то одном веществе, вроде меди или камня, во всем, что выражено лишь светом и тенью, как простые рисунки или гравюры, во всем этом есть много ослаблений и допускается много фантастического, чудесного, преувеличенного. Именно здесь у нас есть полная свобода для всего ученого, эмблематического или энигматического. Но для искусства живописи, до конца подражательного и создающего иллюзию, для искусства, характер которого состоит в том, чтобы пользоваться соединенною силою всех цветов и красок, для искусства, которое на всех своих многочисленных ступенях, обладая столь многими преимуществами, превосходит всякую иную иллюзию подражательного искусства и, в отличие от других, стремится к прямому обману чувств и вполне господствует над ними, — для такого искусства совершенно необходимо отбросить все чрезмерно ученое, капризное и нарочитое, совершенно необходимо пребывать в пределах естественного, достойного веры, вызывающего наше согласие, и потому оно должно отвечать за себя в пределах своих владений — это правдоподобное явление предметов, которые изображает искусство живописи. Иначе мы, конечно, предъявим ей справедливую критику Горация — речь идет о сценическом представлении, столь родственном живописи:

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi ¹².

Нам следует поэтому рассматривать как совершенно точное суждение или наблюдение, — что историческое и мо-

ральное произведение потеряет много в своей естественной простоте и грации, если нечто эмблематическое и энигматическое будет заметным образом непосредственно применено к нему, — как если бы на картине появились, к примеру, все двенадцать знаков зодиака *. Напротив, коль скоро такого рода изображение ни в чем не напоминает какую-либо вещь, существующую в реальной природе, и не похоже ни на что действительно существующее, оно не может притязать на то, чтобы овладевать нашими чувствами или показаться правдоподобным с помощью какого-либо поэтического энтузиазма, религиозной истории или веры. Ибо благодаря этому энтузиазму и этой вере нас легко уговорить созерцать в качестве действительно существующих те самые божественные лица и чудесные существа, которых лучшие художники, древние и современные, изображали с полным правдоподобием в соответствии с догмой или богословским учением различных религий и народных верований. Но если взять нашу картину, то в ней нет ничего такого, что было бы просто эмблемой или энигмой, потому что все относящееся к двум путям — в долину и на гору, — все можно с полной естественностью и правдоподобием изобразить у подножия горы. Но если на вершине горы поместить замок или дворец Доблести, который вознесен над облаками, то это придаст нашей картине энигматический и таинственный вид и разрушит ее убедительную простоту и естественность.

Короче говоря, надо всегда помнить, что чем меньше на картине предметов помимо совершенно необходимых, тем легче для глаза постигнуть сумму или целое одним простым актом, с первого взгляда. Если количество даже второстепенных предметов умножается, то труднее бывает достигнуть их подчинения порядку и композиции целого произведения. А если подчинение несовершенно, то порядок, составляющий красоту, тоже несовершенно. А подчинение может быть совершенным только в одном-единственном случае, когда расположение всего таково, что глаз не только с легкостью охватывает различные части рисунка, сосредоточиваясь всякий раз на главном, но когда глаз, отнюдь не задерживаясь ни на чем отдельном, а как бы не-

* Сам Рафаэль так поступил в своем знаменитом рисунке «Суд Париса». Но Рафаэль не написал такой картины, а рисунок предназначал только для гравюры Марка Антонио, поэтому он не подлежит нашей критике, что вытекает из сказанного в предыдущем параграфе.

подвижно глядя на середину или центр изображения, сразу видит в согласном и совершенном соответствии все, что является здесь взору*.

ГЛАВА VI

О СЛУЧАЙНЫХ, НЕЗАВИСИМЫХ ОРНАМЕНТАХ

Нам осталось рассмотреть лишь отдельные орнаменты, не зависимые ни от фигур, ни от перспективы: таков механизм божеств на облаках**, ветря, купидоны, птицы, животные, собаки и другие отдельные изображения, которые введены без особой необходимости, вследствие некоего каприза. Но коль скоро все подобное относится по преимуществу к обыденной жизни и к комическому или смешанному роду, а наша картина, напротив, вполне представляет эпический, героический и трагический стиль, то не так-то просто поместить сюда что-либо из этих легкомысленных забав.

Кроме того, мы должны поразмыслить над тем, что, если ум по своей природе склонен воображать себе тайны в создании такого стиля и такого духа, как наша картина, и смешивать друг с другом два разных вида — эмблематическую и просто историческую или поэтическую живопись, то мы должны особо беспокоиться о том, чтобы не впасть в ошибку и заблуждение и не поместить в столь единообразно задуманное произведение всякие дополнения и хвосты под тем предлогом, что они будто бы проливают свет на рассказ или как-то характеризуют фигуры, тогда как на деле они только отвлекают и рассеивают внимание и смущают суждение даже самых разумных зрителей.

Так неужели же, спросят некоторые, возможно изобразить этот сюжет с двумя дамами в компании Геркулеса,

* То, что греческие мастера столь удачно выражали одним словом «евсюноптон» (благообозримое). См. стр. 325.

** Под «механизмом» разумею простой орнамент, несущественный для самой картины и не участвующий ни в повествовании, ни в сюжете.

никак не различив их помимо того, как это описано выше? Отвечаем: возможно, но и не только возможно, а и безошибочно верно, в случае если зритель обладает наименьшим пониманием или если он слышал вообще что-то о Геракле, но даже не знает нашего рассказа в подробностях. Но если, несмотря на все сказанное, нам потребуются какие-то внешние отметки, определяющие эти два персонажа — Доблесть и Удовольствие — и ясно заявляющие о них, то и это можно исполнить, совершенно не обращаясь к эмблематическим изображениям. Как этого можно достигнуть, объясняется следующим образом.

Энергия, или естественная сила Добродетели, в соответствии с моральной философией, которая наиболее высоко ценилась у древних, выражалась двояким образом — как воздержанность и как терпение*. В отношении первого, — удил или узд, где-нибудь сбоку от Добродетели, будет достаточно для эмблемы; а что касается второго, то здесь такой эмблемой послужит шлем; особенно потому, что и то и другое, по существу, является принадлежностью героев, которые, будучи воинами, укрощали коней и ездили на конях** ; помимо этого, все это такие орудия, которые действительно можно носить с собой, так что такая воинственная дама, как Доблесть, несомненно, можно предположить, имела их при себе.

Со стороны Удовольствия какие-нибудь вазы и другие предметы с рельефами, изображающими сатиров, фавнов и вакхантов, выразят распутство, царящее на пирах. А разные драпировки, небрежно разбросанные по земле и свисающие с ближайшего дерева, служащие чем-то вроде постели и балдахина для этой роскошной дамы, смогут внушить мысль о всех прочих вольностях и усилят образ этих изнеженных, ленивых и распущенных страстей. Кроме того, если говорить об этих последних, то, можно быть уверенным, художник не позабудет представить их во всей полноте.

Опасность в том, чтобы он не переборщил и не изобразил чувство слишком похоже. Оно, несомненно, должно быть запечатлено во всех чертах лица и во всех пропор-

* Картерейя, энкратейя — в эмблематической моральной философии древних они были сестрами. Откуда известный совет: *anechoy cal arechoy, sustine et abstine*, держись и воздерживайся.

** Кастор и Поллукс и все герои Гомера, Александр Великий и т. д.

циях этой третьей фигуры,— она отвечает вкусу гораздо более распространенному и грубому, чем противоположная ей фигура на нашей исторической картине.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы завершим свой разбор общим соображением, которое, как кажется, естественно вырастает из всего, что сказано на эту тему в частности: для настоящего исторического живописца требуются те же знания, та же ученость и те же взгляды, что и для настоящего поэта. Поэт, если он по праву носит это имя, никогда не сможет стать ни летописцем, ни историком в полном смысле слова. Ему дозволено описывать одно действие, а не действия одного человека или одного народа. Живописец — это историк в том же понимании, но он еще более ограничен, как получается на деле; ибо, конечно, будет более смелым попытаться изобразить два или три различных действия или различные части рассказа на одной картине, чем умножить это число вдесятеро в одной поэме.

Хорошо известно, что каждый поэтический вид наделен естественными пропорциями и границами. Великой абсурдностью было бы полагать, что в поэтическом создании нет ничего, что мы могли бы назвать мерой или числом,— за исключением стиха. В элегии и эпиграмме — в каждой своя мера и своя пропорция, как в трагедии и в эпической поэме. Точно так же как в живописи и в скульптуре, или ваянии, здесь есть определенные меры, которые создают то, что мы называем вещью, или произведением; так, например, в простом портретном искусстве — это голова или бюст: в первом случае должна быть сохранена вся шея или по крайней мере некоторая ее часть, во втором случае — плечи и часть груди. Если добавить или отнять, вещь будет разрушена. И тогда только искаленный обрубок или разъятое тело представится нашему воображению; так происходит не по традиции и не вследствие привычки, а по необходимости, в согласии с самой природой явления; ибо существуют такие-то и такие-то члены тела, которые по природе соединены и могут выступать только вместе; если

отделение частей сделано неумело и неловко, то это на деле ужасно и это скорее ампутация членов, как в хирургии, а не подобающее искусству разделение тела. И так в целом обстоит дело со всеми пластическими искусствами, с произведениями, подражающими природе,— что бы ни было взято из природы с целью создать у нас впечатление естественного существа или предмета в соответствии с его действительной красотой и истиной, все должно содержаться в известных целых частях или разделах, которые передают соответствие, или союз, каждой части естества с целой природой. И эта естественность нашего восприятия, чувство, предвосхищающее единство целого, заставляет нас наделять именем произведения искусства даже работы ремесленников по причине их выдающегося мастерства и ввиду правильности и правдивости таких работ.

Поэтому, для того чтобы преуспеть в создании любой вещи, поистине прекрасной в этом высшем разряде творчества, следовало бы пожелать, чтобы художник, хорошо понимающий, что необходимо для настоящего произведения искусства и настоящей картины, художник, который в связи с этим приобрел знание целого и частей, приступил затем к изучению поэтической и моральной истины,— с тем чтобы благодаря всему этому мысли, чувства и нравы, занимающие главенствующее место в исторических произведениях, могли отвечать высшей и благороднейшей человеческой природе, которой художник занят в своих трудах, отвечать живописуемому им гению века и главному, основному действию, которое он выбрал для своего изображения. Тогда художник научится, следуя природе, отбрасывать в сторону ложные узоры надуманных красот, преувеличенные страсти, гиперболизированные и колоссальные формы, которые наряду со всем капризным и гротескным разрушают подлинную простоту и единство, существенные для каждого произведения искусства. А что касается цвета, художник скоро поймет, насколько более полезно для него быть сдержанным, суровым и целомудренным в этой части своего искусства,— где властью моды и современного вкуса повсюду утверждены роскошество и либертинизм.

Сам разум, равно как история¹³ и опыт, явственно показывают нам, что нет ничего более фатального для живописи, архитектуры и других искусств, чем ложный вкус, который руководствуется тем, что непосредственно поражает чувства, а не тем, что постепенно и путем размышления

доставляет наслаждение уму и удовлетворяет мысль и рассуждение. Так что, пока мы смотрим на живопись тем же взглядом, с каким обычно разглядываем богатые ткани и цветные шелка, которые носят наши дамы, и восхищаемся одеждами, экипажами и мебелью,— мы остаемся изнеженными в наших вкусах и пребываем в крайнем заблуждении со всеми нашими суждениями и знаниями. Так что о живописи, этом подражательном искусстве, мы можем по праву сказать, что, хотя это искусство прибегает к помощи цвета и пользуется красками как средством для исполнения замыслов художника, нет тем не менее ничего более далекого от подлинных задач этого искусства, нет ничего более чуждого его намерениям, чем желание выставить на показ цвета и смешением их возбудить совершенно особое приятное наслаждение чувств*.

* Совершенно ясно, что удовольствие это постороннее и особое, потому что оно никак не связано с собственным наслаждением и удовольствием, которое естественным путем пробуждает сюжет и даже само мастерство художника. Ибо сюжет, если говорить об удовольствии, равно как и о знании, вполне завершен, когда замысел исполнен и подражание, к которому стремился художник, осуществлено. И тогда самое лучшее, если цвет будет притуплен и подчинен всему замыслу.

КОММЕНТАРИИ

ОБЩИЙ КОММЕНТАРИЙ

I. ИЗДАНИЯ, СОЧИНЕНИЯ. ЭСТЕТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ ШЕФТСБЕРИ

Трактаты Шефтсбери переведены по изданию:

Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, with a Collection of Letters. By the Right Honorable Antony Earl of Shaftesbury. Vol. I—III, Basil, 1790.

Помимо этого были использованы следующие издания, имеющиеся во Всесоюзной Государственной библиотеке имени В. И. Ленина (часть — в Музее Книги этой библиотеки):

Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, ed. by John M. Robertson, London, 1900.

The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen, ed. by Benjamin Rand, New York, 1900.

Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, vol. I—II, s. I., 1749.

Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, vol. II—III, London, 1733.

Second Characters or The Language of Forms, ed. by Benjamin Rand, Cambridge, 1914 (микрофильм), а также переводы отдельных сочинений Шефтсбери на разные языки:

Oeuvres, vol. I—III, Genève, 1769.

Ein Brief über den Enthusiasmus und Die Moralisten. Übertr. von M. Frischeisen-Köhler, Leipzig, 1909 (Philos. Bibl. Bd III).

Die Moralisten. Eine philosophische Rhapsodie. Übers. von K. Wolff, Jena, 1910.

Untersuchung über die Tugend. Übertr. von P. Ziertmann, Leipzig, 1905. (Philos. Bibl. Bd 110).

Dal soliloquio o consejos al escritor, La Plata, 1961.

Los moralistas, La Plata, 1965.

Среди сокровищ, хранящихся в Библиотеке имени В. И. Ленина, имеется и перевод Шефтсбери на французский язык, сделанный при жизни философа,— на него часто ссылается и сам Шефтсбери. Перевод этот, тщательно сделанный и тонко комментированный, тоже был использован при подготовке настоящего издания:

Essai sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement dans les conversations qui roulent sur les Matieres les plus importantes. Traduit de l'anglais. A La Haye, Chez Henri Scheurleer, MDCCX.

Отметим также книгу, содержащую наиболее серьезный и наиболее критичный разбор философии Шефтсбери, сделанный в XVIII веке:

John Brown, *Essays on the Characteristics*, London, 1752.

Поскольку в издании 1790 года, в диалоге «Моралисты», маргиналии более ранних изданий помещены в начале глав в виде развернутого заголовка, мы последовали и этому целесообразному приему.

ОСНОВНЫЕ ДАТЫ ЖИЗНИ
И ХРОНОЛОГИЯ РАБОТ ШЕФТСБЕРИ

Шефтсбери родился 29 февраля 1671 года. Воспитывался по методу Локка и под его наблюдением некоей ученой особой — Элизабет Бёрч. Греческий и латинский языки изучал «по устному способу» и в одиннадцать лет свободно на них читал (Шефтсбери — как и Монтень — гораздо лучше знал латинский язык, знание греческих авторов у него более ограничено, некоторых из них он предпочитает цитировать в латинских переводах). В 1686—1689 годах Шефтсбери путешествует по Франции, Германии, Италии, в совершенстве овладевает французским языком. По возвращении посвящает свое время научным занятиям. С 1695 года — в парламенте (который был распущен в 1698 году). 1698—1699 годы проводит в Голландии (знакомство с П. Бейлем). Наследует после смерти отца титул лорда. Принимает некоторое участие в политической жизни (до восшествия на престол королевы Анны в 1702 году).

В 1709 году женится на бедной дальней родственнице, в 1711-м окончательно уезжает в Италию. Образ жизни Шефтсбери в значительной мере предопределила его тяжелая болезнь — астма. В начале 1713 года Шефтсбери умер в Неаполе.

Не считая предисловия к проповедям Вичкота (1698), первым опубликованным сочинением Шефтсбери было

1699 — «Исследование добродетели, или заслуг» («An Inquiry concerning Virtue, or Merit»), изданное Толандом без разрешения автора.

Сам Шефтсбери выпускает в свет такие издания:

1708 — анонимное «Письмо об энтузиазме» («A Letter concerning Enthusiasm»), вызвавшее сразу же три толстых трактата-опровержения.

1709 — «Sensus Communis, или Опыт о свободе острого ума и доброго расположения духа» («Sensus Communis: an Essay on the Freedom of Wit and Humour»);

диалог «Моралисты» («The Moralists: a Philosophical Rhapsody»);

1710 — «Солилоквиум, или Совет автору» («Soliloquy, or Advice to an Author»).

1711 — собрание вышедших до тех пор пяти трактатов под общим названием «Характеристики людей, нравов, мнений и эпох» в двух томах; в качестве трактата VI в третьем томе последовали «Мысли о разном» («Miscellaneous Reflections»).

Незадолго до смерти Шефтсбери написал «Замечание об историческом сюжете, или табулатуре Выбора Геркулеса» и «Письмо об искусстве, или науке, рисунка, написанное из Италии по случаю Выбора Геркулеса» («A Notion on the Historical Draught, or Tablature of the Judgment of Hercules» и «A Letter concerning the Art or Science, of Design, Written from Italy, on the occasion of The Judgment of Hercules»). Обе эти работы в качестве трактата VII вошли в состав «Характеристик»; во втором издании их, 1713 года, появился первый из этих опытов; «Письмо» было опубликовано лишь в издании 1733 года.

ОТДЕЛЬНЫЕ СОЧИНЕНИЯ

«Моралисты»

Диалог «Моралисты» был опубликован Шефтсбери в 1709 году; как во всех прижизненных изданиях сочинений Шефтсбери, имя автора не было обозначено.

«Моралисты» — наиболее законченное произведение Шефтсбери, в котором он поднялся на значительную художественную высоту. Шефтсберианская «философия возможностей» получает здесь свое выразительное воплощение, поскольку каждая из таких «возможностей» олицетворяется в «характере» — персонаже, обретающем под пером писателя относительную реалистическую самостоятельность. Структуры идей из формул развернутых суждений превращаются в знаки характеров*.

1. В «Моралистах» наиболее развернутое выражение получает концепция энтузиазма (ср. стр. 38). По словам Макса Шелера, «у гения есть дар энтузиазма, разгорающегося от простого факта существования мира — еще до всякого материала»**. По сравнению с другими произведениями Шефтсбери концепция энтузиазма разворачивается здесь во всей своей внутренней сложности; в связь с энтузиазмом приводится такая целостная космическая картина мира, которая раскрывается и как вершина интуиции и, следовательно, как расцвет внутренних возможностей фантазии, как величайший образ, — и как «объективный» образ мира, покоящегося в лоне божества, которое есть в то же время внутренняя энергия самодвижущегося мира, — и как опасность мысли, удаляющейся от реальности и строящей образы по своему усмотрению. Центральной темой «Моралистов», как и всего философского творчества Шефтсбери, является не объяснение мира, но нравственная задача внутреннего освобождения человека — в частности, для свободной философской мысли. Для нового типа философа-моралиста превыше всего — свобода философии и практическая действенность философии в самой жизни. Греческая жизнь и греческая философия повсюду остаются для Шефтсбери недосыгаемым идеалом.

1. Говоря об энтузиазме, надо прежде всего иметь в виду учителя Шефтсбери — Локка, который и здесь своей критикой расчистил путь для Шефтсбери. Локк подверг критике различные положения христианской религии. Бог в философии Локка стал робкое существование, вполне зависимое от человека и его представлений. «Доказательство» существования бога, которым пользуется Локк, есть образец такого же доказательства у Шефтсбери. И форма, в которую облекается это доказательство, — та же, что позднее у Шефтсбери, — это не аргумент, а восклицание (см. в статье, стр. 22), формула — «как же может быть, чтобы было не так?!»

В «Опыте о человеческом разуме» Локк писал: «Из рассмотрения нашей собственной личности и того, что мы безошибочно находим в своем собственном строении, наш разум приводит нас к познанию той достоверной и очевидной истины, что есть вечное, всемогущее и всеведущее существо. Не важно, будут ли его называть «богом», очевид-

* Ср.: Erwin Wolff, S. 111. О сущности диалогической формы Шефтсбери рассуждает, в частности, в «Солилоквии» (стр. 360—364 наст. изд.); см. также ниже (стр. 502—504) и в «Мыслях о разном» (III 238—239).

** Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd X, Bern, 1957, S. 328.

но само бытие его»*. И далее Локк цитирует Цицерона: «Что может быть глупее и неприличнее, чем дерзкое мнение, будто человек обладает душою и разумом, но помимо него во вселенной нет ничего подобного, или будто те вещи, которые он едва может постигнуть при крайнем напряжении своего разума, движутся и управляются без какого-либо разума вообще?» Если последняя цитата и убеждает в древности аргумента, которым пользуется Локк, то высказывание самого Локка показывает, напротив, путь, которым совершается в истории обезбоживание природы,— через сведение начала, существующего над вещами и над космосом, к действующей внутри вещей и внутри космоса силе, которая лишь номинально отлична от самой этой вещи и превращает колесный механизм часов в механизм самодвижущийся и как бы живой. Но ясно, что эта сила никак не отличается от самого механизма — как целого. Один путь, которым совершалось обезбоживание мира, был пантеизм, изложенный математическим методом у Спинозы. Другой путь был путь Локка и Шефтсбери. Пантеизм приводил в конечном итоге к эстетской религии романтиков. Второй путь уже у Шефтсбери привел к некоему подобию эстетической религии. У Шефтсбери человек проецирует самого себя на космос и получает живую машину (поскольку самого себя понимает как машину). И если здесь есть бог, то только как обожествление человеческой сущности и человеческой природы. Этот акт перенесения человеческой природы на целую жизнь космоса и есть энтузиазм по Шефтсбери. И этот акт совершается на очищенном от бога пространстве космоса. Человек «одержим» своей собственной сущностью.

Исходные представления связаны с идеей самодвижущегося механизма, понятого по образцу часового механизма (см. выше, стр. 9, 33), дающего в первую очередь наглядный образ целого (замкнутого в свои пределы, закругленного), безотказно (в принципе), четко, равномерно работающего (оставим в стороне те представления о времени, которые сомесились вместе с этим образом). Самодвижущиеся живые часы — это будущий «организм» в развитой эстетике конца XVIII — начала XIX века**.

Локк ярко выразил идею всеобщей взаимозависимости, существующей в природе. По Локку, качества вещей не заключены «внутри них самих», но являются итогом взаимодействия всех вещей в природе:

«Если можно так выразиться, важные части и колеса в изумительном механизме вселенной, насколько нам известно, находятся по своему влиянию и воздействию друг на друга в такой связи и зависимости, что вещи в этом обиталище, быть может, совершенно изменили бы свой облик и перестали быть тем, что они есть, если бы какая-нибудь звезда или крупное небесное тело, невообразимо далекие от нас, перестали существовать или двигаться. Как бы независимы и цельны ни казались вещи сами по себе, однако они всегда зависимы от других частей природы в том, что в них прежде всего обращает наше внимание... Мы не знаем в природе части столь полной и совершенной, чтобы она не была обязана окружающим ее частям своим бытием и своими особыми качествами»***.

* Локк. Избранные сочинения, т. I, М., 1960, стр. 602 («Опыт» IV, 10, 1).

** Ahlrich Meyer, *Mechanische und organische Metaphorik Philosophie.* — «Archiv für Begriffsgeschichte», Bd XIII, Bonn, 1969, S. 128—199, bes. 131ff.

*** Локк. Избранные сочинения, т. I, стр. 571 («Опыт», IV, 6, § 11).

Разумеется, не может идти речи о буквальном заимствовании локковской картины мира у Шефтсбери. О том, что историческая ситуация поставила Шефтсбери в особое положение, выделив его творчество как некий узел идейных связей, идущих и в прошлое и в будущее, сказано уже достаточно. И в целом можно утверждать лишь, что Шефтсбери прямо продолжает Локка, который, в частности, своей критикой «чудес» расчищал почву для Шефтсбери и его «атеистической» религии (в «Письме об энтузиазме» Шефтсбери просто развивает мысль, изложенную Локком в работе «О чудесах») *. Локк во имя свободы человека требовал рассматривать религию как такое же частное дело человека, как ведение своего хозяйства, весенний сев и выдача дочери замуж; а потому получалось, что религия не имеет ни малейшего отношения к государству. В главе «Об энтузиазме» своего «Опыта» он разоблачал религиозный фанатизм, с чего начал и Шефтсбери свою критику и переосмысление энтузиазма. Во всех центральных моментах своего мировоззрения Шефтсбери зависит от Локка, и эта непосредственная и естественная зависимость совершенно в новом свете показывает, во-первых, его неоплатонизм, а во-вторых, объективное значение нарисованной в «Моралистах» космической картины мира.

2. Однако «энтузиазм» — такое понятие, которое Шефтсбери заимствовал и прямо у кембриджских платоников. Если XVII век в целом относился с недоверием к «энтузиазму», подозрительному для ортодоксальной религиозности, то Генри Мор в своем сочинении «*Enthusiasmus Triumphatus*» ** положительно оценивает тот смысл, который позже, начиная со времен Шефтсбери, стали вкладывать в понятие «энтузиазм». Правда, сам Мор еще делает различие между «вдохновением» (*inspiration*) в положительном смысле и «энтузиазмом» в негативном:

«Быть вдохновленным значит быть необычайным способом взволнованным силою духа божия, говорить или мыслить священное, истинное и верное... Энтузиазм — не что иное, как неверное понимание вдохновенности» ***.

Об источниках шефтсберианского понятия «энтузиазма» пишет Л. Анчески****; он находит их в эмпиризме, неоплатонизме и стоицизме Возрождения, у Дж. Бруно с его понятием «героического неистовства» — сочинение «*Deg'heroici furori*», 1585, что в русском издании передано как «О героическом энтузиазме» *****.

М. Прайс в своей книге справедливо отмечает, что энтузиаст Теокл в «Моралистах» понимает бога не как «чистую идею» Платона или

* См.: Локк., Избранные сочинения, т. I, стр. 681.

** См.: Henry More, *Enthusiasmus Triumphatus* (1662). Introduction by M. V. De Porte, Los Angeles, 1966 (The Augustan Reprint Society, Publ. 18). О зависимости Шефтсбери от Генри Мора пишет Олдридж (A. O. Aldridge, *Shaftesbury and the Deist Manifesto*, Philadelphia, 1951).

*** Henry More, *Enthusiasmus Triumphatus*., p. 2: О предшественниках Мора (и Шефтсбери) в критике энтузиазма — Бёртоне, М. Казобоне, Гоббсе — говорится в предисловии М. В. де Порте.

См. также: R. A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter In the History of Religion*, with special reference to the 17th and 18th centuries, Oxford, 1950, 1957.

**** См.: Luciano Anceschi, *L'estetica dell'empirismo inglese*. I. Da Bacon a Shaftesbury, Bologna, 1959.

***** См.: Дж. Бруно. О героическом энтузиазме, М., 1953.

«Единое» Плотина, не как предмет мистической контемпляции, а как Божественное человечество, говоря словами Уильяма Блейка — *Divine Humanity*, — благость и искусство человека перенесены в бесконечность*.

Критик Шефтсбери, Джон Браун, большой раздел своей книги посвящает «энтузиазму», который истолковывает в прежнем смысле**.

3. Едва ли случайностью является то обстоятельство, что примерно в один и тот же год с диалогом Шефтсбери*** появилась в разных странах Европы большая литература, посвященная энтузиазму, осмысливаемому в позитивном духе, а также были переизданы и прежние работы на эту тему.

Известный «Философский лексикон» Иоганна Георга Вальха (1693—1775), вышедший первым изданием в 1726-м и вторым изданием в 1733 году, не называет, правда, имени Шефтсбери, но зато приводит богатую литературу предмета****.

Вероятно, повышенный интерес к «энтузиазму» был связан с активностью сектантов, изгнанных в это время из Франции, — что было поводом и для Шефтсбери заняться проблемой «энтузиазма» (см. «Письмо об энтузиазме»).

Весь век Просвещения усваивает вместе с Шефтсбери и вслед за ним различие религиозного фанатического неистовства и возвышенного восторга духа*****.

4. Энтузиазм Шефтсбери отнюдь не есть возвращение к античному толкованию энтузиазма. Насыщенное и полнокровное, органистическое понимание энтузиазма, какое существовало в древнем мире, было недоступно для Шефтсбери*****. «Энтузиазм» Шефтсбери несомненно указывает вперед и, как многие другие понятия этого философа, скрывает в себе разные, расходящиеся впоследствии оттенки значения, — это энтузиазм как поэтический или философский экстаз, но и энтузиазм в самом обыденном и вульгарном значении, которое надолго осталось в буржуазно-либеральной идеологии и опустилось до степени самого расхожего слова.

II. Одно из самых важных мест диалога — так называемый «Гимн Природе». Однако весьма характерно, что этот «гимн» не существует

* См.: Martin Price, *To the Palace of Wisdom. Studies in Order and Energy from Dryden to Blake*, New York, 1964.

** См.: John Brown, *Essays on the Characteristics*, London, 1752, pp. 294--314.

*** Так, в 1706 году появляется работа Муратори «*Della perfetta poesia italiana*», где целая глава посвящена «поэтическому фурору» («*furor poeticus*»). См.: B. Markwardt, *Geschichte der deutschen Poetik*, Bd II, Berlin, 1956.

См. также: Oliver Elton, *Reason and Enthusiasm in the 18th Century*. In: «*Essays and Studies by Members of the English Association*», X, Oxford, 1924; M. Kevin Whelan, *Enthusiasm in English Poetry of the Eighteenth Century, 1700—1774*. Washington, 1935; Werner Krauss, *Ober französisch «enthousiasme» im 18. Jahrhundert.* — «*Werk und Wort*», Berlin und Weimar, 1972, S. 178—204.

**** См.: Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexicon...*, Leipzig, 1726, Sp. 742—747; 2 Aufl., Leipzig, 1733, Sp. 748—754.

***** См., напр., со ссылкой на Шефтсбери: Johann Georg Zimmermann, *Ober die Einsamkeit*, Bd II, Frankfurt und Leipzig, 1785, S. 47.

***** См.: Erwin Wolff, S. 53; ср.: А. Ф. Лосев, *История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон*, М., 1969, стр. 468—473.

в диалоге как особенное художественно-философское произведение (как например, в стихотворном переложении Гердера), но несколько раз прерывается самим «энтузиастом» и его скептическим собеседником. И это композиционное построение можно считать большим интеллектуальным достижением Шефтсбери. Польский историк эстетики В. Фолькерский удачно заметил, что «лирические излияния на тему возвышенности и любвеобилия природы будут повторяться до бесконечности в литературе Просвещения, до полного пресыщения, до полной утраты всякой меры, особенно вслед за «Энциклопедией», и не найдется только человека, который дернул бы за рукав» (как в «Моралистах» *).

Положение Шефтсбери на историческом рубеже духовной истории, очевидно, помогает ему подняться над той ограниченностью в позитивном, которая присуща Просвещению, и перекинуть мост от раннего Просвещения к эпохе романтизма, когда история развития идей, так сказать, догнала Шефтсбери, сформулировав широкий и многогранный принцип иронии, а затем и перегнала его (и интерес к Шефтсбери был сразу же утрачен).

У «Гимна Природе» своя историческая судьба, отличная от судьбы других произведений Шефтсбери. Самая яркая страница в его истории — это так называемый «Фрагмент о Природе», связанный с именем Гёте. Фрагмент этот, опубликованный анонимно в конце 1782 или начале 1783 года в рукописном, сочинявшемся при веймарском дворе и выходившем всего в 11 экземплярах «Тифуртском журнале» **, в 1828 году был показан Гёте, который увидел в нем полнейшее выражение своего тогдашнего мировоззрения — эпохи раннего увлечения пантеизмом; фрагмент этот был в 1833 году опубликован в собрании сочинений Гёте («Ausgabe letzter Hand») ***. Впрочем, в авторстве Гёте не сомневались еще и читатели самого журнала; Рудольф Штайнер справедливо заметил, что этот «фрагмент» выражает целую необходимую ступень в развитии взглядов Гёте на природу ****. Только в конце

* W. Folkierski, *Ze studiów nad XVIII wiekiem. Estetyka Shaftesbury' ego. Diderot a Shaftesbury*, Kraków, 1920, S. 56.

** См.: Ilse-Marie Barth, *Literarisches Weimar*, Stuttgart, 1971, S. 84—85.

*** Русский перевод см.: И.-В. Гёте, *Избранные сочинения по естествознанию*, М., 1957, стр. 361—363; И.-В. Гёте, *Избранные философские сочинения*, М., 1964, стр. 37—39. В обоих случаях напечатан перевод А. И. Герцена, не всегда достаточно точный.

**** См.: Rudolf Steiner, *Zu dem «Fragment» über die Natur.*— In: «Das Journal von Tiefurt», hrsg. von E. von der Hellen, Weimar, 1892, S. 393 (Schriften der Goethe-Gesellschaft, 7. Band). Оскар Вальцель писал по этому же поводу: «Эстетическое созерцание природы и эстетика, опирающаяся на аналогию искусства и природы, отмечают ту ступень развития, на которой стоит Гёте перед своим итальянским путешествием, а вместе с ним и Гердер. На этой почве, созданию которой способствовали в первую очередь Шефтсбери, во вторую — Спиноза, вырастают «Идеи философии истории человечества» Гердера (1784—1791) и его сочинение «Бог. Разговоры» (1787). В этих произведениях Гердер излагает единую технику природы, чему он вместе с Гёте научился у Шефтсбери. Весь ход мысли воспроизводится еще и в «Каллигоне» (1800). И тут тоже не обходится без буквальных заимствований из гётевского «Фрагмента о природе». Гёте же в Италии быстро ушел вперед...» («Goethes Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe», Stuttgart und Berlin, o. J., Bd XXXVI, S. XL—XLI).

тридцатых годов удалось окончательно установить, что «Фрагмент о природе» есть перевод орфического гимна с дополнениями ряда мест из «Гимна Природе» Шефтсбери. Перевод был сделан молодым швейцарским богословом Иоганном Кристофом Тоблером, который жил в это время в Веймаре* (его имя, впрочем, называли и раньше). Это прагматическое доказательство ничуть не лишает Гёте, просмотревшего эту работу перед ее рукописным «изданием», внутреннего права на этот «фрагмент». Однако оно вписывает, быть может, самую блестящую страницу в историю «рецепции» Шефтсбери в XVIII веке и проливает яркий свет на несколько моментов этой истории.

Во-первых, «гимн» Шефтсбери по своему смыслу оказывается настолько значительным, что может, слившись в неразличимое единство с древним орфическим гимном, выразить целый этап в развитии воззрений Гёте на природу. Но это был не просто этап в развитии взглядов одного хотя бы и гениального человека, но этап, важный для развития естественных наук и их философии вообще.

Во-вторых, этот факт показывает нам с осязательной точностью, насколько обогнал Шефтсбери своих современников в философском и эстетически-художественном освоении природы; только через три четверти века «гимн» Шефтсбери нашел свое самое существенное и притом исчерпывающее применение.

Но, в-третьих, этот же факт наглядно показывает нам, почему даже самые выдающиеся идеи и самые замечательные страницы Шефтсбери теряют свою актуальность вместе с концом XVIII века; такая судьба была не случайна, коль скоро возможно было так отождествить свое мировоззрение со смыслом этих идей и этих страниц, как это было с Гёте,—они без остатка укладывались в исторический момент становления и никуда не могли уйти с отведенной им страницы истории.

«Письмо об энтузиазме»

Внешние причины, которые побудили Шефтсбери написать и опубликовать в 1708 году это письмо, известны; их объясняет и сам автор. О французских камизарах, бежавших из Франции в Англию, один из крупных специалистов по истории религии, С. Ютен, пишет: «Их феномены пророчества, «теомании» и т. д. хорошо изучены... эти феномены энтузиазма были рассчитаны на зрителя,—видения света в небесах, божественные голоса, кровавые слезы и т. п.»**. Камизары положили начало секте трясунов; бежавшие в Германию оказали, по-видимому, определенное влияние на пиетизм***.

* См.: F. Schultz, Der pseudogoethische Hymnus an die Natur.—In: Festschrift Julius Petersen, 1938, S. 79ff; Franz Dornseiff («Die Antike», 15, 1939, S. 274ff.), ср.: Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 2. Aufl., Bern, 1954, S. 117; см. также: W. Dilthey, Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes (1894).—«Gesammelte Schriften», Bd II. 3. Aufl., Leipzig und Berlin, 1923 (много переизданий), S. 391—415; R. Heinrich, Der Proshymnus «Die Natur» und sein Verfasser.—«Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft», Bd 13, 1927; M. O. Kistler, The Sources of the Goethe-Tobler Fragment «Die Natur».—«Monatshefte», 46, 1954.

** S. Hutin, Les disciples anglais de Jakob Boehme, Paris, 1960, p. 94.

*** См.: S. Hutin, pp. 95—96; см. также: H. Blanc, De l'inspiration des Camisards, Paris, 1859; R. A. Knox, Enthusiasm, Oxford, 1950, 1957.

Уже сказано о том, что в «Письме об энтузиазме» Шефтсбери начинает развивать свое понимание энтузиазма (см. выше, стр. 38, 488).

Шефтсбери провозглашает здесь принципы естественной разумности (ср. стр. 30).

Наконец, Шефтсбери упоминает здесь и «юмор», благое расположение духа, в котором заключено для него одно из требований естественноразумного непредвзятого отношения ко всему существующему, в том числе и к проблемам религии. Эта тема многосторонне разработана в последующих работах Шефтсбери (см. ниже).

Конструкция верховного ума и природы, широко развернутая в диалоге «Моралисты», излагается здесь в предельно кратком виде (см. стр. 262).

*«Sensus Communis,
или Опыт о свободе острого ума
и независимого расположения духа»*

Это сочинение Шефтсбери появилось в печати в том же году (1709), что и диалог «Моралисты».

А. Слова, поставленные Шефтсбери в заглавие трактата,— «wit» и «humour» настолько далеки по своему смыслу от современного своего значения и от существующих теперь эстетических терминов, что перевести их можно только условно. Они требуют подробного разъяснения в историческом контексте. Слова эти находятся на стыке эпох, и Шефтсбери как раз сделал многое для того, чтобы направить их по тому руслу, по которому они пошли в последующие десятилетия и века.

Оба эти слова, и особенно первое из них, wit, существуют на грани исторических тенденций и полны разнообразных оттенков смысла*.

Wit исторически, в самом общем плане,— это способность пронизывать умом вещи, изведывать их недра, это определенным, телесно-духовным образом понята «интуиция», то есть проникновение внутрь вещей как бы глазами ума. Древняя семантика сохранившегося в этом слове корня указывает на единство знания и зрения: родственные слова — русские «видеть» и «ведать», греческое «эйденай», латинское «videre», немецкие «wissen» и «Witz». Однако этот как бы заложенный внутри самого слова смысл умного видения претерпевает в XVIII веке крайне важные и в высшей степени показательные метаморфозы, происходящие почти одновременно, по-видимому, во всех культурных областях Европы. Wit пронизывает вещи как острый ум, но, как беглый и хитрый рассудок, он беспрестанно и неутомимо схватывает, сопоставляет, сравнивает вещи; он неустанно возится внутри мирового механизма, машины универсума, трогает ее винты и гайки, собирает и разбирает все, что ему по силам; он без передышки строит и ломает что-то внутри этой своей игрушки и своей святыни, он даже шалит и играет на бескрайних просторах этой несоизмеримой с ним самим беспредельности мира. Поэтому острый ум пронизывает вещи, но внутри самого себя, в своей сердцевине, уже несет «остроумие»,

* Вот лишь немногие синтаксические контексты этого слова: «work of wit», «Reason and Wits», «gaiety, wit and humour of the age», «order and scheme of wit», «standard of wit and manners», «men of wit».

опускающееся постепенно до уровня обыденной игры вещами и понятиями. Острый ум обесценивается в процессе технически-механического освоения действительности и затем еще раз обесценивается, когда картина мира начинает преодолевать механистичность случайного, когда познанные и освоенные стороны действительности начинают складываться в подобие закономерного облика целого. Такую метаморфозу претерпевает русское слово «остроумие», немецкое Witz, которое может означать теперь и самую пошлую шутку и самый незатейливый каламбур; между тем Witz как своеобразная «форма познания» еще в начале XIX века достигает у немецкого писателя Жан-Поля пределов некоторого энциклопедически всеобъемлющего охвата механически разрозненной действительности в ничем не скованном полете ума*; весьма сходная история и у английского слова wit.

Другой генезис у слова «юмор»; и это слово со временем тоже обесценивается и овеществляется. У Шефтсбери древнее, телесно-духовное единство, запечатлевшееся в «humour»^e как влага тела, существует только как бледная тень (так же как в слове «лимфатик», упомянутом на стр. 268), зато внутри слова «юмор» действительно слышится временами уже современное обыденное, не обязательное и безобидное понятие «юмора»**. Компромиссом является перевод этого слова (good humour) как «доброе расположение духа»***. «Юмор» — это и открытость души, непредвзятость, свободный взгляд на все новое. Но «юмор» близок и иронии и насмешке, которая витает над всеми этими словами и включает их в свою орбиту.

Смысл шефтсберианского «wit» и «humour» в целом вытекает из целей самого сочинения. Цель эта определяется автором — «научить пользоваться разумом», «воспитать человека разума». Эта цель есть дофилософская, жизненная, — естественность «здорового смысла», «здорового рассудка», естественность взгляда на мир, *sensus communis*. Но это значит и выступление против «ханжества и ложной ревнительно-

* «Острый ум» как познавательную способность следующим образом определяет в своем сочинении «De nostris temporis studiorum ratione» (1708) Вико (с которым, кстати говоря, Шефтсбери, по всей видимости, был знаком. См.: Fr. Meinecke, Werke, Bd III, München, 1959, S. 14): «Et cum hanc mentis virtutem distracta celeriter, apte et feliciter unendi quae nobis «ingenium» dicitur, Galli appellare volunt, «Spiritus» dicunt,— «Когда французы желают назвать эту способность ума быстро, правильно и сообразно соединять расчлененное, которая у нас именуется «ingenium», они говорят: «spiritus» (цит. у L. Anceschi, L'estetica dell'empirismo..., Bologna, 1959, p. 61). Лат. Ingenium, итал. Ingegno, франц. esprit, нем. Witz — все это важнейшие для XVIII века понятия, которые дискредитируются и выходят из употребления на рубеже XVIII—XIX веков.

** См.: Ernst Cassirer, Die platonische Renaissance..., S. 117. Уже в XVII веке Англия стала колыбелью того, что мы называем сегодня «юмором». Для генезиса «юмора» важны комедии Шекспира (ранние комедии его пребывают еще в сфере «wit», как говорит Кассирер); начиная с комедии «Много шума из ничего», настоящий шекспировский «юмор» — «близкн смерти (стр. 122 сл.). Н. М. Карамзин в «Письмах русского путешественника» замечает: «Фильдинг утверждает, что ни на каком языке нельзя выразить смысла английского слова «humour», означающего и веселость, и шутливость, и замысловатость...» (Н. М. Карамзин, Избранные сочинения, т. I, М.—Л., 1964, стр. 591).

*** Это — и греческая εὐνοια, как справедливо замечает Мартин Прайс (Martin Price, To the Palace of Wisdom..., p. 87).

сти». В борьбе с этим «ханжеством» хороши, можно сказать, всякие средства. И, таким образом, можно разделяться со своим противником и очень серьезными средствами, но точно так же можно его всячески осмеивать и издеваться над ним. И потому для wit нет никаких внешних пределов — это может быть и сарказм, а может быть и едкая и неглубокая шутка. Единственное ограничение — это вкус самого автора, «благопристойность» с ее требованиями. Поэтому, с одной стороны, у Шефтсбери есть много слов, означающих разные оттенки насмешки и разные степени смешного. А с другой стороны, остроумие и острословие складываются в определенную ироническую позицию писателя, которую он занимает по отношению к действительности и усваивает в самом тоне своих сочинений.

Но одновременно с тем шефтсберианское «остроумие» возрастает не на бесплодной почве. Оно внутренне опирается на английскую культуру остроумия и острословия, ставшую игрой и бичом общества особенно во вторую половину XVII века. Все общество не только остроумничало, но и было занято проблемой остроумия, и спорило о нем, и боролось с ним. Есть многостороннее и убедительное описание этого феномена*. Не будь этой игры, этого социального явления остроумия, Шефтсбери и не удалось бы применить свое орудие иронии и юмора столь уверенно и столь аристократически утонченно. Но это обстоятельство очень ослабляет идейную позицию Шефтсбери, так как в глазах своих противников он выступает заведомо вместе с оскорбляющими все святое насмешниками. Быть может, в этом одна из причин того, почему Шефтсбери оказал наиболее значительное воздействие на иноязычных и особенно немецких философов. Впрочем, и здесь ироническая позиция Шефтсбери не встречала понимания у просветительских мыслителей**, для романтизма же, развивавшего свою целост-

* См.: В. Д. Рак, Теория сатиры в журналах Аддисона и Стиля.— «Ученые записки Лен. Гос. ун-та им. А. А. Жданова», № 276, Л., 1959, стр. 3—29. Здесь специально о Шефтсбери — стр. 17—18.

Вот строки Свифта, остроумно характеризующие культуру остроумия, но в то же время, словно нарочно, содержащие, пожалуй, все «категории» иронической эстетики Шефтсбери:

«Our Conversation to refine
True *Humour* must with *Wit* combine:
From both, we learn to *Railly* well;
Wherein French Writers most excell:
Vulture in varlous Lights displays
That *Irony* which turns to Praise,
His Genius first found out the Rule
For an obliging *Ridicule*:
He *flatters* with peculiar Air
The Brave, the Witty, and the Fair;
And Fools would fancy he intends
A Satyr where he most commends».

(Цит. в кн.: N. Knox, *Enthusiasm...*, p. 57; ср. также: Chr. Fr. Weiser, *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben*, Leipzig — Berlin, 1916, S. 119.— о «категории» смешного в «галантиюм» обществе тех дней).

** Типичное возражение: «Несправедливо полагал лорд Шефтсбери, что остроумие и каприз — самые сильнодействующие средства против вредного суеверия. Простая шутка только по видимости изгоняет предрассудок. Боясь осмеяния, люди в лучшем случае стараются скрыть свою глупость» (Johann Georg

ную концепцию иронии, Шефтсбери был уже неинтересен в своем положительном содержании.

Тем не менее Шефтсбери безусловно вырывается из повседневного контекста английской жизни и строит оригинальную концепцию иронии*. У Шефтсбери можно различить три вида иронии: 1) иронию как риторический прием, словесную форму; 2) иронию как внутреннюю установку автора — он сочетает скромность и самоуничижение с аристократичностью, он готов понять все, что есть на свете, но в то же время хранит дистанцию ко всему существующему; 3) наконец, ирония — выражение духовной свободы**.

Соответственно с этим и «humour» Шефтсбери есть, по выражению Э. Кассирера, «то основное настроение души», «при котором она наилучшим образом приспособлена к восприятию и постижению всего прекрасного, равно как и всего истинного, при котором перед нею не

Zimmermann, *Ober die Einsamkeit*, Frankfurt und Leipzig, 1785, Bd III, S. 55).

* См.: Н. Кнох, *The Word Irony and Its Context*, Durham, Duke Univ. Press, 1961, p. 9. По словам Н. Нокса, в начале века — Шефтсбери один из немногих английских мыслителей, которые и оригинально понимают «иронию» и пользуются этим словом; только в 1720—1730 годах это слово начинают употреблять часто и «периодически»; в 1729 выходит в свет трактат: *Anthony Collins, Discours Concerning Ridicule and Irony*, состоявший в основном из огромного числа цитат от Сократа до Шефтсбери и Свинфта; отныне «ирония» становится ходовым словом (там же, стр. 28 сл.).

Рассуждение Шефтсбери о «диссимуляции» (латинский эквивалент риторической «иронии») содержится в книге: «*The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*», ed. by B. Rand, New York, 1900, p. 182.

Ф. Данненберг (*Fr. Dannenberg, Das Erbe Plotins in England bis zur Bildung Lylys. Stufen einer Spiegelung*, Berlin, 1932) показывает роль «wit» в становлении английского гуманизма у предшественников Шефтсбери. См. также: *John Lyly, Euphuus. The Anatomy of Wit*. Ed. by Edward Arber, Westminster, 1895 (English Reprints, 9).

Л. Анчески рассматривает понятие «wit» у предшественников и современников Шефтсбери (*L. Anceschi, L'estetica dell'empirismo inglese*, I).

Дальнейшая литература: G. Williamson, *The rhetorical Pattern of neoclassical Wit*.— «*Modern Philology*», 33, 1935, pp. 51—81; W. G. Crane, *Wit and a Rhetoric in the Renaissance. The formal Basis of Elizabethan Prose Style*, New York, 1937; R. M. Crapp, *Class Analysis of a Literary Controversy. Wit and Sense in Eighteenth century English Literature*.— «*Science and Society*», 10, 1946, pp. 80—92; M. A. Goldberg, *Wit and the Imagination in Eighteenth-Century Aesthetics*.— «*The Journal of Aesthetics and Art Criticism*», 16, 1958, N 4; S. Raiziss, *The metaphysical Passion*, Philadelphia, 1952; William H. Irving, *The Providence of Wit in the English Letter Writers*, Durham, 1955; K. O. Shütz, *Geschichte des Wortes «Humor»*, Bonn, 1957. Diss.; W. Schmidt-Hidding, *Humor und Witz*, München, 1963 (*Europäische Schlüsselwörter*, I); Fr. Schümmer, *Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*.— «*Archiv für Begriffsgeschichte*», Bd I, Bonn, 1955, S. 120—141; особенно ценная книга: Н. П. Германн, *Naturnachahmung und Einbildungskraft. Zur Entwicklung der deutschen Poetik von 1670 bis 1740*, Bad Homburg, 1970 (*Arta poetica*, Studien, Bd 8).

** См.: Кнох, *The Word Irony*., p. 52.

только полностью раскрывается мир искусства, но обретается и верная позиция для суждения во всех вопросах веры и знания, религии и философии»*.

Картина мира, предполагаемая и рисуемая в опыте Шефтсбери, несет в себе черты подлинного идеала, который бессмысленно и обидно разминивать на мелкую монету доводов и возражений,— это картина мира открытого, гуманного, не обремененного предрассудками, «либерального». Но историческая судьба этого идеала в его претензиях на «идеальность» — перейти в полемику и обратиться в элемент того самого мира, с которым он вступает в противоречие. «Ирония», «насмешка», открывая путь к идеалу, не перестают быть орудиями того мира, который их породил — как маску, того мира, в котором, как пишет Шефтсбери, «отсутствует свобода». Значит, в самой свободе, открывающейся благодаря иронии, заключена несвобода. Естественность и простота, которую открывают шутка и насмешка, уже опосредована искусственностью иронии как маски, как вынужденного выхода из положения. Это — темные тени, которые бросает время на прекрасный идеал Шефтсбери. Разоблачить шефтсберианский маскарад, исходя из первоначальных парадоксов его идеала, — задача не сложная, но задача неблагоприятная. Придирчивая, дотошная критика этого идеала отзывается филистерством и пустым гелертерством — приложением «рассудка» и «интуиции», логических схем к тому, что стремится освободиться от сковывающих схем мысли. Когда Джон Браун тонко разбирает эссе Шефтсбери, в его словах чувствуется не только несогласие церковника с легковесными доводами противника, но и обиды не-аристократа (ученого «педанта») на высокомерие аристократа, слишком легко рассуждающего обо всех важных материях:

«Коль скоро благородный писатель, — пишет Браун, — не снизошел до аргументации, мы должны постараться сделать все возможное, чтобы найти в нем что-либо напоминающее доводы рассудка.

Он говорит своему другу, что нет ничего смешного — помимо безобразного, что ничто не может служить доводом против насмешки, но только подобающее и верное... Смешон будет тот, кто будет пытаться со всей возможной для него изобретательностью осмеять мудрость или посмеяться над честностью и добронравием.

Это — смесь двусмысленных речей и напыщенной декламации. Если ему угодно утверждать, что нет ничего смешного, кроме очевидно безобразного, положение это верно, но никак не служит его задачам, потому что из-за ошибки вещи по видимости безобразные на самом деле могут быть превосходны. Если же ему угодно утверждать, что осмеять можно только на деле безобразное, я был бы рад узнать, где обретался донныне наш благородный автор, — в платоновской республике все это может быть и так, но в нашей готической системе все обстоит как раз наоборот, — и насколько простираются повседневные наблюдения, легче всего добиться того, чтобы все что угодно показалось смешным, не будучи безобразным на деле, — да и как может быть

* E. Cassirer, Die platonische Renaissance..., S. 117.

И согласно Фр. Мейнке, Шефтсбери обретает в своем трактате о «юморе» и «остроумии» целостный взгляд на мир и на жизнь; в соответствии с тенденциями духовно-исторической школы Мейнке сразу же готов усмотреть здесь иррационализм — «жизнь невозможно постигнуть одним интеллектом» (F. G. Meißner, Werke, Bd. 3, S. 22).

иначе, если человеческое воображение склонно обманываться и способно принимать ложные явления за истинные.

Благородный автор сообщает нам далее, что лишь верное и подобающее служит доводом против насмешки. Отнюдь нет, хотя и верно, что ничто им противоположное не служит доказательством против насмешки; но странное заблуждение — воображать, будто все на деле верное и подобающее служит доводом против насмешки. Ибо, коль скоро ложные образы впечатляют фантазию, все верное и подобающее часто по видимости делается лживым и безобразным, а потому действительно осмеивается и встречается презрением*.

«Могло показаться трудным найти причину, почему благородный писатель вынужден был прибегнуть к такому двойственному методу проверки, если бы он не объяснил свои намерения в ином месте. Он весьма мудро рекомендует духовным лицам пользоваться прежней схоластической манерой, более подходящей к их способностям и характеру, а путь осмеяния он оставляет за людьми хорошего вкуса и доброго воспитания; он заявляет, что этот метод должен оставаться свободным от нечистого прикосновения рук какого-нибудь церковника... Каменистый путь аргументации пригоден лишь для попов и педантов, а остролюбие (pointed Wit) — оружие человека светского. И этим спор великолепно разрешается**».

«Попытка, достойная его гения, — утвердить такой новый и скорый метод исследования и убеждения, — где, применив единожды столь дешевый и удобный для переноски инструмент, как шутка, благородный человек может приобрести известные знания о верных пропорциях вещей, не прибегая к утомительным и вульгарным методам измерения. В то же время мы, к кому столь снисходителен был наш автор, отличивший нас почетным званием лицемеров и педантов, мы, не будучи способны пользоваться таким возвышенным способом доказательства, вынуждены довольствоваться тем, чтобы копаться на старом и избитом пути рассуждения***».

Можно, не боясь, сказать, что критика Брауна не оставляет камня на камне от теоретической позиции Шефтсбери; но это никак не может ни поразить нас, ни умалить в наших глазах историческое значение того эстетического идеала Шефтсбери, который он защищал своей иронией, остроумием и шуткой.

В. Другие эстетические мотивы трактата.

1. В одном из мест своего «опыта» (раздел III 3) Шефтсбери широко разворачивает образ мира как машины, механизма (ср. сказанное об этом выше, стр. 34)****. Этот образ отнюдь не противоречит возвышенной картине, нарисованной в «Моралистах», но, напротив, со-

* John Brown, *Essays on the Characteristics*, London, 1762, pp. 55—56.

** John Brown, *Essays...*, p. 86. Из авторов XVIII века шефтсберианский принцип осмеяния критикуют, в частности, Беркли в «Алкифроне», Г. В. Альберти (G. W. Alberti, *Briefe den allerneuesten Zustand der Religion und der Wissenschaften in Gross-Britannien betreffend*, 5 Bde, Hannover, 1752—1754), Гердер в письме Канту (ноябрь 1767 г. — см.: *Briefwechsel von Imm. Kant*, hrsg. von H. E. Fischer, Bd I, München, 1912, S. 71).

*** John Brown, *Essays...*, p. 87.

**** Вот синонимы для «мира»: world — machine — engine (the world and counter-points in the engine) — mechanism — clock-work — machine (the main springs of this machine).

знательно связан с этой картиной. Единственно, чему он противоречит,— так это истолкованию его в возвышенном, иррациональном и «гениальном» духе. Напротив, этот образ предполагает восхождение от «низкого и тесного уровня», от «узкой точки зрения» к высшей природе.

Образ мира как машины открыт в сторону психологического, и, действительно, опыт об «остроумии» и «юморе» более насыщен чувством и аффектом, чем даже «Моралисты». Но еще более важно то, что Шефтсбери здесь сами движущие силы, пружины мира пытается увидеть в естественных чувствах.

Это как бы возвращает космос «Моралистов» на землю, обращает его в план моральный. И все «человеческое» занимает здесь место высшей природы, над которой напрягается человеческий ум, стремясь отлететь прочь от «тепей» красоты (как это именовалось в «Моралистах» с привлечением платоновского образа). А все «человеческое» переведено в план чувства.

2. а) «Из всех красот, в погоню за которыми устремлены виртуозы... — пишет Шефтсбери, — самой прелестной, самой привлекательной и трогательной является красота, взятая из действительной жизни и из действительных страстей» (I 116; стр. 321).

б) «Ничто не волнует сердце так, как то, что идет от самого сердца, от его собственной природы,— как, например, красота чувств, изящество движений, сложение характера, пропорции и черты человеческого ума» (I 116; стр. 321).

3. Шефтсбери никак не отказывается от своей «лестницы красоты», но, по крайней мере интонационно, вносит сюда некоторую поправку.

Шефтсбери оставляет здесь непримиримый тон осуждения любых «ложных» целей помимо одной истинной — высшей природы — и, скорее, склонен признать относительную истинность за любым стремлением к «красоте». Пусть даже в такой форме, что «изящное, почетное и пристойное» силой возьмут у человека то, что принадлежит им. Таким образом, получается, что каждый «на своем месте» — виртуоз, каждый устремляется в погоню за своей Грацией (I 119; стр. 323).

Хотя, избрав ложный путь, можно сделаться «поденщиком и жалким рабом», тем не менее это будет лишь некоторое «вычитание» из человеческой сущности «виртуоза» — того, кто *по природе своей* — «виртуоз»; наряду с высокой симметрией (высшим умом) есть еще «тысяча других симметрий».

4. Кто же такой «виртуоз» Шефтсбери? Об этом своем идеале совершенной личности Шефтсбери не перестает рассуждать в каждом своем произведении. В самом общем плане противоречивость и ограниченность такого идеала была уже разобрана нами (см. выше, стр. 70—72). Совершенную личность, по Шефтсбери, несомненно, можно представить себе на линии развития от идеала совершенства, целиком или почти целиком объективированного внешне, к идеалу внутренней полноты, насыщенности человека своим личным богатством, своим достоинством. Внутреннее у Шефтсбери не случайно разменено на внешнее — образ совершенного человека, не складываясь в пластическую цельность в сочинениях Шефтсбери, требует все новых и новых слов для своего выражения, но так и не получает окончательного завершения. Шефтсберианский «виртуоз» входит в европейскую традицию, мыслившую себе совершенного человека.

а) Во-первых, он имеет отношение к платонизму, вернее, к линии, идущей от Плотина с его «прекрасной душой» (*hè psychè calè*).

б) Во-вторых, он связан с «прекрасной душой», как понимала ее испанская мистика, откуда это понятие заимствовал Грасиан (*apíma hermosa*).

в) В-третьих, «виртуоза» Шефтсбери в XVIII веке истолковывали (и переводили) на французской почве как *bel esprit*, на немецкой — как «прекрасную душу» («*die schöne Seele*») *.

Благодаря этой казавшейся очевидной тождественности «виртуоза» и «прекрасной души» шефтсберианский идеал с его особенными чертами быстро осваивается и переосмысливается на континенте. В этом отношении можно говорить о влиянии Шефтсбери на многих философов и писателей **.

Приведем только два наиболее значительных примера.

Поразительно близок Шефтсбери в своем мироощущении был немецкий писатель Кристоф Мартин Виланд (1733—1813). Виланд в разные периоды своего творчества ставил перед собой прямую задачу создания калокагатийного характера. Прекрасно-добрый, по определению Виланда, — тот, «кого воспитали Музы и Грации, любитель природы и искусства, кто знает совершенные произведения человеческого ума и тщания, кто умеет ценить всякое знание, всякий талант, кто изучал мир, характеры, жизнеустройство, законы, нравы, религии, искусства, изобретения разных народов, кто во всем этом знает, что право и прекрасно, *qui verae numeros modosque vitae didicit et sua vivendi ratione exprimit* (то есть кто изучил числа и лады истинной жизни и выразил их в образе своей жизни)» ***. Несомненно, Виланд

* Hans Schmeer, *Der Begriff der «schönen Seele» besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1929 (*Germanischen Studien*, N 44). Ср.: H. O. Bürger, *Europäisches Adelsideal und deutsche Klassik. — Studien zur deutschen Literaturgeschichte*. München, 1963.

Ср. в этой связи немецко-французскую полемику конца XVII века по вопросу о том, может ли немец быть «*bel esprit*» (E. Naase, *Zur Frage, ob ein Deutscher ein «bel esprit» sein kann.* — *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 40, 1959, 360—375; H.-P. Herrmann, *Naturnachahmung und Einbildungskraft...*, S. 153).

** Важным вопросом о преломлении идей Шефтсбери во французском Просвещении — у Дидро — занимался польский ученый В. Фолькерский (*W. Polkierski, L'Esthétique de Shaftesbury, Cracovie, 1920; Ze studiów nad XVIII wiekiem...*, Krakow, 1920). Отзыв «Французской энциклопедии» о Шефтсбери (в статье «Гений»), возможно, принадлежит Дидро: «У Локка мало ошибок, у лорда Шефтсбери — слишком мало истинного: однако первый — это просто широкий, углубленный, верный ум; второй — это гений первой величины. Локк видел, — Шефтсбери творил, создавал, воздвигал; Локку мы обязаны великими истинами, постигнутыми холодным рассудком, — Шефтсбери мы обязаны блестящими системами, нередко плохо обоснованными, полными возвышенных истин...»

*** Цит. по кн.: Alfred Heubaum, *Geschichte des Deutschen Bildungswesens seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts*, Bd I, Berlin, 1905, S. 291; ср. «Идеи эстетического воспитания», т. II, М., 1973, стр. 162. См. также: Leo Steitner, *Das philosophische System Shaftesburys und Wielands Agathon*. Halle, 1929; W. Dünckel, *Herder und Wieland*. München, 1959. Diss.; O. Walzel, *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, des 18. Jahrhunderts.* — *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 1, 1909, 416—437; Р. Ю. Данилевский, Виланд в русской литературе. — В сб.: «От классицизма к романтизму. Из истории международных связей русской литературы», Л., 1970, стр. 299—300, 307.

всегда имел перед собой образ философствующего Шефтсбери и в своем определении пользуется теми же категориями*.

Несмотря на разницу эпох, самое близкое отношение к шефтсберинскому идеалу «прекрасной души» имел Фридрих Шиллер. Благодаря Шефтсбери, по выражению Вальцеля, в мир Шиллера попадает луч античной мудрости**, а его понятия «грации и достоинства» — «синтез Канта и Шефтсбери»***. Наконец, слияние чувственно-прекрасного и нравственного «в направлении идеала калокагатии под влиянием Шефтсбери и Винкельмана» стало темой незавершенной драмы Шиллера «Умиротворенный мизантроп», причем Шиллер потерпел неудачу в своем начинании; в процессе работы над драмой Шиллер, вероятно, обнаружил, что вынужден выводить прекрасное из нравственного и нравственное из прекрасного, и убедился, что «идеальному» мыслительному комплексу этически-эстетического человека не соответствует никакого реального феномена****.

5. Шефтсбери строит в своем опыте эстетику творчества (раздел III 5). Это — эстетика реализма типов (ср. ниже, стр. 508).

Как человек, сформировавший себя, есть «характер», то есть отпечаток, изображение на медали, — эмблема своей сущности, — так и «тип» есть отпечаток прорезанной разумом природы, проникнутой умом в своем главном, тоже эмблема природы: *character en typos perlēctai*, как сказано у Эсхила («Молящие», 282—283 Weil), — черта запечатлена в лицах; «печать выбита на отпечатке». Подобную печать изображаемой вещи и создает настоящий художник; он выделяет в вещи главное, достигает «простоты, ясности и единства созерцания» (I 123, стр. 325) — и достигает природы через «естественность» изображения; это и будет у Эсхила «*surgios character*» — «кипрский характер», черты населяющих Кипр людей*****.

6. Не стоит даже и упоминать, что «гений» художника, о котором постоянно говорит Шефтсбери, ничего общего не имеет с иррациональной гениальностью, которую здесь видел О. Вальцель. Этот «гений» не вышел еще из пределов барочной риторически-мифологической персонификации явлений. «Гений» — это дух, «демон» художника, в том смысле, в каком может быть «дух» дерева (см. стр. 179); это, можно сказать, то в художнике, в чем он художник. Однако недостаточно гения, чтобы быть художником. Тем более художник не творит ничего такого, что, как нечто субъективное, изливалось бы изнутри его «я». Далее, созданное художником, как и вся природа, проникнуто пропорцией и симметрией.

* В глазах Гёте Шефтсбери и Виланд были «одним и тем же» (O. Walzel во Введении к: «Schillers Sämtliche Werke», Säkular-Ausgabe, Bd XI, Stuttgart und Berlin, o. J., S. XI).

** См. там же.

*** Hans Schmeier, Der Begriff der «schönen Seele»..., S. 61.

**** См.: Käthe Hamburger, Schillers Fragment «Der Menschenfeind» und die Idee der Kalokagathie. — «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 30, 1956, 367—400. Ср. также: E. Cassirer, Schiller und Shaftesbury, Cambridge, 1935. Критику этих представлений см.: Венно von Wiese, Friedrich Schiller, Stuttgart, 1959, S. 279—285.

***** Об этом подробнее см.: А. В. Михайлов, Характер и личность в литературе XVII века. — «Проблемы портрета». Материалы научной конференции (1972), М., 1973, стр. 109—110.

7. Между тем мир в его будничной суете — это нечто вроде маскарада (раздел II 1), где почти невозможно уже различить настоящее лицо и личину. Но этот мировой маскарад, очевидно, лицо извращенной и скрытой естественности; его орудие — фанатизм, грубое неистовство, настоящим отображением которого служит поэтому, как сказано в «Письме об энтузиазме», уколочная пьеса (см. стр. 254). Этому мотиву всемирного людского маскарада, путанице лиц и личин, суждено было, как известно, большое будущее, и по-настоящему разработан он был только в эпоху романтизма.

«Солилоквия, или Совет автору»

Этот пространный опыт Шефтсбери вышел в свет на следующий год после «Моралистов». Значительное место в своем несколько беспорядочно построенном «эссе» философ уделяет изложению своих раннепросветительских взглядов на историю как процесс освобождения человека («мы живем в век, когда свобода вновь поднимает голову», I 192, стр. 374) и на историю литературы*. Эти очерки поневоле слишком кратки, особенно если сравнивать их с монументальными историческими исследованиями Вико, Монтескье или Гердера; мы не будем останавливаться на них здесь. Но взгляд Шефтсбери на действительность в этом опыте, в отличие от других, в значительной степени определяется прямой исторической и политической данностью времени; этого нельзя не учитывать. Вкус времени накладывает существенный отпечаток и на все эстетические построения, которые внутренне насыщаются идущим от непосредственной истории беспокойством и выглядят более скромно, чем в «Моралистах».

Другой интересной особенностью «Солилоквии» является то, что в первую часть этого эссе Шефтсбери включает развернутую нравственную притчу, по сути дела короткий рассказ, — тем же сюжетом Ксенофонта воспользовался позднее Виланд («Арасп и Пантея»). Таким образом, «Солилоквия» в целом — нечто вроде рапсодического каприччио с очень расплывчатыми рамками.

Основные эстетические мотивы «Солилоквии».

1. Как уже говорилось выше, «Солилоквия», где Шефтсбери продолжает пояснять и доказывать свою прежнюю идею о необходимости самовоспитания, строится не как монолог и не как речь, обращенная «к самому себе» (*pro se heauton*), а как диалог в душе человека. Это нужно понять вполне буквально, не метафорически. Дело в том, что в «Солилоквии» Шефтсбери явственно проглядывает весьма реалистическое, откровенное и далеко не прекраснородушное представление о человеке. Прежде у Шефтсбери, столкнувшегося с раздражавшими его религиозными фанатиками, не было основания идеализировать природу человека; однако реального человека затенял своеобразный императив идеальности.

В «Солилоквии», напротив, проглядывает даже какое-то бессилие человека перед своей природой. «По необходимости должно быть две души, и, когда добрая берет верх, мы действуем прекрасно, а когда злая, тогда низменно и преступно», — говорит герой притчи Шефтсбери (I 159, стр. 351). Это не просто платоновский образ: при желании

* О начатках историзма у Шефтсбери см.: F. Meinecke, Werke, Bd 3, S. 22f.

здесь можно рассмотреть уже будущий романтический мотив двойника. Но у Шефтсбери есть пример весьма драматического разговора человека с самим собой; во время этого воображаемого разговора человек называет себя «отъявленным злодеем», «жуликом» и «мошенником» (I 149—150, стр. 344). Это уже, хотелось бы сказать, реалистическая техника литературы, овладевшей психологическим анализом души, но только сам Шефтсбери не верит в возможность такого диалога человека с самим собою, а потому никак не развивает эту смело начатую им сцену. И, наконец, Шефтсбери совершенно не верит, чтобы человек мог подавить в себе фантазии и капризы; ум может только урезать их произвол и сузить их поле деятельности (I 277, стр. 433); можно, к примеру, быть глубоко уверенным в бесполезности романов и лживых и пустых «мемуаров», но совершенно невозможно не увлечься ими. Таким образом, остается только покорять капризы ума и довольствоваться условной победой над ними. Более того, есть случай, когда философ ищет себе союзника в наслаждениях, — это тот случай, когда нужно уберечь юношество от духа педантизма (I 288, стр. 440).

2. В других сочинениях Шефтсбери, особенно в опыте об «остроумии» и «юморе», уже встала проблема изображения человеческого «характера» и вещественных «типов». Можно без преувеличения сказать, что проблема эта была проблемой литературного реализма, понятого определенным образом. Это, если угодно, проблема художественной техники, поставленной на службу философскому мировоззрению, философскому увещиванию. Шефтсбери решал эту проблему в первую очередь для самого себя, поскольку оказалось, что его философская вера несовместима с теоретически-отвлеченной формой изложения; стремясь вырваться в самую жизнь, повлиять, воздействовать на жизнь, она чем дальше, тем больше должна пользоваться литературно-художественными средствами своего выражения, должна переливаться в образ, понятый как характер и как тип.

Но тем самым Шефтсбери решал эту проблему и для других. Казалось бы, внешний вопрос литературного изложения стал самым существенным, но он и перестал быть вопросом только формы. Судьба самой философской мысли оказалась в зависимости от того, удастся ли убедительно и полноценно выразить в художественных образах — характерах — типах непосредственно-жизненное содержание. Но этим содержанием был для Шефтсбери человек, «загадка» человека. Слияние философии и литературной формы, философии и художественного образа, таким образом, заставляло Шефтсбери все более остро ставить вопрос о сущности «характера», направляло его в сторону определенного художественного реализма (см. ниже, стр. 507). Но в этой тенденции было только воплощение непосредственно-жизненной проблемы, жизненного конфликта, экзистенциальной напряженности.

В «Солилоквии» Шефтсбери достигает крайних для него возможностей. Весь опыт проникнут волнением и беспокойством; мысль схватывает и бросает предметы; она от монолога переходит к диалогу, к живой сценке, к притче, к рассказу, к философскому очерку, даже к ученому комментарию — берется за все, что возможно в широких рамках «каприччио»*. Будучи философским и художественным однове-

* Шефтсбери вообще много рассуждает о своей манере сочинения, все подчиняя общему для своего времени, распространенному и, как формула, восхо-

менно, опыт Шефтсбери, естественно, содержит в себе сразу и свою поэзию и свою поэтику, свои образы и свою теорию образности, своего поэта и свою историю поэзии.

Кому-нибудь может показаться странным, что Шефтсбери, достигнув известной красоты построения в диалоге «Моралисты», не стал писать нового диалога в той же форме, но перешел к жанру более запутанному и гораздо менее пластичному и цельному, где прерывистость мысли и разорванность композиции преобладают над ясностью и стройностью.

Однако Шефтсбери сам показывает нам, что проблема диалогической формы имела для него глубоко жизненный смысл. Он не пишет новый диалог именно потому, что осознал внутреннюю диалогичность своей философии. Сама жизнь делает неосуществимым такой диалог, каким задумал его Шефтсбери. В «Моралистах» Шефтсбери в значительной мере отразил атмосферу и быт современной ему Англии, но в большой мере занимался и стилизацией «в античном духе». Вот с такой стилизацией он и не может больше мириться.

Сама жизнь в такой степени исказила естественность человеческих отношений, что сделала невозможным и естественный ход диалога, беседы между двумя людьми. Сократ, попавший в XVIII век, должен был бы без конца расшаркиваться перед своим собеседником аристократом, должен был бы с подобострастием перечислять его титулы и т. д.

Имя Сократа возникает не случайно, не только потому, что Шефтсбери привязан к нему, к этому платоновскому и ксенофоновскому Сократу. «Характер» Сократа — залог резкого диалогического столкновения партнеров, гарантия того, что разговор будет доведен до конца, хотя бы до неразрешимости затронутых в нем вопросов; основа для непримиримой диалогической борьбы крайних жизненных возможностей, точек зрения, позиций, ставших сущностью характера.

Диалог заставляет наслаждаться жизненной полнотой, заставляет осязательно ощутить жизнь. «...Для художника, который рисует, будучи верным природе, недостаточно показать нам лица, которые мы назовем человеческими, но всякое лицо должно быть чьим-то, такового определенного человека», — поэтому писатель, «если он рискнет ввести в диалог своих соотечественников и современников, должен придать им соответствующие нравы, дух, поведение и настроение умов» (I 174, стр. 362). Но это будет реалистически полно воспроизведенная действительность — в единстве-простоте типа-печати.

Таким образом, проблема философского диалога для Шефтсбери — это напряженно-экзистенциальная, жизненная проблема. Диалог тут — не форма, а проверка самой жизни, испытание ее через столкновение художественно выраженных философских «характеров».

дающему к Горацию представлению: «наставлять развлекаая». Нужно научить людей правильно жить, а все, что говорит писатель, — это образ, подобие, условность, Quasi (Shaftesbury, The Second Characters..., p. 6; в наст. изд. приводится на стр. 21). Верной для себя манерой Шефтсбери считает «смесь», «разговор о разном», даже диалог «слишком обширен и тяжеловесен» (там же, p. 7); все важное должно говорить как бы между прочим и попросту проходить мимо внимания невежественного читателя, будучи понятным только знатоку (см. там же, p. 9); вообще с самого начала Шефтсбери предполагает рассказывать по образцу «Аттических ночей» Авла Геллия, изящных бесед, дружеских собраний (см. там же, p. 6).

Показательно, что классицист-просветитель («педаант») не понимает этого момента, не понимает того, как форма может быть чем-то еще помимо «слога», каким образом в том, что он привык считать чисто внешним моментом, риторической проблемой, могут заключаться и самые глубокие жизненные проблемы, как они могут зависеть от возможности или невозможности той или иной формы.

Так, Готшед в своем «Рассуждении о диалогах» и видит только литературную, риторическую сторону вопроса. Отсюда, после того как он весьма точно пересказал Шефтсбери,— недоумение. «Кто же заставляет наших писателей столь точно следовать в письменном диалоге нашим манерам обхождения? И кто помешает им сохранить здесь благородную простоту древних?»*

Эти места «Солилоквии» позволяют нам рассмотреть в философии Шефтсбери замысел реалистически-художественной философии «характеров».

3. Эта жизненная напряженность постановки вопросов в «Солилоквии» до какой-то степени разрушает привычное прекраснотушие Шефтсбери. Но подобное же видоизменение происходит и с «поэтом» у Шефтсбери.

В «Письме об энтузиазме» Шефтсбери различал религиозное неистовство фанатиков и подлинный энтузиазм поэтов. Этот энтузиазм он довел до необычайной широты в «Моралистах», так что даже высшее начало природы прежде всего открывалось риторическому экстазу энтузиаста. Но безумие фанатика и энтузиазм поэта оказываются слишком уж рядом; это чувствуется в резком переходе «Письма» от неистовства к энтузиазму (см. стр. 269). Поэт, занимая в жизни крайнюю позицию, поэтически безумствуя, берет на себя слишком многое.

Но это Шефтсбери начинает ясно чувствовать только в «Солилоквии». Можно даже говорить, что это сочинение написано против поэтов**.

Во-первых, реальная роль поэта в жизни кажется Шефтсбери весьма бесславной— это вечные уступки и лесть сильным мира сего.

Поэтому, во-вторых, ему кажется подозрительной сама специализация, профессионализация поэта; она противоречит, кстати, и его пониманию совершенного гармонического человека, в котором одно не должно преобладать над другим.

Но, в-третьих, главное, опасна сама жизненная ситуация поэта. Горациевское «безумствовать или писать стихи»— это для поэта не дилемма; он безумствует и пишет стихи.

4. Итак, вопрос «что такое поэт?» заставляет задуматься об исторических обстоятельствах и о поэтической ситуации, о поэтическом существовании.

Первое определяется тем, что перед поэтом конкретные условия жизни, в которой царит извращенность и мода,— и вечность природы.

а) В наши дни, пишет Шефтсбери, воспреобладала «чернолицая фантазия» (I 300, стр. 448), испытывающая интерес к «монстрам», а философия доказывает полную моральную относительность всего существующего, всех действий и поступков (I 303, стр. 449).

* Discurs des Übersetzers von Gesprächen überhaupt.— «Bernhards von Fontenelle Gespräche der Todten..., übersetzt..., von Joh. Christ. Gottsched», Leipzig, 1727, Bl. b 5 r.

Ср. также: H.-P. Herrmann. *Naturnachahmung und Einbildungskraft...*, S. 143.

** См.: E. Wolff, S. 71.

б) Между тем «вещи упрямы, они не желают быть такими, какими мы воображаем их себе, и они не хотят меняться со сменой моды» (I 304, стр. 450). Природа с ее «истинными нормами» вечна, и есть «некая неподвижная норма» у добродетели (I 303—304; стр. 450).

В ситуации поэта есть реальная и есть должная сторона. Реальная сторона — это опасность его бытия для его морали; ему предписывается моральный стоицизм; поэт должен быть упорным в своей приверженности идеалу (I 225, стр. 397). Должное заключается в том, что поэт, в стороне от всякой моды, привычки и случайности, оказывается лицом к лицу с неизменчивой природой.

5. Что такое поэт, Шефтсбери объясняет в своем знаменитом сравнении его с Прометеем (I 179, стр. 365). Поэт — «второй Творец, подлинный Прометей, ходящий под Юпитером». Подобно Юпитеру, верховному художнику, пластической природе, он творит соразмерное и пропорциональное целое. Поэт — тот, кто умеет создавать «характеры» и «типы» (это ведь значит уметь придать всему подлинную форму и пропорцию).

В прекрасных словах Шефтсбери есть два существенных момента:

Во-первых, в духе традиционных, античных и гуманистических, предстаний о поэте, поэт, говоря словами Скалигера, выступает как «второй бог» (*alter deus*), то есть он не «пересказывает» вещи, как делает гистрион, актер, а основополагает их, как «пойетёс», делатель*. Но это он делает вторым, то есть законы Природы, ее неизменчивый облик, обязательны для него; он ни в чем не смеет отступить от природы, от естественности, от разумности. «Прометей» тогда — имя такого отвечающего природе «делателя».

Во-вторых, настораживает выражение «*Prometheus under Jupiter*»; оно вовсе не подразумевает только идею послушания второго бога первому, строителя, делателя — строю природы. Быть «под Зевсом» не значит быть в безопасности под прочной крышей; это может значить другое — быть под бездонной пустотою неба; это может значить — брать на себя функции верховного начала и терпеть за это. Едва ли «мифологема» Прометея здесь столь проста, чтобы быть равнозначной «делателю» в скалигеровском смысле (в двух других случаях Шефтсбери упоминает Прометея — правда, вскользь — как олицетворение зла — II 158, 165; здесь, в контексте «Моралистов», Прометей способен служить даже объяснением существования зла в мире). «*Prometheus under Jupiter*» — это и «*Plastick Nature under God*» Кедворта и латинское «*sub Jove*» — выражение, которое, скорее, означает как раз отсутствие крыши над головой, незащищенность человека перед силами природы.

Но, можно думать, поэт похищает у бога его творческую способ-

* Цит. по кн.: O. Walzel, *Das Prometheusymbol von Shaftesbury bis Goethe*, 2. Aufl., München, 1932; здесь приводятся и другие традиционные синонимические выражения для «поэта» (S. 47). См. также особ.: E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, S. 527—529. См. также: Vinzenz Rißner, *Homo secundus Deus. Eine gelstesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfungstum*. — «*Philosophisches Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*», Jg. 63, 1954 (München, 1955). S. 248—291; спец. о Шефтсбери — S. 278ff. Впрочем, взгляд автора на Шефтсбери традиционен: Шефтсбери рисует «образ благословенного гения, ощущающего в своей душе мировой закон» — «в нем слились платоновская мировая душа и дух христианства» (S. 278, 279).

ность — для того чтобы оправдать свой поступок предельной верностью природе и ее законам.

Тем не менее одно мы вправе утверждать — здесь может быть обреченность Прометея, но здесь нет восстания Прометея против бога и природы, и поэт не узурпирует себе права бога на безграничное творчество согласно своей воле, но, напротив, в творческом акте открыт для того, чтобы лицом к лицу остаться наедине с природой.

Во всяком случае, в поэте-Прометее Шефтсбери нет своевольного самоутверждения, нет безначального творчества — как у гётевского Прометея, который лепит из глины людей по своему образу и подобию, не считаясь с волей бога; нет здесь и гениальной штюмерской иррациональности творческого начала, накладывающего печать своей субъективности на действительность и самовластно устанавливающего свой собственный закон*.

«Выбор Геркулеса»

Эссе о Геркулесе, выбирающем свой жизненный путь, как сюжете для живописного воплощения, увидело свет в год смерти Шефтсбери.

Эпиграф, выбранный Шефтсбери для сопровождавшего это эссе Письма (опубликовано в 1733 году), прекрасно характеризует его жизненную позицию. Это слова Вергилия — «Ante omnia Musae» — «Прежде всего Музы». Эстетический мир Шефтсбери стоит, однако, не под знаком теоретической категории эстетического, которой в эпоху Шефтсбери еще вообще не существовало. Мир Шефтсбери пронизывают живые токи прекрасного; как такие живые начала, они до известной степени нуждаются еще в образной персонификации, они должны быть реально осуществлены; это и есть живая реальность Муз — реальность, со временем тающая, превращающаяся в тень, для того чтобы уступить место отвлеченно-философскому принципу красоты.

I. Длинное название трактата Шефтсбери содержит слова, требующие пояснения, тем более что в заглавии — резюме всей эстетической проблемы этого эссе.

Это, во-первых, слово «historical». Оно в первую очередь означает просто «сюжетный»**.

Во-вторых, это слово «draught». Оно означает здесь одновременно и творческий замысел художника и воплощение этого замысла в рисунке. Понятно, почему Шефтсбери как бы не различает эти разные вещи; мысль, как мысль художническая, и заключается только в *рисунке идеи*; художник думает над своим замыслом и пробует его, он расчерчивает плоскость своего будущего изображения; пока идея художника обретает свое графически-четкое выражение, — это все еще «замысел»; когда все продумано до последней черточки, появляется основа для окончательного воплощения произведения; но, впрочем, краска, цвет мало что значат по сравнению с *мыслью* художника, в совершенстве выраженной *графически*.

* См.: O. Walzel, Das Prometheusymbol, passim, bes. S. 56; Andreas B. Wachsmuth, Prometheus und Epimetheus im Selbstverständnis Goethes.— «Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft». Bd 7. 1962, S. 201—234, bes. S. 202; Edith Braemer, Goethes Prometheus und die Grundpositionen des Strum und Drang, Weimar, 1959 (гл. V. «Shaftesbury. Prometheus under Jupiter», S. 182—189).

** См.: E. Wolff, S. 136.

В-третьих. Когда художник все продумал и все продуманное выполнил, возникает «тауолатура»*, то есть произведение искусства, каким представляет его Шефтсбери. Здесь сконцентрированы все эстетические проблемы Шефтсбери.

В произведении искусства действительность предстает в известном аспекте, однако все отдельное, взятое из всеобъемлющего целого природы, предстает здесь как особое, ограниченное целое. Многообразие всей действительности и многообразие ее фрагмента предстают в своей простоте**, в «благообозримости» (eysynopton); это — знак природной, реальной действительности. Этот знак отмечен прежде всего цельностью, пропорциональностью, единством. Реальная действительность в нем прорежена и сведена до весьма малого числа абсолютно необходимых черт. Такое изображение — тип, печать действительности. Такой тип выражает определенный жизненно-моральный смысл, и пререживание действительности, дающее простоту контуров, происходит под знаком такого смысла и в рассуждениях об этом смысле. В результате получается изображение эмблематического характера***, как это было присуще эпохе барокко. И в выражении своих «смыслов» такая живопись и такое искусство следуют не субъективному замыслу художника, но уже заранее расчерченному плану смыслов. Художник черпает из существующего «репертуара» смыслов, наделенных практически-моральной и архетипической отчетливостью.

Но в трактате Шефтсбери важным оказывается не тот слой рассуждения, который естественным образом привязывает писателя к искусству XVII века, но как раз то новое, что вырастает из этих корней барочного искусства. А это новое, можно сказать, принадлежит идущей вразрез с ним тенденции. Оно заключается в том, что эмблематический рисунок смысла начинает пропитываться соками жизни. «Типически» образ действительности, ее «отпечаток» в медали, сопоставляется с непосредственно-реальной, глазами увиденной действительностью. И вот оказывается, что произведение искусства — это окно в мир, что критерий естественности произведения — это наши глаза и их «копыт». Ничего не может быть в произведении искусства, что бы нарушало единовременность нашего видения.

Но это опрокидывает аллегорическую структуру искусства, соразмеряющего себя с вечностью и все временное рассматривающего со стороны неизменно-существующего. Приходится думать о том, как смысл образа связать с новым требованием естественности, как вне-временное и мифологическое обратить в реальную зрительную осуществимость. Это и есть большая проблема для Шефтсбери, для всего

* См.: E. Wolff, S. 136.

** «Простота» здесь очевидным образом не то, что «многообразие в единстве» в позднейшем, послевинкельмановском Просвещении. См. также: Wolfgang Stammler, «Edle Einfalt». Zur Geschichte eines kunsttheoretischen Topos. — In: «Worte und Werte». Bruno Markwar zum 60. Geburtstag, Berlin, 1961, S. 359—382.

*** См. прим. 5 на стр. 536. См. также: Albrecht Schöne, Emblemik und Drama im Zeitalter des Barock, 2 Aufl., München, 1968; August Buck, Renaissance und Barock. Die Emblemik. Zwei Essays, Frankfurt am Main, 1971; А. В. Михайлов, Время и безвременье в поэзии немецкого барокко. — В сб.: «Рембрандт. Художественная культура Западной Европы XVII века», М., 1970, стр. 195—220.

XVIII века, для Лессинга в его «Лаокооне» *, для Гёте на рубеже двух веков.

Для этого Шефтсбери пересматривает всю традиционную иконографию своего сюжета, отбрасывая все, что несовместимо с этой зрительной одновременностью, с этой погруженностью живописи в один земной момент времени. По сравнению с практикой и с теорией барочного эмблематического образа это настоящей переворот.

Теперь смысл должен быть представлен так, чтобы он был целиком погружен в зрительную реальность картины **, не должно оставаться ничего, что не стало жизненно-чувственной возможностью. С точки зрения традиционного искусства, средневекового и барочного, это страшное обеднение смыслового слоя картины: в искусстве возникает нечто такое, такая сторона, которая, по сути говоря, выступает самостоятельно по отношению к смыслу, которая реальна и до всякого смысла и помимо него. Это и есть чувственно-конкретная сторона жизни в ее зрительном правдоподобии. Смысл погружен в нее, и она не бессмысленна, но именно она, а не сам смысл выступает как критерий картины, «табулатуры», если следовать Шефтсбери. Но с точки зрения развития будущего искусства это есть внутренний поворот искусства к реализму, который всякий свой смысл, всю свою идейную сторону должен породить изнутри конкретно-чувственной действительности и не может брать смысл как нечто вечно и «вообще» существующее; реализм с его эстетизацией конкретно-чувственной действительности все смысловое должен каждый раз оправдывать реальностью наглядного зрительного образа. С точки зрения такого искусства старое аллегорически-эмблематическое искусство оказывается крайне условным и потому непримлемым.

* См.: Elida Maria Szarota, Lessings «Laokoon», Weimar, 1959.

** Классифицируя «характеры», Шефтсбери отличает следующие знаки: а) «знаки звуков, слогов, смыслов, значений», вообще речи, — это «notes», или «шифры»; б) «знаки» (signs, signa, sigilla) как воспроизведения (imitations) реальных форм, существ — пластически (барельеф, горельеф и т. д.) или графически; в) эмблематические изображения, когда знаки второго рода используются для того, чтобы выразить «чувства» и «смыслы». Но это предполагает точное и красивое воспроизведение «форм»: такое изображение значит, во-первых, само себя, а не что-то иное, ибо иначе это будет просто знак первого рода, вполне условный; во-вторых, оно должно быть истинным. Примером подлинной эмблематики является «анаглифика» древних, то есть рельефы (relief-works and Inwrought of the polite ancients); пример ложного — египетские «обелиски» и египетские «иероглифы», где знаки третьего рода смешиваются со знаками первого рода. У Шефтсбери эмблема перерастает в символ, а свои возражения он направляет против всякого рода условных связей изображения и смысла: смысл, можно сказать, должен естественно следовать из «правильного», то есть реалистического, изображения. Берет верх принцип естественности: отсюда протест против темного смысла и тенденции рассматривать «темное» (например, иероглифы) как своего рода «тайноведение». (См.: Shaftesbury, The Second Characters..., p. 90.)

Внутренний смысл «форм» — «моральная», этическая, то есть в понимании Шефтсбери, вообще «духовно-нравственная» (ср.: Chr. Fr. Welsler, Shaftesbury..., S. 105, 111) их сторона. Художник, рисуя, должен не упустить из виду эту сторону, иначе правильная форма, несмотря на всю верность в передаче предмета, будет утрачена. «Моральная сторона» — это «вторичный характер», характер внутренний (Shaftesbury, The Second Characters..., p. 98, 101).

Единство «печати», простых эмблематических черт внутри своей цельности должно дать место для «характеров»*, расцветающих в своей обособленной и яркой выразительности; черты оживают, контуры становятся мягкими формами тела — внутри «табулатуры» должны ожить Доблесть, Порок и Гераклес как три «человеческих» характера со своим подробно развитым обликом и со своей психологией. Единство простоты целого должно заключить в себе и простые единства цельных образов: это только что начавшийся путь к многообразию в единстве; мы можем представить себе, как распрямляются простые линии эмблематической гравюры, как за немногими чертами рисунка появляются переходы и переливы форм, как целое изнутри наполняется живым цветом и светом — и, наконец, превращается в самую полнокровную, осязаемую реальность, увиденную в окне рамы, — но это логический конец развития, а здесь пока только его начало.

Теперь понятно, что слово «historical», «историческое», означает не только «сюжетное». Эмблематическое мышление принуждает в простое единство образа вместить и вечность и одновременность некоторого смыслового «сюжетного» единства. У Шефтсбери — это выбор жизненного пути Гераклом по рассказу Продика у Ксенофонта. В более общем плане — это мотив выбора добродетельного или порочного образа жизни, мотив архетипический и присутствующий во всем средневековом и барочном искусстве и помимо Ксенофонта**. Что Шефтсбери ориентируется не на «мотив», а на античный рассказ с его сюжетностью и его наглядностью, это тоже довольно существенно. Но если эмблематическое мышление принуждает совместить в образе и вечное и одновременное, то теперь художник, по Шефтсбери, с его реалистической направленностью на зрительность может дать только один срез времени, один момент в земном протекании времени. Таким образом, художник имеет дело не только с сюжетом в его временном течении, но и с временем истории. Это — в более общем плане, в теории искусства. Упрощенно говоря, новая проблема такова: рассказ происходит в «историческом», исторически длящемся времени — как же передать это «историческое» через один момент действия? Как смысл целого «сюжета» передать через одну правдоподобную для глаза сцену? Как, наконец, совместить эту сложность с простотой «типа»?

Таковы проблемы, волновавшие Шефтсбери, и, несомненно, мы вновь присутствуем при поворотном, кризисном событии — не столько в истории самого искусства (оно было и сложнее теорий Шефтсбери и, очевидно, убедительно решало те же проблемы и до Шефтсбери), сколько в истории его осмысления и теории. Для такого момента поворота вполне еще естественно, что новая задача искусства реалистического по своим основным принципам решается пока в формах традиционного искусства. Ведь и проблема, как она встает пока перед творетником, — это проблема совмещения разных принципов — реальной

* См.: E. Wolff, S. 142. См. также: Jan Białostocki, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*. Poznań, 1961 (с. 46—80: «Character: pojęcie i termin w teorii i historii sztuki»).

** Подробнейшим образом история и иконография этого мотива вплоть до XVII века включительно изложена в книге: Wolfgang Harms, *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*, München, 1970 (*Medium Aevum*, Bd. 21). Здесь о ксенофоновском Геракле спец. на стр. 40—41, с указанием литературы.

чувственной, убедительной в самой себе наглядности и аллегорически-эмблематического смысла, жизненной полноты и типа, предполагаемого многообразия действительности и схематической простоты замысла. Не удивительно, если Шефтсбери покажется робким в своих попытках разрешения этой проблемы. Она ведь исторически и неразрешима как проблема *совмещения* — но только как проблема постепенного переустройства всего искусства согласно новому принципу непосредственного реалистического видения действительности.

Традиционная эмблема рисует дерево в форме «кисилона» или «игрека» — Y, — на одной его ветви знаки Доблести, на другой — знаки Порока*; на другой эмблеме неестественно вытянутый человек упорно пытается взобраться на странно приземистую с приплюснутой вершиной пальму, чуть выше его роста, — это символ «*Ardua quae Pulchra*» — Трудного и Прекрасного**. Несомненно, все это примеры «готического» вкуса для Шефтсбери: человек Севера, он был увлечен итальянским искусством, но, странным образом, не находил в нем представлявшегося ему идеала; его восприятие живописных произведений, его привязанности и вкусы не совсем ясны и понятны.

Но — *ante omnia Musae*; и художественная и эстетическая мысль Шефтсбери обращена в сторону Англии, эти «Музы», которые призваны руководить разумно перестроенной жизнью, — это выражение английского патриотизма:

«Хотя на нашей родной почве нет живописи, достойной упоминания, но с тех пор, как публика почувствовала вкус к гравюрам, рисункам, копиям и оригинальной живописи основных итальянских школ, столь противоположных французским, я не сомневаюсь, что через несколько лет мы увидим у нас равный прогресс и в этом роде знания. А если наше умонастроение побуждает нас культивировать эти изобразительные искусства (*these designing arts*), я уверен, наш гений поднимет нас над более легкими развлеченнями и поведет нас к более высоким, серьезным и благородным формам подражания, относящимся к истории, человеческой природе и к главной степени, или порядку красоты, — я имею в виду разумную жизнь, отличную от простой органической и чувственной жизни животных и растений» (III 332).

II. Разумеется, выбранный Шефтсбери сюжет имеет для него смысл не только в плане теории искусства. Это в первую очередь как раз самый жизненный план и потому новый «сюжет» самой его философии, которая в поисках своего образного воплощения приходит к такому «экзистенциальному» символу; не Прометей — а Геркулес на распутье оказывается последним словом этой философии.

II. ШЕФТСБЕРИ В РОССИИ

С именем Шефтсбери связан в России один не несущественный для истории культуры эпизод.

В издававшемся Н. М. Карамзиным «Московском журнале» (часть III, месяц июль, 1791, стр. 150—164) *** напечатаны два письма — «Бель

* В указ. книге В. Хармса см. рис. 31 и др.

** «*Florentii Schoonbovli Emblemata*», Gouda, 1618. *Emblema LXXIV*; воспроизведена у Хармса, рис. 49.

*** Ср.: А. Н. Неустров, Историческое разыскание о русских повременных изданиях и сборниках за 1703—1802 гг., Спб., 1874, стр. 699—708; его же, Ука-

к Шафтсбурю», «Шафтсбурю к Белю»; к этой публикации имеется следующее примечание: «Сие и след. письмо переведены из *Lettres choisies de Mr. Bayle, T. III*».

Николай Михайлович Карамзин, человек европейски образованный, представлял в своем творчестве сентименталистскую традицию литературы XVIII века. Не только европейские писатели-сентименталисты в узком смысле слова, но и все, подготавливавшие сентиментализм конца века, были прочитаны и осмыслены им.— это и «Томсон, Геснер, Оссиан, Юнг, Галлер и другие сентиментальные писатели»* и еще десятки имен писателей, претворенных Карамзиным в выразительное единство его жизненных взглядов. В. В. Сиповский приводит бесчисленные параллели текстов Карамзина с текстами западноевропейских писателей, хотя этот богатый материал и недостаточно четко систематизирован с точки зрения нашего времени в названном его исследовании.

Карамзин находился в русле той поэтической традиции, которая была связана с именем Шефтсбери, через таких английских поэтов, как Поп, Юнг и Томсон, оказала свое воздействие на всю Европу и на которую теперь настоятельно указывает Э. Вольф в неоднократно цитированной книге. Карамзин, вполне возможно, знал и сочинения самого Шефтсбери**.

Достаточно прочитать хотя бы следующий короткий отрывок из Карамзина, чтобы почувствовать всю близость интонации к «Гимну Природе» Шефтсбери:

«Благословляю вас, мирные сельские тени, густые, кудрявые луга, и поля, золотыми класами покрытые! Благословляю тебя, кроткая река, и вас, журчащие ручейки в нее текущие! Я пришел к вам искать отдохновения».

Давно уже душа моя не наслаждалась такою тишиною, таким совершенным уединением, такую совершенною свободою. Я один — один с своими мыслями — один с Натурою.

Как мила Природа в деревенской одежде своей. Ах! она воспоминает мне лета моего младенчества.

...Я преклоняю колена. Всемогущий! Сердце мое тебе открыто: исполни его желание, достойное человека!»***.

затель к русским повременным изданиям и сборникам..., СПб., 1898, стр. 767; Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века, т. IV, М., 1966, стр. 150.

* В. В. Сиповский. Н. М. Карамзин. Автор «Писем русского путешественника», СПб., 1899, стр. 387.

** На связь Карамзина с идейным миром Шефтсбери, по-видимому, впервые указала, в общей форме, Л. И. Кулакова в статье «Эстетические взгляды Н. М. Карамзина», — «Русская литература XVIII века. Эпоха классицизма» (XVIII век. Сборник VI), М., 1964, стр. 154—155: «Когда Муравьев, а за ним Карамзин ставят знак равенства между красотой и добром, они повторяют одно из основных положений эстетики Просвещения, наиболее четко сформулированное английскими просветителями — Шефтсбери и Гетчисоном». См. также: Hans Rothe, N. M. Karamzins europäische Reise. Der Beginn des russischen Romans. Philologische Untersuchungen. Bad Homburg..., 1968, S. 17.

*** «Московский журнал», ч. VII, 1792, стр. 57, 67 («Деревня»); ср. также ч. III, 1791, стр. 323—326 («Посвящение Кущи»).

Для нас, в нашем контексте, сейчас важны два взаимосвязанных обстоя-

Несмотря на семь-восемь десятилетий, которые отделяют Шефтсбери и Карамзина, русский писатель все еще принадлежит по своему внутреннему чувству одной и той же действительности Природы вместе с английским философом. То, как Карамзин стилизует свой образ, особенно в «Письмах русского путешественника», превращая себя во внимательного, но притом стороннего наблюдателя жизни, заинтересо-

тельства: опосредованное традицией влияние Шефтсбери и «гимнический стиль», получивший необычайно широкое распространение в русской литературе «карамзинского» периода. В этом отношении одним из важнейших для сентиментализма 90-х годов авторов был Эдвард Юнг (1683—1765), многократно переводившийся и перелавгавшийся на русский язык (см.: Ю. Д. Левин, Английская поэзия и литература русского сентиментализма.— В сб.: «От классицизма к романтизму», Л., 1970, стр. 195—297, особ. 206—225; П. Заборов, «Ночные размышления» Юнга в ранних русских переводах.— В сб.: «Русская литература XVIII века. Эпоха классицизма» (XVIII век. Сб. VI), М.—Л., 1964, стр. 269—279). В работе Ю. Д. Левина (стр. 222 и библиограф. стр. 289, № 199—201) названы переводы из т. н. Антологии Ж. Карон — монтаж отрывков из Юнга; эти переводы, принадлежащие И. И. Дмитриеву, были опубликованы в журнале «Приятное и полезное препровождение времени», М., 1796, чч. IX—XI. Юнг задает тон гимническому воспеванию природы, бога, космоса, и этот тон становится определяющим, почти исключительным настроением. Сам И. И. Дмитриев так славит мудрость: «О Ты, коея чело — величество, взоры — улыбающиеся светила небесные; Ты, избраннейший цвет всех видимых, ощущаемых сердцем, живописуемых воображением красот Природы, добродетели, изящества! как возмogu именоватъ Тебя, мысленный образец совершенства, кроткая, чувствительная, веселая Мудрость, спутница чад Просвещения! Се в благоговенном умиленнн тихо въздыхает пред Тобоу, Тобоу внушенными нежными чувствованиями искренннн и послушннн ученик Твой и почитателъ» и т. д. (ч. IX, стр. 4—5; ср. в нашем изд. стр. 177). В одной только этой IX части журнала находим: 1) стихотворный гимн «К гениу» (подписанный «И.», т. е. И. И. Дмитриевым, стр. 3—4; 2) уже названный «Гимн к изящной природе», стр. 4—6; дальше (тоже подписанные «И.») следуют отрывки — как бы фрагменты гимнической рапсодии; 3) «Желание», стр. 6—9; 4) «Великость», стр. 9—11; 5) «Прошедший год», стр. 11—13; 6) «Литература», стр. 13—15; 7) «Мой эгоизм», стр. 15—17; наконец, 8) следует гимн «К Волге...», стр. 158—160; 9) «Гимны» (в переводе с французского А. Х., т. е. А. Ханенко.— краткое изложение историй самого жанра); 10—11) переведенные И. Тимковским «Исследования природы. Отрывки из Сент-Пьера» (стр. 177—192 и 193—195),— в том же стиле; 12—13) на стр. 241—245 и 289—296 начинается упомянутый перевод Дмитриева из Юнга; затем, 14—15) напечатаны новые гимны Дмитриева — «К благотворительности» и «Благодарственная песнь. К творящей природе», стр. 302—303 и 303—304, и 16) следует «Беседа с самим собою. Утешение, обретаемое в исследовании Природы» А. Ханенко (подп.: А. Х.), стр. 305—315. И это еще не полный перечень всего того «гимнического», что было опубликовано в одном журнале за один квартал! Стиль везде выдержан и примерно одинаков,— новооткрывшееся русским поэтам чувство прекрасной и величественной природы, преклонение перед нею, восхищение ею,— это свежее, неизведанное чувство, которое пока не нуждается ни в оригинальности выражения, ни в разнообразии красок и довольствуется воспроизведением устоявшихся поэтических мотивов.

На пример Шефтсбери как на фактор, способствующий развитию гимнического стиля в немецкой литературе, указано в кн.: Ulrich Füllerborn, Das deutsche Prosagedicht. Zu Theorie und Geschichte einer Gattung, München, 1970, S. 23.

ванного, но в то же время не очень озабоченного всем происходящим в ней, склонного почти во всем видеть человеческую бесплодную и бесполезную суету, все смело судящего с позиций морали и столь же смело предающегося своему будто бы безошибочному чувству бытия и природы,—это очень напоминает самое существо социальной позиции философа Шефтсбери (см. выше, стр. 71, 75), это один из вариантов такой позиции, с естественными сдвигами, обусловленными временем и местом,—сдвигами, однако, не очень значительными по сравнению со всем общим, что есть у Карамзина-писателя с Шефтсбери-философом.

В «Московском журнале» характерным образом встречаем эпитафию из Шефтсбери,—он предпослан Части VII:

«Poets, in early days, were look'd upon as authentick Sages, for dictating rules of life, and teaching manners and good sense: how they may have lost their pretention, I can't say. Shaftesbury»*.

Не удивительно было бы встретить в руководимом Карамзиным журнале и перевод из Шефтсбери; однако ни одна библиография не содержит сведений о каких-либо переводах на русский язык Шефтсбери в XVIII веке: остается названное выше письмо «Шафтсбури к Бейлю».

Бейль — то есть знаменитый философ из Роттердама, автор «Исторического и критического словаря» Пьер Бейль (1647—1706) — играл значительную роль в жизни Шефтсбери, был его другом, и они действительно обменивались письмами. По выражению Кр. Фр. Вейзера, «личное отношение Шефтсбери к Бейлю типично для отношения всего Просвещения к автору «Словаря»: никто не чувствовал себя уверенным в своем идеализме и в своей вере, пока не удавалось опровергнуть возражения Бейля»**. Сам Шефтсбери писал после смерти Бейля: «...какую бы пользу ни извлек весь мир из него, я уверен, что, в частности, никто не обязан ему столь многим, как я, и никто лучше меня не знал его достоинств... И если какое-то мое мнение не выдерживало проверки его пронзительного ума, то мне приходилось либо отбрасывать его как пустое или же не полагаться на него с прежней смелостью,—те же, которые выдерживали испытание, были не чем иным, как чистым золотом»***.

Однако тот же Кр.-Фр. Вейзер**** обратил внимание на опубликованную в книге немецкого писателя и «популярного философа» Иоганна Якоба Энгеля (1741—1802) «Светский философ» («Der Philosoph für die Welt») переписку Шефтсбери и Бейля: оба письма, содержащиеся в этом издании, отсутствуют в «Lettres choisies» Бейля. Нет их и в других изданиях писем Бейля*****. Таким образом, мнимый

* Это — отрывок из «Солилюквии»; см. в наст. изд. на стр. 334 (в первом абзаце): «... в ранние эпохи на поэтов смотрели...» и т. д.

** Chr. Fr. Weiser, Shaftesbury..., S. 156.

*** «Shaftesbury. The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen», ed. by B. Rand, New York, 1900, p. 372.

**** Chr. Fr. Weiser, Shaftesbury..., S. 124, 557, 559.

***** Всего их три: Lettres choisies, Amsterdam, 1714; «Nouvelles Lettres de Mr. Bayle», Amsterdam, 1729; «Oeuvres divers de Bayle» 1737, t. IV. Издания эти редактировались Демезо (Des Maizeaux), близким и к Бейлю и к Шефтсбери. См. также: Elisabeth Labrousse. Inventaire critique de la correspondance de Pierre Bayle, Paris, 1961. Впрочем, автор этой книги не знает или не принимает во внимание этих вымышленных писем.

перегодчик этих писем — Иоганн Август Эберхард (1739—1809), тоже «популярный философ», близкий к кругу берлинских просветителей, к Ф. Николан и М. Мендельсону, знакомый и с Лессингом*, — очевидно, сам сочинил их.

Но, чтобы правильно оценить это «сочинение» и чтобы, во всяком случае, не увидеть здесь некоей злонамеренной подделки, нужно принять во внимание жанр книги И. Я. Энгеля «Светский философ». Эта книга, составленная из статей и переводов не только Энгеля, но и других авторов, была, как видно, наследником «моральных журналов», тип которых в семидесятые годы XVIII века начал уже постепенно устаревать**. Но в таком случае «сочинение» писем за Бейля и за Шефтсбери, несомненно, было в духе «моральных еженедельников», которые были чужды претензий на документальность и заботились лишь о моральном наставлении читателей***. Тогда работа Эберхарда во всяком случае перестает быть подделкой; сам автор осторожно, хотя и слишком уж незаметно намекает на происхождение переписки, когда в своем примечании указывает: «Это и следующее письмо приложены к подлинной корреспонденции между двумя знаменитыми писателями. См. *Lettres de Mr. Bayle, t. III, в конце*». Разумеется, в конце III тома мы не найдем ничего подобного: в конце этого тома есть, действительно, подлинное письмо Бейля Шефтсбери (от 29 октября 1707 года, № 295 в издании 1729 года), — но вот эти, «выдуманные», письма теперь прилагаются к тем, уже опубликованным, настоящим. Таков скрытый, только подразумеваемый, смысл примечания, данного Эберхардом.

Однако, что гораздо существеннее, у этих «выдуманных» писем есть определенная связь с Шефтсбери и идущей от него традицией, — так

* См.: K. Goedeke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, Bd 4, Dresden, 1891, S. 179f.

** Нечто подобное происходит в России в девяностые годы. Уже названный журнал «Приятное и полезное препровождение времени» (1794—1798) — сентименталистское преломление, трансформация того же жанра.

*** Что «Светский философ» первоначально выходил тетрадями, как журнал, — на это содержится намек в Дополнении редактора к первой части первого издания этой книги (в повторных изданиях эти слова сняты), где редактор принимает на себя вину за изменение порядка в книге, — имеется в виду, вероятно, перестановка статей, то есть изменение композиции («Die veränderte Einrichtung», S. 186). См.: J. Kirchner, *Bibliographie der Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes...*, Bd I, Stuttgart, 1969, Nr. 546.

Первое издание первой части вышло в 1775 году: «Der Philosoph für die Welt. Herausgegeben von J. J. Engel». Erster Theil. Leipzig, 1775. Zu finden in der Dyckischen Buchhandlung. В нем еще нет этих двух писем.

Второе издание первой части вышло в 1787 году: «Der Philosoph für die Welt. Herausgegeben von J. J. Engel». Erster Theil. Vermehrte und verbesserte Ausgabe, Leipzig, im Verlage der Dyckischen Buchhandlung, 1787. Здесь эти письма помещены как четвертый и пятый разделы, с подписью переводчика, то есть автора, и с примечанием (стр. 54—70; прим. на стр. 54), которое приводится в нашем тексте. Его же воспроизводит и третье издание 1801 года («J. J. Engel's Schriften», Erster Band. Der Philosoph für die Welt, Erster Theil. Berlin, 1801, In der Mylius'schen Buchhandlung; здесь текст на стр. 67—68, прим. — на стр. 67).

Ганс Поте, который ссылается на Ф. Шалька (F. Schalk, *Studien zur französischen Aufklärung*, München, 1964), ошибочно утверждает, что в издании 1787 года нет этого примечания с ложной ссылкой на письма Бейля.

что они выдуманы не на пустом месте, но созданы как бы от лица широкой традиции, чувствующей свою близость к английскому мыслителю.

Об этой традиции в целом пишет Вольфганг Мартенс, автор фундаментального исследования о немецких «моральных еженедельниках»: «Не ссылаясь прямо на античный идеал калокагатии, тесного внутреннего единства эстетически-прекрасного и нравственно-доброго, моральные еженедельники пытаются действительно обращать внимание читающей публики на воспитательную ценность прекрасного, прежде всего в поэзии, и тем самым стремятся к подобным же целям. Добродетелен — к середине века это положение делается общим местом — не человек разумный и религиозный, но человек одновременно к тому же и эстетически воспитанный. Такая концепция эстетического воспитания, по-видимому, развивает мысли Шефтсбери, согласно которым красота, основанная на гармонии и мере, теснейшим образом родственна добродетели, покоящейся на гармоническом равновесии эгоистических и альтруистических импульсов человека. За этой концепцией стоит современная эстетика Баттё, Мендельсон, Зульцер, Хом, которые точно так же готовы признать за прекрасным нравственную ценность. Поэты и популярные философы развивали эту тему в том же направлении» *.

Но и эта объективно связанная с Шефтсбери концепция эстетического воспитания, постепенно входящая в сознание более или менее широких слоев, существует в еще более широком контексте представлений о гармоническом человеке, замечательной чертой которых на протяжении XVIII века является, можно сказать, постепенное «обуржуазивание» аристократического идеала и одновременно с этим прокикование буржуазного духа в образ идеального аристократа, в картину его воспитания (В. Мартенс называет несколько «княжеских зеркал» и «киропедий», написанных между «Приключениями Телемаха» Фенелона, 1699, и «Зерцалом князя» Энгеля, 1798 **).

В плане этих поисков можно понять и «подделку» «Светского философа» — это своеобразный, хотя очень скромный *homage à Shaftesbury* всего просветительского века, — он не изменяет духу морали Шефтсбери ***.

Остается сказать одно: редакторы «Московского журнала» перевели

* W. Martens, Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralschen Monatsschriften, Stuttgart, 1971, S. 456—457.

** См.: W. Martens, Die Botschaft der Tugend..., S. 336.

*** Поскольку примечание с ложной ссылкой на переписку Бейля есть и в издании «Светского философа» 1787 года, излишни предположения о возможном общем источнике немецкого и русского текста (ср.: H. Rothe, S. 123).

Остается проблема содержательной интерпретации этих текстов. Г. Роте своеобразно «разрывает» пополам эту переписку. С одной стороны, в публикации «Московским журналом» письма «Бейля» он видит ярко выраженный автобиографически личный для самого Карамзина (переводчика этих писем — см.: H. Rothe, S. 124) смысл — это «автобиографический документ». Карамзин в эпоху создания «Писем русского путешественника» «притворяется» меланхоликом и в то же время «прикрывается» оптимизмом, пряча основное в своей психологии — то есть «страх перед смертью и интерес к злу, почти уже симпатии к дурному» (там же, стр. 120, 122).

С другой стороны, Г. Роте подвергает критике «псевдо-Шефтсбери» Эберхарда — этот «Шефтсбери» мыслит исключительно прагматически, «для него про-

с немецкого эту переписку «Беля» и «Шафтсбури». Что подлинный источник текста и здесь не указан, — это продолжение все тех же, общих для всех стран журнальных привычек просветительского века. Но на сей раз нет не только следа какой-либо «злонамеренности», а издатель, очевидно, сами введены в заблуждение; они (то есть, вероятно, сам Карамзин) принимают текст за подлинного Шефтсбери, а двусмысленное примечание Эберхарда сокращают — остается вполне ясная, но тогда уже и вполне ложная ссылка на том писем Бейля. Перевод на русский язык сделан точно и умело, опытной рукой. Парадоксальным образом этот текст, не написанный самим Шефтсбери, сохраняет свое отношение к традиции, идущей от английского моралиста, явно принадлежит к сентиментальному «шефтсберианству» Карамзина, а потому и к русской «шефтсбериане»*.

Шафтсбури к Белью

(155) Любезной друг!

Как бы хотелось мне прежде возратить вам здоровье, а потом уже, по старому нашему обыкновению, философствовать с вами! Но будем делать, что можем, если не можем всего, чего хотим.

Как! ужели жизнь, проведенная в изыскании истины — одним словом, *ваша* жизнь — не есть лучшее приуготовление к спокойной смерти? Ужели должно вам при смерти раскаяваться в том, что вся жизнь ваша посвящена сему благородному предмету?

Каких вопросов еще не могли вы решить? Зависит ли от их решения расположение жизни нашей? Разве еще не знаете вы, что бог всемогущ, мудр и благ? Не знаете, (156) что мы вечно существовать

тивоположность философских школ — праздная ссора сторон... философствование продиктовано не поисками истины, а прагматическими соображениями... Сомнение и скепсис — не методические принципы, а мировоззрение... Разум человеческий, согласно письму, слаб и не пригоден для искания истины. Нужно пользоваться здравым смыслом, чтобы внести порядок в хаотическую перебранку догматиков» (там же, стр. 273, 274).

Несомненно, Г. Роте очень перегружает смыслом текст писем, — не учитывая всей простоты их замысла в контексте моралистических сочинений популярно-просветительского характера; он не принимает во внимание то обстоятельство, что «псевдо-Шефтсбери» весьма близок к кругу представлений настоящего Шефтсбери и не заслуживает подобной резкой и довольно неисторической критики (ср.: С h r. F r. W e i s e r, Shaftesbury... S. 124).

Разумеется, трусливая религиозность немецкого автора-просветителя не могла не внести робкой ноты полемики в фиктивную переписку двух философов, но тут полемика направлена против Бейля-атеиста, и переписка вынуждена, хотя и не назойливо, исполнять исторически фальшивую роль примирителя — безбожника с верой, науки с религией — и всего просветительства с существующим общественным строем.

* Как такого рода документ, мы помещаем ниже письмо «Шафтсбури к Белью». Текст дается по новой орфографии, с соблюдением грамматических особенностей и пунктуации оригинала. Разрядка заменена курсивом. Цифры в скобках воспроизводят страницы издания «Московского журнала», ч. III, июль 1791.

будем? Не знаете, что в добродетели состоит высочайшее благо? — Если бы еще в сем не были уверены, то не удивило бы меня ваше беспокойство. Но ужели должно нам проникнуть во все политические таинства Божественного правления для того, чтобы почувствовать в душе своей сие счастливое уверение? Ужели мы не поверим, что Бог есть хороший Правитель, пока последствие или конец не оправдает всех мер его? Я с своей стороны, полагаясь на его свойство, верю, что все в царстве его должно быть благо, и почитаю все злое за один *призрак*, которой исчезнет тогда, когда обзрим весь план Его правления. Вы, любезной друг, так же хорошо думали о Боге; зло, примененное вами в мире, признавали вы за чуждое, вредное растение, которое посеяно врагом доброго и которое Бог старается истреблять. Видите, что мы оба решили те сомнения, которые (157) беспокоили нас в сем важном разыскании — и хотя различным способом, однако же истина, в которой мы для своего спокойствия имеем нужду, и мне и вам в удел досталась. Нашедши сию истину, оставим в нерешении многие замешенные феномены в царстве *Натуры* и *Благодати*. Весь мир можем мы почитать книгою мудрого, писанною тайными буквами, к которым нам должно угадать ключ. Один, читая книгу *Натуры* и доходя до явлений в нашей солнечной системе, принимает за ключ движение земли, а другой движение солнца; оба они, читая книгу по своему, находят в ней доказательство премудрости ее Творца. — Вообще знаем мы, какое есть намерение божественного плана; но каким образом исполнение соглашается с целию? сие часто бывает для нас таинством. Первое читаем мы в мысленном мире, которой к нам ближе, ибо мы находим его в своей внутренности; а второе в чувственном (158) мире, в котором видим только наружную *скорлупу*. Испытатель старается соединить обе нити своего познания и переходить из одного мира в другой. Если находит он затруднения, которые кажутся непреодолимыми: то не лучше ли будет ему остаться при том, что он признает верным, и в рассуждении прочего не беспокоиться?

Знаю, что не все те, которые занимаются философствованием, думают так скромно; напротив того, многие почли бы за великий стыд не решить в минуту самого труднейшего вопроса. Люди сего рода боятся узнавать мысли других людей, если не знают наперед, что они с ними одно думают. Слава и временное счастье им дороже святой истины. Наука, подобно добродетели, есть для них то, что горькое лекарство для детей, которые не понимают, как можно принять его без лозы или без сахару. Но кто любит истину только для истины, (159) тот радостно обнимет все то, что обещает приблизить его к оной, хотя бы для сего и надлежало ему навеки проститься с каким-нибудь мнением, которое было для него приятно.

Но не усташимся, если сие заставит нас сомневаться во многих вещах, о которых другие говорят решительно. Будучи уверены в главном, то есть во всех тех истинах, от которых зависит расположение жизни нашей, можем мы спокойно смотреть, как мнения *Догматиков* (относительно к предметам любопытства) одно другое опровергают; можем спокойно ожидать, на чьей стороне будет победа, и приставать то к той, то к другой партии, следуя собственному своему рассудку. Я думаю, что сие состояние духа есть для нас лучшее. Хотя то, что приобрели мы чрез важные свои разыскания, составляет весьма немного; но сие немного есть самое нужнейшее, и (160) ничто не

может нас лишить одного. Во всем прочем пойдем мы по широкому, гладкому пути, на котором, смотря по нужде, можем и вправо и влево уклоняться.

Итак, любезный друг мой, перестаньте жаловаться на самого себя, и поверьте, что Философ должен быть в рассуждении истины точно в таком расположении, в каком вы теперь. Горе ему, если голова его так наполнена правилами и мнениями, что в ней уже никакого места для сомнения не остается! Или вы думаете, что тот в самом деле совершенно уверен, кто боится самомалейшего сомнения? Нет любезной друг! Многие притворяются уверенными. Они страшатся утонуть, предавшись стремительной реке рассудка, и лучше хотят хвататься за всякую ветвь слабых гипотез, нежели собственную свою силу держаться на поверхности воды. Так думают и самые ревностные суеверы, и самые дерзостные из (161) вольнодумцев. И те и другие боятся самомалейшим сомнением поколебать свою систему, чтобы наконец, к стыду их, она совсем не разрушилась. И так один верит всяким нелепостям, а другой ничему не верит.— Если вы о сих людях можете сказать, что они нашли истину, то я не жалею о вас, что вы не нашли ее.

Но вы нашли сию истину,— истину, которую человек постигнуть может — не ту, которая со Всеведущим обитает; ибо смертные очи не могут объять ее сияния. Слабой, бледной луч ее, которой из неизмеримого отдаления едва-едва освещает шествие наше в полях ночи, есть все то, что мы от света ее снести можем — все то, что нам дано от сей истины. Удивляться ли, сокрушаться ли нам, когда при таком неясном свете мы иногда заблуждаемся, или не бываем уверены в пути правом.

(162) Истина не есть такая близкая цель, до которой бы человек достигал единожды навсегда. Она есть для него нечто иное, как совершеннейшее познание. Как скоро душа наша почувствует нужду в знании; как скоро ощутим в себе желание решить некоторые из бесчисленных проблем, предлагаемых нам Натурою при каждом взоре — решить те, которые более других до нас касаются: то беспокойной дух наш всячески старается преодолеть трудности исследования, в надежде найти полной свет и непрерывное спокойствие по ту сторону сих мрачностей. Суетная надежда! Новые сомнения приводят нас в замешательство; новые проблемы возбуждают наше любопытство. И таким образом манит нас одна цель за другою; мы идем всегда с новыми желаниями, которые никогда не бывают совершенно тщетны, но никогда же и не исполняются совершенно; идем, и вдруг нечаянно видим себя (163) при конце жизни, но не при конце нашего изыскания. Вот общая судьба всех искателей истины, и ваша, любезной друг! Но ужели будете вы жаловаться на Всевышнего, что Он дал вам сие стремление к истине? Ужели скажете, что оно делает вас несчастным, для того что оно бесконечно? Вы будете лучше думать о Боге, думая лучше о себе. Разве друг мой Бель не лучше матроза, которой на корабле своем плывет по океану, никогда не беспокоясь о том, каким образом сей корабль по волнам катится, как великие часы мира в беспредельном пространстве вод показывают ему время и как зрительная труба открывает на небе тот путь, которым корабль его по морям земли плыть должен? — Вот вся загадка! Радостные виды спокойствия, которым надеемся мы насладиться при свете истины, ведут нас от одного трудного исследования к другому. Смерть застигает нас прежде, (164) нежели мы находим сие спокойствие; но до-

вольно, что существо *наше* становится возвышеннее и благороднее от распространения сил и познаний наших.

Не отвергните сего утешения, на которое имеете вы такое неоспоримое право! Вы, конечно, помиритесь с собою, когда осмелитесь справедливо оценить свои достоинства. — Примите наконец искреннейшее уверение в моем сердечном к вам почтении; и если сие уверение будет последнее, которое вы в здешней жизни можете принять от меня; если по сю сторону гроба вам уже не можно будет доказывать мне свою дружбу: то да исполнится хотя последнее мое земное желание, чтобы вы еще в сем мире вкусили в совершенстве то спокойствие, которое в оной жизни вас наверное ожидает!

ОТДЕЛЬНЫЕ КОММЕНТАРИИ *

Моралисты

¹ Гораций, Послания II 2, 45: «Среди рощ Академа искать истину».

² Еванг. от Иоанна 3, 2.

³ Ср. сочинение Дж. Свифта «Вежливая беседа и Намеки для опыта о разговорах» («Polite Conversation, and Hints toward an Essay on Conversation»).

⁴ В XVIII веке различали скептицизм последователей Пиррона (ср. комм. 31), который рассматривали как преувеличенный и разрушительный, и академическую философию скептиков платоновско-аристотелевской школы («Академии») — осторожную и разумную (Аркесилай в сер. III в. до н. э. и Карнеад). Такие два вида скептицизма различает и Шефтсбери. Имея в виду скептицизм академической школы, он здесь и в других местах говорит об «академической философии», об «Академии».

Вот собственная концепция истории философии у Шефтсбери: «На деле есть только две реально различающиеся философии, одна из которых ведет начало от Сократа и переходит в древнюю Академию, философию перипатетическую и стоическую; другая же на самом деле идет от Демокрита и переходит в философию киренаиков и эпикурейцев. Первый из двух упомянутых философов советовал быть деятельным, заниматься общественными делами, религией и т. п., а второй — все это осмеивал и рекомендовал пассивность и уединение. И по праву, поскольку первый полагал, что общество, правое и не правое, основано на самой природе и что у природы есть смысл и что сама природа, так сказать, во всех ее разумностях благоуправляется простым и совершенным Умом. Второй осмеивал все это и изображал мать-природу и провидение менее разумными, чем выжившая из ума старуха. Поэтому первый вид философии следует именовать гражданской, общественной, теистической, вторую же должно характеризовать противоположным образом» (The Life, Unpublished letters and Philosophical Regimen, ed. by B. Rand, p. XI).

⁵ Вера в алхимию была еще очень распространена (ср. Спиноза, Письма 45, 46). Ньютон разубедил Локка проводить опыты с тем таинственным веществом, которое завещал тому Бойль (1691). Как по-

* Комментарии, взятые из английских изданий XVIII века, отмечены буквой А.

лагал Кр.-Фр. Вейзер, Шефтсбери был хорошо осведомлен во всех «тайных» науках своего времени.

⁶ *Романтический тон* — стиль галантной и прециозной реторики, романа. Но именно с эпохи Шефтсбери начинается длинный ряд переосмыслений слова «романтический», ведущий к «романтизму» на рубеже XVIII—XIX веков.

⁷ *Готическое* — для Шефтсбери и его современников — вершина варварского дурного вкуса. Это понятие стали переосмысливать в положительном смысле ближе к концу XVIII века (отсюда позднее — термин искусствознания). Ср. К. Wolff в своем издании «Моралистов», S. XV, 163. См. также: Paul Frankl, *The Gothic Literary sources and interpretations through eight centuries*, Princeton, 1960; A. O. Lovejoy, *The first gothic revival and the Return to Nature*. — «Modern Language Notes», 47, 1932. У Шефтсбери повсюду наблюдается (см., например, «Солилоквия, или Совет автору», стр. 442—448 наст. изд.) борьба между однозначным этико-эстетическим «долженствованием» и привычками живого человека начала XVIII века, с его житейскими симпатиями и антипатиями в искусстве.

⁸ *Тимон* (см. «Сравнительные жизнеописания» Плутарха) — традиционный, распространенный в эпоху Возрождения («Тимон Афинский» Шекспира) образ мизантропа.

⁹ *Прометей* — ср. стр. 365 наст. изд.

¹⁰ *Пластический художник* — олицетворение «пластической природы». Опровергая механицизм Гоббса, кембриджский неоплатоник Ральф Кедворт (1617—1688) обратился для объяснения «организма» к платонско-аристотелевской «энтелехии» и стоическим *logoi spermatικοί*, следующим образом доказывая существование «пластической природы», целесообразно действующей в каждом живом существе: «Если не принять существования пластической творческой природы, то придется считать одно из двух,— или же все вещи сложились благодаря случайному механизму материальной необходимости (движению неуправляемой материи), или же бог творит все вещи сам, непосредственным и чудесным образом, создавая тело любого комара и любой мушки,— как бы собственными руками,— поскольку божественные законы или веления не могут исполняться сами по себе и быть достаточной причиной для существования вещей в природе» (Chr. Fr. Weiser, *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben*, S. 237ff). Отсюда Кедворт выводит, что *есть* «пластическая природа» *под богом (under him)*, выражение, по форме совпадающее с аналогичным у Шефтсбери — «Прометей под Юпитером» (см. стр. 365 наст. изд.).

Нетрудно заметить, что такой взгляд прекрасно соответствует потребностям своей эпохи — эпохи Декарта, эпохи парастающего естествознания и техники. Казалось бы, диаметрально противоположный всякому механицизму, он является просто его оборотной стороной и взаимозависит с ним. Движущий принцип вещей он переносит *внутри* самих вещей. Сама природа, бытие, оказывается самодвижущимся механизмом. Характерно, что Леклерк в издававшейся им в Роттердаме философской «Bibliothèque choisie» опубликовал выдержки из сочинения Кедворта, а Бейль в своей критике этого сочинения обратил внимание на то, что такое понимание природы делает ненужным бога. В возникшем между Леклерком и Бейлем споре принял участие

Лейбниц («*Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques*»).

¹¹ Признание божественной активности в природе отличает теизм от деизма. И теизм и деизм отвергают представление о личном боге. Однако в живом словоупотреблении своего времени эти слова часто смешиваются.— Шефтсбери важно подчеркнуть здесь философское представление о боге в противоположность представлению религиозно-догматическому.

В своем раннем трактате («О добродетели и заслугах») Шефтсбери писал (II 5—6): «Быть совершенным *теистом* значит верить, что всякую вещь направляет, устрояет и упорядочивает ради ее блага некое предначертывающее начало, или ум, необходимо благой и вечно пребывающий».

Быть совершенным *атеистом* значит не верить в существование всепредначертывающего начала, или ума, или причины, меры и правила вещей, но верить, что все управляется случаем, так что в природе отнюдь невозможно сказать, чтобы интерес целого или частей предначертывался, преследовался или достигался как цель.

Быть *политеистом* значит верить, что нет одного высшего предначертывающего начала, или ума, но что их, скорее, два, три или больше, хотя они благой по своей природе.

Быть *демонистом* значит верить, что управляющий ум или умы не являются абсолютно и необходимо благими и не стремятся к наилучшему, но способны действовать по произволу и капризу».

¹² К этому месту Шефтсбери ссылается на цитируемый им в другом сочинении (III 218—219) античный трактат «О космосе» (см. Гераклит В 10 Diels), где природа, искусство и т. д. объясняются как сведение в единство противоположного, а не подобного, и рождение отсюда «единой гармонии».

¹³ *Эгерия* — нимфа источников, по легенде жена Нумы Помпилия, второго римского царя.

¹⁴ *Мантуанская Муза* — имеются в виду сочинения Вергилия, родившегося близ Мантуи.

¹⁵ «*Не родиться — благо*» — «It is good not to be born» — этот стих взят из произведения Элизаветы Роу (Rowe), английской поэтессы (1674—1737), немки по происхождению (урожд. Зингер), популярной в XVIII веке.

¹⁶ Софист *Продик* (V в. до н. э.). В «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта (II 1. 21—34) он рисует Геракла на распутье, — знаменитый мотив, важный и в творчестве Шефтсбери (см. стр. 460 наст. изд.). *Кебес* — писатель I в. до н. э., стоик, автор диалога «Рипах» («Картина»), чрезвычайно популярного в эпоху Шефтсбери (сохранившийся в бумагах Шефтсбери перевод принадлежит, по предположению Б. Ренда, самому философу). В этом сочинении Кебес изображает различные жизненные пути человека.

То, чем занимается здесь описываемое Шефтсбери общество, — это своеобразная игра в эмблематические символы, расчерчивающие поле идеального, вечного бытия и несущие в себе моральный смысл утверждения общества в его мировоззрении, — здесь ясно звучит стихия позднего барокко, не затухавшая и в период раннего Просвещения с его подчеркнутым культом рассудительности.

¹⁷ *Реализм и номинализм* — в том смысле, в каком понимала их средневековая философия с ее спором об универсалиях, о реальном существовании общих понятий. Впрочем, философски точный смысл слов здесь тускнеет, приближаясь к современному разговорному не обязательному их употреблению.

¹⁸ *«Умственная система вселенной»* — основное сочинение Р. Кедворта «Истинная умственная система вселенной, где отвергаются всякий смысл и философия атеизма» («The true intellectual system of the universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted», London, 1678).

¹⁹ *«Свободное исследование»* — имеется в виду «Опыт о добродетели и заслугах» самого Шефтсбери; других сведений о том, как он был встречен публикой, кажется, нет.

²⁰ «И мне кажется, что древние больше постигали своей душой и еще больше видели, чем может усмотреть столько наших современных умов с их проницательностью: ибо древние говорили, что все, что есть здесь, сверху и внизу, — одно и что все связано одной силой и одним согласием природы. Ибо нет ни одного рода вещей, которые могли бы существовать сами по себе, оторванные от других, или же, если бы не было других, могли сохранить свою силу и долговечность» (Цицерон, Об ораторе, кн. III).

²¹ «Все, что видишь, что заключает в себе божественное и человеческое, — все одно: мы — члены великого тела» (Сенека, Письма, XV 3 (15), 52).

²² «Наше общество весьма подобно каменному своду: он рухнул бы, если бы камни не препятствовали друг другу падать, и этим он держится» (Сенека, Письма, XV 3 (15), 52).

²³ «Разве не бога приют — земля, и море, и воздух, Небо и доблесть? Зачем всевышних сверх этого ищем? То, что ты видишь вокруг, в чем движешься, — это Юпитер». (Лукач, Фарсалия, IX 578—580. Перев. Л. Е. Остроумова).

²⁴ *Древний философ*, или, точнее, «филолог», «любитель Логоса» — Максим Тирский, философ-эклетик, которого издавна путали с Максимом, учителем императора Марка Аврелия, высоко ценимого Шефтсбери. Максим Тирский имел, по-видимому, выдающееся значение для Шефтсбери и благодаря полуфилософскому, импровизационному стилю своих диатриб и благодаря своим оценкам: характерно, что именно Максим Тирский ставит Ксенофонта рядом с Платоном (см.: Schmidt-Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, II Teil, München, 1924, S. 768). Издатели Шефтсбери знали, что следующая в тексте цитата принадлежит Максиму Тирскому, однако в науке эта важная связь до сих пор не прослежена.

²⁵ *Состояние всеобщей войны* — выражение Гоббса. У него же взяты (ниже) и слова «человек человеку волк» («homo homini lupus est»), которыми он воспользовался для характеристики естественного состояния людей (эта поговорка встречается у Плавта в комедии «Asinaria», д. II, сц. 4).

²⁶ Это выделение — характерная графическая особенность богословской и душевспасительной литературы того времени, сохраненная у Шефтсбери.

²⁷ Здесь под «машинной», «механизмом» понимается человек как структурное единство.

²⁸ *Эгла* — см. Вергилий, *Эклога VI*.

²⁹ Эти стихи, как установил К. Вольф, — вольный перевод пятистопными ямбами из «Энеиды» Вергилия (VI 726—728):

«Spiritus intus alit totamque infusa per artus
mens agit molem et magno se corpore miscet,
inde hominum pecudumque genus...»

В переводе В. Брюсова:

«[Твердь изначала и землю, и вод текучих просторы,
И лучезарный шар Луны, и светило Титана]
Дух изнутри питает, и всею, разлитой по членам,
Движет громадою Ум и с великим сливается телом.
Род и людей и животных отсюда...»

³⁰ *Гений* — олицетворенный «дух» всякой вещи и всей природы, ее живое начало.

³¹ То есть скептиком, сторонником Пиррона (ок. 365 — ок. 275 гг. до н. э.), основателя греческого скептицизма. Современник Шефтсбери свидетельствует, что слово «пирронист» в это время употреблялось в Англии в значении скептика вообще: Шефтсбери старается не «отпугнуть» этих житейских «пирронистов», но между тем до конца разоблачает их положения («*Essai sur l'usage de la raillerie et l'enjouement...*», 1710, р. VII). О пирронизме XVI—XVII веков см.: Craiġ B. B r u s h, Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism, The Hague, 1966.

³² Речь идет об «огне», из которого все исходит и в который все возвращается, см. у Гераклита (В 30. 64—66 Diels). Периодическое сжигание вселенной знали Платон и стоическая школа.

³³ Ариосто, Неистовый Роланд, XXXIV 68 слл.

³⁴ Раннепросветительское представление о Египте как родине религиозной нетерпимости и жреческого самовластия.

³⁵ *Сельский стиль* — rustic, rustica, opus rusticum — постройки из неотесанного или грубо обработанного камня.

³⁶ Ср. Плотин Епп. I 6. I (ed. Volkmann, p. 85. 6—10) и вообще весь раздел «О прекрасном» (рус. перев. в кн.: «Античные мыслители об искусстве», под ред. В. Ф. Асмуса, М., 1938, стр. 244—253).

³⁷ «Je ne sçai quoi» — «Не знаю что» — это целая эстетическая категория в XVII и XVIII веках, в том числе и в эстетике рационалистической и классицистской. «Не знаю что» — это как бы некий «иррациональный» остаток, обнаруживающийся, когда произведение искусства проанализировано согласно правилам и разъято на части, его неизъяснимое творческое начало, которое в самом конечном итоге все же выше всякой школьной правильности.

Я. Бялостоцкий (J. Białostocki, *Potęga piękna*. — «Estetyka», г. IV, Warszawa, 1963, s. 132) проследивает представление о неуловимости красоты в ее существе в глубь веков — «non so che» у Данте («Пир», IV 25), у Петрарки («e un non so che negli occhi»), у Л. Дольче (1557), косвенно у Дюрера (ср. также: Н. Монк, A. Grace beyond the reach of Art». — «The Journal of the History of Ideas», V. 1944, pp. 131—150). Поскольку во Франции в XVII веке эта идея

была связана с представлением о *грации*, она тяготеет позднее к эстетике рококо: Доминик Буур (Бугур, Bouhours, 1628—1702) с его «Разговорами Ариста и Евгении» (1671; пятая беседа — «Le je ne sçai quoi»), по выражению В. Клемперера, — «почти уже зачинатель эстетики рококо» (V. Klemperer, *Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert*, Bd I, Berlin, 1954, S. 124). Ср.: E. Köhler, *Le je ne sçai quoi*. — «Romanistisches Jahrbuch», Bd 6, 1953—1954, S. 21—59; H. P. Herrmann, *Naturnachahmung und Einbildungskraft*, S. 153ff.

С другой стороны, «не знаю что» — постоянный спутник аристократической культуры, вкуса, который «гутирует» вещи и притом способен тонко различать их чувственную специфику; можно не раз встретить это «не знаю что» (по-французски и по-немецки) даже в речах персонажей немецкого писателя Теодора Фонтане (1819—1898), который создавал свои романы в последние три десятилетия XIX века! Такова устойчивость этой, казалось бы, столь расплывчатой и почти разговорной формулы.

Письмо об энтузиазме

¹ «Правду смеясь говорить
Что запретит?»
(Гораций, Сатиры I 1, 24—25).

² «Письмо об энтузиазме» обращено к лорду Сомерсу, выдающемуся политическому деятелю из партии вигов и покровителю искусств (см. письмо ему Шефтсбери от 12 июля 1708 года в кн.: «The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen», p. 386). Имя лорда Сомерса появилось впервые в издании «Характеристик» 1737 года. Сомерса сближали с Шефтсбери общие основы мировоззрения. По выражению Дж.-М. Робертсона, он, как и Шефтсбери, был «продвинут» в вопросах религии. Сомерсу были посвящены журнал Аддисона «Зритель» и сатирическая «Сказка о бочке» Свифта.

³ Слово «энтузиазм» (греч. *enthoysiasmos* от *entheos* — человек, в которого «вселился» бог) первоначально означало мистический экстаз, священную одержимость богом. Шефтсбери переливает этот «животный» энтузиазм, этот неистовый танец тела и души, в очищенную сферу духовного, — здесь он прокладывает путь эстетической религии, расцветшей в период романтизма, и намечает одно из центральных понятий позднейшей буржуазно-либеральной идеологии культуры (см. об этом: *Magia Ossowska, Podstawy nauki o moralności*, Warszawa, 1963, s. 27).

⁴ Речь идет об Эдварде Фаулере, епископе Глостерском (А; 1733). Один из церковных деятелей, раздраженно реагировавших на изложенные у Шефтсбери идеи. Вероятный автор одного из анонимных возражений Шефтсбери.

⁵ «Легкою шуткой подчас решается важное дело
Лучше подчас и верней, чем речью суровой и резкой».
(Гораций, Сатиры I 10, 14—15. Перев. М. Дмитриева).

⁶ Полиэн, Стратегемата I 2.

⁷ Харрингтон (А).

8

«Все равно как если бы Ты постарался с толком сумасшествовать».
(Теренций, Евнух, 63—64. Перев. А. В. А р т ю ш к о в а).

9 В императоре Юлиане (332—363) Шефтсбери видел просвещенного монарха, пытавшегося положить конец религиозным распрям и кровопролитию. Идеал веротерпимости — существенная составная часть нового просветительского гуманизма. О Юлиане Шефтсбери писал позднее в «Мыслях о разном» (раздел II 2), где отвечал и на возражения своих оппонентов (III 72—75).

10 «Священный писатель» — апостол Павел (1 Кор. 13, 3).

11 В Смитфилде сжигали еретиков.

12 Апостол Павел.

13 Сократ в комедии Аристофана «Облака».

14 Кн. Иова 13, 7—10: «Надлежало ли вам ради бога говорить неправду и для него говорить ложь?

Надлежало ли вам быть лицеприятными к нему и за бога так препираться?

Хорошо ли будет, когда он испытает вас? Обманете ли вы его, как обманывают человека?

Строго накажет он вас, хотя вы и скрытно лицемерите».

15 Плутарх, О суеверии (De superstitione).

16 1 Кн. Самуила 19, 23 (А).

17 1 Кн. Царей 22, 20 слл.
2 Кн. Паралип. 18, 19 слл. (А).

18 1 Кор. 14. (А).

19

«Ее вдруг облик, единый ланит цвет
И в беспорядке власы — изменились; груди дыханье
И в иступлении диком вздымается сердце; и мнится,
Выше она, говорит не как люди, овеена волей
Близкого бога уже».
(Вергилий, Энеида, VI 47—51. Перев. В. Б р ю с о в а).

20

«Безумно в пещере
Буйствует жрица, нельзя ли из груди великого бога
Вытряхнуть ей, но тот все более одолевает
Яростный рот, сердце дикое волит, склоняет, смиряет».
(Вергилий, Энеида, VI 77—80. Перев. В. Б р ю с о в а).

21 «Мужи, как бы лишённые ума, пророчествуют с вдохновенными телодвижениями» (Тит Ливий, XXXIX 13).

22 «Что касается остального, сенат постановляет и т. д. Если бы кто признавал подобное священнодействие необходимым для себя, от которого не мог бы отказаться без религиозного очищения, то тот должен объявить об этом претору, а претор обратиться за советом к сенату. Если сенат, в присутствии не менее ста, дал бы разрешение, тогда пусть совершает священнодействие, чтобы, однако, принимало участие не более пяти и не было бы общей кассы, равно как никакого настоятеля или жреца» (Тит Ливий, XXXIX 18).

23

«Призраки реют вещей

Многоразличным путем, разлетаясь во всех направлениях,
Тонкие; так же легко они в воздухе, встретясь друг с другом,
Сходятся вместе, как нить паутины иль золота блестки.

Так появляются нам и Кентавры и всякие Силлы,
С Кербером схожие псы, и воочию призраки видны
Тех, кого смерть унесла и чьи кости землею объята:
Всякого вида везде и повсюду ведь призраки мчатся,
Частью сами собой возникая в пространстве воздушном,
Частью от разных вещей отделяясь и прочь отлетаая».
(Лукреций, О природе вещей, IV 724—727, 732—737. Перев.
Ф. Петровского).

24

«В горах пустынных Вакха увидел я.
Он песням — верь мне, племя грядущее! —
Учил и Нимф...

Эвое! Весь от страха недавнего
Дрожу, но, Вакхом полный, я *радуюсь*
Душой...»

(Гораций, Оды II 19, 1—3, 5—7. Перев. Г. Ф. Церетели).
«Lymphaticus» — безумствующий, одержимый. Вместо «lymphaticus»
принято читать «laetatus», что отражено и в переводе: «я радуюсь» —
а не «безумствую».

25

«О благая Венера! Под небом скользящих созвездий
Жизнью ты наполняешь и все судоносное море
И плодородные земли...
Ибо одна ты в руках своих держишь кормило природы,
И ничего без тебя на божественный свет не родится,
Радости нет без тебя никакой и прелести в мире.
Будь же пособницей мне при создании этой поэмы,
Что о природе вещей я теперь написать собираюсь
Меммия милому сыну...»
(Лукреций, О природе вещей, I 2—4, 21—26. Перев. Ф. Пет-
ровского).

26 Платон, Федр, 241d, перев. А. Н. Егунова; 245b; Платон,
Менон, 99d, перев. С. Ошерова; Платон, Апология Сократа, 22b,
перев. М. С. Соловьева.

27 Плутарх, Катон XXII.

Sensus communis,
или Опыт о свободе острого ума
и независимого расположения духа

1 «Там угрожает волк, тут собака» (Гораций, Сатиры II 2, 64).

2 Мимходом высказанная весьма новая для того времени, воспри-
нятая Шефтсбери через Локка идея, которая показывает Шефтсбери
реалистически мыслящим политиком.

3 «Мне одному приходится выслушивать столько!» (Ювенал I 1).

4 «Серьезное разрушается смехом, смех — серьезным».

5 Первый переводчик трактата Шефтсбери сознается, что не знает,
кого имеет в виду автор: «...один из моих друзей, часто бывавший

в Англии в наилучшем обществе и знающий хорошие книги этой страны, уверял меня, что речь идет о Локке, который называет Дорсетом Законом мнения («Опыт о человеческом познании», II 28 § 7. 10) и Законом привычки (§ 13)» («Essay...», р. 42).

⁶ Рассказ об этом у Юстина I 9.

⁷ «Ибо от матери с сыном магу должно рождаться» (Катулл 90, 3 по изд. Шустера-Эйзенхута).

⁸ Имеется в виду, как пишет французский переводчик, «английский парламент в открытой войне с королем Карлом I, и Кромвель, захвативший высшую власть, после того как этот несчастный государь, попавши в руки своих врагов, кончил жизнь свою на плахе».

⁹ Дружба Давида и Ионафана — I Кн. Самуила 18, 1.

¹⁰ Гораций, Оды III 2, 13: «Dulce et decorum est pro patria mori...» — «Сладостно и пристойно умереть за родину...»

¹¹ «Ибо весьма редок бывает здравый смысл при такой Фортуне» (Ювенал VIII 73). Толкование стиха Ювенала здесь необычно. Общепринятое понимание таково:

«Верно, что здравый смысл у Судьбы бывает не часто...»

(Перев. Д. Недовича и Б. Ярхо в кн.: «Римская сатира», М., 1957, стр. 228).

¹² Знаменитый филолог Исаак Казобон (1559—1614), родом из Швейцарии, и его сын Мерик Казобон (1599—1677), издавший «Мысли наедине» императора Марка Аврелия («M. Aurel. Antoninus' Meditations concerning himself», 1635 и 1664; с переводом, Лондон, 1647); английский богослов и философ Томас Гейтекер (1574—1654), издавший Марка Аврелия в 1652 году (Кембридж), французский филолог Клавдий Сальмазиус (Клод де Сомез, 1588—1655).

¹³ «Ум человека практический, умеренный, жизненный, заботящийся об обычных делах и не все соотносящий со своим удобством, но уважающий тех, с кем имеет дело, о себе же думающий скромно и благородно. Напротив того, люди надменные и высокомерные на всех смотрят так, словно те рождены для их удобства, и, занятые собою, презирают других и пренебрегают ими; о последних можно сказать, что у них нет здравого смысла. Ибо так понимает здравый смысл Ювенал (сат. VIII): *ибо весьма редок бывает здравый смысл* и т. д. Гален здравый смысл называет «человеколюбием» и «благоразумием», Марк же, говоря о себе, — «койноноэмосюне», то есть «общим смыслом» и «согласием умов», и в другом месте, где речь идет о том же, — «скромностью» и «благожелательностью»: когда Марк позволил ему и не идти на войну с германцами и не следовать за ним».

¹⁴ «И Антонин покорял, как бы толкуя такие слова: «Ни понуждать друзей обедать с тобой, ни — ходить в поход».

¹⁵ «...а прилично ли время,

Нужды им нет, безрассудным».

(Гораций, Сатиры I 4, 77—78. Перев. М. Дмитриева).

¹⁶ «Избегай ненависти, происходящей из оскорблений, никого напрасно не обижая: от чего сохранит тебя здравый смысл». (Современное издание А. Бельтрами совершенно иначе понимает текст.)

¹⁷ «Справедливость в том, чтобы никого не оскорблять, уважение — никого не обижать» (Цицерон, Об обязанностях, I 28 [99]).

¹⁸ «Такова лучшая часть нашего чувства» (смысла, рассудка) (Ювенал XV, 133).

¹⁹ «Этого хватит юнцу, который, как слышно, зазнался, Высокомерен и горд от того, что родня он Нерону». (Ювенал VIII 71—72. Перев. Д. Недовича и Ф. Петровского).

²⁰ Эпикур (341—270 до н. э.).

²¹ «Отче! Ты сущность вещей постиг. Ты отечески роду Нашему ныне даешь наставленья...». (Лукреций, О природе вещей, III 9—10. Перев. Ф. Петровского).

²² Джон Вильмот Рочестер (1647—1680).

²³ «Здравый смысл и Любовь к человечеству — у нашего автора синонимические выражения» («Essay...», р. 122). Характерна терминологическая неопределенность, когда писатель через всегда открытый смысл слов стремится прорваться к идеальной человеческой общности, где царит полное взаимопонимание в чувстве помимо слов и без слов.

²⁴ См. комм. 10 к трактату «Sensus communis».

²⁵ «Но за друзей и за отчизну
Смерти навстречу пойдет без страха». (Гораций, Оды IV 9, 51—52. Перев. Н. С. Гинцбурга).

²⁶ Кн. Иова 2, 4.

²⁷ «Значит, за страх, не за совесть, он деньги вернул — и подвергся Каре, святилища храма достойной и истины слова Божьего, ибо погиб со всею семьей и потомством». (Ювенал XIII 205—207. Перев. Д. Недовича и Ф. Петровского).

Рассказ об этом оракуле — у Геродота VI, 80.

²⁸ «Если мне раб говорит: «Ничего не украл я, не беглый», — Я отвечаю: «За то и награда — не жгут тебя плети». «Я никого не убил». — «Так ворон на кресте ты не кормишь». «Честный я труженик». А сабинский помещик не верит». (Гораций, Послания I 16, 46—49. Перев. Н. С. Гинцбурга).

²⁹ В подлиннике — «a ripit», «слива». Современный переводчик объясняет это так: «Речь идет о богатых банкирах, которые наживались на нуждах государства во время последней войны, закончившейся Рисвикским миром. Они получали небывалые прибыли, отдавая свои деньги под большой процент. Когда один из них получил сто тысяч фунтов стерлингов, показалось уместным сказать о нем, что он «сорвал сливу». Обыкновенно такие бурлескные выражения, лишённые основания в самой природе, долго не живут. По-видимому, и это выражение такого же рода» («Essay...», р. 136).

³⁰ «[Вот постоянства в пороках пример!] Но все же и этим Он счастливей, чем Приск: он меньше презрен и несчастлив, Нежели тот, кто веревку свою то натянет, то спустит». (Гораций, Сатиры II 7, 18—20. Перев. М. Дмитриева).

31

«Грудь он стесняет,

Будит волнение, покоит, иль ложными страхами полнит,
Словно волшебник...»

(Гораций, Послания II 1, 211—213. Перев. Н. С. Гинцбурга).

32 См. комм. 37 к «Моралистам».

33 «Легковерная надежда на взаимную силу страсти» (Гораций, Оды IV 1, 30).

34 «...Но изучать только строй и гармонию правильной жизни»

(Гораций, Послания II 2, 144. Перев. Н. С. Гинцбурга).

35 «Рассуждение об эпической поэзии» (1675) Рене Ле Боссю.

36 «Был умен и трудолюбив, превосходит и всегда успешен во всяком роде. Первым выразил доблести героев и применил симметрию. Но был слишком мал в целых телах и слишком велик в членах тела и головах. Составил сочинения о симметрии и цветах и т. д.»

37 Французский переводчик замечает к этому месту: «Если судить о живописи согласно с тем представлением о ней, какое было у Никола Пуссена, одного из самых знаменитых французских художников, то кажется, что простой портретист не заслуживает даже названия художника. Для Пуссена замечательная живопись и знания художника состояли в выборе прекрасного сюжета. Он считает, что предметы живописи должны быть благородными, чтобы они посвящены были лишь великому, а не простому изображению лиц или простых и низменных событий. Он считает также, что, прежде чем приступить к созданию произведения, живописец должен задумать его в таком стиле, который не был еще использован другими, чтобы его создание казалось единственным в своем роде и новым. Поэтому Пуссен не терпел низких предметов и картин, где изображаются обыденные события, и не любил тех, кто просто копирует природу, какой ее видит Фелисьен в «Разговорах о жизни и творениях художников» («Essay...», р. 164). И здесь переводчик соглашается с Шефтсбери и приводит в подтверждение его мыслей имена Рафаэля, Микеланджело, Джулио Романо, Аннибале Караччи и Пуссена («Essay...», р. 166).

38 Аристотель, Поэтика, IX, 1451 b.

39 «В целом он был неудачен, обнять не умея единства...»

(Гораций, О поэтическом искусстве, 34. Перев. М. Дмитриева).

Солиловня, или Совет автору

1 «Не ищи СЕБЯ вовне» (Персий, Сатиры I 7).

2 «Любит поэтов весь хор сени рощ, городов избегает...»

(Гораций, Послания II 2, 77. Перев. Н. С. Гинцбурга).

3 «Или безумствует, или стихи сочиняет» (Гораций, Сатиры II 7, 117).

4 «Угрюмо ворчат про себя и сквозь зубы рычат» (Персий, Сатиры III 81).

5 Очевидно, полемический намек на Монтеня, с которым, однако, у Шефтсбери так много общего.

- ⁶ Выражение Монтеня — см.: Моитень, Опыты, М., 1958, т. III, стр. 206.
- ⁷ «Правосознание, и долг священный, и чистые мысли,
И благородство души...»
(Персий, Сатиры II 74—75. Перев. Ф. Петровского).
- ⁸ «А про себя и сквозь зубы цедя, бормочут: «О, если б
Дядюшка сдох, то-то смерть была бы на славу!»
(Персий, Сатиры II 9—10. Перев. Ф. Петровского).
- ⁹ Рассказ об Араспе и Пантее из «Воспитания Кира» Ксенофонта (VI 1—18, VI 1 31—44), переписанный Шефтсбери в духе аристократической литературы своего времени.
- ¹⁰ «Внутри себя углубись и познай, как бедна твоя утварь»
(Персий, Сатиры IV 52. Перев. Ф. Петровского).
- ¹¹ «Здрово судить — вот к искусству писателя ключ и начало.
В мыслях наставят тебя СОКРАТОВОЙ школы писанья».
(Гораций, О поэтическом искусстве, 310, 309. Перев. Н. Кондратьева).
- ¹² Петроний, Сатирик V, 1—4:
«Науки строгой кто желает плод видеть,
Пускай к высоким мыслям обратит ум свой,
Суровым воздержаньем закалит нравы:
Тщеславию пусть не ищет он палат гордых.
...
Пусть пред подмостками он не сидит днями,
С венком в кудрях, рукоплеща игре мимов.
...
После, бразды повернув, перекинется к пастве Сократа,
Будет свободно бряцать Демосфеновым грозным оружием.
...
Вот чем тебе надлежит напоить свою грудь, чтоб широким
Вольным потоком речей изливать пиэрийскую душу».
(Перев. под ред. Б. И. Ярхо; не везде соответствует чтению текста, принятому у Шефтсбери).
- ¹³ Гомер.
- ¹⁴ Аристотель, Поэтика, XXIV, 1460 а.
- ¹⁵ Гомеру долгое время приписывали комическую поэму «Маргит» (как и Аристотель в «Поэтике»).
- ¹⁶ Платон.
- ¹⁷ «Образцы нам — творения греков:
Ночью и днем листайте вы их неустанной рукою».
(Гораций, О поэтическом искусстве, 268—269. Перев. М. Гаспарова).
- ¹⁸ См. комм. 10 к «Моралистам».
- ¹⁹ Страбон, География I 6, 16.
- ²⁰ Генрих VIII (правил в 1509—1547 гг.); в 1521 году написал памфлет против Лютера, за что был награжден званием Защитник Веры (Fidei Defensor) папой Львом X.

²¹ Яков I (1603—1625), автор трактата «Истинный закон свободных монархов» и мн. др. литературных сочинений. Объединение Англии и Шотландии относится к 1603 году.

²² Карл I (1625—1649), обвиненный в измене и казненный.

²³ Буало (А).

²⁴ Антонины, правившие со 138 по 192 год — императоры Антонин Пий (138—161), Марк Аврелий Антонин (161—180), Люций Аврелий Коммод (180—192).

²⁵ Европейская лига, направленная против Людовика XIV и его политики. Вновь свидетельство вполне реальных интересов Шефтсбери, антифранцузское настроение которого отражало политику известных аристократических кругов Англии.

²⁶ «Римлянин острый свой ум обратил к сочинениям греков Поздно; и лишь после войн с Карфагеном искать он спокойно Начал, что пользы приносят Софокл и Феспил с Эсхилом». (Гораций, Послания II 1, 161—163. Перев. Н. С. Гинцбурга).

²⁷ «Противна чернь мне, таинствам чуждая» (Гораций, Оды, III 1, 1. Перев. З. Морозкиной).

²⁸ «Будет он с виду играть, хоть и мучится...» (Гораций, Послания II 2, 124. Перев. Н. С. Гинцбурга).

²⁹ «Чтобы каждому мнилось, Этак и я напишу! — но чтоб долго потел и напрасно, В стихах со мной состязаясь. Как много зависит от строя...» (Гораций, О поэтическом искусстве, 240—242. Перев. Н. Кондратьева).

³⁰ Аристотель, Поэтика XXII 1458 а.

³¹ Аристотель, Реторика III, I, 1404 а.

³² Аристотель, Поэтика, XXIV, 1459 в.

³³ Аристотель, Поэтика, IV, 1449 а.

³⁴ Аристотель, Поэтика, V, 1449 в.

³⁵ Аристотель, Поэтика, IV, 1449 а.

³⁶ Аристотель, Реторика III, II, 4, 5, 1404 в.

³⁷ Аристотель, Поэтика, IV, 1448 в.

³⁸ «К речи возвышенной слух приучил он и встал на котурнах. Вскоре за тем не без славы комедия в свет появилась». (Гораций, О поэтическом искусстве, 280—281. Здесь и ниже перев. Н. Кондратьева).

³⁹ «Позже явился Эсхил, благородный, маски и паллу Введши в обычай и сцену на брусках подняв небольшую» (Гораций, О поэтическом искусстве, 278—280. 275).

⁴⁰ Платон, Минос, 321а.

⁴¹ «...во зло обратили свободу, накликав Грозный закон...» (Гораций, О поэтическом искусстве, 282—283).

42

«Пошли запрещенья,

И, вредоносность утратив, умолкли старинные хоры».
(Гораций, О поэтическом искусстве, 283—284).

43 Аристотель, Поэтика, IV, 1449 а.

44

«Терзались, кто зубом кровавым

Был уязвлен уж, и кто не задет, за общее благо
Были тревоги полны; но издан закон наконец был:
Карой грозя, запрещал он кого-либо высмеять в злобной
Песне».

(Гораций, Послания II 1, 150—154. Перев. П. С. Гинцбурга).

45 Страбон, География I С 18.

46 Марк Аврелий, XI 6. Перев. С. Роговина.

47 Марк Аврелий, VI 13. Перев. С. Роговина.

48 Платон и Аристотель — Ксенократ и Диоген.

49 Ювенал, XIII 222.

50 Атений XI 505.

51 Это три ученика Сократа — Платон, Диоген и Ксенофонт.

52 «Гудибрас» — сатирическая поэма Самуэля Батлера (1612—1680); первая часть вышла в 1663 году, третья и последняя — в 1678 году. «Батлер сочинил славную поэму «Гудибраса», осмеивая в ней кромвелевских республиканцев и фанатизм. Двор и король хвалили поэму, но автор умер с голоду» (Н. М. Карамзин, Избранные сочинения, т. I, М.—Л., 1964, стр. 581).

53 «The Rehearsal» («Репетиция») — сатирическая драма английского писателя и политика Джорджа Вильерса Букингема (1628—1687), поставленная 7 декабря 1671 года; в ней осмеивался жанр героической трагедии и поэт-классицист Джон Драйден (1631—1700).

54 «Всяких пороков друзей касается Флакк хитроумный

Так, что смеются они, и резвится у самого сердца».

(Персий, Сатиры I, 116—117. Перев. Ф. Петровского).

55 «Мне кажется, что самые существенные и особые пороки этого города зачаты были уже во чреве матери, именно благосклонность к гистрионам и страсть к гладиаторам и лошадям: дух, занятый и захваченный всем этим, — какое местечко оставил он для добрых художеств?» (Тацит, Диалог об ораторах, XXIX).

56 «По сравнению с ними есть для наших правов много славного, что у тех почитается скверным. Ведь какой римлянин стыдится повести жену на пир? И чья мать не займет первого места за столом, принимая участие в празднестве? Что совершенно иначе было в Греции. Ибо там она не допускалась на пиршество, если только не между близкими; а если и сидела, так на самом низком месте, которое так и звалось женским: туда никто не допускался, не связанный близким родством» (Корнелий Непот).

57 Шекспир (А).

58 «Трагедия о Гамлете» (А).

59 «Потерянный рай» Мильтона (А).

- ⁶⁰ «Красивая только частями, но меткая пьеса,
Даже без истинной прелести, без мастерства и значенья,
Зрителю может понравиться и удержать его больше,
Чем пустяки благозвучные, смысла лишенные вещи».
(Гораций, О поэтическом искусстве, 319—322).
- ⁶¹ Кн. Исхода 32, 31—32; Посл. к Римл. 9, 2—3 (А).
- ⁶² Еванг. от Матф. 16, 6—8 (А).
- ⁶³ Еванг. от Луки 6, 44.
- ⁶⁴ Лейбниц, читавший «Солилоквию», предполагал, что рассказ о «странствующем энтузиасте» относится к Франциску Меркурию ван Гельмонту (1618—1699), автору книги «*Alphabeti vere naturalis hebraici brevissima delineatio*» (1667). Ван Гельмонт был арестован инквизицией в Риме в 1662 году (Дж.-М. Робертсон).
- ⁶⁵ Декарт, О страстях души, 36.
- ⁶⁶ «Пусть честолюбье тебя раздувает — есть верное средство.
Есть заклинанья, слова, которыми можешь ослабить
Горе такое и часть болезни большую отбросить».
(Гораций, Послания I 1, 36. 34—35. Перев. Н. С. Гинцбурга).
- ⁶⁷ Посл. к Колосс. 2, 8; Посл. Тита 3, 9; 1 Посл. Тим. 4, 6; 6, 20 (А).
- ⁶⁸ Еванг. от Луки 6, 43—44; Еванг. от Матф. 7, 16 (А).
- ⁶⁹ «Водительница Жизни. Исследовательница Доблести».
- ⁷⁰ «О изобретательница законов, о госпожа нравов и строгой жизни... И один день, прожитый хорошо и по наставлениям твоим, должно предпочесть бессмертию в грехах» (Цицерон, Тускуланские беседы V 2).
- ⁷¹ Свободно цитируемый отрывок из Локка (II 13 § 23). См.: Локк, Избранные произведения, т. 1, М., 1960, стр. 194.
- ⁷² «Петлей какой удержать мне Протея?»
(Гораций, Послания I 1, 90. Перев. Н. С. Гинцбурга).
- ⁷³ «Гения ты ублажай своего: лови наслаждения!
Жизнь — наше благо; потом — ты пепел, призрак и сказка».
(Персий, Сатиры V 151—152. Перев. Ф. Петровского).
- ⁷⁴ «Так ли уж горестна смерть?..»
(Вергилий, Энеида XII 646. Перев. С. Соловьева).
- ⁷⁵ «Ибо, ложусь ли в постель иль гуляю под портиком, всюду
Я размышляю всегда о себе. «Вот это бы лучше,—
Думаю я,— вот так поступая, я жил бы приятней,
Да и приятнее был бы друзьям...» —
Так иногда сам с собой рассуждаю я молча».
(Гораций, Сатиры I 4, 133—136. 137—138. Перев. М. Дмитриева).
- ⁷⁶ «Вот почему сам себе я твержу, про себя рассуждая:
Если б не мог утолить ты обильною влагою жажду,

Ты б обратился к врачам, а о том, что чем больше скопил ты, Тем ты и жаждешь сильней, никому не дерзаешь признаться?

Ты, мол, не жаден — прекрасно. А что? Остальные пороки Вместе уж с этим бежали? В груди твоей больше тщеславья Нет уж пустою? И нет перед смертью страха, нет злобы?»

(Гораций, Послания II 2, 145—148. 205—207. Пер. Н. С. Гинцбурга).

⁷⁷ «Понимают, но поступают так, чтобы ничего не понимать».

⁷⁸ «Антидот, ученик Евфранора, более тщателен, нежели плодови́т, в красках суров... Атениона Маронита, Главкона Коринфского ученика, сравнивают с Никием, а иногда ему предпочитают, он в красках был более строг, а в строгости более приятен, так что в самой живописи светится ученость... Так что, если бы не умер в юности, никто бы не сравнился с ним... Аристолай, сын и ученик Павсия, был из самых суровых художников... Был также и суровый и сосредоточенный художник Амулий... Каждый день рисовал немного часов и с суровым видом, так что всегда в тоге, хотя и на подмостках» (Плиний XXXV 130, 134, 137, 120).

⁷⁹ «Чтобы та же самая вещь тайно придала суровость слишком ярким краскам».

⁸⁰ Аристотель, Поэтика, XXIV, 1460 а.

⁸¹ Шекспир.

⁸² Шекспир. Отелло, д. I, сц. 3. Перев. Б. Пастернака.

⁸³ Дж.-М. Робертсон видит тут намеки на Локка (I 3 § 9, I 4 § 8) с его ссылками на сочинения путешественников и миссионеров (ср.: Локк, Избранные произведения, т. I, стр. 98, 114; ср. также «Письма студенту», 3 июня 1709 года, I 345—346). При всей критике отдельных положений Локка Шефтсбери хранил глубокое уважение к своему учителю. Похвалы Локку звучат весьма характерно: «Никто столько не сделал для того, чтобы вновь вывести философию из варварского состояния и *внедрить ее в практику* — вывести в лучшее и более изысканное общество». Философия «готовит для дел и для мира, для света» (I 316).

⁸⁴ Кн. Исхода 12, 35—36.

⁸⁵ Мильтон (А).

Замечание об историческом сюжете,
или *табулатуре выбора Геркулеса*

¹ Ксенофонт, Воспоминания о Сократе II 1, 21—24.

² «...с предпочтением

Тяжких работ Геркулеса, жестоких трудов — упоению

Чувством любви, и едой, и подушками Сарданапала».

(Ювенал IX 360—362. Перев. Д. Недовича и Ф. Петровского).

³ *Табула* — лат. «tabula» (итал. «tavola», нем. «Tafel») — по своему первоначальному значению — «доска».

- ⁴ «Разумом дух покорен и старается быть побежденным».
(Персий V 39. Перев. Ф. Петровского).

⁵ *Эмблема* (от греч. *emblēma*, означавшего инкрустацию, «выпуклую работу», вообще всякого рода украшения) — распространенный в эпоху позднего Возрождения и особенно барокко вид аллегорического изображения, наглядно-вещественно, зрительно и в то же время зашифровано, «загадочно» (ср. греч. *ainigma*, энигма, загадка) представлявшего некое общее — «вневременное» — моральное положение, тезис. В своей полной форме эмблема состоит из 1) *надписи* (*inscriptio*), краткого изречения — из античного автора, Библии и т. д.; 2) *картины*, образа (*pictura*, *eicon*), заимствованной из поэзии, Библии, мифологии, научных сведений и т. д.: «Нет такой вещи под Солнцем, которая не могла бы дать материал для эмблемы» (Богуслав Бальбин, 1687); 3) *подписи* (*subscriptio*), истолкования изображения в более развернутом, обычно стихотворном виде (эпиграмма). Эмблема была средством философски-художественного постижения действительности в мифологически-вневременном и моральном плане и средством компактного и лаконичного запечатления такого познания в четком, как бы оттиснутом на замкнутой поверхности печати или медали вещественном и наглядном образе; можно говорить об эмблематическом мышлении эпохи барокко. См.: A. Schöne, *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock*. 2. Aufl., München, 1968; A. Bock, *Renaissance und Barock. Die Emblematik. Zwei Essays*, Frankfurt am Main, 1971.

- ⁶ «Страшной пораженный любовью».
(Вергилий, Георгики II 476).

- ⁷ «...льнет к устам говорящей».
(Вергилий, Энеида IV 79).

- ⁸ «...Рвется нехоженым путем подняться».
(Гораций, Оды III 2, 22. Перев. А. Семенова-Тяпшанского).

- ⁹ «Оставляет доблести трудный путь».
(Гораций, Оды III 24, 44).

¹⁰ Гесиод, Труды и дни, 287—292: «Дурного даже и много надевать легко: дорога легкая, и живет оно близко. Но еще прежде бесмертные боги утвердили пот добродетели, велик и крут путь к ней; легче — потом, тяжела она прежде». У Ксенофонта ср. «Воспоминания о Сократе» II 1, 20.

- ¹¹ «Общее это добро ты сможешь присвоить по праву,
Если не будешь ты с ним брести по протоптанной тропке,
Словом в слово долбя, как усердный толмач-переводчик».
(Гораций, О поэтическом искусстве, 131—134. Перев. М. Гаспарова).

- ¹² «Видя подобное, я скажу с отвращеньем: «Не верю!»
(Гораций, О поэтическом искусстве, 188. Перев. М. Гаспарова).

- ¹³ См. Витрувия и Плиния (А).

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Атеизм 251, 259, 269
- Благо 106, 108, 113—114, 188—189, 229—230, 312
божество 261
- «Виртуоз» 80, 321, 323, 439, 442
вкус 442—445 см. мнение
— к странному и таинственному 445—448
возвышенное 386, 387
война 307
- Гармония 450, 473
геральдика 455
грация 355, 441
«гумор» 246
- Леизм, теизм 95
диалог 83, 362—364
— внутренний 335—338, 342, 344, 351—353, 358, 367
— философский 357—361
дружба 298—300
- Естественное 306
естественное состояние 156—162, 305
- Здравый смысл 287, 302
зло 188
- Ирония 282
искусство 365, 482—483
— и религия 451—454
— поощрение и. 369, 377—379
— поэтическое в Англии 371—372, 375—376, 402—403, 405—407
— во Франции 372
— в Греции и Риме 373
- Комедия 388—390
красота 86, 206, 207—219, 224
— высшая к. 146 476
— порядки к. 96, 213—216, 226—227, 476
— природа к. 212—213
— простота к. 218—219
— природная к. 219
— «естественная» к.— истина 325
— «философская» к. 323
— и действительность жизни 321
критика 327—328, 379—380, 382, 385—386
— поэтов 369, 380
- Личность, «я» 180, 182, 184, 185, 409, 423, 434
любовь к обществу 260, 303, 311
Мнение 221, 232, 275, 289, 431
мораль в поэзии 476—477
- Остроумие 277—278, 283, 390, 391
- Правда (истина) поэтическая 327, 440—441, 445, 482
природа 98, 99, 140, 177, 190, 192, 193, 365
произведение искусства
— как целое 459, 460, 473
— «легко обозримое» (eisyntonon) 325—326, 459, 478—479
— и динамика чувств 463—465
пропорции 141, 209, 219, 326, 327, 384, 441, 450, 481

- Роман 445
- Скептицизм 288
- смешное, смех 243—245, 276—277, 284, 307, 329
- совершенство 438
- страх 247, 416—417, 428
- Трагедия 387—388
- Удовольствие 106, 109, 230
— как аллегорич. фигура 471—472, 480
- Ум 97, 131, 182—183, 185, 224, 227, 262
- Философия 233—234, 413—415, 417—421
— ее положение в обществе 80—81, 84—85
- форма 179, 213—217
- Художник (поэт) 365, 383—384, 429—430, 438, 482
— моральный х. 366
— мораль х. 397—398
— функции х. в обществе 384
— портретист 326, 376—377
— в Греции 399
— в современном мире 399—401
— копирует природу 450
- Цвет в живописи 483
- целое 141, 142, 178—179, 182—183, 326, 438, 459
- Чудо 165—171
- Эмблематика 462, 475, 477, 478, 479
- энтузиазм 100—101, 117—118, 132, 163, 185, 210, 248—249, 251, 264—266, 269—270

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ *

- Август Октавиан (63 г. до н. э.—14 г. н. э.) — 378, 402—403
Адамян А. (1884—1956) — 9
Адорно (Adorno), Теодор (1903—1969) — 13
Алексамен — 393
Александр Великий (356—323 гг. до н. э.) — 390, 434, 480
Анахарсис (VI в. до н. э.) — 293
Антипатр (397—319 гг. до н. э.) — 390
Анчески (Anceschi), Лючиано — 488
Апеллес (2-я пол. IV в. до н. э.) — 377, 444
Ариосто (Ariosto), Лудовико (1474—1533) — 446
Аристотель (384—322 гг. до н. э.) — 284, 325, [327], 359, [386], 387, 388, 391, 393, [394—395], 446
Аристофан (ок. 445 — ок. 386 гг. до н. э.) — [256], 388, 389
Атений (Афиной) (III—II вв. до н. э.) — 393
- Батлер (Butler), Сэмюэл (1612—1680) — 396
Бейль (Bayle), Пьер (1647—1706) — 485, 513—519
Беллори (Bellori), Джованни Пьетро (1615—1696) — 64
Беньямин (Benjamin), Вальтер (1892—1940) — 13
Бергсон (Bergson), Анри (1859—1941) — 14
- Блер (Blair), Хьюг (1718—1800) — 69
Бодмер (Bodmer), Иоганн Якоб (1698—1783) — 33
Боллингброк (Bolingbroke), Генри Сент-Джон (1678—1751) — 7, 74
Браун (Brown), Джон (1715—1766) — 484, 489, 496—497
Брейтингер (Breitinger), Иоганн Якоб (1701—1776) — 33
Бруно (Bruno), Джордано Филиппо (1548—1600) — 61, 488
Буало-Депрео (Boileau-Despréaux), Никола (1636—1711) — 372
Букингем (Buckingham), Джордж Вильерс (1628—1687) — 396
Буур (Бугур, Bouhours), Доминик (1628—1702) — 524
- Вальх (Walch), Иоганн Георг (1693—1775) — 489
Вальцель (Walzel), Оскар (1864—1944) — 58, 61—64, 66, 68, 500
Вейзер (Weiser), Кристиан Фридрих (род. в 1869) — 63, 64, 513
Веллек (Wellek), Рене (род. в 1903) — 64
Вёльфлин (Wölfflin), Генрих (1864—1945) — 63
Вергилий, Марон Публий (70—19 гг. до н. э.) — 104, [175], 446, [452], 506
Вико (Vico), Джамбаттиста (1668—1744) — 493, 501
Виланд (Wieland), Кристоф Мартин (1733—1813) — 67, 499, 501

* Охватывает все разделы книги; не включает имена, встречающиеся в библиографических ссылках.

- Вичкот (Whichcote), Бенджамин (1609—1683) — 485
- Вольтер (Voltaire); псевд. Мари Франсуа Аруэ (1694—1778) — 7
- Вольф (Wolff), Кристиан (1679—1754) — 33
- Вольф (Wolff), Эрвин (род. в 1924) — 33, 54, 65—68, 70, 511
- Гален, Клавдий (129—199) — 527
- Гаман (Hamann), Иоганн Георг (1730—1788) — 57, 63
- Гегель (Hegel), Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — 26, 29
- Гейнзиус (Heinsius), Даниэль (1582—1655) — 268
- Гейтекер (Gataker), Томас (1574—1654) — 301
- Гельмонт (Helmont), Франциск Меркурий ван (1618—1699) — [412], 534
- Гемстергейз (Hemsterhius), Франк (1721—1790) — 64
- Генрих VIII (1491—1547) — 73, [369]
- Гердер (Herder), Иоганн Готфрид (1744—1803) — 56, 57, 64, 67, 490
- Геродиан (II в. до н. э.) — 302
- Гёте (Goethe), Иоганн Вольфганг фон (1749—1832) — 48 57—64, 67, 68, 76, 490—491
- Гизо (Guizot), Франсуа Пьер Гийом (1787—1874) — 73, 74
- Гоббс (Hobbes), Томас (1588—1679) — 26, [156], [161—162], 292, 311, 521
- Гомер (VIII в. до н. э.) — 103, 359, [360], 387, 388, 393, 401, 439, 446, 480
- Гораций Квинт Флакк (65—8 гг. до н. э.) — 104, 268, 302, 314, 318, 356, [365], [381], 389, [390], [396], 402, 403, 439
- Готшед (Gottsched), Иоганн Кристоф (1700—1766) — 33, 504
- Грасиан-и-Моралес (Gracian у Morales), Бальтасар (1601—1658) — 499
- Грей (Gray), Томас (1716—1771) — 69
- Д'Аламбер (D'Alembert), Жан Лерон (1717—1783) — 7
- Декарт (Descartes), Рене (1596—1650) — 10, 11, 27, 69, [416]
- Демокрит (ок. 460—ок. 370 гг. до н. э.) — 147, 520
- Демпф (Dempf), Алоис (1891) — 13
- Джонсон (Jonson), Бен (1573—1637) — 371
- Дидро (Diderot), Дени (1713—1784) — 7
- Дильтей (Dilthey), Вильгельм (1833—1911) — 58, 61, 63
- Диоген (412—323 гг. до н. э.) — 392, [393], [394]
- Дион Кассий (между 155—164—после 229) — 299, 403
- Дмитриев, Иван Иванович (1760—1837) — 512
- Еврипид (ок. 480—406 гг. до н. э.) — 388
- Жан Поль (Jean Paul; псевд. Иоганна Пауля Фридриха Рихтера (1763—1825) — 493
- Зевксис (кон. V—нач. IV вв. до н. э.) — 326
- Зиммель (Simmel), Георг (1853—1918) — 63
- Казобон (Casaubonus), Исаак (1559—1614) — 301—302
- Казобон (Casaubonus), Мерик (1599—1677) — 301
- Кант (Kant), Иммануил (1724—1804) — 29, 34—36, 48
- Карамзин, Николай Михайлович (1766—1826) — 493, 510—512, 516
- Карл (Charles) I (1600—1649) — [369—370]
- Карраччи (Carracci), Аннибале (1560—1609) — 442
- Кассирер (Cassirer), Эрнст (1874—1945) — 58, 63, 495
- Катулл, Гай Валерий (87 или 84—54 гг. до н. э.) — 378
- Квинтилиан, Марк Фабий (ок. 35—ок. 96) — 403

- Кебес (I в. до н. э.) — 122, 522
Кедворт (Cudworth), Ральф (1617—1688) — 26, [127], 505, 521, 523
Клопшток (Klopstock), Фридрих Готлиб (1724—1803) — 63
Корф (Korff), Герман Август (1882—1964) — 58 — 61, 64
Ксенократ (193—313 гг. до н. э.) — 392, [393]
Ксенофонт (ок. 430—355 или 354 гг. до н. э.) — 53, 54, [346], 376, [394], 457, 509
Кулакова Л. И. (1906—1972) — 511
- Ламбин (Lambinus), Дионисий (1520—1572) — 302
Ларошфуко (La Rochefoucauld), Франсуа (1613—1680) — 312
Ле Боссю (Le Bossu), Рене (1631—1680) — 325
Левин Ю. Д. — 512
Лейбниц (Leibniz, Leibnitz), Готфрид Вильгельм (1646—1716) — 10, 11, 20, 22, 33, 48, 56, 57, 60, 61
Леклерк (Le Clerc), Жан (1657—1736) — 521
Ленин В. И. (1870—1924) — 8, 10
Лессинг (Lessing), Готхольд Эфраим (1729—1781) — 508, 514
Ливий, Тит (59 г. до н. э.—17 г. н. э.) — 266, 267
Липпс (Lipps), Теодор (1851—1914) — 14
Лисипп (2-я пол. IV в. до н. э.) — 377
Локк (Locke), Джон (1632—1704) — 10, 11, 26, 31, 74, 141, [420], [449], 485—488, 520, 527, 535
Лукреций Кар Тит (96—55 гг. до н. э.) — [266], [267], 268
- Максим Тирский (II в.) — 64, [146]
Мальбранш (Malebranche), Никола (1638—1715) — 69
Марк Аврелий (121—180) — [392]
Марко Антонио-Раймонди, Маркантонио (ок. 1480 — ок. 1527—1534) — 478
- Маркс (Marx), Карл (1818—1883) — 7, 8, 73, 74
Мартенс (Martens), Вольфганг (род. в 1924) — 515
Мейнеке (Meinecke), Фридрих (1862—1954) — 58, 493, 496
Менандр (343/342—291/290 до н. э.) — 388, 394
Меценат, Гай Цильний (ум. 8 г. до н. э.) — 373, 403
Микеланджело Буонарроти (Michelangelo Buonarroti), (1475—1564) — 326
Милон Кротонский (ок. 500 г. до н. э.) — 152
Мильтон (Milton), Джон (1608—1674) — 7, 75, 371, [406], [453]
Монтень (Montaigne), Мишель (1533—1592) — 65, 69, 70, 312, [338, 339]
Монтескье (Montesquieu), Шарль Луи (1689—1755) — 68, 501
Мор (More), Генри (1614—1687) — 26, 48
Мотрошилова Н. К. — 23
- Нерон, Клавдий Цезарь (37—68) — 252, 303
Ньютон (Newton), Исаак (1642—1727) — 10, 520
- Оссовская (Ossowska), Мария (1896) — 71, 72
- Павел, ап. (ум. 63 г.) — [253], [255], [300]
Паскаль (Pascal), Блез (1623—1662) — 69
Петроний, Гай (наз. Арбитр) (ум. 66 г.) — 356
Платон (427—347 гг. до н. э.) — 53, 54, 61, 63, 69, 299, 389, [393], [394], 401
Плиний Старший (ок. 24—79) — 326, 443, 444
Плотин (204—270) — 59, 62—64, 76, 499
Плутарх (ок. 46 — ок. 127) — 70, 262, 439
Поп (Pope), Александр (1688—1744) — 511

- Прайс (Price), Мартин — 488
 Пракситель (серед. IV. в. до н. э.) — 180
 Продик (V в. до н. э.) — 122, 509, 512
- Рабле (Rabelais), Франсуа (1490 или 1495 — 1533) — 69
 Рафаэль (Raffaello), Санти (1483—1520) — 442, 478
 Рембрандт (Rembrandt), Харменс ван Рейн (1606—1669) — 62, 63
 Роте (Rothe), Ганс (род. в 1928) — 511, 514—516
 Роу (Rowe), Элизабет (1674—1737) — [111], 522
 Рочестер (Rochester), Джон Вильмот (1647—1680) — [311]
 Руссо (Rousseau), Жан Жак (1712—1778) — 7
- Сальмасий (Salmasius), Клавдий (1588—1655) — 301
 Светоний, Гай Транквилл (ок. 70—140) — 402
 Секст Эмпирик (конец II — начало III в.) — 291
 Сенека Луций Анней (ок. 4 г. до н. э. — 65 г. н. э.) — 141, 302
 Сидни (Sidney), Алджернон (1622—1683) — 7
 Сократ (ок. 470—399 гг. до н. э.) — [256], 299, 356, [393], 503, 520
 Сомерс (Somers), Джон Сомерс (1651—1716) — 525
 Софокл (ок. 496—406 гг. до н. э.) — 375, 388
 Спиноза (Spinoza), Бенедикт (1632—1677) — 11, 60, 61, 64, 487
 Стифен (Stephen), Лесли (1832—1904) — 69
 Страбон (ок. 63 г. до н. э. — 20 г. н. э.) — 366, 392
 Схонховиус (Schoonhovius), Флоренций (ок. 1594—1648) — 510
- Тацит, Публий Корнелий (ок. 55 — ок. 120 гг.) — 403
 Тейлор (Taylor), Джеремя (1613—1667) — 299
- Тиберий, Кладвий Нерон (42 г. до н. э. — 37 г. н. э.) — 303
 Томсон (Thompson), Джеймс (1700—1748) — 511
 Траян, Марк Ульпий (53—117) — 378, 476
 Тревелиян (Trevelyan), Джордж Маколей (1876—1962) — 74, 75
- Фаулер (Fowler), Томас (1833—1904) — 69
 Фаулер (Fowler), Эдвард (1632—1714) — [240]
 Феспид (VI в до н. э.) — 389
 Фидий (ок. 500—431 гг. до н. э.) — 180
 Филдинг (Fielding), Генри (1707—1754) — 54
 Филипп (382—336 гг. до н. э.) — 390
 Флетчер (Fletcher), Джон (1579—1625) — 371
 Фолькерский В. — 490
 Фонтенель (Fontenelle), Бернар ле Бовье (1657—1757) — 55, 69
 Фридрих (Friedrich), Гуго (род. в 1904) — 65, 70
 Фриних (VI/V вв. до н. э.) — 389
- Хайдеггер (Heidegger), Мартин (род. в 1889) — 13
 Хармс (Harms), Вальфганг — 509
 Хёрд (Hurd), Ричард (1720—1788) — 69
 Хойбаум (Heubaum), Альфред — 61
- Цезарь, Гай Юлий (100—44 гг. до н. э.) — 373, 376, 378, 404
 Циперон, Марк Тулий (106—43 гг. до н. э.) — [418], 487
- Шекспир (Shakespeare), Уильям 1564—1616) — 371, [405], [406], [447]
 Шеллинг (Schelling), Фридрих Вильгельм Йозеф фон (1775—1854) — 64
 Шиллер (Schiller), Фридрих фон (1759—1805) — 64, 500

- Шпрангер (Spranger), Эдуард (1882—1963) — 58
- Штайнер (Steiner), Рудольф (1861—1925) — 490
- Эберхард (Eberhard), Иоганн Август (1739—1809) — 514, 516
- Экхарт (Eckhart), Иоганн (ок. 1260—1327) — 14
- Энгель (Engel), Иоганн Якоб (1741—1802) — 513, 514
- Энгельс (Engels), Фридрих (1820—1895) — 7 — 9, 74
- Эпикур (342/341 — 271/270 гг. до н. э.) — 119, 131, 147, 266
- Эсхил (525—456 гг. до н. э.) — 375, 389, 500
- Ювенал Децим Юний (ок. 60 — после 127) — 301, 302, [303]
- Юлиан (322—363) — [253]
- Юнг (Young), Эдвард (1683—1765) — 511, 512
- Ютен (Hutin), Серж — 491
- Яков (James) I (1566—1625) — [369]

Шефтсбери.

Эстетические опыты. Сост., перевод, коммент.
Ал. В. Михайлова. Под общ. ред. М. Ф. Овсянникова. М., «Искусство», 1974

543 с. (История эстетики в памятниках и документах).

«Эстетические опыты» Антони Эшли Купера графа Шефтсбери, выдающегося представителя английского Просвещения, посвящены вопросам эстетики и морали. Отвергая пуританскую догму о несоместности красоты и добродетели, автор утверждает красоту здешнего мира. Полный текст нескольких трактатов публикуется на русском языке впервые. Издание представляет интерес как для специалистов в области искусства, так и для широкого круга читателей

7

Ш 10507-190
025(01)-75-10-74

ШЕФТСБЕРИ

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ОПЫТЫ

История
эстетики
в памятниках
и документах

Редактор
В. С. ПОХОДАЕВ

Художник
А. Т. ТРОЯНКЕР

Художественный редактор
Э. Э. РИНЧИНО

Технический редактор
Н. Г. КАРПУШКИНА

Корректор
Н. Г. АНТОКОЛЬСКАЯ

Сдано в набор 24/IX 1973 г. Подписано к печати 22/VII 1974 г. Формат бумаги 84×108¹/₂. Бумага типографская № 1. Усл. печ. л. 28,56. Уч.-изд. л. 32,656. Издательский № 17142. Тираж 25 000 экз. Заказ № 4431. Цена 2 р. 53 к. Издательство «Искусство», 103051 Москва, Цветной бульвар, 25. Московская типография № 5 Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Москва, Мало-Московская, 21.