

ФИЛОСОФИЯ

Журнал Высшей школы экономики

2019 — Т. III, № 4

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2019 · VOLUME III · № 4

PHILOSOPHY

2019 III (4)

NATURE OF LAW AND LAW(S) OF NATURE

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy.journal@hse.ru

ISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФС 77-68963

ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7 (495) 7729590 * 12032

EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow)

Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow)

Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow)

TeX Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow)

Copy Editor: Maria Ponomareva

Russian Proofreader: Sophia Porfirieva

EDITORIAL BOARD

Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow) · Viktor Gorbatov (NRU HSE, Moscow) ·

Yulia Gorbatova (NRU HSE, Moscow) · Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow) ·

Irina Makarova (NRU HSE, Moscow) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow) ·

Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow) · Alexander Pavlov (NRU HSE Moscow) ·

Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow) · Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow) ·

Maria Shteynman (RSUH, Moscow) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad; PNU, Khabarovsk) ·

Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow)

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University) · Roger Berkowitz (Bard College, New York) ·

José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid) ·

Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires) ·

Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow) ·

Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II, Krakow) · Boris Pruzhinin (*Voprosy*

Filosofii Journal, Moscow) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow) · Tatiana Schedrina (MSPU,

Moscow) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow)

ФИЛОСОФИЯ

2019 — Т. III, № 4

ЗАКОН(Ы) ПРИРОДЫ И ПРИРОДА ЗАКОНОВ

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy_journal@hse.ru

ISSN: 2587-8719 · РЕГИСТРАЦИЯ: ЭЛ № ФС 77-68963

СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7 (495) 7729590 * 12032

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)

Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)

Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)

Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)

Литературный редактор: Мария Пономарева

Корректор: Софья Порфирьева

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва) · Виктор Горбатов (НИУ ВШЭ, Москва) ·

Юлия Горбатова (НИУ ВШЭ, Москва) · Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва) ·

Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва) ·

Александр Павлов (НИУ ВШЭ, Москва) · Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва) ·

Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград) ·

Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва) · Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва) ·

Мария Штейнман (РГГУ, Москва)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид) · Чжан Байчунь
(Пекинский педагогический университет) · Тереза Оболевич (Папский университет

Иоанна Павла II, Краков) · Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк) ·

Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин,

Буэнос-Айрес) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ, Москва) · Александр Филиппов

(НИУ ВШЭ, Москва) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва) · Владислав Лекторский

(ИФ РАН, Москва) · Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии», Москва) ·

Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва)

CONTENTS

[From the Executive Editor of the Issue]	9
STUDIES. PART 1	
ROGER SMITH “Let us study man as he is, in order to teach him what he should be” [“Dayte nam izuchit’ cheloveka takim, kakoy on yest’, chtoby nauchit’ yego tomu, chem on dolzhen byt’”]	11
YURIY OREKHANOV «Priznaniye chelovecheskoy prirody za vysshiy zakon» : L. Tolstoy i F. Dostoyevskiy protiv odnogo intellektual’nogo trenda epokhi [“The Recognition of Human Nature as a Supreme Law” : Leo Tolstoy and Fyodor Dostoevsky in Opposition to an Intellectual Trend of Their Times]	30
SERGEY ZENKIN Zakony transgressii [The Laws of Transgression]	59
YEKATERINA VEL’MEZOVA Lingvisticheskaya diskussiya 1950 goda kak «spor» Marra i Stalina o zakonakh [Linguistic Discussion of 1950 as Marr and Stalin’s “Debate” on Laws]	75
ILONA SVETLIKOVA, NIKITA KALINOVSKIY, MARIYA FESENKO Nebo i zakony : astronomiya, astrologiya i pozitivizm na rubezhe XX v. [The Heavens and the Laws : Astronomy, Astrology and Positivism in the Late 19th – Early 20th Centuries]	90
STUDIES. PART 2	
NATALIYA KANAYEVA Dzhaynskiye nayi: sposoby polucheniya dostovernogo znaniya ili formy oproverzheniya? [Jaina Nayas: the Methods of Reliable Knowledge or the Forms of Refutation?]	115
TRANSLATIONS	
BOETSIY [BOETHIUS] Utsheniye Filosofiyey [De consolatione Philosophiae]	133
BOOK REVIEWS	
MIKHAIL NEMTSEV V chem oshibsyama Mamardashvili i chto izvratil Il’yenkov? : retsenziya na knigu o sovet-skoy filosofii [Where Did Mamardashvili Go Astray and What Was Il’enkov’s Perversion : A Review of a Book About Soviet Philosophy]	251

СОДЕРЖАНИЕ

От выпускающего редактора 9

ЗАКОН(Ы) ПРИРОДЫ И ПРИРОДА ЗАКОНОВ ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

РОДЖЕР СМИТ
[«Дайте нам изучить человека таким, какой он есть, чтобы научить его
тому, чем он должен быть»] 11

ЮРИЙ ОРЕХАНОВ
«Признание человеческой природы за высший закон» : Л. Толстой и Ф. До-
стоевский против одного интеллектуального тренда эпохи 30

СЕРГЕЙ ЗЕНКИН
Законы трансгрессии 59

ЕКАТЕРИНА ВЕЛЬМЕЗОВА
Лингвистическая дискуссия 1950 года как «спор» Марра и Сталина
о законах 75

ИЛОНА СВЕТЛИКОВА, НИКИТА КАЛИНОВСКИЙ, МАРИЯ ФЕСЕНКО
Небо и законы : астрономия, астрология и позитивизм на рубеже XX в. 90

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

НАТАЛИЯ КАНАЕВА
Джайнские найи: способы получения достоверного знания или формы
опровержения? 115

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ВОЭЦИЙ
Утешение Философией 133

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА РЕЦЕНЗИИ

МИХАИЛ НЕМЦЕВ
В чем ошибся Мамардашвили и что извратил Ильенков? : рецензия на
книгу о советской философии 251

ОТ ВЫПУСКАЮЩЕГО РЕДАКТОРА

Начиная, как минимум, с Просвещения XVIII века, понятие закона становится системообразующим для всей европейской интеллектуальной культуры. Помимо юридических норм, то есть, законов *stricto sensu*, начинают обсуждаться законы природы, затем — законы языка и т. д., вплоть до законов, регулирующих правила нарушения самих законов. Таким образом, рефлексия понятия «закон» становится необходимым элементом всякого дискурса, претендующего на звание философского или же историософского.

Пять из шести статей, составляющих блок «Исследования» представляемого номера, посвящены попыткам осмысления понятия «закон» в трех возможных плоскостях. В открывающей номер статье РОДЖЕРА СМИТА (ИФ РАН) автор анализирует видение законов человеческой природы в идеологии французского Просвещения (Г. Б. де Мабли) и влияние этой позиции на более позднюю европейскую философию, вплоть до современной нейронауки и, в частности, нейроэтики (проблемам которой будет посвящен первый номер журнала за 2020 год). Продолжает номер статья о ГЕОРГИИ ОРЕХАНОВА (ПСТГУ), посвященная проблеме рецепции Ф. М. Достоевским и Л. Н. Толстым атеистических и антропотейстических тезисов Л. фон Фейербаха. Автор отмечает внутреннюю противоречивость положений последнего, особенно акцентируя внимание на том, что Фейербах недоучел иррациональной природы зла в человеке. Две последующих статьи — С. Н. ЗЕНКИНА (РГГУ, НИУ ВШЭ (СПб)) и Е. В. ВЕЛЬМЕЗОВОЙ (ун-т Лозанны) — акцентируют внимание на законах языка, хотя и с разных позиций. СЕРГЕЯ ЗЕНКИНА более интересуют «законы трансгрессии», то есть, «закономерные исключения и нарушения», отражающиеся в языке, в том числе, в языке художественной прозы. ЕКАТЕРИНА ВЕЛЬМЕЗОВА подходит к проблеме более исторически, нежели философски, и разбирает знаменитую лингвистическую дискуссию 50-х годов XX века, интерпретируя ее как спор академика Марра и И. В. Сталина о законах. Закрывает этот проблемный блок статья, написанная И. Ю. СВЕТЛИКОВОЙ (НИУ ВШЭ, СПб) в соавторстве с двумя ее студентами, Н. А. КАЛИНОВСКИМ и М. О. ФЕСЕНКО. В этой статье авторы, обращаясь к творчеству В. В. Розанова, анализируют взгляды позитивистов начала XX века на астрономию и астрологию как науки о законах человеческого развития.

Особняком, хотя и в том же блоке «Исследования», стоит статья Н. А. Канаевой, посвященная одному из дискуссионных вопросов индийской философии — сущности джайнских найя.

В разделе «Переводы и публикации» на этот раз мы публикуем настоящую жемчужину — новый перевод на русский язык «Утешения Философией» Бозэция. Перевод выполнен Романом Львовичем Шмараковым, он же стал автором комментариев.

Наконец, блок рецензий включает в себя отклик Михаила Немцева на недавно вышедшую книгу Юрия Пуцаева по истории советской философии.

А. М.

ЗАКОН(Ы) ПРИРОДЫ
И ПРИРОДА ЗАКОНОВ
ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

STUDIES. PART 1

Smith, R. 2019. ““Let us study man as he is, in order to teach him what he should be” [in English]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] III (4), 11–29.

ROGER SMITH*

«LET US STUDY MAN AS HE IS, IN ORDER TO TEACH HIM WHAT HE SHOULD BE»**

Abstract: The eighteenth-century French *philosophe* Mably, in the declaration used as the title for this paper, articulated a key principle of modern “enlightened” understanding: the demand to use knowledge of the natural laws of human nature as the basis for social policy and social laws. It was the basis for utilitarian social and political thought, and it remains a commonplace of modern Western discourse. I analyse the puzzles and contradictions to which Mably’s declaration leads. I then illustrate the arguments with a case study based on Thomas Henry Huxley’s lecture, “Evolution and Ethics” (1893). In this lecture, and in other public essays, Huxley argued both for knowledge of “man’s place in nature” (i. e. for the scientific study of human conformity to the laws of nature) and the overcoming of natural conditions with moral civilisation. He made different claims in different rhetorical contexts. The paper argues this is the case for all modern Western statements about the laws of human nature detached from the conceptual roots of a belief that there are such laws in Judeo-Christian natural law theory. I emphasise this by drawing in insights from Nietzsche on the desire to “live according to nature”, that is, according to the laws of nature. The paper concludes with brief comments on the relevance of the analysis to contemporary statements about the neurosciences as the basis for human self-knowledge and moral action. I refer to statements in the “Ethics and Society” section of the European Human Brain Project.

Keywords: Enlightenment, Natural Law, Mably, Huxley, Ethical Naturalism, Human Brain Project, Is / Ought Distinction.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-11-29.

I

Gabriel Bonnot, abbé de Mably, simply known as Mably, the author of the proposal which gives this paper its title, was an Enlightenment historian and moralist¹. In the revolutionary years in France he had a reputation for maintaining that there is no natural law establishing a right to individual property. He had instead promoted the ideal of communal ownership as the means to the kind of individual virtue republicans thought appropriate for

*Roger Smith, Honorary Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, rogersmith1945@gmail.com.

**© Roger Smith. © Philosophy. Journal of the Higher School of Economics.

¹I have not traced the source of this quotation in Mably’s collected works (published posthumously in Paris, in 15 vols., 1794–95) but use the English translation in Mably, 1789: 354, cited in Crocker, 1963: 480.

a citizen. He was the brother of Étienne Bonnot, better known as Condillac, and Rousseau tutored two nephews of another brother. A. N. Radishchev translated his history of Greece into Russian.

I introduce Mably's proposal in order to examine its meaning and logic as a characteristic statement of "enlightened" thought. I do not say anything about Mably. This paper asks a "simple" question: what does it mean to obey the laws of nature? The question, of course, is not simple at all. Nevertheless, the question uses a form of speech which was very common in Mably's age and is still very common in the present. I seek to defamiliarise the language and suggest that the statement is extremely puzzling. It is the boast of modern science to have demonstrated "man's place in nature", in Thomas Henry Huxley's famous phrase, the place of human beings in the world subject to the operation of natural laws (Huxley, 1906). The boast makes it very important to interpret the language of law; this interpretation proves to be far from simple².

I have rhetorical reasons for choosing Mably's declaration; I do not think that it had any special historical influence. It is a succinct statement of a way of thought, a way of thought still commonplace, a way of presenting the truth of the possibilities for human action. When Mably apostrophised with these words, he stated deeply embedded assumptions about the concept of natural law. Yet, if one stops to analyse his words, it becomes very difficult to agree about what precisely he claimed. Of course, in a general way, the statement that human well-being depends on knowledge of the natural laws of human nature is so conventional as to arouse little comment. It is, for example, the principle of modern medicine. Examined more closely, though, it is perplexing.

Mably's declaration appears to contain a contradiction, or perhaps paradox: if human beings, as a matter of fact, by nature have a particular character, how could they not act according to that character or be taught to have another character? But this question is too slick. To go further, we need to look more closely at the language. I start with some decontextualised comments, not with the study of one author or text. Then, however, I proceed to a historical case study.

²I write as an intellectual historian interested in the place of concepts in historically specific argument and discourse. For "classic" historical theses linking notions of a law of nature and human law, and attempting to explain the rise of the notion of natural law in the West and not in China: Zinsel, 1942; Needham, 1951. Zinsel's papers were collected in Zinsel, 2003; and Needham's in Needham, 1969. For the intellectual history of Western jurisprudence: Kelley, 1990.

Mably's words are exemplary of statements about natural law and human nature, shared across a wide range of modern Western intellectual settings, belonging to what modern authors, speaking loosely, sometimes call "the Enlightenment project". This project — amongst other things — encompasses the theoretical principles and the practices worked up into political economy in the late eighteenth and early nineteenth centuries and into the medical, psychological and social sciences in the nineteenth and twentieth centuries, most definitely including Marxist variants. The most important principle appears almost banal common sense: policy of all kinds should rest on a base of knowledge of the laws of nature to which human beings, like everything else in the world, are subject. Common sense requires policy and practice to have fore-knowledge of the natural properties of things and people. The fore-knowledge that is needed is knowledge of things and people as the means to achieve ends. The same way of thought applies to social actions as to technological innovation³.

Mably's proposal goes further, however, because he sought to reveal knowledge in nature of what it is right for a man to do, not just the way to do it⁴. He looked to nature to reveal the ends as well as the means. This is the step where questions most obviously arise (and it has generated a huge philosophical literature). It was, nevertheless, a standard step in the natural law tradition, to which "enlightened" thought gave a new articulation. Scholars have traced the concept of "natural law" to the Ancients — to Aristotle and to the Stoics — and to Christianity and found its most systematic development in Aquinas⁵. Natural law theorists held that the purposes for which humankind exists, or the rational reasons for determining what men and

³Critique of this identity of principles was the central theme of the standard reference point in criticisms of "the Enlightenment project": Adorno, Horkheimer & Cumming, 1986. Separately, it may be questioned how far technological innovation does in fact rely on prior knowledge rather than craft practices.

⁴English-language academic convention requires an explanation for recourse to gender-specific language. Here I adopt eighteenth-century usage. The senses in which reference to "Man" (usually capitalized) then referred to human beings in general and to a specific gender has been extensively argued over. This is not now my focus, though it might have been, since knowledge claims about the different nature of men and women were so prominent a feature of natural law theories.

⁵"According to natural law moral theory, the moral standards that govern human behaviour are, in some sense, objectively derived from the nature of human beings and the nature of the world. While being logically independent of natural law legal theory, the two theories interact [...] According to natural law legal theory, the authority of legal standards necessarily derives, at least in part, from considerations having to do with the moral merit of those standards" (Himma, 2018). The definition covers a huge range of positions and hides disagreement about

women “should do”, are evident in the natural world, the world that is God’s creation (or the outcome of some First Principle). Using modern language, we may say that there was no distinction between the descriptive and the normative force of statements in natural law discourse. The absence of this distinction was rational because of the unity intrinsic in the world as established by the Creator (or First Principle). And this was rational, because of the place of the First Principle or Creator in establishing what “is”.

Eighteenth-century “enlightened” re-statements of the natural law argument had a new bite, a cutting edge, because they demanded the study of man as he *really* is. It was the unstated, implicit message of Mably’s declaration: up to the present age, religious authorities, and governance claiming legitimacy in terms of these authorities have been ignorant of, in denial of, or have even lied about what man “is”. The radical conclusion was that existing political authorities have presented a picture of men and women based on tradition, prejudice, illusion, and self-interest. The polemical element in Mably’s declaration was not the proposal to study man or to draw conclusions about what to do based on that study, but to make that study the study of the *experience* of nature. Experience, guided by reason, was for “storming ‘the Temple of Error’”, using Buffon’s words (quoted in Reill, 2005: 33-70). Medieval natural law theory had combined reason and faith in order to know the conditions of human existence; the faith guaranteed the reason of the normative content of natural law. Eighteenth-century *philosophes* like Mably parted company by questioning faith in Revelation and in church-sanctioned authority as the source of knowledge of natural law, arguing instead for reasoning from experience. But *they did not disrupt the normative structure of statements about laws of nature*. They did not operate with a distinction separating the description of what people do by nature from the description of the purposes for which they do it. (How far, in practice, the *philosophes* reasoned from experience, rather than reasoned from principles thought to be intuitively rational, is another question, which I put to one side. The crucial point is that what they said distanced arguments about what to do from the earlier ground of those arguments in faith in a Creator⁶.)

which positions are properly addressed as natural law theories. For a brief historical overview: Haakonssen, 1992.

⁶Historically, this needs qualification: many radical “enlightened” thinkers retained a concept of a First Cause, or of a god, which helped sustain the rational content of their use of natural law theory, though their notion of this First Cause tended to be rather abstract and rather distant from the personal God of Christian faith and revelation.

The pleasure-pain theory of conduct or behaviour was perhaps the most radical and consequential aspect of “enlightened” argument about human nature. From the time of Hobbes and Locke onwards, writers explored the argument that experience reveals the sources, or motives, of human action to lie in *the feelings* of pleasure and pain accompanying experience. Pleasures and pains are the purposes, or reasons, for which people act or react. The explanation of human action by the constitution of the laws of human feeling exemplified the logic of “enlightened” natural law argument: we know what we should do because we know by experience what are the sources of pleasures and of pains. The way of thought had as its object both the individual and humanity as a whole. The pursuit of pleasures and the avoidance of pains is natural to each and every person, and the pursuit of pleasure and the avoidance of pain for the greatest number of people is, therefore, the natural goal of political society. The study of the individual, revealing her or him as the subject of pleasure and pain, reveals both the means and the purposes of political society. Jeremy Bentham’s statement of the argument has acquired canonical status: “Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand, the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne” (Bentham, 1970: 1). There was, Bentham stated, a necessary relation between “the standard of right and wrong” and “the chain of causes and effects”. Mably’s declaration presupposed the same relation.

Modern ethical naturalism also presupposes this relation. But what exactly is the relationship between “the standard of right and wrong” and “the chain of causes and effects”? Historically, the relationship was firmly embedded in the language of the religious natural law tradition, in language voicing belief in the unity and meaningfulness of the creation. Yet modern ethical naturalism, like its Enlightenment forerunner, is secular, even anti-religious. If the “chain of causes and effects” exists and is all that exists, what is the imperative force of having a “standard of right and wrong”? The force applies to rest on historical tradition embedded in social conventions, not on religious faith in ultimate meaningfulness. I think that many readers will agree that “tradition” is showing itself to be weak and vulnerable in the contemporary world. This is perhaps most obvious in the elevation of individual feeling over shared truth as the socially legitimating ground of action, and its clearest symptom is the creation or acceptance of news on the basis of feeling, not evidence. This, it might be said, is the contemporary

form of expression of Mably's principle that we should look to what man "is" in order to know what to do — *except that* now the feeling of one individual, or one group of individuals, is taken to be the legitimate voice of what man "is". The problem is manifest: feelings, in fact, differ: experience does not reveal which feelings are best. The taking of decisions about what to do is legitimated by feeling, but it is one feeling, belonging to one individual or group and not another, and which feeling dominates depends on power or force and not reason. There is a debate about who has "the right" feelings, rather than about which actions might be reasonable. Mably's principle is eating itself up.

It must be remembered that neither Mably nor Bentham nor indeed the great majority of eighteenth and nineteenth-century writers on moral philosophy and public affairs, worked with a logical distinction between "is" and "ought" statements. Certainly, Hume discussed the distinction, and the distinction was central to Kant's moral theory. But these discussions had limited impact. For the writers whom I am now characterising as the shapers of "the Enlightenment project" it was the very principle of being "enlightened" to take experience to be normative.

This continued to be the case for social and political reform-minded advocates of the psychological and social sciences in the nineteenth and twentieth centuries. In the twentieth century, however, especially in the English-language intellectual world, the is / ought distinction became common currency. It was a very attractive distinction for scholars seeking to professionalise the specialities, whether in the sciences or in philosophy, with which they identified. The scientists claimed independent status as the arbiters of knowledge, while in exchange serving society by presenting it with knowledge as an objective resource not contaminated with pre-judgments about what it is for. These new professional natural and social scientists might have restated Mably, to read: "Let us study men and women as they are, in order for political society to know *how* to change them to become what society has decided they should be". The philosophers, for their part, turned to the logical analysis of statements and away from moral pronouncements. In both cases, scholars claimed to distance themselves from judgments of values. Then, however, in the latter part of the twentieth century, this intellectual settlement was deeply questioned. Scholars demonstrated the continuities in practice between the modern human sciences and the earlier "enlightened" literature which turned to the experience of nature as a basis for prescriptive action. They showed that liberal as well as Marxist social scientists had indeed worked to implement normative

social policies based on what was claimed to be true of nature. It appeared that the whole enterprise in which scientists engaged in the pursuit of the truth about laws of human nature had to be understood as cultural activity expressing values, just as it had been in Christian centuries.

II

It will be helpful to turn from abstract comment to a concrete historical case. This case exposes the complexities and contradictions buried in Mably's declaration and in hopes of "enlightened" social policy based on knowledge of nature. I discuss a public lecture, in the University of Oxford, by scientist Thomas Henry Huxley, in 1893. The lecture, "Evolution and Ethics" (Huxley, 1989), gave rise to a buzz of puzzled commentary at the time. It also continues to be cited, in different ways and for different purposes, in public debate about science and policy. It is a reference point in the argument about the ethical dimensions of the evolutionary process and about naturalistic ethics more generally⁷.

Huxley was at first hearing perfectly clear: it is necessary, for the public good, to expand scientific activity and knowledge of the laws of natural evolution: "Nobody professes to doubt that, so far as we possess a power of bettering things, it is our paramount duty to use it and to train all our intellect and energy to this supreme service of our kind. Hence the pressing interest of the question, to what extent modern progress in natural knowledge, and, more especially, the general outcome of that progress in the doctrine of evolution, is competent to help us in the great work of helping one another?" (ibid.: 79) In firmly Victorian, Protestant language, quoting the national poet, Tennyson, Huxley declared: "We are grown men, and must play the man 'strong in will / To strive, to seek, to find, and not to yield', cherishing the good that falls in our way, and bearing the evil, in and around us, with stout hearts set on diminishing it" (ibid.: 86). For all his fame as a fierce defender of the Darwinian theory of evolution, Huxley spoke in the language, even in the biblical cadences, of Christian morality: the will and the intellect, put to use in dedicated scientific activity, are the tools given to us for the service of others. Knowledge of "man's place in nature", that is, of knowledge of the laws to which human beings are subject owing to their evolutionary origin, gives the facts on which Christian morality will instruct us how to act. Science supplies new knowledge of means, but from

⁷I draw for this case on Smith, 2013: 103-132, "The Moral Agent".

Christianity, we inherit the knowledge of purposes. However, what Huxley had to say was all a lot more complicated than this.

Thirty years before, Huxley had given another lecture in which he had elaborated on the metaphor of human life as a game of chess played with an opponent who knows and reasons with the rules — “the laws of nature” — better than any human player. He took the idea for the metaphor from a picture by a German artist, Moritz A. Retzsch, an engraving of Mephistopheles playing chess with a human partner for the man’s soul. Huxley’s lecture, as he made clear in the title of the lecture, “A Liberal Education: And Where to Find It” (Huxley, 1868), was a contribution to a public campaign to improve science education and to press British educational culture to recognise science as central to liberal moral values as well as economic interests. For Huxley, learning the discipline of natural science is exemplary training for the moral discipline of independent action according to reason. In Huxley’s figure of speech, the master chess-player is a “calm strong angel”, and each individual person has no choice but to face this opponent. “The chess-board is the world, the pieces are the phenomena of the universe, the rules of the game are what we call the laws of Nature [...]. And one who plays ill is checkmated — without haste but without remorse” (ibid.: 369). On the one hand, “the rules” are the rules of a “game”. In this connection, we must recognise the rich associations in the English culture of games, in which a game is “more than a game” as it teaches the moral discipline of individual effort, team-work, and commitment to social fairness. On the other hand, “the rules”, in Huxley’s imagery, are absolutes, laws of nature which cannot be disobeyed. The rhetoric had it both ways: the laws cannot be broken and they must be obeyed (implying that can be and are broken). The notion of law served educational and moralistic language propagating a culture of individual effort or will; at the same time, the notion of law implied that nature had absolute coercive character — to follow the laws of nature is to stay alive, to ignore or to fail to obey these laws is to die.

Huxley’s figure of speech all too clearly exposed a conundrum: if people are subject to the laws of nature, in what sense can it be said that they can choose to obey or not obey the laws? Huxley wanted to stress that a civilised society has to educate people out of their ignorance of the laws of nature. But he elided the possibility of difference between “has to” and “should”. He was also unable to control his listeners’ understanding of what he said. He left it open for them to say, or to fear, that humankind is subject — whether people are ignorant or knowledgeable — to deterministic law and are in a position in which they have no choice. (In a public argument,

the Victorians often called this fear, “materialism”.) Huxley, in fact, saw something of the problems and never used the imagery of the chess-layer again. Yet his later writings promoting scientific culture also referred to the laws of nature as a source of authority for social policy and argued, as in the concluding message of the lecture on “Evolution and Ethics” already quoted, for the application of shared ethical principles to overcome the effects of laws of nature.

I give two examples of the way Huxley turned to nature as sanction or authority for social policy, that is, treated nature as having normative force, while also arguing for culture to oppose nature. In the 1860s, Huxley worked closely with his friend Herbert Spencer on a campaign to enhance national support for the natural and social sciences. In this context, Spencer elaborated on the metaphor of “the social organism” and, in considerable detail, compared the structure and functions of an individual organism with the structure and functions of a society. Strikingly, though, Spencer’s strongly-held political individualism led him to deny the analogy between the brain and government as organising powers. Spencer even denied to the government the leading role in organising a national system of education (Spencer, 1868; Spencer, 1874)⁸. Huxley strongly disagreed and supported a national system of education. He, therefore, pointed out what he saw as an inconsistency in Spencer’s use of the social organism analogy (Huxley, 1894). The two scientists, the one opposing and the other supporting a centrally directed system of national education, drew different lessons from the natural laws organising organic relations. For Huxley, the experience of nature taught that there is a role for the central government; for Spencer, the experience of nature taught that there is no such role.

The second example. In the 1880s, Huxley became concerned at the rise of vigorous working-class political organisations with what he regarded as scientifically ignorant, utopian socialist agendas. In this context, he wrote about the Malthusian law of nature as a central fact of the human condition. Socialist claims were irresponsible, Huxley asserted because they did not take account of the conditions in which any society exists. These conditions existed in Britain, he held, if not necessarily in the form of conditions of struggle for survival, as conditions of struggle for quality of life. This struggle, he went on to say, requires the moral individual, exemplified by

⁸I also used this example in a contribution to a discussion of metaphor at the Higher School of Economics in Moscow, R. Smith, “Inhibition and Metaphor of Top-Down Organization” (Smith, 2020).

the scientist, to use reason (which was here the same as experience) and will to seek out and then apply “the facts” *for* the good of others. Yet in the lecture on “Evolution and Ethics”, Huxley appeared to slide from this position into saying that reason and will *oppose* “the state of nature” described as a state in which struggle conforms to no moral standard. His listeners were very confused about what he was actually saying. He seemed to say that the laws of nature, notably those that lead to brute struggle, are no guide to life. But in other writings, he firmly denounced socialists for opposing the laws of nature.

Statements about the relationship between the laws of nature and the laws of moral civilisation thus depended on the context of the rhetoric. I suggest that statements about laws of human nature always exhibit this dependency on context.

The divergent content of Huxley’s statements about the relationship of the laws of nature to human affairs prompts further commentary. First, and most simply, Huxley’s contradictory usage was not a personal idiosyncrasy or personal failing; rather, it exemplified the rhetorical position that references to laws of nature had generally in ethical and political debate. The point of my paper is not to pick holes in the logic of individual statements but, rather, to expose the structure of a society’s discourse⁹. Nevertheless, it has to be noted that the logical inconsistencies seemingly built into an ethical and political discourse on the laws of nature encouraged philosophers and scientists around 1900 to seek to confine scientific statements to statements of empirical fact and to look elsewhere than in the laws of nature for the ground of ethical judgment. G. E. Moore, for example, named “the naturalistic fallacy” and argued that “the good” exists as a realm independent of nature and is known by the artist and the philosopher rather than the scientist (Moore, 1903). This involved a different kind of claim about what man “is” to the Enlightenment claim, a claim about the nature of an ethical and aesthetic realm and not about human nature. From this viewpoint, it was still possible to accept Mably’s proposal, but doing so involved redirecting inquiry about what man “is” away from the investigation of the laws of nature and into a natural ethical realm.

The second comment concerns the normative principles people actually found in the laws of nature. Even at the time Mably made his declaration,

⁹I would make the same point, for example, commenting on contemporary environmentalist warnings about ignoring laws of nature. There are many parallels between contemporary concerns and the issues which Huxley’s lecture addressed.

Diderot and de Sade were portraying nature as a dubious source (to say the very least) of authority for conventional morality. It was Diderot, not Freud, talking of a small boy, who wrote: “If your little savage were left entirely to himself, if his childish ignorance were left intact, if he were allowed to acquire all the violent passions of a grown man while still remaining as deficient in reason as he had been in his cradle, then he would end up strangling his father and going to bed with his mother” (Diderot, Coltman, 1966: 140). If the facts of human nature are the source of authority for teaching people what to do, then, to be logically consistent, *all* those facts, including facts about actions which by conventional standards are morally reprehensible (not to say horrific), are sources of authority. Violent nature is as authoritative as benevolent nature. De Sade notoriously took this logic to its conclusion, indeed, followed the logic into the aesthetics of death. Mably and those who thought like him vigorously opposed his position, but they did so, even if they did not know it, with the vulnerable argument that Sade had his facts wrong—people are benevolent, not violent—not that he was wrong in logic.

Just a few years before Huxley’s lecture, which I have read as a restatement of Mably’s position, Nietzsche had gone to the heart of this issue. I want to quote at greater length. Though Nietzsche’s immediate target was Stoic philosophy, what he wrote applied equally to Mably, to Huxley, to utopian speculators on the laws of nature like Kropotkin and to reform-minded, “enlightened” social scientists.

“According to nature” you want to *live*? O you noble Stoics, what deceptive words these are! Imagine a being like nature, wasteful beyond measure, indifferent beyond measure, without purposes and consideration, without mercy and justice, fertile and desolate and uncertain at the same time; imagine indifference itself as a power—how *could* you live according to this indifference. Living—is that not precisely wanting to be other than this nature? Is not living—estimating, preferring, being unjust, being limited, wanting to be different? And supposing your imperative “live according to nature” meant at bottom as much as “live according to life”—how could you not do that? Why make a principle of what you yourselves are and must be?

In truth, the matter is altogether different: while you pretend rapturously to read the canon of your law in nature, you want something opposite, you strange actors and self-deceivers! Your pride wants to impose your morality, your ideal, on nature—even on nature—and incorporate them in her [...] (Nietzsche, Kaufmann, 1966: section 9).

“Your pride wants to impose your morality”. Yes, indeed. This was certainly true of Nietzsche’s own pride, exemplified in his demand: “*do not mistake me for someone else*” (Nietzsche, Kaufmann, 1960: Preface, section 1). But there was the decisive difference that he explored the question at length and did not think that he could turn to a transcendental source, either in the laws of nature or in God, to do the work for him. Nietzsche was not aware of Dostoevsky’s *Zapiski iz podpol’ya* (*Letters from Underground*), in which the nameless anti-hero, in Nietzsche’s words, “estimating, preferring, being unjust, being limited, wanting to be different”, acts against the moral law. Here, though Nietzsche might have found exemplary confirmation of his argument. So much, indeed, did the anti-hero of Dostoevsky’s novel act against what was understood to be natural and moral that readers in the 1860s and for some decades thereafter poorly understood the message and dismissed Dostoevsky’s portrait as perverse. It took Nietzsche to see, as Dostoevsky had seen, that the desire to know what “is” may be a cruel desire — perhaps itself an ethical principle, but hardly a basis for conventional moral principles¹⁰.

A final comment concerns the coherence of demanding action in a situation subject to universal, unalterable laws. Nietzsche also examined this problematic and, to many people, intractable issue, closely related to the question of the freedom of the will. I here return to the beginning of the article: what sense can there be in discourse and ways of life committed to knowing the laws of nature as the means *to choose rationally* what to do. It is an ancient aporia. Christian philosophy had almost talked itself to a standstill with the attempt to reconcile divine omnipotence with human choice and subsequent sinfulness. The same might be said about “enlightened” talk, including its Marxist branches, on agency under the rule of natural law. If we are subject to natural law, we cannot be said to choose to obey it or reject it. Moreover, as Nietzsche wrote: “Why make a principle of what you yourselves are and must be?” Throughout the literature, which this article has exemplified in Mably’s declaration and in Huxley’s lectures, discourse merged a jurisprudential concept of law, in which it makes perfect sense to refer to breaking the law, and the concept of a law of nature, in which a law is a law precisely because it cannot be broken. The unification of the two positions was an achievement of *rhetoric embedded in historical context*, the context of the natural law tradition derived from the Greeks

¹⁰I follow the historical interpretation in Frank, 1986. For Nietzsche on the cruelty of the desire to know, see Nietzsche, Kaufmann, 1966: section 229.

and the Abrahamic religions. But what then can be said of the relations of the two positions in contexts in which neither the Greeks nor the religions retain their intellectual authority?

III

Spokesmen for science, like Huxley, were, of course, aware of the difference between a social law and a law of nature. Huxley did not, however, make the difference the focus of his attention but, rather, fostered a social imaginary in which human law took its reality and its force from natural law. In Huxley's case, this imaginary was clearly dependent on the continuing strength of Judeo-Christian culture. (Huxley, indeed, though publicly famous as an agnostic, supported study of the bible in state schools as the single most important source of the national moral ethos.) This culture was a kind of inherited moral capital, a source of confidence for relying on education in science and knowledge, that is, for relying on "experience", as the basis for the moral life. This culture persists in some quarters, but it might well be thought that moral capital has diminished.

The title of the paper is taken from the second half of the eighteenth century, and the case study from the second half of the nineteenth century. It is striking that the same analysis is possible in the early twenty-first century, especially for debate around the neurosciences. There is a persistent, deep structure to "enlightened" discourse in the modern age. Its contemporary expression has the form of claims that knowledge of the brain now reveals, or soon will reveal, the basis of what it is to be a person — what man really "is" — and that this knowledge will make it possible fundamentally to control human nature (e. g. aging or mental illness). The contemporary language of debate does not much refer to the laws of nature, but, in this debate those who claim "we are our brains" attribute to knowledge of brains the same putative binding force as earlier generations attributed to laws of nature. The foregoing analysis applies equally in this context.

Knowledge of the brain, pharmacology, computing and information science has, it hardly needs to be said, transformed possibilities for the re-engineering of human beings, perhaps to the extent that future beings will not be recognisable as human by contemporary criteria. But what in principle is new? The difference with the eighteenth century is that writers like Mably thought new knowledge would reveal fixed laws of human nature, like the pleasure-pain principle of behaviour, whereas, now, new knowledge reveals physical neuronal organisation (which is hugely flexible). Moreover, many people now look to technological innovation to provide unprecedented means

radically to change that organisation — to rebuild what man “is”. All the same, the formal structure, as opposed to the content, of argument linking knowledge of what “is” to knowledge of what we “should do” has not changed.

This is not the place to engage the extensive literature on the social dimensions of the neurosciences¹¹. I will only confirm the relevance of the foregoing critical analysis of “enlightened” discourse with an illustration. I intend the illustration to show that the forms of knowledge and the skills cultivated in the humanities, the knowledge and the skills needed to interpret references to “laws”, continue to have fundamental value — even in “the age of the brain”.

The illustration comes from the one-billion Euro Human Brain Project set up in 2013 and coordinated from the École Polytechnique fédérale de Lausanne. The project includes a section on “Ethics and Society” concerned with the parameters of “responsible research”. The eminent London sociologist, Nikolas Rose, is one of the leaders of this section¹². His participation reflects his belief that social scientists have an obligation to engage with social changes actually taking place, as opposed to standing on the sidelines and formulating critical analysis. As he understands events, new “neuro-” knowledge (especially neuropharmacology) is causing deep change, and social scientists have the skills to be players in these changes. Though Rose’s personal predilection is not to enter into philosophical questions or old-style ethical discussions about what *should* be taking place, he has nevertheless made statements with ethical content. He has even voiced an optimistic assessment of the ethical advance made possible by human self-understanding in biological terms: “A somatic ethics is taking shape: the sense that all human beings on this planet are, after all, biological creatures, and that each such creature exercises a demand on each other simply by being a creature of this sort” (Rose, 2007: 55). “Being a creature of this sort”, each person, he argues, faces a “demand” in relation to other

¹¹For a study of contemporary belief about “brain identity”: Vidal, Ortega, 2017.

¹²See Rose, 2018; also the HBP site, www.humanbrainproject.eu/en. As with my comments on Huxley, I cite Rose’s position in order to illustrate the structure of a discourse, not to expose supposed inconsistencies in one person’s arguments. As it happens, Rose is a scholar from whom, over many years, I have learned a great deal. Moreover, Rose is not a neuro-reductionist: “Not only are human beings understood as persons with mental states that are in constant transactions with their neurobiology; they also have the responsibility — presumably via an exercise of will — to nurture their mental capacities in the light of a knowledge of their brains. We, as persons, must adopt the mental states, the habits, the relationships and forms of life appropriate for this work on our brains — we must shape them as they shape us” (Rose, Abi-Rached, 2013: 163).

people. The common “demand” comes from a common identity. This shared identity, Rose asserted, is a matter of shared brains: “We have a social brain, in the sense that it now seems that capacities that are crucial to society [e. g. cooperative activity] are a matter of brains. We have a social brain in that the brain has evolved to favor a certain type of sociality manifested in all the interactions between persons and groups that come naturally to humans in our social lives” (Rose, Abi-Rached, 2013: 163). Neuroscientists have studied “man as he is” (in Mably’s words) and gained knowledge of his “somatic” identity (Rose’s word). Thus the science helps us “teach him what he should be” (again Mably’s words) in conformity with the humanist values of which Rose, like many other scientists, and like Mably before him, is an “enlightened” defender. These humanist values are embedded in belief about the shared social nature, and hence—on this understanding—ethical character of our brains. And they are embedded in the pursuit of science for the common good.

The foregoing analysis has attempted to make clear the rational difficulties that such statements with ethical character have. I suppose Rose well recognises this. For him, it is perhaps a reason not to engage in *abstract* ethical discourse. He has a rhetorical strategy to support doing this: “Ethics, here understood, is a way of understanding, fashioning and managing ourselves in the everyday conduct of our lives” (Rose, 2007: 257). He pushes for better descriptive and analytic tools in social science in order to engage the changes which are actually occurring. But when himself pushed into making ethical statements, he has reiterated “enlightened” ethics—a “somatic ethics” based on what man “is”. It is, however, the implication of the foregoing analysis of natural law theory to argue that while the neurosciences advance knowledge, the knowledge they advance has *nothing* new to say about ethical statements.

In its way, Rose’s position is implicitly a kind of Aristotelian theory: evolutionary neuroscience makes it possible to have true knowledge of the human species essence which, “in its nature”, confers a shared notion of “the good”. The position re-expresses in new rhetorical language the old belief that we can find moral law in natural law. The position has a familiar genealogy, which this paper has discussed, and it is subject to familiar problems in reason. These problems are compounded in an age and in a social setting in which natural law theory is not underwritten by faith in a Creator or First Principle.

I also make the further point that the recognition and analysis of this genealogy cannot itself rely on neuroscience. This requires other forms

of knowledge. This other knowledge is the kind (I trust) expressed in this paper: it is historical knowledge and knowledge of the language and symbolic expression in all its forms.

IV

The paper has discussed central difficulties in the rational articulation of natural law theory. It has focused on the “enlightened” argument that knowledge of the laws of human nature is required in order both to have and to act upon moral laws. Bentham translated the argument systematically into political, ethical and jurisprudential terms, laying the basis for modern utilitarian forms of argument. To modern ears, trained to draw a logical distinction between factual (descriptive) and evaluative (prescriptive) statements, there appears something logically incoherent in Mably’s declaration. Yet such declarations were central to natural law theories, and such declarations, or something resembling them, have been and remain commonplace in modern discourse. To illustrate this, I introduced a case study of statements both coupling and de-coupling the laws of nature and human laws in Huxley’s discussion of evolution and ethics. Huxley articulated different kinds of statements for different purposes in different contexts. This was not a personal failure on his part but, on the contrary, displayed a rich awareness of the profound rhetorical resources of the languages of law. The contemporary turn to seek foundations for being human in evolutionary neuroscience has given these rhetorical resources a new life.

To examine the genealogy of notions of law, however, is to confront the problematic rational content of the rhetoric. In the eighteenth century, the argument that knowledge of the laws of nature must be the guide to know what to do had a radical cutting edge: its force came from setting up the authority of nature in opposition to the authority of revealed knowledge. But, crucially, the argument did not provide the resources with which to reflect on itself as discourse — just as the modern neurosciences do not. Reflective knowledge requires knowledge of history, genealogy, rhetoric and the kind of knowledge for which the humanities disciplines exist. Reflection is constituted in the analysis of scientific knowledge as a form of knowledge and not in the presumption that such knowledge constitutes a uniquely authoritative form of truth. There was a kind of nobility in Mably’s declaration, as there was in Huxley’s campaign for scientific culture, but it was precisely that — nobility, not rational authority.

REFERENCES

- Adorno, T., and M. Horkheimer. 1986. *Dialectic of Enlightenment*. Trans. from the German by J. Cumming. London: Verso.
- Bentham, J. 1970. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Darien: Hafner.
- Crocker, L. G. 1963. *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Diderot, D. 1966. "Rameau's Nephew." In *Selected Writings*, ed. by L. G. Crocker, trans. from the French by D. Coltman. NY: Macmillan.
- Frank, J. 1986. *Dostoevsky: The Stir of Liberation 1860–1865*. Princeton: Princeton University Press.
- Haakonssen, K. 1992. "Natural Law Theory." In *Encyclopedia of Ethics*, ed. by L. C. Becker and C. Becker, 1206–1209. NY: Garland.
- Himma, K. E. 2018. "Natural Law." Accessed Mar. 1, 2018. <https://www.iep.utm.edu/natlaw/>.
- Huxley, T. H. 1868. "A Liberal Education: And Where to Find It. An Inaugural Address." *Macmillan's Magazine* 17:367–378.
- Huxley, T. H. 1894. "Administrative Nihilism." In *Method and Results: Essays*, 251–289. London: Macmillan.
- . 1906. *Man's Place in Nature and Other Essays*. London: J. M. Dent.
- . 1989. "Evolution and Ethics." In *Evolution and Ethics: T. H. Huxley's Evolution and Ethics: With New Essays on Its Victorian and Sociobiological Context*, ed. by G. Paradis and G. C. Williams, 104–144. Princeton: Princeton University Press.
- Kelley, D. R. 1990. *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Mably, G. B. de. 1789. [in French]. Vol. 10 of *Œuvres complètes*. 12 vols. London: [s. n.]
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, J. 1951. "Human Laws and Laws of Nature in China and the West." *Journal of the History of Ideas* 12:3–30, 194–230.
- . 1969. *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. London: Allen & Unwin.
- Nietzsche, F. 1960. *Ecce Homo*. Trans. from the German by W. Kaufmann. NY: Vintage Books.
- . 1966. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Trans. from the German by W. Kaufmann. NY: Vintage Books.
- Reill, P. H. 2005. *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Berkeley: University of California Press.
- Rose, N. 2007. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2018. "Responsible Research and the Human Brain Project." Accessed Feb. 1, 2018. https://www.youtube.com/watch?v=qa_7Y6H7YM8.

- Rose, N., and J. M. Abi-Rached. 2013. *Neuro: The New Brain Sciences and the Management of the Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, R. 2013. *Free Will and the Human Sciences in Britain, 1870–1910*. London: Pickering & Chatto.
- . 2020. “Inhibition and Metaphor of Top-Down Organization.” Forthcoming, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 79.
- Spencer, H. 1868. “The Social Organism.” In *Essays : Scientific, Political, and Speculative*, vol. 1 of *Essays : Scientific, Political, and Speculative*, 384–428. 3 vols. London: Williams / Norgate.
- . 1874. “The Social Organism.” In *Essays : Scientific, Political, and Speculative*, vol. 1 of *Essays : Scientific, Political, and Speculative*, 125–170. 3 vols. London: Williams / Norgate.
- Vidal, F., and F. Ortega. 2017. *Being Brains: Making the Cerebral Subject*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Zisels, E. 1942. “The Genesis of the Concept of Physical Law.” *The Philosophical Review* 51 (3): 245–279.
- . 2003. *The Social Origins of Modern Science*. Ed. by D. Raven, W. Krohn, and R. S. Cohen. Dordrecht: Kluwer.

Smith R. [Смит Р.] “Let us study man as he is, in order to teach him what he should be” [«Дайте нам изучить человека таким, какой он есть, чтобы научить его тому, чем он должен быть»] // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2019. — Т. III, № 4. — С. 11–29.

РОДЖЕР СМИТ

PhD, почетн. чл., Институт философии РАН (Москва)

«ДАЙТЕ НАМ ИЗУЧИТЬ ЧЕЛОВЕКА ТАКИМ, КАКОЙ ОН ЕСТЬ, ЧТОБЫ НАУЧИТЬ ЕГО ТОМУ, ЧЕМ ОН ДОЛЖЕН БЫТЬ»

Аннотация: В максиме, которой озаглавлена настоящая работа, Мабли, французский философ XVIII в., сформулировал ключевой принцип модерного, «просвещенного» понимания: запрос на то, чтобы использовать знание естественных законов человеческой природы как основание для социальной политики и социальных законов. Это было основной утилитаристской социальной и политической мысли, и остается общим местом современного западного дискурса. В настоящей работе я проанализирую затруднения и противоречия, к которым ведет максима Мабли. Затем я проиллюстрирую свои аргументы при помощи тематического исследования лекции Томаса Генри Гексли «Эволюция и этика» (1893). Как в этой лекции, так и в других доступных работах, Гексли одновременно отстаивал и понятие «места человека в природе» (напр., научное изучение человеческого подчинения законам природы) и преодоление естественных условий этической культурой. Он приводил разные аргументы в различных риторических условиях. В настоящей работе полагается, что это действительно для всех современных высказываний о зако-

нах человеческой природы, оторванных от понятийных корней, — веры в то, что такие законы существуют в иудео-христианской теории права. Я подчеркиваю это, привлекая некоторые озарения из Ницше по поводу желания «жить согласно природе», т. е. согласно законам природы. Работа завершается кратким комментарием насчет применимости такого анализа к современным высказываниям о нейронауках как основании человеческого самопознания и морального действия. Я отсылаю к направлению «Этика и Общество» в рамках европейского Проекта Человеческий Мозг (The Human Brain Project HBP).

Ключевые слова: Просвещение, естественный закон, Мабли, Т. Г. Гексли, этический натурализм, Проект Человеческий Мозг, принцип Юма.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-11-29.

ЮРИЙ ОРЕХАНОВ*

«ПРИЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ЗА ВЫСШИЙ ЗАКОН»**

Л. Толстой и Ф. Достоевский против одного
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ТРЕНДА ЭПОХИ

Аннотация: В фокусе статьи находится рецепция Л. Толстым и Ф. Достоевском философских идей Л. Фейербаха. Экзистенциальной задачей обоих писателей становится попытка дать ответ атеистической парадигме, сформировавшейся на Западе в 1840-е годы, в том числе и под влиянием работ «левых гегельянцев». Атеистический концепт ее творцами сознательно позиционировался как закон, тесно связанный с биосоциальной антропологической моделью. Исходная гипотеза исследования заключается в том, что две центральные идеи немецкого философа — (а) религия как проекция человеческого сознания и (б) концепция антропотейзма, важной составляющей которой является формула *homo homini deus est* — нашли отражение в религиозно-философском поиске двух русских писателей, но в разных формах и «жанрах». Для Л. Толстого особенно значимыми становятся дневниковые записи последних лет жизни, которые имеют направленность «внутренней трансценденции» в форме фиксации и рефлексии религиозного опыта в его динамически-лабильной форме. Всесторонний анализ и нравственно-философская оценка этого опыта позволяет Л. Толстому констатировать, что «инстинкт Божества» является не антропоморфизмом, возникшим в результате проекции на «божество» определенных ожиданий, а внутренне присущей человеческой природе потребностью. Ф. Достоевский, познакомившийся с идеями Л. Фейербаха в кружке М. Буташевича — Петрашевского, рассматривает атеизм и антропотейзм как внутренне связанный комплекс идей, которые в романном мире писателя подвергаются предельной проблематизации и полифонической оценке. Общей философской констатацией является внутренняя противоречивость идей Фейербаха, не учитывающих иррациональной силы зла в человеческой природе и экзистенциального значения человеческой свободы для его преодоления.

Ключевые слова: Л. Фейербах, атеизм, антропотейзм, Л. Толстой, дневник, Ф. Достоевский, религиозный опыт.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-30-58.

*Ореханов Юрий Леонидович (Георгий, прот.), д. ист. н., профессор кафедры философии и религиоведения Богословского факультета ПСТГУ, georgorehanov@mail.ru.

**© Ореханов, Ю. Л. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины XIX – начала XX в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

В заглавие данной статьи поставлен отрывок из доклада А. В. Ханыкова, одного из посетителей «пятниц» М. В. Петрашевского. Работа, носившая название «Религия будущности. Человек или Христос? Быть или не быть?», была изъята во время ареста петрашевцев и содержала критику Церкви и традиционный взгляд на религию, а также пламенную проповедь «религии будущности» — веры «в справедливость естественного стремления к счастью» (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 189–190).

«Признание человеческой природы за высший закон» — исходный принцип антропологического материализма Л. Фейербаха, автора одной из самых значимых концепций XIX в., призванной изменить взгляд на происхождение и функции религии.

Философия Л. Фейербаха сразу после опубликования его основных работ стала одним из главных вызовов эпохи 1840-х гг. для интеллектуалов всей Европы, в том числе и в России, как и в целом «вся радикально-философская парадигма 1840-х гг., оказавшая в тех или иных вариантах сильное влияние на петрашевцев» (Смирнов, 2010: 95), да и не только на них. Конечно, мимо этого явления не могли пройти и великие русские писатели — Л. Толстой и Ф. Достоевский¹.

Хорошо известно, что Толстой и Достоевский в жизни никогда не встречались и не обменялись ни одной строчкой в письмах. Поэтому, говоря о пересечении их идейных траекторий, я ранее употребил специальный термин «не-встреча». Поясняя его смысл, я указывал, что «не-встреча» — нечто конструктивно-жесткое, определенное или даже пред-определенное биографией, духовной конституцией, кругом чтения, векторами личного, общественного, творческого интереса (Ореханов, 2016: 180 слл.). Но очевидно при этом, что «не-встреча» одновременно всегда является идейной «встречей» в том смысле, что происходит в определенном общем хронотопе, в «горячей точке» истории мысли, требующей максимального напряжения интеллектуального потенциала, чувства, интуиции.

¹В данной статье все цитаты из произведений Ф. М. Достоевского даются по изданию Достоевский, 1972–1990. В скобках после буквы Д дается номер цитируемого тома, после запятой — номер цитируемой страницы. Все цитаты из произведений Л. Н. Толстого даются по изданию Толстой, 1928–1958. В скобках после буквы Т дается номер тома, после запятой — номер цитируемой страницы. Все выделения курсивом в цитатах всегда принадлежит автору цитируемого текста, курсив в тексте статьи принадлежит ее автору.

Таким образом, данная статья посвящена конкретной «не-встрече» двух писателей, связанной с глобальным духовным и интеллектуальным переворотом первой половины XIX века. Эта метаморфоза, вызванная в первую очередь изменением взгляда на природу, человека и законы развития общества под влиянием достижений естественных и гуманитарных наук, сделал крайне актуальным вопрос о происхождении, смысле, особенностях и трудностях изучения религиозного опыта.

2. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И ЕЕ ЗАКОНЫ

Характерной особенностью времени, на которое приходится молодость Л. Толстого и Ф. Достоевского, является дальнейшее развитие критического отношения к традиционным формам христианской религиозности. В 1840-е годы выходят в свет базовые работы левых гегельянцев: философов Людвиг Фейербаха и Макса Штирнера (псевдоним *Иоганна Каспара Шмидта*) и богословов Давида-Фридриха Штрауса, Бруно Бауэра и других.

Сочинения указанных авторов являются значительным шагом вперед по сравнению с критикой религии, осуществленной в век Просвещения. Теперь подвергается последовательному переосмыслению с рационалистических позиций не только христианское Откровение (в частности, чудеса Евангелия). В 1840-е годы формируется ряд концепций, пытающихся объяснить происхождение и функцию религии психологическими особенностями человеческой природы.

Представляется, что именно Л. Фейербах внес самый значительный вклад в формирование этого тренда в первой половине XIX в. Его главное произведение «Сущность христианства», изданное в 1841 году, пользовалось огромной популярностью в среде европейских интеллектуалов всех лагерей. Существуют свидетельства о том, что эту книгу читали даже 18-летние девушки (Сараскина, 2000: 131).

Именно Фейербах делает первый шаг в разрушении (как он был уверен) одной из фундаментальных иллюзий человеческого сознания. Конечно, критика такого рода имела место и до появления его книг. Но теперь, в отличие от парадигмы Просвещения с ее преимущественно общей апелляцией к рациональности и здравому смыслу, Л. Фейербах использует в этой критике богословско-антропологические подходы. Его главная идея — объяснить происхождение религии с помощью апелляции к психологическим особенностям человеческой природы, которая «проецирует» некоторые переживания и ожидания (слабость, зависимость, стремление к счастью) на идею Всеблагого и Всемогущего Бога.

По Фейербаху, сущность Бога есть «духовная сущность человека», но взятая сама по себе, самостоятельная, идеализированная, отчужденная, опредмеченная, объективированная и обособившаяся (Фейербах, Антоновский, 1955b: 320). Именно поэтому Фейербах считает главной задачей Нового времени перерождение теологии в антропологию (Фейербах, Антоновский, 1955a: 136), а своей собственной задачей — объяснение главной тайны религии, поиском ответа на вопрос, почему человек создает себе Бога (см. подробнее: Булгаков, 1997: 20 и слл.).

При этом, отвергая традиционные для христианства взгляды на Откровение, Фейербах придает своему гуманизму ярко выраженный религиозный оттенок, фактически являясь родоначальником так называемого антропотейзма. Философ утверждает, что истинная религия есть не просто совокупность психологических иллюзий и проекций, она является внутренней потребностью человека, его сущностью, ибо служит раскрытию тайн и сокровищ человеческой природы, его души и духа: *«собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его бог [...] сознание Бога есть самосознание человека, познание Бога — самопознание человека»* (Фейербах, Антоновский, 1955b: 34, 42). Фейербах утверждает, что сама сущность веры в Бога есть в конечном итоге придание религиозного статуса человеческому достоинству, человеческой личности: человек есть начало, середина и финал религии (там же: 137, 219). С этой точки зрения личность Христа интерпретируется Фейербахом как «символ, под которым *народному сознанию* представлялось *единство рода* [...] Христос есть любовь человечества к самому себе [...] Христос есть *сознание любви, сознание рода*. Все мы должны быть *едины* во Христе» (там же: 307). Именно за такие высказывания философ впоследствии подвергся жесткой критике ряда современников, в первую очередь М. Штирнера, а также К. Маркса и некоторых других, считавших Л. Фейербаха «неполноценным» атеистом.

В кратком виде все эти размышления суммируются в знаменитой формуле, главном принципе антропотейзма: *«homo homini deus est»* (там же: 308–309). Важно, что эта формула, так, как она понималась Фейербахом, является решительным шагом к атеистическому персонализму: на самом деле человеческое «я» не может реализоваться обособленно, изолированно, оно актуально, с моральной точки зрения, только в общении и единстве с «ты» и со всем человечеством (там же: 203–205).

Очень важно, что к новой мировоззренческой конструкции Л. Фейербах делает весьма примечательную добавку в виде учения о том, что *природа открывается человеку как некая божественная сущность*.

Природа есть «неизменно наличная основа, постоянный, хотя и скрытый, фон религии» (Фейербах, Антоновский, 1955b: 426–427). В одной из «Лекций о сущности религии» Фейербах констатирует, что его учение может быть кратко выражено формулой «природа и человек», причем если «Бог» есть слово «мистическое, неопределенное, многозначущее», то природа, наоборот, «слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное [...]». Существо же, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом, есть и называется у меня — человек» (там же: 515–516).

Возникший мировоззренческий тренд быстро эволюционировал и становился существенно сложнее, многограннее. С точки зрения фокуса данной статьи важно подчеркнуть, что определенное место в его эволюции занимают идеи М. Штирнера. Каспар Шмидт, взявший себе псевдоним «М. Штирнер», один из родоначальников имморализма, выпускает через три года после Фейербаха свой главный и самый известный труд «Единственный и его собственность» (1844). Штирнер был ожесточенным оппонентом Фейербаха. С точки зрения Штирнера, для человека в пределе значимо только его «я», смертное, низшее, наслаждающееся, корыстолюбивое, осязающее и осязаемое, для которого нет никакой святости. Это единственная реальность, за пределами которой нет ничего. Поэтому «ничто» есть источник всех вещей, всех иллюзий и обманов. Нет добра и зла. На вершине жизни остается «я» человека, которому дан полный произвол использовать в своих целях весь мир, человека, которому «все позволено» и которое само встает на место Бога. Любая ценность, которая претендует на сакральный статус, является «привидением» (*der Spuk*) (Штирнер, Гиммельфарб и Гохшиллер, 1994).

Сочинения Фейербаха и книга Штирнера были хорошо известны в 1840-е годы в России в среде русской интеллигенции, в том числе и в кружках Белинского и Петрашевского. Естественно, речь идет о знакомстве с работами указанных авторов в немецком подлиннике. Что касается Фейербаха, например, то первое издание «Сущности христианства» на русском языке было осуществлено только в 1861 г. в Лондоне в неполном варианте и широкого распространения в России не получило. Первый полный перевод этой книги был опубликован в России в 1906 г.

Таким образом, в новом научно-социологическом и философском движении рождается особый взгляд на природу, общество и человека, причем рождается в виде системы, совокупности определенных законов природы и общества, которые, с точки зрения своих творцов, носят

совершенно объективный (как законы физики) и поэтому универсальный характер, то есть способны объяснить в человеке либо все, либо, по крайней мере, главное.

Следует учитывать, что работы европейских философов прочитывались в России несколько в ином ключе, нежели в самой Европе. В конечном итоге, при наличии самых крайних точек зрения и гипотез, критика религии европейскими философами не была направлена на то, чтобы разрушать сами основы человеческого общества и традиционные для западного общества ценности (собственность, государство, право и т. д.). В России эта критика могла иметь своеобразную специфику. Вывод, который часто были склонны сделать русские интеллектуалы, заключался в том, что власть законов природы и развития общества имеет результатом не только социобиологический детерминизм, но и тотальный нигилизм. Возможно, эта аксиологическая обесмысленность мира, которую, казалось, так ярко представила философская мысль и доказывали достижения науки, была одним из главных крестов мысли русского сознания.

Этот русский мировоззренческий нигилизм часто облакался в форму следующих двух утверждений, в которых ярко выражается философская противоречивость модерна по отношению к природе, человеку и обществу (о чем здесь речь не идет).

1. Существует парадоксальная бинарность между природными законами, открытыми наукой, поддающимися рациональному описанию, и парадоксальной бессмысленностью жизни человека. Природа, несмотря на наличие в ней закономерностей физического и биохимического характера, в нравственном (аксиологическом) плане есть хаос, по отношению к которому какие-либо моральные установки неприменимы. Это странное противоречие очень ярко выразил значительно позже С. Л. Франк: в сознании Нового времени «мир представляется, с одной стороны, по своей *форме* сплошь рационализированным и рациональным, выразимым в математических формулах», с другой стороны, по своему содержанию или внутреннему существу «совершенно слепым, бессмысленным, хаотическим — бесформенным итогом случайного, неразумного столкновения слепых сил мертвой материи» (Франк, 2000: 732).

2. Общество имеет свои формы или законы развития, которые полностью или почти полностью детерминируют человеческую жизнь и определяют процесс социализации. В прошлом в процессе развития человека и общества определенное место существовало и для религиозных

верований. Но для образованного человека XIX века эта идея свою притягательность и значимость окончательно потеряла. Уже в XX веке Т. Лукман, один из выдающихся представителей западной социологии религии, определит религию как «трансцендирование биологической природы человека», «процесс, приводящий к формированию индивидуума» (Luckmann, 1967: 48–49).

Другими словами, философия и наука говорили: человек — это существо биологическое и социальное, но не духовное и религиозное. Человеческая личность, полностью или почти полностью детерминированная, также, как и прочие природные «объекты», является случайной и бессмысленной игрушкой слепых, хаотических сил природы и социальных страстей, толкающих его в бездну первично-необузданной анархической свободы. Этот процесс может быть урегулирован только с помощью рациональной организации общественной жизни путем ее прогресса и модернизации.

Будучи поставлен таким образом, вопрос о природе человека не решался окончательно, потому что не объяснял происхождения зла в мире. Ведь было очевидно, что утверждение о морально-аксиологической нейтральности природы должно быть существенно уточнено, в особенности после появления в 1859 году главной работы Ч. Дарвина. Эта нейтральность может быть констатирована только теоретически. Но с точки зрения каждой конкретной личности, мир не просто равнодушен или нейтрален в отношении зла — он сам полон зла, более того, «сам берет сторону зла в его борьбе с добром и тем обеспечивает победу зла над добром» (Франк, 2000: 735). Метафизическое состояние мира есть «бесконечная борьба всех против всех». Действительно, с этой точки зрения мир, природа, человек есть арена действия не закона *homo homini deus est*, но скорее *homo homini lupus est*, более того, «здесь, в метафизической глубине, *ens enti lupus* — каждое сущее есть „волк“ для каждого сущего [...] эта борьба бесконечна и абсолютно безнадежна». Биологическая смерть в конечном итоге есть

...смерть *насильственная* — следствие *убийства*, выражение факта жизни одних существ за счет пожирания и истребления других — выражение состояния бытия как всеобщей, до последней глубины жизни проникающей *гражданской войны* между живыми существами (там же: 765).

В этом контексте вопрос, является ли человек чем-то еще, а не только и исключительно биосоциальным работником на ниве прогресса,

обладает ли он «религиозным чувством», «религиозным опытом», «религиозным инстинктом», становится принципиальным и для Толстого, и для Достоевского.

Каким же образом два великих писателя предлагают это противоречие разрешить?

3. «МЕТОД» Л. ТОЛСТОГО:

ДНЕВНИК КАК САМООПИСАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Л. Толстой был знаком с критикой традиционного типа религиозности, данной в работах немецких философов и богословов, в первую очередь Л. Фейербаха и Д.-Ф. Штрауса. Правда, до конца не совсем понятно, в каком объеме.

В дневнике Толстого и его письмах есть несколько записей, посвященных Фейербаху. На первый взгляд, они носят достаточно противоречивый характер. Очевидно, что первая отсылка в записях Л. Толстого к работам Фейербаха относится к 1877–1878 годам, когда начинаются его интенсивные штудии в области теологии и библейской критики. В небольшом отрывке «Собеседники», список виртуальных участников которого крайне интересен (здесь, в частности, упоминаются Фет, Страхов, Шопенгауэр, Кант, Хомяков, кн. Урусов, «умный, отрицающий знание» архимандрит и некоторые другие), Л. Толстой пытается дать определение веры с точки зрения каждого из собеседников. Один из них, очевидно, излагает взгляды Фейербаха, не называя его и утверждая, что «понятие божества не соединяется с человеком» и «вытекло из признания слабости и зависимости человека [...] мы, чтобы составить себе понятие Бога, вывели его из противоположения человеку и потом опять соединяем это понятие с человеком» (Т. 17.373). Примечательно, что в этом же отрывке Толстой формулирует очень важную для себя мысль: вера есть знание, но знание-вера отличается от других видов знания тем, что дается человеку непосредственно в опыте, «непосредственным познанием» (Т. 17.374).

Далее следует обратить внимание на эпизод, датируемый 1885 г. Речь идет о переписке Л. Н. Толстого с князем Л. Д. Урусовым, которая, к сожалению, до нас полностью не дошла. 8 мая 1885 г. Урусов отправляет Толстому небольшой отрывок (или отрывки) из «Сущности христианства» во французском переводе, в котором Фейербах утверждает, что главный идеал христианства — «символ единения человечества», а Христос был «воплощением этой идеи, т. е. тем человеком, который претворил ее в определенные слова и действия». На этом основании

должна строится «новая и единственная положительная философия», которая «сосредоточена в самом человеке» и «владеет только одной и настоящей истиной, ставшей плотью и кровью, а именно — мыслью сознательного человека» (Т. 63.244). Отвечая Л. Д. Урусову, Толстой указывает, что мысли Фейербаха прекрасны, и подчеркивает: «как странно, что Фейербах известен только как отрицатель» (Т. 63.250).

В то же время уже в 1907 году писатель указывает, что «определение мира как произведения движения материи», которое дают Диоген, Фейербах, Маркс и Энгельс, ничего не объясняет и «гораздо, несравненно сложнее, труднее и запутаннее и, главное, еще больше бесосновно, чем определение Бога» (Т. 56.84). То есть здесь писатель определенно помещает Фейербаха в число материалистов. И снова обращает на себя запись, сделанная в этом же году: «Фейербах признан материалистом прямо по глупости» (Т. 56.228).

Как объяснить эту bipolarность оценок немецкого философа? И чем же немецкий философ мог быть близок Л. Толстому? Представляется, что ответ на этот вопрос достаточно прост, тем более что сам писатель определенно высказался на эту тему несколько раз. Толстому должен был быть близок общий гуманистический пафос Фейербаха, подчеркивание последним важности прогресса человечества и человеческих отношений. Еще более важен тот факт, что как бы немецкий философ ни относился к происхождению религии, он, как полагал Толстой, никогда не отрицал, что в основе религии — осознание человеком своей связи с Богом и зависимости от Него (Т. 35.161; Т. 39.119). Другими словами, Фейербах мог привлекать Толстого страстностью постановки религиозной проблемы, попыткой показать, что вера и религия, в сущности, являются объектом экзистенциального выбора человека. Мысли Фейербаха были очень созвучны Толстому и в его стремлении освободиться от антропоморфизмов, то есть от приписывания Богу чисто человеческих свойств и качеств (Т. 58.114 и далее; см. подробнее: Philipp, 1959: 87–88).

В ноябре 1877 г., в самый разгар размышлений, приведших Толстого к решению разорвать с Церковью, в переписке с Н. Н. Страховым Толстой просит последнего порекомендовать книги «о религии» и далее ставит самый принципиальный для себя вопрос:

Есть ли в философии какое-нибудь определение религии, веры, кроме того, что это есть предрассудок? И какая есть форма самого очищенного христианства? Вот в неопределенной форме те два вопроса, на которые я желал бы найти ответы в книгах (Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов, 2003: 379).

В следующем письме, по поводу статьи В. С. Соловьева «Критика отвлеченных начал», этот вопрос еще более конкретизируется:

Что такое божественное? Что это за знание или мышление, при котором предполагается Бог, и что такое Бог? [...] И что такое за необходимость вводить Бога? Случайное ли это суеверие, или неумелость выражения, или это необходимый прием мышления? И не единственный ли это прием мышления об основных началах (как я думаю)? [...] А основы эти необъяснимы разумом, находятся вне нас и потому божественны, не потому, что они прекрасны, непоколебимы, истинны, а потому, что они обнимают нас с нашим знанием, мы в них, в их власти, и потому они для нас боги или Бог (Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов, 2003: 385–386).

Как известно, Л. Толстой в разных формах искал ответ на религиозный вопрос — и в художественном творчестве, и в философских трактатах, и, наконец, в своем дневнике. В данной статье я останавливаюсь подробнее именно на этом источнике (более подробно см. Ореханов, 2019).

Л. Н. Толстой вел свой дневник в общей сложности на протяжении 63 лет. Уже самые ранние записи дневника имеют непосредственное отношение к тому, что несколько позднее, в начале XX века, религиоведение назовет «религиозным опытом» (Pickel, 2011: 33). Как справедливо указывает И. Паперно, «дневники Толстого представляют собой исследования в области философии повседневной жизни» (Паперно, 2003), причем под знаком ожидания приближающейся смерти, которое для Толстого фактически растянулось на 30 лет.

Особую ценность при этом имеют записи последних лет жизни писателя — это уже прямая попытка Л. Толстого сформулировать *внутренние критерии достоверности религиозного опыта*. В этом подходе заключается суть *метода* Л. Толстого: это *исповедь*, которая содержит самописание, фиксацию своих переживаний *в момент их возникновения*. Самопознание человека есть своеобразный закон жизни, откровение человека как «части непостижимого целого» и ведет к неизбежному «признанию Бога» (Т. 48.122).

Здесь важно отметить два момента. Во-первых, с точки зрения писателя, религиозные переживания, фиксируемые в дневнике, носят универсальный характер, то есть характерны для всех людей. Как внутренний закон жизни человека, они становятся для Толстого своеобразным ответом на вопрос, является ли человек только биосоциальным существом. Установка, которую условно можно назвать рационалистической, толкала Л. Толстого на то, чтобы «вписать» религиозный опыт

в такие категории, как «истина» и «закон» и противопоставить им центральную категорию философии Толстого — «жизнь». Именно потому, что наука, с точки зрения Толстого, очень далека от адекватного постижения реальности, живой жизни, сформулированные ей законы противоречат очевидному опыту, тому опыту, который В. В. Библихин назвал «осознание жизнью самой себя» (Библихин, 2002: 197, 202): научные достижения не изучают реальность, а преобразуют «живой опыт» в «мысленный конструкт». Таким образом, нужно говорить не о законах развития мира, человека или общества, а о формах мышления, присутствующих в сознании человека (Т. 48.177). Понятно, что в этом пункте Л. Толстой очень сближается с И. Кантом.

Во-вторых, важно, что «закон жизни» Толстого лежит исключительно в плоскости «земного». Как сказали бы социологи, это горизонтальная трансценденция, то есть опыт, который не предполагает наличия выходящих за сферу естественного переживаний и конструкций. Это хорошо знакомая XVIII веку естественная религия, которая является атрибутом человеческой жизни и требует определенного морального поведения.

Перед поколением интеллектуалов, к которому принадлежат Толстой и Достоевский и для которых Личность Христа и Евангелие еще представляли какую-то ценность, стояли две задачи:

- (а) приблизить евангельское повествование и образ Христа в нем к человеку, «демифологизировать» евангельский рассказ, наделить его человеческими, а не чудесно-мистическими чертами;
- (б) приблизить образ Христа к требованиям эпохи, просвещения, разума, прогресса, науки, осовременить этот образ.

Именно поэтому Толстой настойчиво пытается обнаружить в своем опыте «естественные» черты, связать его с общими законами человеческой природы. В более поздних дневниковых записях Л. Н. Толстого 1860-х годов предпринимается попытка передать уже не столько форму, сколько сущность, бытийную основу своего понимания религиозного. Вот одно из самых примечательных мест такого рода:

Вчера увидел в снегу на непродавленном следу человека продавленный след собаки. Зачем у ней точка опоры мала? Чтобы она съела зайцев не всех, а ровно сколько нужно. Это премудрость Бога; но это не премудрость, не ум. Это инстинкт Божества. Этот инстинкт есть в нас. А ум наш есть способность отклоняться от инстинкта и соображать эти отклонения. С страшной ясностью, силой и наслаждением пришли мне эти мысли (Т. 48.59–60; запись от 17 марта 1865 г.).

«Инстинкт Божества», «сила Бога» становятся одной из главных категорий в религиозно-философском словаре Л. Толстого, хотя эти категории позже могут заменяться на синонимические конструкции, например «разумная вера» (Т. 52.18; Т. 58.231 и многие другие места) или «закон любви» (Т. 37.149). Способность человека чувствовать в своей душе божественное присутствие есть сила особого рода, которая существует именно как инстинкт, как *закон природы*. Таким образом, речь идет уже не просто о новой религии, но о том, что для «создания» этой религии есть объективные предпосылки в *природе человека*, а сама религия соответствует чему-то очень важному в этой природе.

Этот вывод ярко иллюстрируется поздними записями дневника (особенно в последние 3–4 года жизни писателя). Здесь уже можно говорить о выработке Л. Толстым критериев подлинности религиозного опыта. С его точки зрения, истинность религиозных установок и, соответственно, религиозного опыта заключается в сочетании разумности и подвижности, лабильности. Так как сознание человека динамично, пребывает в постоянном становлении, то само лабильное и динамичное сознание есть необходимое условие подлинности опыта (Т. 58.81). И одновременно в религиозном опыте не может быть ничего, что не подлежало бы проверке (Т. 57.49).

Именно неопределенность наших представлений о Боге является своеобразным маркером истинности религиозного опыта: «Чем определеннее наше понятие о Боге, тем менее руководит такой Бог нашей жизнью. И наоборот» (Т. 57.194). Л. Толстой готов признать существование не Личного Бога, а некоей вечной субстанции, живущей в человеке и не поддающейся лобой стандартизированной процедуре познания (Т. 54.15; Т. 57.108–109). В. В. Биbihин очень точно указывает, что Л. Толстой как будто наслаждался неприступностью для ума божественной силы (Биbihин, 2012: 96).

В этих построениях Л. Толстого присутствуют имплицитно два важных закона, открытых писателем-эмпириком духовной жизни. Во-первых, чем глубже человек проникает, трансцендирует вглубь себя, чем явственнее он открывает в себе имманентное, тем ближе он оказывается к трансцендентной реальности, трансцендирует к «ты» и «мы». Истина, «открывающаяся только живой глубине личного духа», в то же время едина и универсальна, а религиозный опыт, как скажет позже С. Франк, «есть *имманентный* опыт *трансцендентной* реальности» (Франк, 1992: 219, 250).

Во-вторых, существует глубокая связь между реальностью и нравственным опытом. Прекрасно известно, какое исключительное значение, граничащее с панморализмом, придавал писатель нравственным законам. В каком бы возрасте Л. Толстой ни делал записи в своем дневнике, в них присутствуют три общих центральных момента, сохранивших значимость для его мировоззрения на протяжении всей последующей жизни: это непостижимость Бога, идея вечности и моральный закон.

По утверждению С. Франка, именно в этом моральном опыте реальность приобретает объективный характер, становится более необходимой, обоснованной, обладает большей глубиной и полнотой, чем даже душевная жизнь человека (Франк, 1956: 107).

4. «МЕТОД» Ф. ДОСТОЕВСКОГО: ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ТЕКСТ КАК ПОЛЕ ИДЕЙНОЙ БОРЬБЫ

Ответы на вызовы, о которых шла речь в первой части статьи, как представляется, Достоевский искал, в отличие от Толстого, другими методами. В самых общих чертах «метод» Достоевского был определен М. М. Бахтиным, как полифоничность, то есть критика идеи или комплекса идей внутри художественного текста. Б. Н. Тихомиров указывает: «художественный метод Достоевского» может быть истолкован как «метод *разыскания истины* на путях *освоения* реальности» (Тихомиров, 2012: 10).

Сам Достоевский определял суть своего творческого метода как «реализм в высшем смысле». Это по его собственным разъяснениям означает, что «обыденность явлений и казенный взгляд на них» не есть реализм в искусстве, «а даже напротив», потому что «самую сущность действительного» «иногда составляет» то, что «большинство называет почти фантастическим и исключительным» (Д. 29.1.19; срвн. Д. 27.65; Д. 23.145). Е. Н. Опочинин, собеседник Ф. М. Достоевского в последний год его жизни, приводит высказывание писателя, которое довольно точно разъясняет суть этого подхода: «Вот, говорят, творчество должно отражать жизнь, и прочее. Все это вздор: писатель (поэт) сам создает жизнь, да еще такую, которой в полном объеме до него и не было» (Опочинин, 1936: 472). Другими словами, художественное творчество писателя, его романная структура является не способом отражать реальность, но как бы ее формировать и преобразовывать (Костин, 2017: 154).

В рамках данной статьи нас будет интересовать исключительно вопрос, каким образом этот «метод» помогал писателю решать проблему,

поставленную Л. Фейербахом². Достаточно рано писатель начинает интересоваться его «Сущностью христианства». С идеями немецкого философа Достоевский мог познакомиться благодаря Н. А. Спешневу, члену кружка петрашевцев, а также благодаря другим посетителям «пятниц» М. В. Буташевича-Петрашевского.

В. И. Семевский указывает, что в библиотеке Петрашевского имелись сочинения практически всех ведущих творцов рассматриваемого нами тренда (сочинения Фейербаха, книга Штирнера, французское издание «Жизни Иисуса» Д.-Ф. Штрауса, а также работы Ламеннэ, Прудона, Маркса, О. Конта, различные произведения Жорж Санд, Фурье и его последователей и многое другое) (Семевский, 1922: 169–170). Имя Фейербаха часто упоминается в докладах участников этих собраний, кроме Спешнева, интерес к нему проявляли Ф. Г. Толль, А. В. Ханыков, В. А. Энгельсон и другие. Более того, можно предположить, что философия Фейербаха на этих собраниях пользовалась не меньшей популярностью, чем идеи Фурье (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 19).

Петрашевцы, проявлявшие, как хорошо известно, большой интерес к социально-политической проблематике, тем не менее полагали, что «религиозный вопрос» является в русской жизни чуть ли не главным, ибо, с их точки зрения, именно Православие является главной причиной народного рабства: «Это было в своем роде общество „воинствующих безбожников“, по словам Герцена, направлявших свои нападения преимущественно на религию» (Долинин, 1936: 520). По всей видимости, именно петрашевцы впервые в русской литературе стали открыто и активно употреблять слово «атеизм», причем в словаре Н. Спешнева понятия «атеизм», «социализм» и «терроризм» являлись синонимами «всего, всего доброго на свете» (там же: 521; Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 19). Действительно, что в 1848–1849 гг. по инициативе Петрашевского доклады, целиком или частично посвященные религии, делались, как минимум, четыре раза (К. Тимковский, Н. Спешнев, Ф. Толль, Н. Кашкин). Правда, по своему содержанию эти сообщения носили довольно поверхностный характер и представляли собой фактически реферативное обозрение трудов европейских авторов.

Русская культура первой половины XIX века знает поистине уникальный пример издания, в котором в компактной форме были сформулированы идеи будущего кружка Петрашевского (причем в момент, когда

²Тема «Достоевский и Фейербах» под тем или иным ракурсом рассматривается в публикациях А. А. Казакова (2012) и С. А. Кибальника (2015).

реально кружок еще только формировался). В апреле 1845 г. в Петербурге общим тиражом 2 тыс. экземпляров был выпущен «Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка», в подготовке которого принимал участие и сам Петрашевский (скорее всего, в работе над второй частью словаря, см.: Семевский, 1922: 67, 77). Прообразом «Словаря» стал энциклопедический словарь П. Леру, в котором пропагандировались идеи утопического социализма (издан в Париже в 1835–1838 гг.).

Один из посетителей «пятниц» Петрашевского, В. А. Энгельсон, свидетельствует, что Петрашевский сознательно «ввел своей властью в русский язык такие иностранные слова, которых до сих пор никто не употреблял» (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 221). Действительно, такими новыми понятиями стали, в частности, «неология», «неохристианизм», «овенизм» и другие (Егоров, 1988: 71).

Можно совершенно определенно утверждать, что «Карманный словарь», помимо прямой цели — пропаганда прогресса, политической свободы, социалистических идей, — имел и важную косвенную: познакомить русских читателей хотя бы в пересказе с философией Л. Фейербаха. Уже в статье «Авторитет», которую в определенном смысле можно назвать программной, утверждалось, что ложно понимаемый авторитет — это:

...сила мнения, которое принимается без проверки, без рассуждения, без критики [...] немногие имеют столько отваги, чтобы подвергнуть беспристрастному разбору то, что считается непреложным и однажды навсегда доказанным [...] XVII век замечателен появлением таких гениев, пробудивших в целом человечестве свободное размышление, усыпленное в средние века религиозным изуверством (фанатизмом) и младенческой робостью (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 40).

Второй выпуск «Соваря» имел еще более определенную окраску и направленность. Не случайно он содержал статьи «Материализм», «Мистификация», «Мистицизм», «Монотеизм», «Мораль», «Натура», «Натуральное право», «Натуральная философия», «Неохристианизм», «Нормальное состояние», «Новаторство» и другие. В статье о мистицизме было сказано, в частности, что мистицизм как понимание «недостаточности обыкновенного пути познания (посредством анализа и синтеза) и в возможности другого, высшего познания, которое открывает нам мир тайны», есть «величайшее заблуждение, существующее с незапамятной поры и более всего препятствующее успехам человеческого

ума» (Никитин, 1986: 67). В статье «Мораль» утверждалось прямо, что истинная мораль не выводима из религиозных предпосылок, то есть:

...многих предположений априорических, по-видимому необходимых для успокоения духа человеческого, но из опытного исследования природы человеческой и строгого анализа всех ее потребностей [...] Отличительная черта всех положительных нравучений, преимущественно основывающихся на религиозных учениях, есть односторонность, или исключительность и нетерпимость (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 76–77).

С точки зрения фокуса данного исследования крайне интересно содержание двух статей: «Натурализм» и «Неохристианизм». В первой в без указания имени автора доктрины уже достаточно прямо излагается учение Фейербаха и подчеркивается то обстоятельство, что для человека возможно достижение «путем одного мышления, без всякой помощи Предания, Откровения или самоличного явления Божества, и осуществление в действительной жизни вечного и будущего блаженства через полное, самостоятельное и самодеятельное развитие сил природы своей». Натурализм считает Божество «общей и высшей формулой человеческого мышления, переходит в атеизм» и преобразуется в антропотезизм, а само происхождение религии связано с «обогащением человеком своей личности и общих законов своего мышления», при этом историческое развитие религий — это процесс «подготовки человечества к антропотезизму или полному самосознанию и сознанию жизненных законов природы» (там же: 80–81).

Становится понятно, почему издание второго выпуска словаря, выпущенного из типографии в апреле 1846 г., было сначала остановлено, а затем оба выпуска по указанию министра народного просвещения С. С. Уварова были конфискованы и позднее (в 1853 г.) сожжены (там же: 64; Семевский, 1922: 83). По свидетельству В. А. Энгельсона, цензор «Карманного словаря», некто Крылов, боязливый и робкий человек, несколько раз говорил Петрашевскому, что «его статьи доводят его до головокружения от панического страха», на что последний отвечал, что их содержание не противоречит цензурному уставу (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 222; Семевский, 1922: 73–78).

Особая роль в жизни молодого Достоевского принадлежит одному из главных идеологов кружка Петрашевского — Н. А. Спешневу. Писатель некоторое время безусловно находился под его сильным влиянием, называя его даже «своим Мефистофелем» (Сараскина, 2000: 8). Согласимся с яркой характеристикой, данной Спешневу исследователем:

Это человек большой воли, скрыто напряженной и спокойной в своей силе, с таинственным романтическим и революционным прошлым, и оттого тем более обаятельный, вдумчивый, остронаблюдательный, почти всегда молчаливый, чрезвычайно умный и многосторонне образованный, по праву относившийся к большинству петрашевцев с оттенком превосходства, всеми признаваемого, — Спешнев особенно чарующе действовал на те единицы избранных, которых он допускал к себе ближе, даря им свое внимание и приязнь (Долинин, 1936: 537).

А. Н. Плещеев в письме к Н. А. Добролюбову характеризует Н. Спешнева человеком «большого ума», у которого всегда «слово шло об руку с делом», человеком в высокой степени «честного характера и сильной воли», называет его «самой замечательной личностью» среди «наших» (там же).

То, что Н. А. Спешнев был хорошо знаком с философией Фейербаха, не подлежит сомнению. В сохранившихся отрывках его неопубликованных «Философских рассуждений» имя немецкого философа упомянуто неоднократно, а нижеследующий отрывок представляет собой краткое резюме взглядов Фейербаха:

Разве обособленный христианский Бог не был целиком скроен по образу и подобию человека? [...] Раз установлено, что он представлял собой подобие человека, абстракцию и увеличенный образ человека, то законы и все остальное, исходящее из такого авторитета, не могут быть не- или противочеловеческими [...] обособленность, не-мое-Я-бытие христианского Бога есть такой великий грех (Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви, 1986: 168).

Христианский Бог был «спиритуалистической абстракцией человека»: то, что в наибольшей степени соответствовало вкусу (разум, доброта и т. д.), «было извлечено, связано, увеличено до бесконечности (абсолютизировано), доведено до апофеоза». В этом заключалась «ошибка разума», который превратил «дело вкуса в принцип мышления» (Никитин, 1986: 168). Финал отрывка предельно ясен: «для человечества не существует никакого авторитета, никакого Творца, никакого Бога; что же касается философского Бога, то человечество — само высшее и истиннейшее воплощение этого Бога, поэтому для него не может существовать другого Бога, кроме него самого» (там же: 173).

В этом отрывке, как и в переписке с неизвестным адресатом, в остро критическом ключе дается интерпретация основных положений философии Фейербаха, в частности, одного из центральных — идеи антропоцентризма. В двух письмах их автор (демонстрируя, между прочим,

очень хорошую осведомленность в текстах Св. Писания и творений Св. Отцов!), констатирует, что подход Фейербаха есть просто новая разновидность религии, с которой нужно покончить так же, как и с традиционным христианством. Во-первых, встав на путь антропотеизма, «Германия и наука придут к полному и безусловному отрицанию религии». Кроме того, и это главное, «человечество» и «человек» — только философские абстракции, «чужие, посторонние для меня существа, не тождественные мне, хотя и довольно похожие на меня, но чуждые мне авторитеты» (Философские и общественно-политические произведения петрашевцев, 1953: 494–499).

Показательно, что критика религии и Церкви на «пятницах» Петрашевского сопровождалась чуть ли не публичными демонстрациями. Например, Н. А. Огарева-Тучкова сообщает об обычае у петрашевцев разговляться в Страстную пятницу, причем практика эта имела место уже много лет (Тучкова-Огарева, 1903: 66–67). Эта информация подтверждается и другими мемуаристами (Семевский, 1922: 98; Семенов-Тянь-Шанский, 1915: 206).

В Страстную пятницу 1 апреля 1849 г. на собрании у Петрашевского присутствовал и Ф. М. Достоевский. Вопрос о «происхождении религии», обсуждавшийся на собраниях Петрашевского, не был для Достоевского, как и для других участников, ментальным упражнением, за ним стояла важнейшая жизненная проблема, которая, по всей видимости, и сблизила его именно со Спешневым: «Достоевский, „пленный“ и „афилированный“ в конце 1848 года, был самой значительной акцией Спешнева по привлечению сторонников, готовых к агитации в пользу „безусловного социализма“ и радикальных способов действия» (Сараскина, 2000: 184). Известно, что дружба со Спешневым имела для Достоевского трагическое окончание: на эшафоте Семеновского плаца 22 декабря 1849 года, когда Достоевский подошел к Н. Спешневу с целью прощания и сказал «Мы будем там со Христом», то последний с усмешкой ответил: «Горстью праха» (Записка о деле петрашевцев..., 1956: 188).

Как указывает Б. Вышеславцев, для Ф. Достоевского главной задачей жизни было преодоление, изживание двойной диалектики атеистической этики: либо единственной и абсолютной ценностью является мое «я» (М. Штирнер), либо это «человечество», «коллектив», «пролетариат» (Л. Фейербах, К. Маркс) (Вышеславцев, 1994: 115–116). Вот яркое свидетельство из «Дневника писателя» 1876 г., которое совершенно недвусмысленно свидетельствует об актуальности для писателя

проблематики Фейербаха: «Природа, через сознание мое, возвещает мне о какой-то гармонии в целом. Человеческое сознание наделало из этого возвещения религий» (Д. 23.146). Очевидно при этом, что сам Достоевский воспринимал весь комплекс западноевропейской критики религии как целостный «текст», «дискурс», законченный и целостный набор идей (или гипотез), в котором, как можно предполагать, одна из ведущих ролей принадлежала богословско-философскому комплексу идей (Фейербах — Штраус — Штирнер).

Анализируя творчество Ф. М. Достоевского в целом, можно утверждать, что программа критики идей Фейербаха была связана для русского писателя не только с задачей дать ответ на вызов атеистической парадигмы, облеченной в оболочку биосоциальных законов, но и с крайне отрицательным отношением писателя к антропoteизму, или «религии богочеловечества». Сверхзадача Достоевского — убедительно показать, что гуманистической концепции антропoteизма, «ты-религии», идеи прогресса и усовершенствования, в том числе и в области человеческих отношений, самой идее единства человеческого рода, которая Фейербахом облакалась в форму природного закона, противостоит иррациональная сила зла, которая уже никаким законам не подчинена или, более точно, сама является антизаконом, и в этом смысле — главной детерминантой человеческого поведения.

Эта попытка присутствует уже в первом большом романе Достоевского «Преступление и наказание». Вспомним, при каких обстоятельствах главный герой приходит к своей идее. Он подслушивает в трактире разговор офицера и студента, в центре которого присутствуют две ключевые категории — «природа» и «закон»: «природу поправляют и направляют, а без этого пришлось бы потонуть в предрассудках» (Д. 6.54). Эта идея кладется в фундамент целой теории, согласно которой люди делятся на две группы: «обыкновенные» «не имеют права переступать закона» (Д. 6.199), а «необыкновенные» не только такое право имеют, но и даже право «делать всякие преступления» и не останавливаться «перед кровью» (Д. 6.199–200). Более того, это разделение «на два разряда» существует «по закону природы»: люди делятся «на материал» и те, кто имеет «дар или талант сказать в среде своей *новое слово*» (Д. 6.200). Другими словами, «порядок зарождения людей, все эти разрядов и подразделений, должно быть, весьма верно и точно определен каким-нибудь законом природы [...] определенный закон непременно есть и должен быть; тут не может быть случая» (Д. 6.202).

Обратим внимание на высокую частотность слова «закон» в приведенном эпизоде романа. Дело в том, что уже в этом отрывке содержится фундаментальная для творчества Ф. Достоевского идея о своеобразном «антизаконе» — «пробном» характере большей части человечества, которая подробно будет развиваться в последнем романе писателя. Фактически идея «привидения» (*der Spuk*) Штирнера превращается здесь в принципиально дурную *закономерность*: существование человечества на земле не только бессмысленно, но и представляет собой кощунственный спектакль; именно поэтому «необыкновенным» разрешена «кровь *по совести*», нечто более страшное, чем «официальное разрешение кровь проливать» (Д. 6.202–203). Людей «обыкновенных» переделать невозможно — «люди не переменятся» и в этом тоже действует «закон»: «Кто много посмеет, тот у них и прав. Кто на большее может плюнуть, тот у ни и законодатель, а кто больше всех может посметь, тот и всех правее!» Этот «мрачный катехизис» стал «верой и законом» Раскольников (Д. 6.321).

Созданная идеологом первого романа Раскольниковым концепция «право имею» (будущее «все позволено») в творчестве Достоевского постоянно обогатилась. Она находит дальнейшее развитие в следующем романе Достоевского «Идиот». С точки зрения интересующей нас темы обратим внимание на один из ключевых эпизодов романа. Это исповедь Ипполита Терентьева, которая является по сути иллюстрацией центрального образа произведения — картины Ганса Гольбейна Младшего «Мертвый Христос в гробу». Примечательно, что в контексте романа слово «природа» также является весьма частотным — оно встречается 27 раз. С точки зрения Ипполита, «природа насмешлива». Она «создает самые лучшие существа с тем, чтобы потом насмеяться над ними». Этому закону подвержен и Христос, Которого природа не пощадила (Д. 8.247).

Главный вопрос Ипполита: каким образом ученики Христа, видя Его труп, могли поверить, что он воскреснет: «если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их?». При взгляде на картину Гольбейна природа предстает в виде «какого-то огромного, неумолимого и немого зверя», в виде «темной, наглой и бессмысленно-вечной силы, которой все подчинено» (Д. 8.339). Таким обзом, Голгофа есть великое поражение, вселенская *катастрофа*, причем многофакторная: и как катастрофа человечества, и как катастрофа Божественного замысла, и, наконец, как личная катастрофа Христа: вся планета есть «одно сумасшествие», она «стоит на лжи и насмешке», а «самый закон планеты

есть ложь, а вся жизнь ее — дьяволов водевиль» (Д. 12.81; см. подробнее: Тихомиров, 2012: 71).

Важно при этом, что и главный герой романа «Идиот» князь Мышкин «обижен природой» (Д. 8.282). В этом заключен очень глубокий смысл. Здесь речь идет не только о его физическом недуге. Мышкин — это единственный герой романа, который первоначально прямо не подвержен влиянию того страшного вихря страстей, в котором вращаются все без исключения герои романа и который в конечном итоге приводит к их тотальной гибели. Кроме того, именно это обстоятельство — свобода от власти природных законов — позволяет Мышкину внести в жизнь других героев некое новое содержание.

Эти идеи развиваются в романах 1870-х годов. Монолог Кириллова из романа «Бесы» является очевидным отголоском главной идеи Фейербаха: «Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтоб жить, не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор» (Д. 10.471). В «большой идее» инженера Кириллова автор идеи снова подчеркивает, что именно «законы природы» не пожалели свое собственное чудо — Христа, поэтому «вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и дьяволов водевиль» (Д. 10.471).

Этот вывод своеобразно «обобщается» в последнем романе Достоевского «Братья Карамазовы»: люди есть «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку» (Д. 14.238), а создавший их «бунтовщиками, без сомнения, хотел посмеяться над ними» (Д. 14.233). Центральная идея Ивана Карамазова с очень большой вероятностью заимствована у Фейербаха, который, стремясь обосновать автономию морали, критически воспринимает свою же собственную формулу: *«если нет Бога, нет никакого различия между добром и злом, добродетелью и пороком»* (Фейербах, Антоновский, 1955b: 238), то есть в сущности, «все позволено».

Именно поэтому, как очень убедительно показывает Б. Н. Тихомиров, в «Легенде о великом инквизиторе» сам облик Христа сознательно искажается в направлении создания насмешки над человеком, евангельский Христос подменяется одним из «ложных ликов Христа» (см. подробнее: Тихомиров, 2012: 114). Таким образом, «Легенда о великом инквизиторе» есть набор имитаций, гримас свободы. Свобода — невыносимый дар, неуправляемый хаос, спасение от которого инквизитор видит в создании «земного рая», который достигается превращением камней в хлебы.

Финальная задача многочисленных «бесов», которые возникают в творчестве Достоевского, и заключается в том, чтобы путем искушения и тончайших логических аргументов исказить и Лик Христа, и подлинную природу человека. Именно поэтому «Легенда о великом инквизиторе» является своеобразным анти-Евангелием: то, что в евангельском повествовании рассматривается как искушение, в Легенде является советами «страшного и умного духа, духа самоуничужения и небытия, великого духа» пустыни (Д. 14.229). Его цель — «блаженное человечество», земной рай (вспомним многочисленные «сны» героев Достоевского на эту тему): человек избавляется от всякого трагизма жизни, от борьбы, от сомнений и мук совести; последствия грехопадения аннулируются, восстанавливается первоначальная гармония, но путем отказа от творческой тревоги духа. Как указывает С. Л. Франк, это предел презрения к человеку, убийство его духа, когда абсолютный произвол равен абсолютному бессилию (Франк, 1991: 248–249).

Каков же ответ Достоевского философии Фейербаха? Это проповедь ценности человеческой свободы, которая причастна «мирам иным» (Д. 27.85; Д. 14.290–291). «Я» человека «не подчиняется земной аксиоме, земному закону, но и выходит из них, выше их имеет закон [...] в земной порядок оно не укладывается, а ищет еще чего-то другого, кроме земли, чему тоже принадлежит оно» (Д. 30.1.11). Своеобразие человеческой природы заключается в ее амбивалентности, в том, что «человек стремится на земле к идеалу, *противоположному* его натуре» (Д. 20.175). Этим идеалом, заложенным именно в человеческую природу, являются Христос и идея бессмертия: «Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (Д. 20.172). В конечном итоге именно *идея бессмертия* является главным источником для всех «высших» идей, которыми живет человек. Поэтому бессмертие и есть нормальное состояние человека и всего человечества, и поэтому бессмертие души человеческой существует несомненно (см. Д. 24.48–50).

5. ИТОГИ

Можно констатировать, что философия Фейербаха и, более широко, атеистическая парадигма, облеченная в форму антропотеизма, стала вызовом и для Л. Толстого, и для Ф. Достоевского. Их сверхзадача — найти убедительный ответ на утверждение об иллюзорности религиозного чувства и религиозного опыта, его детерминированности био-социальными,

эволюционными законами развития человечества и человеческого общества, которое, с точки зрения Фейербаха, представляет собой единое целое, надежный фундамент прогресса и исторического преемства.

«Метод» Л. Толстого — обнаружение «религиозного инстинкта» в глубинах человеческой природы. В сущности, оставаясь в рамках архаических представлений о человеке XVIII века, платя могучую дань «родовой травме» просвещенческого дискурса и просвещенческой антропологии, настаивающей на потенциальной неповрежденности человеческой природы, Толстой в своем дневнике осуществляет могучий эксперимент самонаблюдения, попытку описания своего собственного религиозного опыта, который, как утверждает писатель, универсален, то есть свойственен любому человеку, как дыхание или чувство голода. Подтверждением достоверности этого опыта является то, что на первый взгляд должно свидетельствовать о его нерелевантности: динамизм и лабильность.

Таким образом, с точки зрения Толстого, человеческая природа несводима к биосоциальным законам. По Толстому, «божественный инстинкт» есть опыт откровения реальности в ее динамичности, потенциальности, неустойчивости и незаконченности, в ее предрасположенности к самораскрытию (трансцендированию). Выражаясь языком философии и социологии религии XX века, это горизонтальное «трансцендирование вовнутрь» (С. Франк), но, в случае Толстого, изначально предельно авторизованное, просвещенчески-программированное и поэтому готовое даже к исправлению Евангелия. Здесь авторская позиция всегда на поверхности и поэтому, в частности, для Л. Толстого такую ценность приобретает жанр исповеди.

Ф. Достоевский — тоже экспериментатор, но уже в области идей. Суть метода Достоевского — «вертикальная трансценденция», трансцендирование в область «метаидей», в область за пределами «евклидовского ума». Представляется, что главными являются здесь два момента:

- (а) утверждение первичности зла в человеческой природе, его силы и иррациональности, отправляющей человека в «подполье», а природу и общество — в аксиологически-бессмысленный хаос;
- (б) экзистенциальная значимость свободы, способной как преодолеть это зло, так и полностью в нем раствориться в виде дурной вседозволенности.

Таким образом, два великих русских писателя осуществили попытку противопоставить атеистической философии Фейербаха, явившейся мощным фундаментом новой европейской парадигмы, включающей

научную картину мира и критику религии и фактически отрицающей любые формы иррациональности, «религиозную идею», утверждая при этом, что эта идея имеет глубокие антропологические корни, то есть погружена в самые глубины личности и сознания человека.

СОКРАЩЕНИЯ

- Д *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. / под ред. В. Г. Базанова, Г. М. Фридлендера, В. В. Виноградова. — М., Л. : Наука, 1972–1990.
- Т. 6 : Преступление и наказание : роман в 6 ч. с эпилогом / под ред. Л. Д. Опульской. — 1973.
- Т. 8 : Идиот : роман / под ред. И. А. Битюговой, Н. Н. Соломиной. — 1973.
- Т. 10 : Бесы : роман / под ред. В. Г. Базанова, Т. П. Головановой. — 1974.
- Т. 12 : Рукописные редакции романа «Бесы» и наброски 1874–1879 гг. / под ред. В. Г. Базанова. — 1975.
- Т. 14 : Братья Карамазовы : первая часть романа / под ред. К. Е. И., Г. М. Фридлендер. — 1976.
- Т. 20 : Статьи и заметки, 1862–1865 / под ред. А. И. Батюто. — 1980.
- Т. 23 : Дневник писателя за 1876 год. Май–Октябрь / под ред. Н. Ф. Будановой. — 1981.
- Т. 24 : Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь–Декабрь / под ред. В. Е. Ветловской. — 1982.
- Т. 27 : Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. *Dubia* / под ред. А. М. Березкина. — 1984.
- Т. 29. Ч. 1 : Письма, 1869–1874 / под ред. А. В. Архиповой. — 1986.
- Т. 30. Ч. 1 : Письма, 1878–1881 / под ред. А. В. Архиповой. — 1988.
- Т *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений : в 90 т. / под ред. В. Г. Черткова. — М. : Художественная литература, 1928–1958.
- Т. 17 : Произведения 1863, 1870, 1872–1879, 1884 / под ред. П. С. Попова, В. Ф. Саводника, М. А. Цявловского. — 1936.
- Т. 35 : Произведения, 1902–1904 / под ред. А. П. Сергеевко, В. С. Мишина. — 1950.
- Т. 37 : Произведения, 1906–1910 / под ред. В. С. Спиридонова. — 1956.
- Т. 39 : Статьи, 1893–1898. Произведения, 1886, 1903–1909 / под ред. В. С. Мишина. — 1956.
- Т. 48 : Дневники и записные книжки, 1858–1880 / под ред. А. С. Петровского. — 1956.
- Т. 54 : Дневники, записные книжки и отдельные записки, 1900–1903 / под ред. К. С. Шохора-Троцкого. — 135.

- Т. 56 : Дневники, записные книжки и отдельные записки, 1907–1908 / под ред. Н. С. Родионова. — 1934.
- Т. 57 : Дневники и записные книжки, 1909 / под ред. Н. Н. Гусева. — 1952.
- Т. 58 : Дневники и записные книжки, 1910 / под ред. Н. С. Родионова. — 1934.
- Т. 63 : Письма, 1880–1886 / под ред. М. А. Цявловского, В. С. Мишина. — 1934.

ИСТОЧНИКИ

- Записка о деле петрашевцев. Рукопись Ф. Н. Львова с пометками М. В. Буташевича-Петрашевского // Герцен и Огарев / под ред. В. Г. Лейкиной-Свирской. — М. : АН СССР, 1956. — С. 165–190. — (Литературное наследство ; 63).

ЛИТЕРАТУРА

- Бибихин В. В.* Вильгельм Дильтей и Лев Толстой // Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия : материалы научной конференции РГГУ / под ред. Н. С. Плотникова. — М. : Три квадрата, 2002. — С. 194–203.
- Бибихин В. В.* Дневники Льва Толстого. — СПб. : Иван Лимбах, 2012.
- Булгаков С. Н.* Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Два града : исследование о природе общественных идеалов. — СПб. : Русский христианский гуманитарный институт, 1997. — С. 248–268.
- Вышеславцев Б. С.* Этика преображенного эроса / сост. и предисл. В. В. Сапова ; коммент. В. В. Сапова. — М. : Республика, 1994.
- Долинин А. С.* Достоевский среди петрашевцев // Звенья : сборники материалов и документов по истории литературы, искусства и общественной мысли XIX века. В 9 т. Т. 6 / под ред. В. Бонч-Бруевича, А. В. Луначарского. — М., Л. : Academia, 1936. — С. 512–545.
- Егоров Б. Ф.* Петрашевцы. — Л. : Наука, 1988.
- Костин Е. А.* Достоевский против Толстого : русская литература и судьба России. — СПб. : Алетейя, 2017.
- Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов : полное собрание переписки. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. А. Донскова ; сост. Л. Д. Громовой, Т. Г. Опульской. — М. : Группа славянских исследований при Оттавском университете, Государственный музей Л. Н. Толстого, 2003.
- Опочинин Е. Н.* Беседы с Достоевским // Звенья : сборники материалов и документов по истории литературы, искусства и общественной мысли XIX века. В 9 т. Т. 6 / под ред. В. Бонч-Бруевича, А. В. Луначарского. — М., Л. : Academia, 1936. — С. 457–494.

- Ореханов Г.* Лев Толстой. «Пророк без чести». Хроника катастрофы. — М. : ЭКСМО, 2016.
- Ореханов Ю. Л.* Дневник Л. Н. Толстого и категория «религиозный опыт» // Вопросы философии. — 2019. — № 3. — С. 131–141.
- Паперно И. А.* «Если бы можно было рассказать себя...» : дневники Л. Н. Толстого / пер. с англ. Б. Маслова. — 2003. — URL: <https://coollib.com/b/354761/read> (дата обр. 24 янв. 2019).
- Петрашевцы об атеизме, религии и Церкви / под ред. Ф. Г. Никитина. — М. : Мысль, 1986.
- Сараскина Л. И.* Николай Спешнев : несбывшаяся судьба. — М. : Наш дом, 2000.
- Семевский В. И.* Собрание сочинений. Т. 2. Ч. 1. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. — М. : Задруга, 1922.
- Семенов-Тянь-Шанский П. П.* — Петроград : Издание семьи, 1915.
- Смирнов И. П.* Текстомахия : как литература отзывается на философию. — СПб. : Петрополис, 2010.
- Тихомиров Б. Н.* «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» : статьи и эссе о Достоевском. — СПб. : Серебряный век, 2012.
- Тучкова-Огарева Н. А.* Воспоминания : 1848–1870. — М. : М. и С. Сабашниковы, 1903.
- Философские и общественно-политические произведения петрашевцев / под ред. В. Е. Евграфова. — М. : Госполитиздат, 1953.
- Франк С. Л.* Реальность и человек : метафизика человеческого бытия. — Paris : YMCA-Press, 1956.
- Франк С. Л.* Легенда о Великом Инквизиторе // О великом инквизиторе : Достоевский и последующие / под ред. Ю. Сильвестрова. — М. : Молодая гвардия, 1991. — С. 243–251.
- Франк С. Л.* Духовные основы общества. — М. : Республика, 1992.
- Франк С. Л.* Сочинения. — М. : Аст, 2000.
- Штирнер М.* Единственный и его собственность / пер. с нем. Б. В. Гиммельфарба, М. Л. Гохшиллера. — Харьков : Основа, 1994.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1 / под ред. М. М. Григорьяна ; пер. с нем. Ю. М. Антоновского. — М. : Госполитиздат, 1955а.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2 / под ред. М. М. Григорьяна ; пер. с нем. Ю. М. Антоновского. — М. : Госполитиздат, 1955б.
- Luckmann T.* The Invisible Religion : The Problem of Religion in Modern Society. — New York : MacMillan Publishing Company, 1967.
- Philipp F.-H.* Tolstoj und der Protestantismus. — Giessen : Im Kommissionsverlag Wilhelm Schmitz, 1959. — (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas ; 2).
- Pickel G.* Religionssoziologie : Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. — Wiesbaden : VS Verlag, 2011.

Orekhanov, Yu. L. 2019. “‘Priznaniye chelovecheskoy prirody za vysshiy zakon’ [‘The Recognition of Human Nature as a Supreme Law’]: L. Tolstoy i F. Dostoyevskiy protiv odnogo intellektual’nogo trenda epokhi [Leo Tolstoy and Fyodor Dostoevsky in Opposition to an Intellectual Trend of Their Times]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (4), 30–58.

YURIY OREKHANOV

PHD IN HISTORY, PROFESSOR OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF RELIGION
AND RELIGIOUS ASPECTS OF CULTURE,
FACULTY OF THEOLOGY, SAINT TIKHON’S ORTHODOX UNIVERSITY OF THE HUMANITIES

“THE RECOGNITION OF HUMAN NATURE AS A SUPREME LAW”

LEO TOLSTOY AND FYODOR DOSTOEVSKY IN OPPOSITION
TO AN INTELLECTUAL TREND OF THEIR TIMES

Abstract: The article is focussed on Leo Tolstoy and Fyodor Dostoevsky’s reception of the philosophical ideas of Ludwig Feuerbach. Both writers took it as their existential mission to attempt to respond to the atheistic paradigm that had taken shape in the West in the 1840s, under the influence, among others, of “left-wing Hegelians”. Its creators’ atheistic views were deliberately cast as a natural law intimately linked with social and biological models borrowed from anthropology. The fundamental hypothesis of this piece of research is that two central ideas from German philosophy — (a) the view that religion is a projection of human consciousness, and (b) the concept of anthropotheism, one of whose main components is the maxim *homo homini deus est* — were reflected in the religious and philosophical inquiry of these two Russian authors, albeit in different forms and “genres”. When it comes to Tolstoy, his diary entries from the final years of his life are of particular importance, as they have an “internal transcendence” in that they capture and reflect upon religious experience in a “dynamic and labile” form. An all-round analysis and a moral and philosophical evaluation of this experience enabled Tolstoy to state that “the divine instinct” is not an anthropomorphism that emerged as the result of man projecting particular expectations onto “the Divine”, but rather an internal need that is inherent in human nature. Dostoevsky, who first encountered Feuerbach’s thought in the circle of Mikhail Butashevich-Petrashkevsky, views atheism and anthropotheism as parts of an internally linked nexus of ideas that are subjected to sharp problematisation and polyphonic evaluation in the world of his novels. His overall philosophical stance is that Feuerbach’s ideas are internally contradictory and do not take into account the irrational force of evil in human nature and the existential significance of human freedom in overcoming the same.

Keywords: Feuerbach, Atheism, Anthropotheism, Tolstoy, Diary, Dostoevsky, Religious Experience.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-30-58.

REFERENCES

Bibikhin, V. V. 2002. “Vil’gel’m Dil’tey i Lev Tolstoy [Wilhelm Dilthey and Leo Tolstoy]” [in Russian]. In *Germeneutika. Psikhologiya. Istoriya. Vil’gel’m Dil’tey i sovremennaya filozofiya [Hermeneutics. Psychology. History. Wilhelm Dilthey and Contemporary Philosophy] : materialy nauchnoy konferentsii RGGU [RSUH Academic Conference Proceedings]*, ed. by N. S. Plotnikov, 194–203. Moskva [Moscow]: Tri kvadrata.

- . 2012. *Dnevniky L'va Tolstogo [Leo Tolstoy's Diaries]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Ivan Limbakh.
- Bulgakov, S. N. 1997. "Religiya chelovekobozhiya u L. Feyyerbakha [The Religion of Anthropotheism of L. Feuerbach]" [in Russian]. In *Dva grada [Two Cities] : issledovaniye o prirode obshchestvennykh idealov [Enquiry into the Nature of Social Ideals]*, 248–268. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Russkiy khristianskiy gumanitarnyy institut.
- Dolinin, A. S. 1936. "Dostoyevskiy sredi petrashevtssev [Dostoevsky in the Petrashevsky Circle]" [in Russian]. In *Bonch-Bruyevich and Lunacharskiy 1936*, 512–545.
- Donskov, A. A., ed. 2003. [in Russian]. Vol. 1 of *L. N. Tolstoy i N. N. Strakhov [L. N. Tolstoy and N. N. Strakhov] : polnoye sobraniye perepiski [A Complete Collection of Correspondence]*, comp. L. D. Gromova and T. G. Opul'skaya. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gruppya slavyanskikh issledovaniy pri Ottavskom universitete / Gosudarstvennyy muzey L. N. Tolstogo.
- Dostoyevskiy, F. M. 1972–1990. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. G. Bazanov, G. M. Fridlender, and V. V. Vinogradov. 30 vols. Vol. 6 ed. by L. D. Opul'skaya. Vol. 8 ed. by I. A. Bityugova, N. N. Solomina. Vol. 10 ed. by V. G. Bazanov, T. P. Golovanova. Vol. 12 ed. by V. G. Bazanova. Vol. 14 ed. by Ye. I. Kiyko, G. M. Fridlender. Vol. 20 ed. by A. I. Batyuto. Vol. 23 ed. by N. F. Budanova. Vol. 24 ed. by V. Ye. Vetlovskaya. Vol. 27 ed. by A. M. Berezkin. Vol. 29, bk. 1 ed. by A. V. Arkhipova. Vol. 30, bk. 1 ed. by A. V. Arkhipova. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- Feyyerbakh, L. [Feuerbach, L.] 1955a. [in Russian]. Vol. 1 of *Izbrannyye filosofskkiye proizvedeniya [Selected Philosophical Works]*, ed. by M. M. Grigor'yan, trans. from the German by Yu. M. Antonovskiy. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gospolitizdat.
- . 1955b. [in Russian]. Vol. 2 of *Izbrannyye filosofskkiye proizvedeniya [Selected Philosophical Works]*, ed. by M. M. Grigor'yan, trans. from the German by Yu. M. Antonovskiy. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gospolitizdat.
- Frank, S. L. 1956. *Real'nost' i chelovek [Reality and Man]: metafizika chelovecheskogo bytiya [Metaphysics of Human Existence]* [in Russian]. Paris: YMCA-Press.
- . 1991. "Legenda o Velikom Inkvizitore [The Legend of the Grand Inquisitor]" [in Russian]. In *O velikom inkvizitore [On the Grand Inquisitor] : Dostoyevskiy i posleduyushchiye [Dostoevsky and the Subsequent]*, ed. by Yu. Sil'vestrov, 243–251. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.
- . 1992. *Dukhovnyye osnovy obshchestva [Spiritual Foundations of Society]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2000. *Sochineniya [Essays]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ast.
- Kostin, Ye. A. 2017. *Dostoyevskiy protiv Tolstogo [Dostoevsky Against Tolstoy]: russkaya literatura i sud'ba Rossii [Russian Literature and Russia's Destiny]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Leykina-Svirskaya, V. G., ed. 1956. "Zapiska o dele petrashevtssev. Rukopis' F. N. L'vova s pometkami M. V. Butashevicha-Petrashevskogo [A Note on Petrashevsky Circle's Case. Manuscript by F. N. L'vov with M/ V. Butashevich-Petrashevsky's Remarks]" [in Russian]. In *Gertsen i Ogarev [Herzen and Ogarev]*, 165–190. Literaturnoye nasledstvo [Literary Heritage] 63. Moskva [Moscow]: AN SSSR.
- Luckmann, T. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan Publishing Company.
- Nikitin, F. G., ed. 1986. *Petrashevtsy ob ateizme, religii i Tserkvi [The Petrashevsky Circle on Atheism, Religion, and Church]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Opochinin, Ye. N. 1936. "Besedy s Dostoyevskim [Conversations with Dostoevsky]" [in Russian]. In *Bonch-Bruyevich and Lunacharskiy 1936*, 457–494.

- Orekhanov, G. 2016. *Lev Tolstoy. "Prorok bez chesti". Khronika katastrofy [Leo Tolstoy. "Prophet without Honor". The Chronicle of a Catastrophe]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: EKSMO.
- Orekhanov, Yu. L. 2019. "Dnevnik L. N. Tolstogo i kategoriya 'religioznyy opyt' [L. N. Tolstoy's Diary and the Category of a 'Religious Experience']" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 3: 131–141.
- Paperno, I. A. 2003. "Yesli by mozhno bylo rasskazat' sebya..." ["If One Could Tell One-self..."]: *dnevniki L. N. Tolstogo [Leo Tolstoy's Diaries]* [in Russian]. Trans. from the English by B. Maslov. Accessed Jan. 24, 2019. <https://coollib.com/b/354761/read>.
- Philipp, F.-H. 1959. *Tolstoj und der Protestantismus* [in German]. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas 2. Giessen: Im Kommissionsverlag Wilhelm Schmitz.
- Pickel, G. 2011. *Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche* [in German]. Wiesbaden: VS Verlag.
- Saraskina, L. I. 2000. *Nikolay Speshnev [N. Speshnev]: nesbyushayasya sud'ba [A Might-Have-Been Destiny]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nash dom.
- Semenov-Tyan'-Shanskiy, P. P. 1915. *Memuary [Memoires]* [in Russian]. Vol. 1 of *Memuary [Memoires]*. 5 vols. Petrograd: Izdaniye sem'i.
- Semevskiy, V. I. 1922. *M. V. Butashevich-Petrashevskiy i petrashevttsy [M. V. Butashevich-Petrashevsky and the Petrashevsky Circle]* [in Russian]. Vol. 2, bk. 1 of *Sobraniye sochineniy*. Moskva [Moscow]: Zadruga.
- Shtirner, M. [Stirner, M.] 1994. *Yedinstvennyy i yego sobstvennost' [The Only One and His Property]* [in Russian]. Trans. from the German by B. V. Gimmel'farb and M. L. Gokhshtiller. Khar'kov: Osnova.
- Smirnov, I. P. 2010. *Tekstomakhiya [Textimage]: kak literatura otzvyayet-sya na filosofiyu [How Literature Responds to Philosophy]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Petropolis.
- Tikhomirov, B. N. 2012. "...Ya zanimayus' etoy taynoy, ibo khochu byt' chelovekom" ["[...] I am Engaged in This Mystery Because I Want to Be a Man"]: *stat'i i esse o Dostoyevskom [Articles and Essays on Dostoevsky]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Serebryanyy vek.
- Tolstoy, L. N. 1928–1958. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. G. Chertkov. 90 vols. Vol. 17 ed. by P. S. Popov, V. F. Savodnik, M. A. Tsyavlovskiy. Vol. 35 ed. by A. P. Sergeyenko, V. S. Mishin. Vol. 37 ed. by V. S. Spiridonov. Vol. 39 ed. by V. S. Mishin. Vol. 48 ed. by A. S. Petrovskiy. Vol. 54 ed. by K. S. Shokhor-Trotskiy. Vol. 56 ed. by N. S. Rodionov. Vol. 57 ed. by N. N. Gusev. Vol. 58 ed. by N. S. Rodionov. Vol. 63 ed. by M. A. Tsyavlovskiy, V. S. Mishin. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Tuchkova-Ogareva, N. A. 1903. *Vospominaniya [Memories]: 1848–1870 [1848–1870]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: M. i S. Sabashnikovy.
- Vysheslavtsev, B. S. 1994. *Etika preobrazhennogo erosa* [in Russian]. Comp. V. V. Sapov. Comm. by V. V. Sapov. With a forew. by V. V. Sapov. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Yegorov, B. F. 1988. *Petrashevttsy [The Petrashevsky Circle]* [in Russian]. Leningrad: Nauka.
- Yevgrafov, V. Ye., ed. 1953. *Filosofskkiye i obshchestvenno-politicheskiye proizvedeniya petrashevtshev [Philosophical and Social-Political Works of the Petrashevsky Circle]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gospolitizdat.

СЕРГЕЙ ЗЕНКИН*

ЗАКОНЫ ТРАНСГРЕССИИ**

Аннотация: Эпоха модерна, обосновавшая создание общественных и гуманитарных наук, столкнулась с непостоянством законов этих наук, которые исторически меняются, допускают возмущающие воздействия индивидов и, следовательно, включают в себя *закономерные исключения и нарушения* — то, что в социальной теории называют трансгрессией. В отличие от обычного исключения из правил трансгрессия всегда переживается и осознается субъектом; в отличие от диалектического противоречия она не обязательно включает в себя момент развития. Трансгрессия может затрагивать как дескриптивные, так и прескриптивные законы, распространяться на логические классификации, языковые правила, социальное поведение людей. Ее динамическая структура заставляет сопоставлять ее с устройством повествования — текста, интегрирующего во временной последовательности разнородные, нередко противоречащие друг другу элементы (события). В статье рассматриваются различные виды трансгрессивных нарушений в науке и художественной литературе, связанных с законами разных дисциплин: логические исключения (на примере одного из эпизодов романа Флобера «Бувар и Пекюше», где обнаруживается противоречивость ботанической классификации), психологическое остранение (на примере теорий русских формалистов — в таких литературных эффектах, как аномальное скопление плавных согласных в фонетике поэтических текстов или «единство и теснота стихового ряда» в их семантике), ритуальная трансгрессия в антропологии (на примере теорий Жоржа Батая о нарушении сексуальных запретов, подтверждающем их существование и переживаемом субъектом как прегрешение). Воспроизводя трансгрессивные практики в художественном творчестве, литература и искусство вырабатывают новую форму мимесиса, специфически присущую современной культуре: происходящее при трансгрессии взаимообращение «плюса» и «минуса», иерархический переворот ценностей составляют постоянную черту новоевропейской мысли; такова форма самоосуществления современного субъекта, переживающего свою «экзистенцию» в выходе за пределы законопослушного поведения и творчества.

Ключевые слова: закон и его нарушение, диалектика, повествование, литература, поэтика, социология.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-59-74.

Сначала, для введения в тему, — несколько примеров из русской классической литературы:

Мы дики, нет у нас законов,
Мы не терзаем, не казим...

*Зенкин Сергей Николаевич, д. филол. н., главный научный сотрудник, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), sergezenkine@hotmail.com.

**© Зенкин, С. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

И мимо всех условий света
Стремится до утраты сил,
Как беззаконная комета
В кругу расчисленном светил.

...Затем, что ветру, и орлу,
И сердцу девы нет закона.
Таков поэт...

Драматического писателя должно судить по законам, им самим над собою признанным.

Эти общеизвестные цитаты из Пушкина показывают, сколь спорным стало понятие закона в XIX веке, какой критике оно могло подвергаться в самых разных областях — социально-юридической (первый пример — из поэмы «Цыганы»), психологической (второй пример — из стихотворения «Портрет»), философско-эстетической (третий пример — из повести «Египетские ночи», и четвертый — из письма Бестужеву, январь 1825 г.). Действительно, в современную эпоху, совместными, хотя и разнонаправленными, усилиями либерализма и романтизма в европейской культуре утвердился принцип свободного, самоопределяющегося субъекта, проходящего в конфликт с идеей закона. Художественными проявлениями этого конфликта могли быть романтический «сатанизм», фигура «проклятого поэта», а в серьезной политической рефлексии — оправдание революции, восстания против законной власти (по разным мотивам — как либеральным, так и социалистическим). Идеологическими обоснованиями этого конфликта, опять-таки иллюстрируемыми цитатами из Пушкина, могли быть отрицание институциональных законов в пользу естественных, непризнание каких-либо вообще законов в человеческом поведении и (особенно) творчестве, утверждение индивидуальных законов, «над собою признанных» самим субъектом; последняя идея дала уже в начале XX века у Георга Зиммеля теорию «индивидуального закона»: «...нет ни одного закона, над содержанием которого не стоял бы в качестве высшей инстанции вопрос: *мой* ли это долг?» (Зиммель, Левина и Руткевич, 1996: 168). Под последнюю категорию подводится и пушкинский образ «беззаконной кометы»: он служит для описания своенравного индивида, но логика метафоры говорит о другом — комета как небесное тело не является абсолютно «беззаконной», просто у нее другой, свой собственный закон обращения, в каком-то смысле ею самую «над собою признанный» и отличный от тех, которыми регулируется

«круг расчисленный светил»; тем не менее в конечном счете он восходит к тем же самым общим законам Ньютона и Кеплера¹.

Если от этих поэтических деклараций и метафор обратиться к научной мысли, то окажется, что в современную эпоху (начиная с XIX века) категория закона стала применяться к новым, непривычным объектам, таким как необратимые исторические процессы общественной жизни и культуры; иными словами, возник вопрос о *законах изменения*. Историческая наука отказалась от своей прежней роли *magistra vitae*, рассматривающей прошлое как неподвижный, вечно повторяющийся набор поучительных морально-политических примеров, и взялась изучать процесс развития, в который вовлечено человечество и у которого есть свои специфические законы (включающие, например, закономерность революционных перемен). Также и сложившаяся в романтическую эпоху лингвистика стала различать два вида законов: терминологически их могли противопоставлять как внутренние синхронические «закономерности» отдельного языка (которым позднейшая структурная лингвистика придала более строгую форму структурных *законов*) и исторические «законы» развития разных языков, которым подчинены как отдельные их элементы, так и общие структуры. Предложенное в конце XIX века различение номотетических и идеографических наук не вполне вычлениет этот новый объект научных исследований: действительно, у некоторых идеографических дисциплин — истории, исторического языкознания — все-таки имеются свои законы, только это законы не повторяющегося (и экспериментально проверяемого, как в естественных науках), а уникально-исторического изменения, которое может исследоваться как идеографически, так и номотетически.

В ситуации таких подвижных, изменяющихся законов возможна еще одна специфическая ситуация «законоприменения», которую иногда называют *трансгрессией*, — значимое и в известном смысле *закономерное нарушение закона*. По словам Юрия Лотмана, писавшего о бытовом поведении в XIX в., «возникают правила для нарушения правил и аномалии, необходимые для нормы» (Лотман, 1992а: 296). Ниже будут кратко рассмотрены несколько других примеров такого нарушения;

¹Любопытно, что слово «беззаконный» в стихах Пушкина амбивалентно, оно может служить и для осуждения: «Художник-варвар кистью сонной // Картину гения чернит // И свой рисунок беззаконный // На ней бессмысленно чертит...» («Возрождение»); «Пред силой беззаконной // Не гнуть ни совести, ни мысли непреклонной» («Из Пиндемонти», черновой вариант).

речь пойдет то о естественнонаучных законах (биологической классификации), то о законах языка (устройстве художественных текстов), то о собственно общественных законах (морально-религиозных запретах). Во всех случаях будут анализироваться тексты, содержащие в себе не акт трансгрессии как таковой, а рефлексии о нем — отчасти теоретическую, отчасти художественную. Эти эпизоды концептуальной «истории вопроса» помогают четче определить предмет нашего размышления.

В конце марта 1880 года, всего за несколько недель до скоропостижной смерти, Гюстав Флобер пишет письмо своему знакомому ботанику Фредерику Бодри и просит у него совета для романа «Бувар и Пекюше», над которым он работает. В очередной главе этого сатирико-энциклопедического повествования двое героев занимаются воспитанием приемных детей и, в частности, учат их ботанике. И вот с какой неразрешимой задачей они должны столкнуться, по замыслу писателя:

...мне нужно, во-первых, такую истину, которая являлась бы как можно более общей, во-вторых, три растения, на которые эта истина не распространялась бы, а в-третьих, такое растение, которое представляло бы исключение из этого исключения (Флобер, Адрес, 1984b: 272).

Флобер высказался не очень ясно, и это сбило с толку его корреспондента, который стал убеждать его вообще не трогать в романе ботанику, раз уж он так мало в ней смыслит. Получив эти поучения, писатель пришел в «ярость» (там же: 275) и, обращаясь уже к другим советчикам, включая своего литературного «ученика» Ги де Мопассана, в конце концов сумел-таки добыть искомый факт из ботаники, который и был включен в текст «Бувара и Пекюше»: у каждого растения есть чашечка (правило) — но у семейства мареновых чашечки нет (исключение) — но у шерардии, принадлежащей к семейству мареновых, чашечка все-таки есть («исключение из исключения» — фраза, несколько раз повторенная в письмах Флобера, — там же: 278, 279). «Вот тебе на! Уж если сами исключения неверны [les exceptions elles-mêmes ne sont pas vraies], так кому же верить?» — озадаченно резюмирует один из героев романа (Флобер, Вахтерова, 1984a: 334).

Повествование флюберовского романа разворачивается как демонстрация ненадежности всех наук, в их законах вновь и вновь обнаруживаются дефекты, всевозможные «исключения» из правил, лишь отчасти объяснимые тем, что исследователи-неофиты по собственной глупости неспособны разобраться в законе. В главе о воспитании, одной из последних по задуманному писателем плану, эта шаткость научного знания

как бы возводится в квадрат: Бувар и Пекюше не просто сами пытаются следовать теориям (например, как они это делали в начале романа, заниматься сельским хозяйством «по науке»), но и преподавать их другим — своим воспитанникам; с операционального языка-объекта (руководства к практическому действию) они переходят на педагогический мета-язык (руководство к познанию). Соответственно и простое исключение «первой степени» превращается здесь в «исключение из исключения».

Нарушение ботанического закона, сначала придуманное Флобером в абстрактном виде (то есть опять-таки на уровне обобщенного метаязыка), а затем, задним числом, проиллюстрированное подобранным к нему реальным научным парадоксом, объективно представляет собой изъясн классификации. Как выясняется, семейство мареновых, определенное по ряду свойственных ему признаков, — это не строгий *класс*, где все элементы равно обладают всеми этими признаками, а зыбкий *тип* — неоднородное множество, разные элементы которого представляют собой более или менее «хорошие примеры» данного типа. В частности, один из этих элементов может не обладать одним из общих признаков (отсутствием чашечки), тем самым удовлетворяя правилу, исключением из которого является все семейство в целом; в этом-то смысле он и представляет собой «исключение из исключения». Ученым-естественникам не удалось однозначно определить класс — то есть сферу действия данного правила / закона, — и он частично, по некоторым признакам, пересекается с другим классом, где это правило не должно было бы действовать. В результате понятие «исключения» оказывается вообще бессмысленным: «исключение из исключения», до которого доискивался Флобер, — это просто общий «закон», которому подчиняется в числе прочих и одно из растений «исключительного» семейства.

Но так обстоит дело при объективном и вневременном взгляде со стороны. Не менее важно то, как сам писатель и его герои субъективно и последовательно переживают этот процесс двойного отрицания закона. Процесс развернут на три этапа — сначала утверждается общее правило, затем полагается ряд исключений из него, а потом в этом ряду обнаруживается исключение второй степени. Для романских героев это драматически переживаемое разрушение научной логики, а для автора романа — искомый эффект, который он заранее, еще не зная конкретных примеров, запрограммировал в своем сюжетном сценарии; его бурные эмоциональные реакции, зафиксированные в письмах, говорят о том, насколько важно было ему реализовать эту схему «неправильного исключения» или, что то же самое, *закономерного нарушения закона*:

Ги прислал мне *мою* ботаническую справку: *я оказался прав!* Г-н Бодри посрамлен! Получил я ее от профессора ботаники из Ботанического сада; а *прав* я оказался потому, что эстетика есть Истина, и на определенной ступени умственного развития (когда владеешь методом) ошибки быть не может. Действительность не соответствует идеалу, но подтверждает его (Флобер, Андрес, 1984b: 279).

Второй пример взят не из художественной практики писателя, деконструирующего науку, а, наоборот, из науки, обобщающей опыт художественного творчества и восприятия. Речь идет о литературной теории русского формализма, где были сформулированы некоторые странные законы, трактующие об отмене, систематическом нарушении в художественном тексте общих законов языка².

Как показал в 1917 г. Лев Якубинский, в языковой деятельности на русском языке встречаются две противоположных стратегии по отношению к труднопроизносимым скоплениям плавных согласных *л* и *р*: для разрешения этой артикуляционной проблемы повседневный практический язык исключает одну из плавных или заменяет ее другой согласной (это называется «закон расподобления плавных»), поэтический же язык, наоборот, стремится сохранять повторяющиеся согласные и даже искусственно умножает их плотность специальным подбором слов — аллитерацией (см.: Якубинский, 1986: 176–182). Таким образом, в поэзии, где отступает на второй план практическая значимость слов и повышается ценность их звуковой формы, закон расподобления плавных регулярно нарушается, скопление плавных становится допустимым, а то и желательным. Нельзя сказать, что при этом один закон отменяется другим, действующим параллельно для некоторых особых случаев, — здесь имеет место прямая коллизия двух противоположных законов, переживаемая читателем и создающая эстетический эффект. Если рассматривать практический язык повседневного общения как норму (а именно таков имплицитный принцип лингвистики, представителем которой был Лев Якубинский), то поэтический язык оказывается аномалией, а его законы — нарушением общих законов языка. Чтобы получилась поэтическая речь, приходится идти наперекор обычному языку и даже совершать над ним насилие.

Закон трансгрессии действует не только на фонетическом, но и на семантическом уровне языка. Примером его является тыняновский принцип «единства и тесноты стихового ряда», сформулированный

²Эти примеры уже рассматривались в книге: Zenkine, 2018: 129–131.

в книге 1924 г. «Проблема стихотворного языка» (Тынянов, 2002: 115). В стихе, объясняет Тынянов, образуется своя специфическая семантика, которая активизирует второстепенные смысловые признаки слов, обычно не используемые в повседневной речи. Возникающая в результате концентрация смысла представляет собой семиотическую аномалию, так как для безошибочного понимания речи последняя должна быть информационно избыточной³. Вообще, аномален любой эффект «остранения» — только аномалия может казаться «странной». Существенно, однако, что аномалии (или *фигуры*) поэтического языка не являются случайными или произвольными; они поддаются кодификации, включаются в процессы циклизации и редукции, и теория русского формализма, как до нее старинная риторика, стремилась установить специфический закон их функционирования. В концепциях ОПОЯЗа этот закон более парадоксален, чем в риторической традиции: он императивен, подобно законам языка (без остранения не бывает поэзии), но он не действует автоматически, ненамеренно для говорящего, его выполнение — результат сознательного решения поэта, идущего наперекор обычному языковому узусу. Это закон сопротивления и нарушения.

Третий пример взят из антропологической теории, разрабатывавшейся в середине XX века во Франции в книгах Жоржа Батая и Роже Кайуа. Батай в трактате «Эротика» (1956) определял эротический опыт (который, по его мысли, имеется только у человека, в отличие от животных, обладающих лишь сексуальностью) как опыт закономерного нарушения запретов: человеческое общество налагает запрет на буйную «ярость» половых влечений, но этот запрет осознается лишь в ходе его непременных нарушений, ему нужны эти нарушения.

Истина запретов — ключ к нашему существованию как людей. Мы должны и мы способны сознавать, что запреты не навязаны нам извне. Мы понимаем это в тревожный миг *преодоления* запрета — в тот неустойчивый момент, когда запрет все еще играет свою роль, но мы уже начинаем поддаваться противоположному импульсу. Если мы соблюдаем запрет и подчиняемся ему, то перестаем его осознавать. А в миг трансгрессии мы ощущаем тревогу, без которой и не было бы запрета: это опыт греха (Батай, Гальцова, 2006: 514).

Батай продолжает, на уровне философской абстракции, социологические построения своего друга Роже Кайуа, который в книге «Человек и сакральное» (1939) разделял сакральные предметы и действия на

³Структурализм перенес эту идею в общую семиотику культуры. См. Лотман, 1992b: 100–101, и в других местах.

«респективное» и «трансгрессивное», то есть «блустительное» и «нарушительное» сакральное (*le sacré de respect, le sacré de transgression* — Кайуа, Зенкин, 2003: 186, 218). Последнее проявляется особенно в *празднике* — ритуальном нарушении и обращении обычных норм жизни, что включает в себя, помимо прочего, снятие табу на сексуальность. Как известно, в одни годы с Кайуа, но, скорее всего, не зная его работ, проблемой праздника занимался в советской России и Михаил Бахтин, готовивший свою книгу о Рабле (Бахтин, 1965). Он также подчеркивал «нарушительный» характер «карнавальной культуры» по отношению к законам и запретам культуры «официальной», включая опять-таки нарушение запрета на сексуальность и, шире, на всевозможные проявления «телесного низа», особенно на их упоминание в текстах и представление в публичных ритуалах.

Термин «трансгрессия», употребляемый обоими французскими авторами для обозначения таких «законопреступлений», было бы неточно переводить буквально, исходя из его внутренней формы, «преступление», — именно потому, что оба теоретика имеют в виду не произвольное нарушение закона, но нарушение, предусмотренное самим законом (например, введенное в ритуальные рамки и развертывающееся в особом, праздничном времени) и делающее явным сам закон, необходимое для его осознания. Такое нарушение не уничтожает закона, даже временно; в частности, эротическая трансгрессия принципиально отлична от регрессии; это не возврат в животное состояние «бесстыдной сексуальности». «...Трансгрессия отличается от „возврата к природе“: она снимает запрет, не уничтожая его», — объясняет Батай и тут же в примечании указывает на философскую модель такого жеста: «Нет нужды подчеркивать здесь гегелевский характер данного рассуждения, где имеется в виду момент диалектики, выражаемый непереводаемым немецким глаголом *aufheben* (преодолевать сохраняя)» (Батай, Гальцова, 2006: 512).

Насколько, однако, точна эта философская генеалогия? Гегелевская диалектика действительно служит примирению противоречий, позволяя сохранять «снятый», подвергнутый отрицанию, тезис в новом образовании, возникшем из его отрицания. Однако этим она не исчерпывается: ее цель — описывать процессы *развития*, а не периодические, циклически повторяющиеся модуляции. В случаях же, рассмотренных выше, перед нами всякий раз не столько диалектическое *Aufhebung* (снятие), сколько периодическое отступление и возвращение назад, включающее полную редукцию допущенного нарушения. Используя гегельянскую

схему, Батай сознательно или нет изымает из нее историческое измерение, необратимый ход прогресса. Сходный культурный механизм описывает и книга Бахтина «Творчество Франсуа Рабле» (опубл. 1965): после ее издания некоторые критики пытались объявить ее (отчасти, вероятно, с целью оправдать ее с точки зрения марксистской ортодоксии) «диалектическим» исследованием, но не принимали в расчет ритуальный характер средневековой культуры, не «снимающей», а лишь временно приостанавливающей законы культуры «официальной». Трансгрессивное нарушение этих законов представляет собой не их «развитие», «совершенствование» или даже «замену», а рискованную вылазку в «беззаконную» область абсолютно Иного, нередко осмысляемого как *сакральное* (ср. теорию праздника как сакрального момента в календаре, по теории Роже Кайуа). Трансгрессия, даже словесная в случае литературного «остранения», не находит себе места в неогегельянской стратификации языковой деятельности, которую предложил Фердинанд де Соссюр: она не соответствует ни «языку» (так как нарушает его законы), ни «речи» (так как сама имеет закономерный и надындивидуальный характер). В случае же флюберовского романа сюжет хоть и содержит в себе схему трехчленной диалектики, но эта диалектика вывернута наизнанку — вместо финального синтеза здесь озадачивающий тупик «исключения из исключения».

Не менее существенно другое обстоятельство, уже упомянутое выше в связи с некоторыми нашими примерами: трансгрессия обязательно *сознается* субъектом как исключительный, временный выход за рамки закона. Ее нельзя определить как диалектический переход количества в качество — по аналогии, например, с плавлением твердого вещества, которое по достижении определенной температуры делается текучим, то есть начинает вести себя с нарушением прежде соблюдавшегося закона (теряет устойчивую пространственную форму); или по аналогии с биологической мутацией, которая, согласно дарвиновской теории эволюции, может закрепиться естественным отбором и образовать «новый закон», структуру нового вида живых существ; или даже по аналогии с социально-политической революцией, которая образует перелом в развитии общества и объективно включает в себя отмену прежнего законопорядка и создание нового. Правда, субъективно, самим своим участникам и современникам революция может казаться переходом мира в абсолютно иное агрегатное состояние — его тотальной ликвидацией, разжижением, коллективно переживаемым опытом смерти, которая

не является «развитием» (см.: Бланшо, Зенкин, 1994: 85–87). В политической философии аналогом такой мировой трансгрессии может считаться «чрезвычайное положение» — судьбоносное исключение из правовых норм, которым, согласно Карлу Шмитту, закладываются основы государственной власти:

Исключение интереснее нормального случая. Нормальное не доказывает ничего, исключение доказывает все; оно не только подтверждает правило, само правило существует только благодаря исключению (Шмитт, Коринец, 2000: 29).

В отличие от чисто политического кризиса, то есть кризиса властных отношений в обществе, о котором писал Шмитт, трансгрессия включает в себя кризис *смысла*.

Трансгрессия не совпадает не только с диалектическим «снятием», но и с обычным «исключением» из эмпирического правила, которое, по логике научного знания, обычно свидетельствует о неполноте, ограниченности теории и требует пересматривать и совершенствовать ее с учетом иных, конкурирующих законов⁴: отличие опять-таки в том, что трансгрессия включает в себя не только собственно нарушение правила, но и сознание, резкое переживание этого нарушения. Эта сторона дела особенно подчеркнута у Батая, который вводит в свою главу об эротической трансгрессии специальное рассуждение о том, что последняя познаваема только изнутри, через «внутренний опыт» тревоги и греха. Однако то же обстоятельство заметно и в других наших примерах: логическая, классификационная трансгрессия у Флобера остро переживается как героями романа (с растерянностью), так и его автором (с торжеством), языковая трансгрессия, согласно формалистической эстетике, переживается любым читателем, ощущающим, что перед ним особенный язык, где если и есть законы, то только «над собою признанные» самим поэтом. Во всех случаях в структуру трансгрессии с необходимостью включается *темпоральность*: норма, ее нарушение и дальнейшее восстановление (редукция нарушения) образуют временную последовательность, которая не только охватывается *post factum*

⁴Ср.: «...многие объекты подпадают сразу под несколько законов, поэтому тот факт, что птицы не падают, как камни [...] не означает, что они являются исключениями из закона всемирного тяготения, — просто они находятся еще и в поле действия законов аэродинамики» (Добрицын, 2014: 63). В случае трансгрессии второй, альтернативный закон парадоксально обусловлен субъективной инициативой.

объективным взглядом историка или философа-диалектика, но и обязательно проживается изнутри вовлеченным в нее субъектом.

Не случайно, что все приведенные примеры так или иначе связаны с литературой и искусством, хотя и всякий раз выходят за их пределы (тоже своего рода транс-грессия, но в ином смысле слова). Это либо опыт писателя-романиста, выслеживающего «слепые точки» в науке (Флобер), либо литературная теория русских формалистов (среди которых были крупные писатели — Шкловский, Тынянов), либо субъективная антропология писателя-эссеиста Батая, либо относительно объективная антропология Бахтина, выведенная из анализа книг старинного французского писателя (Рабле); даже Кайуа, в основном писавший теоретические эссе о культуре, был в молодости членом сюрреалистской группы, а в дальнейшем сочинил все-таки несколько собственно литературных, нарративных текстов. Действительно, можно предположить, что жест трансгрессии соотносится не столько с диалектической процедурой, сколько с ходом *повествования*. Трехчленная матрица «порядок — нарушение — восстановление порядка» представляет собой не столько схему диалектического рассуждения, сколько базовую единицу нарративного сюжета (см., например, построенную на ней схему сказочного сюжета в структурной теории фольклора), а может быть даже общую модель *события*, как оно толкуется в нарратологии и философии. Этот сюжет всегда кем-то переживается, и читателю/слушателю/зрителю предлагается вставить на точку зрения свидетеля или участника событий, условно идентифицироваться с ним (ср. идею «внутреннего опыта» как условие трансгрессии у Батая); этот сюжет предполагает специфическую темпоральность — предвосхищение, ретроспекцию, восприятие текущих событий как всегда уже структурированных во времени (см. Rioux, 1983: 87–100). Кроме того, этот сюжет всегда включает фактор случайности, непредсказуемости, сверхдетерминации, когда ход событий зависит от скрещения разных независимых причин (например, от поступков сразу нескольких персонажей). Вообще сверхдетерминация имеет место в любых явлениях, включая природные; соответственно и трансгрессии подвергаются как дескриптивные (Флобер, Якубинский), так и прескриптивные законы (Батай). Субъективный временной опыт тоже получает различные формы, не обязательно связанные с переживанием ряда последовательных событий (например, это может быть опыт непрерывной длительности); но, соединяясь вместе, эти две составляющие образуют нарративный опыт и связанный с ним тип мышления — особенную трансгрессивную позицию по отношению к закону.

Нельзя, однако, сказать, что трансгрессия — это экспансия эстетики в жизнь, «проекция» повествовательной литературы на внехудожественную реальность; скорее все происходит наоборот. Действительно, опыт нарушения табу, о котором толкуют, например, Батай или Бахтин, имеет место в человеческой жизни и культуре вне очевидной зависимости от художественного творчества. Приходится сделать вывод, что наша субъективная жизнь — она же социальная жизнь, поскольку субъективность образуется из отношений с другими, — содержит в себе такой спонтанный и вместе с тем, парадоксальным образом, законосообразный модус поведения, как нарушение законов, и он «реалистически» воспроизводится средствами художественного творчества; он сродни этому творчеству, но сам по себе коренится глубже, и, возможно, искусство и литература столь важны для нас именно благодаря его художественной имитации. В них трансгрессия одновременно и демонстрируется, и редуцируется, переходит в рутинную традицию, то есть фактически — в новый художественный закон, как, например, это было в «аморальной» либертинской литературе XVIII в., которую Андрей Добрицын остроумно предложил называть «цисгрессией», недо-трансгрессией⁵. Как «беззаконная комета» в стихах Пушкина была метафорой чело- века — женщины, которой посвящены его стихи, так и вообще трансгрессивный опыт заставляет нас переживать — в жизни и в искусстве — *законное беззаконие*, не застывшее в устойчивых безличных понятиях, а воплощенное в конкретном персонаже. Именно в сообщении опыта трансгрессии — иными словами, опыта экзистенции, буквально «выступления-из», нередко имеющего телесно-физиологический характер и не поддающегося концептуализации в терминах «идейного содержания», «морали», «типологии характеров» и т. п., — может заключаться глубинная функция художественного *мимесиса*.

В плане истории идей немаловажно, что все приведенные примеры относятся к современной эпохе, начиная с романтизма. Разумеется, в реальной практике люди всегда — и довольно часто — совершали трансгрессию всевозможных законов, но предметом постоянной рефлексии —

⁵Пользуюсь случаем поблагодарить за ценные замечания всех коллег, выступивших в дискуссии по моему докладу на эту тему в ходе конференций «Идея закона в интеллектуальной истории» (Санкт-Петербург, апрель 2018 г.) и «Понятие закона в науках о языке» (Лозанна, ноябрь 2018 г.).

научной и художественной — она становится лишь в XIX в.⁶ По-видимому, повышенный интерес к такому феномену связан, помимо прочего, с переменами в европейской интеллектуальной культуре, другим проявлением которых был, например, упадок идеи «Великой цепи бытия», отмеченный Артуром Лавджоем (Лавджой, Софронов-Антониони, 2001). Эта идея предполагала градуальное и непрерывное наполнение мира высокими и низкими существами, законы бытия которых не вступали в непримиримые противоречия, но дополняли друг друга, делая невозможной трансгрессию. Для романтической же культуры стало более характерным напряженное переживание дуализма — например, добра и зла, при котором закон их разделения утверждается именно в акте его нарушения. Взаимобращение «плюса» и «минуса», иерархический переворот ценностей⁷, составляет постоянную черту новоевропейской диалектики, представляющей собой, как уже показано выше, «прирученную», рационализированную форму трансгрессии. Трансгрессия — это способ самоосуществления современного субъекта, переживающего свою «экзистенцию» в головокружительном выходе за границы законопослушного поведения и творчества.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Возрождения. — М. : Художественная литература, 1965.
- Бланшо М.* Литература и право на смерть / пер. с фр. С. Зенкина // Новое литературное обозрение. — 1994. — № 7. — С. 75–101.
- Добрицын А.* Реплика о законах и исключениях в языковых дисциплинах // Миргород. — 2014. — Т. 3, № 1. — С. 61–65.
- Зенкин С. Н.* Работы о теории. — М. : Новое литературное обозрение, 2012.
- Зиммель Г.* Созерцание жизни / пер. с нем. М. И. Левиной, А. М. Руткевича // Избранное. В 2 т. Т. 2 / под ред. Л. Т. Мильской. — М. : Юристъ, 1996. — С. 7–298.
- Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. С. Зенкина. — М. : ОГИ, 2003. — С. 141–294.
- Лавджой А.* Великая цепь бытия : история идеи / пер. с англ. В. Софронова-Антониони. — М. : Дом интеллектуальной книги, 2001.

⁶В более ранней культуре предвестником этого концепта можно считать католическое понятие *felix culpa*, восходящее к Августину и считающееся неортодоксальным оправданием первородного греха.

⁷Об иерархическом перевороте как фигуре или мыслительной схеме см. Зенкин, 2012: 88–90.

- Лотман Ю. М.* Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) // Избранные статьи. В 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии. — Таллин : Александра, 1992a. — С. 296–336.
- Лотман Ю. М.* Динамическая модель семиотической системы // Избранные статьи. В 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии. — Таллин : Александра, 1992b. — С. 90–101.
- Тынянов Ю. Н.* Проблема стихотворного языка // Литературная эволюция : избранные труды / предисл. В. Новикова. — М. : Аграф, 2002. — С. 29–166.
- Флобер Г.* Бувар и Пекюше / пер. с фр. М. В. Вахтеровой // Собрание сочинений. В 3 т. Т. 3. — М. : Художественная литература, 1984a. — С. 93–352.
- Флобер Г.* О литературе, искусстве, писательском труде. Письма. Статьи. В 2 т. Т. 2 / пер. с фр. А. Андрес. — М. : Художественная литература, 1984b.
- Шмитт К.* Политическая теология / пер. с нем. Ю. Коринца // Политическая теология. Сборник / сост. А. Филиппова. — М. : Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. — С. 7–98.
- Якубинский Л.* Скопление одинаковых плавных в практическом и поэтическом языках // Избранные работы : язык и его функционирование / Л. П. Якубинский. — М. : Наука, 1986. — С. 176–182.
- Батай Ж.* Эротика / пер. с фр. Е. Д. Гальцовой // Проклятая часть: сакральная социология : пер. с фр. — М. : Ладомир, 2006. — С. 491–705.
- Ricoeur P.* Temps et récit. En 3 t. Т. 1. — Paris : Seuil, 1983.
- Zenkine S.* La forme et l'énergie : L'esthétique du formalisme russe. — Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise-Pascal, 2018.

Zenkin, S. N. 2019. "Zakony transgressii [The Laws of Transgression]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (4), 59–74.

SERGEY ZENKIN

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOLOGY; PRINCIPAL RESEARCH FELLOW,
RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW

THE LAWS OF TRANSGRESSION

Abstract: The modern culture, which justified the creation of social and human sciences, faced with the inconstancy of the laws of these sciences: they change, allow disturbing influences of individuals and, therefore, include regular exceptions and violations— what is called transgression in social theory. Unlike the usual exception to the rules, the transgression is always experienced and realized by the subject; unlike the dialectical contradiction, it does not necessarily include a development. Transgression can affect both descriptive and prescriptive laws, violating logical classifications, rules of language, social behavior of people. Its dynamic structure renders it close to the narrative— a text that integrates heterogeneous, often contradictory elements (events) in a temporal sequence. The article discusses various types of

transgressive violations in science and fiction: logical exceptions (on the example of an episode of Flaubert's *Bouvard and Pécuchet*), psychological estrangement (on the example of literary theories of Russian formalists), ritual transgression in anthropology (on the example of Georges Bataille's theoretical works). Reproducing transgressive practices, literature and art develop a new form of mimesis, specifically inherent in modern culture: the reciprocal interchange of "plus" and "minus" that occurs in transgression constitutes a constant feature of modern European thought; such is a form of self-realization of the modern subject, experiencing his or her "existence" in going beyond the limits of law-abiding behavior and creativity.

Keywords: Law and Law Violation, Dialectics, Narrative, Literature, Poetics, Sociology.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-59-74.

REFERENCES

- Bakhtin, M. M. 1965. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Vozrozhdeniya* [*The Work of François Rabelais and the Popular Culture of the Middle Ages and the Renaissance*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Batay, Zh. [Bataille, G.] 2006. "Erotika [L'Erotisme]" [in Russian]. In *Proklyataya chast': kakral'naya sotsiologiya* [*La Part maudite*], trans. from the French by Ye. D. Gal'tsova, 491–705. Moskva [Moscow]: Ladomir.
- Blansho, M. [Blanchot, M.] 1994. "Literatura i pravo na smert' [La littérature et le droit à la mort]" [in Russian], trans. from the French by S. Zenkin. *Novoye literaturnoye obozreniye*, no. 7: 75–101.
- Dobritsyn, A. 2014. "Replika o zakonakh i isklyucheniyyakh v yazykovykh distsiplinakh [Note About the Laws and Exceptions in the Sciences of Language]" [in Russian]. *Mirgorod* 3 (1): 61–65.
- Flober, G. [Flaubert, G.] 1984a. [in Russian]. Vol. 2 of *O literature, iskusstve, pisatel'skom trude. Pis'ma. Stat'i* [*On Literature, Art, and the Writer's Work. Letters. Articles*], comp. S. Leybovich, ed. by S. Kratovoy and V. Mil'chinoy, trans. from the French by Andres. A. 2 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- . 1984b. *Buvar i Pekyushe* [*Bouvard et Pécuchet*] [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy* [*Collected Works*], trans. from the French by M. V. Vakhterova, 93–352. 3 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Kay-ua, R. [Caillois, R.] 2003. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noye* [*L'Homme et le sacré*] [in Russian]. Trans. from the French by S. Zenkina. 141–294. Moskva [Moscow]: OGI.
- Lavdzhoi, A. [Lovejoy, A.] 2001. *Velikaya tsep' bytiya* [*The Great Chain of Being: istoriya idei* [*A Study of the History of an Idea*]] [in Russian]. Trans. from the English by V. Sofronov-Antomoni. Moskva [Moscow]: Dom intellektual'noy knigi.
- Lotman, Yu. M. 1992a. "Dekabrist v povsednevnoy zhizni (Bytovoye povedeniye kak istoriko-psikhologicheskaya kategoriya) [The Decembrist in the Daily Life (Quotidian Behaviour as a Historical-Psychological Category)]" [in Russian]. In Lotman 1992, 296–336.
- . 1992b. "Dinamicheskaya model' semioticheskoy sistemy [A Dynamic Model of the Semiotic System]" [in Russian]. In Lotman 1992, 90–101.
- Ricœur, P. [in French]. Vol. 1 of *Temps et récit*. 3 vols. Paris: Seuil.
- Shmitt, K. 2000. *Politicheskaya teologiya* [*Politische*] [in Russian]. In *Politicheskaya teologiya. Sbornik* [*Political Theology. Collection*], by K. [Schmitt, C.] Shmitt, comp. A. Filipov, trans. from the German by Yu. Korinets, 7–98. Moskva [Moscow]: Kanon-Press-Ts / Kuchkovo pole.
- Tynyanov, Yu. N. 2002. "Problema stikhotvornogo yazyka [The Problem of Poetical Language]" [in Russian]. In *Literaturnaya evolyutsiya* [*Literary Evolution*]: *izbrannyye trudy* [Se-

- lected Works*], comp. V. Novikov, comm. by V. Novikov, with a forew. by V. Novikov, 29–166. Moskva [Moscow]: Agraf.
- Yakubinskiy, L. 1986. “Skopleniye odinakovykh plavnykh v prakticheskom i poeticheskom yazykakh [The Congestion of Smooth Consonants in Practical and Poetical Language]” [in Russian]. In *Izbrannyye raboty [Selected Works] : yazyk i yego funktsionirovaniye [Language and Its Functioning]*, by L. P. Yakubinskiy, 176–182. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Zenkin, S. N. 2012. *Raboty o teorii [Works on Theory]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Zenkin, S. 2018. *La forme et l'énergie: L'esthétique du formalisme russe* [in French]. Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise-Pascal.
- Zimmel', G. [Zimmel, G.] 1996. *Sozertsaniye zhizni [Lebensanschauung]* [in Russian]. In vol. 2 of *Izbrannoye [Selected Writings]*, ed. by L. T. Mil'skaya, trans. from the German by M. I. Levina and A. M. Rutkevich, 7–298. 2 vols. Moskva [Moscow]: Yurist''.

ЕКАТЕРИНА ВЕЛЬМЕЗОВА*

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ДИСКУССИЯ 1950 ГОДА КАК «СПОР» МАРРА И СТАЛИНА О ЗАКОНАХ**

Аннотация: Лингвистическая дискуссия 1950 года рассматривается в статье как «спор» двух лингвистических «парадигм», ориентированных на изучение языка как *langue* и языка как *langage*. Это демонстрируется через разное понимание понятия *языкового закона* Сталиным и создателем «нового учения о языке» Николаем Яковлевичем Марром (1864–1934). При этом анализируется ряд законов, сформулированных Марром (закон «общечеловеческого мышления», закон противоположных значений, закон диффузного смысла, закон функционального переноса, закон гибридизации) и утверждается, что взгляд Марра на языковые законы — прежде всего, законы семантики — существенно отличался от понимания семантических законов, имевшего место до него (в работах Мишеля Бреалья, Михаила Михайловича Покровского и др.). Основное различие состояло в том, что законы, о которых говорится в работах Марра, претендовали на статус универсальных не только в том смысле, что, как полагал Марр, они могли быть применимы ко всем существующим на свете языкам, но и в том смысле, что они вообще выходили за рамки лингвистики, претендуя на описание явлений, изучаемых и другими дисциплинами, или «доказывались» с привлечением фактов, анализируемых другими науками (биологией, антропологией, археологией и т. д.). В свою очередь, анализ общего контекста истории лингвистических идей, предшествовавшего дискуссии (в том числе, и контекста «кризиса» в языкознании на рубеже девятнадцатого и двадцатого веков) позволяет говорить о различиях между законами, формулировавшимися для фонетики и для семантики.

Ключевые слова: история языкознания, языковые законы, Н. Я. Марр, Сталин, лингвистическая дискуссия 1950 года, семантика vs семиотика, *langue* vs *langage*.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-75-89.

Понятие *закона* стало ключевым для европейского языкознания во второй половине девятнадцатого века, что во многом объяснялось позитивистскими установками, на которые ориентировалось получившее тогда широкое признание течение младограмматиков¹. Младограмматики формулировали диахронические законы, говоря о конкретных

*Вельмезова Екатерина Валерьевна, реабилитированный доктор наук, ординарный профессор, Лозаннский университет (Швейцария), Ekaterina.Velmезova@unil.ch.

** © Вельмезова, Е. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Первым сформулированным в языкознании для конкретных языков законом чаще всего называется закон Гримма (1822 г.), описывающий изменение индоевропейских согласных в германских языках. Кроме того, до младограмматиков под законами могли пониматься и закономерности эволюции человеческого языка в целом.

языках или их группах. Стремясь активно вводить в лингвистику понятие *закона*, представители этого направления в лингвистике занимались прежде всего законами фонетическими. Гораздо реже речь шла о законах в синтаксисе или семантике². Неодинаковая разработанность разных языковых уровней в языкознании стала одной из причин так называемого кризиса в языкознании в начале двадцатого века, совпавшего с кризисом позитивизма как такового³. Одной из реакций на кризис в лингвистике стало появление работ «диссидентов индоевропеизма»: ученых, которые сохраняли общую историческую ориентацию исследований, однако меняли методы младограмматиков (Velmezova, 2007: 74–99). Одним из таких «диссидентов» и был Николай Яковлевич Марр (1864–1934), речь о котором пойдет дальше.

Имя Марра еще сегодня окружено коннотациями скорее отрицательными. Он печально известен как создатель «нового учения о языке», в начале двадцатых годов прошлого века объявивший войну «традиционному» (сравнительно-историческому) языкознанию. Сегодня большинство лингвистических теорий Марра не принимаются общим языкознанием, однако это не значит, что его учение не может представлять интереса и для историков языкознания. Соблюдая принцип эпистемологического нейтралитета, эксплицитно сформулированный, в частности, французским эпистемологом Сильвеном Ору (Augeux, 1989: 16; Velmezova, 2007: 55), историки языкознания могут с одинаковым вниманием относиться как к теориям прошлого, которые принимаются — хотя бы в какой-то мере — и сегодня, так и к теориям, которые современными лингвистами не признаются — как, например, «новое учение о языке» Николая Марра. Марр стал академиком еще в дореволюционные годы: так были признаны его заслуги в изучении кавказских языков и филологий (прежде всего, грузинской и армянской), во многом связанные и с его археологической деятельностью. Однако печально известен он стал благодаря учению, разработанному уже после революции 1917

²Хотя и такие законы тоже порой формулировались — например, имеющий непосредственное отношение к синтаксису закон Вакернагеля (1892 г.). О семантических законах в общем контексте развития истории семантики речь идет в нашей монографии (Velmezova, 2007: 76 и сл.); говорится о них и в этой статье.

³Одним их символов этого кризиса стала катастрофа «Титаника» в 1912 году, во многом положившая конец вере в позитивистскую науку: чудо науки и техники, этот корабль многим казался в принципе не потопляемым. Об этом кризисе в целом и об отдельных его параметрах см. *ibid.*: 65–73.

года (хотя и опирался Марр при этом отчасти на свои прежние исследования). Послереволюционная же лингвистика в России — а затем и в Советском Союзе — мечтала об обновлении, о новизне вслед за обновлением революционным, идеологическим (случай в истории наук далеко не уникальный). Если даже бегло перелистать работы по лингвистике, написанные в двадцатых годах прошлого века, можно только удивляться тому, с какой частотой появлялось в них выражение «марксистская лингвистика». Правда, общего определения «марксистской лингвистике» так и не было дано, каждый употреблявший это выражение исследователь чаще всего говорил о своем — и тем самым «марксистская лингвистика» чаще всего отсылала просто к чему-то принципиально новому. «Марксистская лингвистика» означала *новую лингвистику*, и часть этой новизны — по крайней мере, для Марра — была связана с исследованием семантики⁴.

Как писал сам Марр, в прежнем учении о языке существовали законы фонетики, но не было законов семантики (Марр, 1934: 103). Это, конечно, не так. Исследования семантики действительно отставали по сравнению с исследованиями других языковых уровней, но это не значит, что семантика не изучалась вообще и что попытки сформулировать ее законы до Марра не предпринимались⁵. Уже само слово *семантика* (в отличие от *семасиологии*, *сематологии* и т. д.) распространилось в науке о языке после публикации статьи, в заглавии которой присутствовало слово *закон* — речь идет о работе Мишеля Бреалья (Bréal, 1883; см. об этом Velmezova, 2007: 77); первая же часть известной книги Бреалья «Essai de sémantique (Science de significations)», изданной в 1897 году, начинается с определения понятия *закон*: «Мы называем *законом* [...] постоянное отношение, которое обнаруживается в серии явлений»⁶. Говоря о семантических законах, Бреаль обсуждает в своей книге такие явления, как сужение или расширение значения слова, метафору, полисемию и т. д. (ibid.: 92).

О семантических законах писали и в России. Вряд ли было бы вполне оправданным цитировать в этой связи работы Ивана Александровича Бодуэна де Куртенэ, не употреблявшего слова *закон* как такового,

⁴О «марризме и марксизме» см. Velmezova, 2007: 220 и слл..

⁵Более детально об этом см. ibid.: 76 и слл..

⁶«Nous appelons *loi* [...] le rapport constant qui se laisse découvrir dans une série de phénomènes» (Bréal, 1897: 11).

когда он писал об основных тенденциях семантических изменений (Бодуэн де Куртенэ, 1963: 100; Velmezova, 2007: 94–95); скорее следует напомнить о полузабытом сегодня Михаиле Михайловиче Покровском, формулировавшем конкретные семантические законы и таковыми их и называвшем. Убежденный в том, что «вариации значений слов, с виду капризные, в действительности подчинены определенным законам» (Покровский, 1959: 36), в работе 1896 года (Покровский, 1896) ученый сформулировал ряд семантических законов, которые претендовали на статус универсальных. Вот — для примера — один их этих законов, закон «темпоральных слов»: «[В]сюду, где условия жизни или внешняя природа связывают предметы и действия с определенным временем, имена, соответствующие этим предметам или действиям, или употребляются в качестве темпоральных имен, или даже переходят в чисто темпоральные слова» (Покровский, 1959: 30). Если, к примеру, петух поет утром, со временем петухи неизбежно начнут ассоциироваться с этим временем суток, в каком-то смысле приобретая значение утра. Отсюда, например, в русском языке такие выражения, как *вставать с петухами* или *вставать до петухов*, означающие «вставать рано утром»: вставать с петухами можно и в центре города, где петухи по утрам не поют⁷.

Уже один этот пример позволяет говорить о важном отличии между фонетическими законами в формулировках младограмматиков и семантическими законами, сформулированными учеными, о которых идет речь в этой статье. Фонетические законы касались конкретных языков или языковых групп — к примеру, уже упоминавшийся выше закон Гримма касался германских языков; семантические же законы практически всегда претендовали на статус универсальных.

Как уже отмечалось выше, считавший себя первооткрывателем семантических законов Н.Я. Марр претендовал и на создание особого направления в лингвистике, во многом связанного с исследованием семантики. Тем самым создатель «нового учения о языке» бросал вызов не только прошлому, но и современному ему научному знанию. В действительности же, как было показано, семантические законы формулировались лингвистами уже до Марра. Было ли, в таком случае, что-то новое, что Марр внес в понятие семантического закона? Безусловно, было.

⁷О «семасиологии» Покровского см. Velmezova, 2007: 96–98; Velmezova, 2006; Velmezova, 2008.

Принципиальная новизна состояла в том, что едва ли не каждый из семантических законов, о которых заходит речь в работах Марра, так или иначе отсылал к другим областям знания (Вельмезова, 2010).

Так, закон «общечеловеческого мышления» связан с тезисом о том, что в процессе эволюции все языки, и прежде всего их семантика, проходят одни и те же стадии развития (Марр, 1934: 37)⁸. Если бы Марр не пытался найти доказательств существования разных языковых стадий в семантике, этот закон вообще можно было бы назвать антропологическим: недаром при его формулировке Марр опирался прежде всего на работы столь любимого им Люсьена Леви-Брюля. Правда, до конца жизни Марр так и не сумел сформулировать, как именно разные стадии языкового развития отражались в семантике⁹. Единственным исключением была семантическая закономерность, сформулированная Марром для самой первой, древнейшей стадии языкового развития — на этой стадии развития все слова языка якобы были полисемичны и даже энантиосемичны, то есть совмещали в себе противоположные значения (например, «белый» и «черный», «день» и «ночь» и т. д.). Эта семантическая особенность первоязыка описывалась семантическим «законом противоположностей»: подтверждений ему Марр искал в конкретных языках, следуя еще средневековой лингвистической традиции, в Новое время получившей в языкознании продолжение благодаря одному из основных положений философии Гегеля — тезису об исходном единстве противоположностей как потенциальном источнике любого развития¹⁰.

Этот закон можно считать частным проявлением закона более общего, в соответствии с которым все первослова праязыка семантически были диффузны, совмещая в себе сразу несколько значений (самые известные комплексы значений, приводимых Марром в этой связи, — это «голова — гора — небо» и «вода — женщина — рука»¹¹). В свете связи марристской семантики с другими областями знания показательно здесь уже то, что, говоря об этом законе, Марр перенес в лингвистику закон «дифференциации» физической (прежде всего, биологической) материи, ранее

⁸Разумеется, Марр не был первым, кто говорил о существовании стадий в развитии языка; об особенностях его понимания *стадий* по сравнению с предшествующими работами ученых, интересовавшихся языками, см. Velmezova, 2007: 140 и слл.

⁹Подробный анализ этого закона см. в нашей монографии (ibid.: partie II, chapitre 1).

¹⁰См., напр., в *Феноменологии духа* (Hegel, Huppoltite, 1939: 18). Этот представленный у Марра закон также проанализирован в нашей монографии (Velmezova, 2007: 164–177).

¹¹См., напр., Марр, 1936: 265–266 и там же: 143. О примерах, приводимых Марром для подтверждения этого закона, см. Velmezova, 2007: 177–180.

сформулированный Гербертом Спенсером: сам Спенсер считал этот закон универсальным и пытался применять его к самым разным областям знания — истории общества, религии, психологии и т. д. (Spencer, 1855; Spencer, 1864; Spencer, 1882–1898; Velmezova, 2007: 207–209). Кроме того, в своих рассуждениях об этом законе Марр отнюдь не ограничивался лингвистикой, находя параллели и в развитии литературы — вспомним в этой связи, что он был учеником Александра Николаевича Веселовского, в «Трех главах из исторической поэтики» писавшего о первобытном диффузном синкретизме устного творчества, впоследствии расчленившегося на отдельные жанры (Веселовский, 2004)¹².

Другой областью знания, в которой Марр черпал доказательства для этого закона, была археология. Именно в археологии находил Марр доказательства для еще одного своего семантического закона: так называемого «закона функционального переноса», который и позднее упоминался в работах по общей семиотике (Степанов, 1971: 139; Степанов, 1990а: 439; Степанов, 1990б: 441). Согласно этому закону, название одного объекта переносится на другой при условии, что второй объект играет в обществе ту же роль, выполняет ту же функцию, что и предыдущий¹³. Так, например, пишет Марр, название собаки перенеслось на лошадь, так как в какой-то момент лошадь заменила собаку в качестве основного транспортного средства (Марр, 1933: 240). Сами советские археологи в тридцатые-сороковые годы прошлого века неоднократно писали о находках, подтверждающих этот закон: когда, например, обнаруживали захоронения лошадей в ритуальных масках собак — что должно было служить доказательством переноса слова, означающего «собака», на лошадь (Чакветадзе, 1933: 44; Кипарисов, 1933: 21; Миллер, 1933), и т. д.

Последний семантический закон, о котором писал Марр¹⁴ и о котором пойдет речь в этой статье, — это закон гибридизации. Согласно этому закону, при контактах двух языков слова этих языков, имеющие одно и то же значение, «склеиваются», причем слово-гибрид получает ту же семантику, что и семантика двух исходных слов¹⁵. Вот один из примеров этого закона, приводимый Марром: слово *музем* («земля») в языке коми

¹²О влиянии Веселовского на Марра см. Velmezova, 2007: 209–211.

¹³Подробный анализ этого закона представлен в нашей книге (ibid.: 237–248).

¹⁴Всего в работах Марра в связи с семантикой речь заходит о шести законах, чему посвящена наша книга (ibid.).

¹⁵См. Марр, 1936: 101. Об этом законе см. Velmezova, 2007: 212–216.

представляет собой гибридную единицу, образованную от *му-* (изначально означавшего в коми «земля»), «скрещенного» с *зем-* (имеющего то же значение в русском, см. *земля*) вследствие контактов двух народов, коми и русского (Марр, 1936: 131), и т. д. Этот закон, как и само понятие *гибридизации* в лингвистике, находит параллели прежде всего в биологическом дискурсе эпохи: Лев Берг в двадцатые годы прошлого века «перевернул» знаменитую дарвиновскую схему развития видов, заявив, что виды развиваются не дивергентно, но конвергентно, гибридной — то есть от множества к единству (Берг, 1922). Подобные же схемы появлялись в ту эпоху и в других областях научного знания — например, в литературном анализе (где можно вспомнить прежде всего об Ольге Михайловне Фрейденберг¹⁶), и — как мы видели — в лингвистике.

Итак, вот что нового Марр внес в понятие *семантических законов*: в отличие от прежних семантических законов, законы, о которых говорится в его работах, претендовали на статус универсальных не только в том смысле, что, как полагал Марр, они могли быть применимы ко всем существующим на свете языкам, но и в том смысле, что они выходили за рамки лингвистики, претендуя на описание явлений, изучаемых и другими дисциплинами¹⁷.

Как хорошо известно, конец господству марризма в языкознании был положен статьей Сталина, опубликованной в газете *Правда* 20 июня 1950 года; за этой статьей последовал ряд других публикаций Сталина о вопросах языка (Сталин, 1950). Публикации статьи от 20 июня предшествовала полуторамесячная дискуссия по вопросам языкознания, открытая 9 мая в той же газете *Правда* статьей Арнольда Степановича Чикобавы, в которой Марр и его учение резко критиковались. Начиная с 9 мая, каждую неделю *Правда* печатала статьи как промарристские, так и антимарристские, а также — порой — относительно нейтральные, авторы которых старались примирить марризм с более традиционной лингвистикой. Конец дискуссии был положен статьей Сталина, резко раскритиковавшей марризм.

Учение Марра Сталин критиковал сразу по нескольким основным пунктам: в частности, он не соглашался считать язык надстройкой над

¹⁶О влиянии Берга на Фрейденберг см. Брагинская, 1998: 751–752. Об интеллектуальных контактах Марра с Бергом и Фрейденберг см. Velmezova, 2007: partie III.

¹⁷В определенном смысле, эти законы можно назвать семиотическими — если под семиотикой подразумевать не только науку о знаках, но и «холистическую» дисциплину (Velmezova, Kull, 2011: 299; Вельмезова, 2010).

базисом (как это делал Марр), отрицал существование так называемых классовых языков (противопоставляемых языкам национальным) и возвращался к дивергентной схеме развития языков, в отличие от схемы конвергентной, адептом которой был Марр. Важное для Марра, слово *закон* по отношению к языкознанию было использовано в статье Сталина несколько раз. В определенном смысле, понятие *закона* может в данном случае служить своего рода лакмусовой бумажкой, позволяющей лучше понять позицию Сталина в отношении языкознания.

Итак, что же вкладывал в понятие *языкового закона* Сталин?

Прежде всего, главным в языкознании Сталин считал именно открытие языковых законов: «Не может быть сомнения, что теория скрещивания не может дать чего-либо серьезного советскому языкознанию. Если верно, что главной задачей языкознания является изучение внутренних законов развития языка, то нужно признать, что теория скрещивания не только не решает этой задачи, но даже не ставит ее, — она просто не замечает или не понимает ее» (Сталин, 1950: 45).

Чаще всего закон понимался им в диахроническом смысле по отношению к конкретному языку. Речь могла идти, например, о русском языке: «Что касается национальной самобытности русского языка, то она не испытала ни малейшего ущерба, ибо, сохранив свой грамматический строй и основной словарный фонд, русский язык продолжал продвигаться вперед и совершенствоваться по внутренним законам своего развития» (там же: 61–62) — или же о любом языке вообще: «Язык относится к числу общественных явлений, действующих за все время существования общества. Он рождается и развивается с рождением и развитием общества. Он умирает вместе со смертью общества. Вне общества нет языка. Поэтому язык и законы его развития можно понять лишь в том случае, если он изучается в неразрывной связи с историей общества, с историей народа, которому принадлежит изучаемый язык и который является творцом и носителем этого языка» (там же: 45–46); «[с]овершенно неправильно было бы думать, что в результате скрещивания, скажем, двух языков получается новый, третий язык, не похожий ни на один из скрещенных языков и качественно отличающийся от каждого из них. На самом деле при скрещивании один из языков обычно выходит победителем, сохраняет свой грамматический строй, сохраняет свой основной словарный фонд и продолжает развиваться по внутренним законам своего развития, а другой язык теряет постепенно свое качество и постепенно отмирает. Следовательно, скрещивание дает не какой-то новый, третий язык, а сохраняет один из языков, сохраняет его

грамматический строй и основной словарный фонд и дает ему возможность развиваться по внутренним законам своего развития» (Сталин, 1950: 60–61). Тем самым Сталин отчасти возвращался к интерпретации *закона*, предложенной младограмматиками.

В других контекстах понятие *закон* употребляется Сталиным в синхронном смысле — однако и здесь речь идет не об универсальных законах, каковыми были семантические законы Марра, а прежде всего — о законах отдельных, конкретных языков: «Следовательно, абстрагируясь от частного и конкретного как в словах, так и в предложениях, грамматика берет то общее, что лежит в основе изменений слова и сочетаний слов в предложениях, и строит из него грамматические правила, грамматические законы. Грамматика есть результат длительной абстрагирующей работы человеческого мышления, показатель громадных успехов мышления. В этом отношении грамматика напоминает геометрию, которая дает свои законы, абстрагируясь от конкретных предметов, рассматривая предметы как тела, лишенные конкретности, и определяя отношения между ними не как конкретные отношения таких-то конкретных предметов, а как отношения тел вообще, лишенные всякой конкретности» (там же: 49–50).

Что же касается законов, претендующих на универсализм (в том числе, и за пределами лингвистики), в статье Сталин скорее указывает на отсутствие таковых: «Вообще нужно сказать к сведению товарищей, увлекающихся взрывами, что закон перехода от старого качества к новому путем взрыва неприменим не только к истории развития языка, — он не всегда применим также и к другим общественным явлениям базисного или надстроечного порядка. Он обязателен для общества, разделенного на враждебные классы. Но он вовсе не обязателен для общества, не имеющего враждебных классов» (там же: 58). И лишь однажды речь у Сталина заходит о возможном существовании некоторых общих законов развития языка: «Н. Я. Марр высокомерно третирует всякую попытку изучения групп (семей) языков как проявление теории „праязыка“. А между тем нельзя отрицать, что языковое родство, например, таких наций, как славянские, не подлежит сомнению, что изучение языкового родства этих наций могло бы принести языкознанию большую пользу в деле изучения законов развития языка. Понятно, что теория „праязыка“ не имеет к этому делу никакого отношения» (там же: 69).

Итак, учитывая разницу в интерпретациях понятия *закон* в работах Марра и в посвященных лингвистике и написанных в 1950 году текстах Сталина, можно говорить о том, что эта лингвистическая дискуссия

в значительной степени была дискуссией ... о законах¹⁸. В результате сталинской критики марризма значительно сузилось как понятие *закона* в советском языкознании, так и само исследовательское поле лингвистики. О лингвистике стали реже говорить в связи с другими науками, семантика (со свойственным ее исследователям в то время стремлением к поиску универсалий) не была больше в центре внимания ученых, зато появились работы по подробному описанию тех или иных языков — начиная с русского языка и создания в начале пятидесятых годов прошлого века первой грамматики русского языка, положившей начало традиции «академических грамматик» (Грамматика русского языка, 1952–1954).

Тем самым, если говорить о смене «парадигм»¹⁹ в советской лингвистике в начале пятидесятых годов прошлого века, можно обратиться к метафоре песочных часов, о которой писал в своей защищенной в 1986 году диссертации французский историк лингвистики Даниэль Баджони. Приведем его слова: «...история лингвистики может быть кратко представлена как чередование точек зрения, представляющих лингвистическое исследование как науку о языке вообще (т. е. о сложном процессе, включающем все измерения языкового акта) или же как науку о конкретном языке (т. е. объекте исследования строго ограниченном и потому исключающем многочисленные вопросы как к делу не относящиеся) ...»²⁰. В своей диссертации Баджони предложил модель песочных

¹⁸Отдельную подготавливаемую в настоящее время статью мы планируем посвятить анализу понятия *закон* в выступлениях других участников дискуссии, пока же ограничимся следующим замечанием: среди главных аргументов со сторон как противников, так и защитников марристских теорий мы находим, опять же, разные — даже противоположные — интерпретации понятия *закон*. Сторонники Марра настаивали на том, что, несмотря на отдельные ошибки, «новое учение о языке» позволяет говорить о законах, понимаемых в очень широком смысле слова, о законах, выходящих за пределы языкознания. Напротив, противники Марра подвергали резкой критике многочисленные ложные этимологии Марра, в основе которых было невладение Марром профессиональным языком сравнительно-исторического языкознания, в частности, невладение законами развития конкретных языков и их групп и семей.

¹⁹Это слово мы берем в кавычки из-за возможности легко оспорить принадлежность языкознания к «нормальным наукам», для которых понятие *парадигмы* было введено Томасом Куном (Kuhn, 1962).

²⁰«...l'histoire de la linguistique peut se résumer par l'alternance entre un point de vue envisageant la recherche linguistique comme science du *langage*, processus complexe intégrant toutes les dimensions de l'acte langagier [...] ou comme science de la *langue*, objet de recherche strictement limité et excluant de ce fait de nombreuses questions comme non pertinentes...» (Baggioni, 1986: 10).

часов для иллюстрации чередования языка-*langue* и языка-*langage* как центров интересов европейских лингвистов в конце девятнадцатого — начале двадцатого веков. В конце девятнадцатого века лингвисты изучали в основном конкретные языки (*langues*) прежде всего в их фонетическом и морфологическом аспектах (вспомним опять же о школе младограмматиков), объект лингвистики был узким, что соответствовало узкой горловине между двумя широкими сосудами в песочных часах. Но в начале двадцатого века объект лингвистики существенно расширяется: лингвисты активно сотрудничают с географами, психологами, литературоведами и т. д., и объект изучения лингвистики перемещается в сторону широкого сосуда песочных часов. В каком-то смысле, Марра и его «новое учение о языке» вместе с представленными в нем семантическими законами можно считать наследниками этой традиции: семантические законы понимались Марром в широком, выходящем за пределы самой лингвистики, смысле слова. Сталин же своим вмешательством снова сужает основной объект изучения лингвистики, возвращая его к конкретным языкам (горловина песочных часов)²¹. Именно поэтому на смену языковым законам в их широком понимании приходят теперь законы в понимании узком, не выходящем за рамки отдельных языков.

ЛИТЕРАТУРА

- Берг Л. С. Номогенез, или эволюция на основе закономерностей. — Пб. : Государственное издательство, 1922.
- Бодуэн де Куртень И. А. Подробная программа лекций в 1876–77 учебном году // Избранные работы. В 2 т. Т. 1 / сост. В. П. Григорьева, А. А. Леонтьева. — М. : Издательство Академии наук СССР, 1963. — С. 88–107.
- Брагинская Н. В. Послесловие ко второму изданию // Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. — М. : Наука, 1998. — С. 774–765.
- Вельмезова Е. В. Законы семантики vs. законы семиотики в «новом учении о языке» Н. Я. Марра // Современная семиотика и гуманитарные науки / под ред. В. В. Иванова. — М. : Языки славянских культур, 2010. — С. 376–384.
- Веселовский А. Н. Три главы из исторической поэтики // Историческая поэтика. — М. : Эдиториал УРСС, 2004. — С. 200–380.
- Грамматика русского языка : в 2 т. / под ред. В. В. Виноградова, Е. С. Истриной, А. С. Бархударова. — М. : Издательство АН СССР, 1952–1954.
- Кипарисов Ф. В. Вещь — исторический источник // Из истории докапиталистических формаций : сборник статей к сорокалетию научной деятельности

²¹В каком-то смысле, об этом же речь шла и в *Курсе общей лингвистики*.

- Н. Я. Марра / под ред. А. Г. Пригожина. — М. : ОГИЗ Государственное социально-экономическое издательство, 1933. — С. 21–34.
- Marr N. Я.* Избранные работы. В 5 т. Т. 1. — Л. : Издательство государственной академии истории материальной культуры, 1933.
- Marr N. Я.* Избранные работы. В 5 т. Т. 3. — Л. : Государственное социально-экономическое издательство, 1934.
- Marr N. Я.* Избранные работы. В 5 т. Т. 2. — Л. : Государственное социально-экономическое издательство, 1936.
- Миллер А. А.* Элементы «неба» в вещественных памятниках // Из истории докапиталистических формаций : сборник статей к сорокалетию научной деятельности Н. Я. Марра / под ред. А. Г. Пригожина. — М. : ОГИЗ Государственное социально-экономическое издательство, 1933. — С. 125–157.
- Покровский М. М.* О методах семасиологии : речь, произнесенная в Московском университете перед защитой диссертации «Семасиологические исследования в области древних языков» // Филологическое обозрение. — 1896. — Т. 10, № 1. — С. 3–10.
- Покровский М. М.* Избранные работы по языкознанию / под ред. В. В. Виноградова. — М. : Издательство АН СССР, 1959.
- Сталин И. В.* Марксизм и вопросы языкознания. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1950.
- Степанов Ю. С.* Семиотика. — М. : Наука, 1971.
- Степанов Ю. С.* Семантика // Лингвистический энциклопедический словарь / под ред. В. Н. Ярцевой. — М. : Советская энциклопедия, 1990а. — С. 438–440.
- Степанов Ю. С.* Семиотика // Лингвистический энциклопедический словарь / под ред. В. Н. Ярцевой. — М. : Советская энциклопедия, 1990б. — С. 440–442.
- Чакветадзе Ш. А.* Новая ступень в науке // Из истории докапиталистических формаций : сборник статей к сорокалетию научной деятельности Н. Я. Марра / под ред. А. Г. Пригожина. — М. : ОГИЗ Государственное социально-экономическое издательство, 1933. — С. 34–44.
- Auroux S.* Introduction // Histoire des idées linguistiques. En 3 t. Т. 1 / sous la dir. de S. Auroux. — Liège : Mardaga, 1989. — P. 13–55.
- Baggioni D.* Langue et langage dans la linguistique européenne (1876–1933) : en 3 t. — Grenoble : Comages, 1986.
- Bréal M.* Les lois intellectuelles du langage: fragment de sémantique // Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France. — 1883. — Т. 17. — P. 132–142.
- Bréal M.* Essai de sémantique : Science des significations. — Paris : Hachette et Cie, 1897.
- Hegel G. W. F.* Phénoménologie de l'esprit. En 2 t. Т. 1 / trad. de l'allemand par J. Hyppolite. — Paris : Aubier, 1939.
- Kuhn T.* The Structure of Scientific Revolutions. — Chicago : University of Chicago Press, 1962.

- Spencer H.* The Principles of Psychology. — London : Longmans, 1855.
- Spencer H.* First Principles. — London : Williams, Norgate, 1864.
- Spencer H.* The Principles of Sociology : in 3 vols. — London : Williams, Norgate, 1882–1898.
- Velmezova E.* La sémasiologie de M. Pokrovskij : entre l'Est et l'Ouest // *Slavica Occitania*. — 2006. — Т. 22. — P. 33–44.
- Velmezova E.* Les lois du sens : la sémantique marriste. — Bern : Peter Lang, 2007.
- Velmezova E.* The Social Semantics of Mikhail Pokrovskij and Nikolaj Marr // *Studies in the East European Thought*. — 2008. — Vol. 60, no. 4. — P. 349–362.
- Velmezova E., Kull K.* Interview with Vyacheslav V. Ivanov About Semiotics, the Languages of the Brain and History of Ideas // *Sign Systems Studies*. — 2011. — Vol. 39, no. 2/4. — P. 290–313.

Vel'mezova, Ye. V. [Velmezova, E. V.] 2019. "Lingvisticheskaya diskussiya 1950 goda kak 'spor' Marra i Stalina o zakonakh [Linguistic Discussion of 1950 as Marr and Stalin's 'Debate' on Laws]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (4), 75–89.

EKATERINA VELMEZOVA

DR. HAB., ORDINARY PROFESSOR OF SLAVIC STUDIES AT THE UNIVERSITY OF LAUSANNE, SWITZERLAND

LINGUISTIC DISCUSSION OF 1950 AS MARR AND STALIN'S "DEBATE" ON LAWS

Abstract: The linguistic discussion of 1950 is considered in the article as a "dispute" of two linguistic "paradigms" oriented to the study of language as *langue* and language as *langage*. This is demonstrated through a different understanding of the concept of *language law* by Stalin and by the creator of the "new theory of language" Nikolay Yakovlevich Marr (1864–1934). At the same time, a number of laws formulated by Marr (the law of "universal human thinking", the law of opposite meanings, the law of diffuse meanings, the law of functional transfer, the law of hybridization) are analyzed, and it is argued that Marr's view on language laws—above all, on the laws of semantics—was significantly different from the understanding of semantic laws which was accepted before him (in the works of Michel Bréal, Mikhail Mikhailovich Pokrovskiy, etc.). The main difference consisted in the fact that the laws referred to in the works of Marr, claimed the status of universal, not only in the sense that, as Marr believed, they could be applicable to all existing languages, but also in the sense that they generally went beyond linguistics, claiming to describe phenomena studied by other disciplines or "proved" with the involvement of facts analyzed by other sciences. In turn, analysis of the general context of the history of linguistic ideas that preceded the discussion (including the context of "crisis" in linguistics at the turn of the nineteenth and twentieth centuries) allows to state some differences between linguistic laws formulated for phonetics and semantics.

Keywords: History of Linguistics, Linguistic Laws, N. Ya. Marr, Stalin, Linguistic Discussion of 1950, Semantics vs Semiotics, *langue vs langage*.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-75-89.

REFERENCES

- Auroux, S. 1989. "Introduction" [in French]. In vol. 1 of *Histoire des idées linguistiques*, ed. by S. Auroux, 13–55. 3 vols. Liège: Mardaga.
- Baggioni, D. 1986. *Langue et langage dans la linguistique européenne (1876–1933)* [in French]. 3 vols. Grenoble: Comages.
- Berg, L. S. 1922. *Nomogenez, ili evolyutsiya na osnove zakonomernostey* [Nomogenesis or Evolution Determined by Laws] [in Russian]. Peterburg [Petersburg]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- Boduen de Kurten-e, I. A. 1963. "Podrobnaya programma lektsiy v 1876–77 uchebnom godu [Detailed Program of Lectures in the 1876–77 Academic Year]" [in Russian]. In vol. 1 of *Izbrannyye raboty* [Selected Works], comp. V. P. Grigor'yev and A. A. Leont'yev, 88–107. 2 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Braginskaya, N. V. 1998. "Poslesloviye ko vtoromu izdaniyu [Afterword to the Second Edition]" [in Russian]. In *Mif i literatura drevnosti* [Myth and Literature of Antiquity], by O. M. Freydenberg, 774–765. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Bréal, M. 1883. "Les lois intellectuelles du langage: fragment de sémantique" [in French]. *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* 17:132–142.
- . 1897. *Essai de sémantique: Science des significations* [in French]. Paris: Hachette et Cie.
- Chakvetadze, Sh. A. 1933. "Novaya stupen' v nauke [New Stage in Science]" [in Russian]. In *Iz istorii dokapitalisticheskikh formatsiy* [From the History of Pre-capitalist Formations]: *sbornik statey k sorokap'yatiletiyu nauchnoy deyatel'nosti N. Ya. Marra* [Collection of Articles for the Forty-Fifth Anniversary of the Scientific Activity of N. Ya. Marr], ed. by A. G. Prigozhin, 34–44. Moskva [Moscow]: OGIZ Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.
- Hegel, G. W. F. 1939. [in French]. Vol. 1 of *Phénoménologie de l'esprit*, trans. from the German by J. Hyppolite. 2 vols. Paris: Aubier.
- Kiparisov, F. V. 1933. "Veshch' — istoricheskiy istochnik [Object as a Historical Source]" [in Russian]. In *Iz istorii dokapitalisticheskikh formatsiy* [From the History of Pre-capitalist Formations]: *sbornik statey k sorokap'yatiletiyu nauchnoy deyatel'nosti N. Ya. Marra* [Collection of Articles for the Forty-Fifth Anniversary of the Scientific Activity of N. Ya. Marr], ed. by A. G. Prigozhin, 21–34. Moskva [Moscow]: OGIZ Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.
- Kuhn, T. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marr, N. Ya. 1933. [in Russian]. Vol. 1 of *Izbrannyye raboty* [Selected Works]. 5 vols. Leningrad: Izdatel'stvo gosudarstvennoy akademii istorii material'noy kul'tury.
- . 1934. [in Russian]. Vol. 3 of *Izbrannyye raboty* [Selected Works]. 5 vols. Leningrad: Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.
- . 1936. [in Russian]. Vol. 2 of *Izbrannyye raboty* [Selected Works]. 5 vols. Leningrad: Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.
- Miller, A. A. 1933. "Elementy 'neba' v veshchestvennykh pamyatnikakh [Elements of 'Sky' in Material Monuments]" [in Russian]. In *Iz istorii dokapitalisticheskikh formatsiy* [From the History of Pre-capitalist Formations]: *sbornik statey k sorokap'yatiletiyu nauchnoy deyatel'nosti N. Ya. Marra* [Collection of Articles for the Forty-Fifth Anniversary of the Scientific Activity of N. Ya. Marr], ed. by A. G. Prigozhin, 125–157. Moskva [Moscow]: OGIZ Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.

- Pokrovskiy, M. M. 1896. "O metodakh semasiologii [On the Methods of Semasiology]: rech', proiznesennaya v Moskovskom universitete pered zashchitoy dissertatsii 'Semasiologicheskiye issledovaniya v oblasti drevnikh yazykov' [Speech Delivered at the Moscow University Before the Defense of the Thesis 'Semasiological Research in the Field of Ancient Languages']" [in Russian]. *Filologicheskoye obozreniye* 10 (1): 3–10.
- . 1959. *Izbrannyye raboty po yazykoznaniiyu [Selected Works on Linguistics]* [in Russian]. Ed. by V. V. Vinogradov. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Spencer, H. 1855. *The Principles of Psychology*. London: Longmans.
- . 1864. *First Principles*. London: Williams / Norgate.
- . 1882–1898. *The Principles of Sociology*. 3 vols. London: Williams / Norgate.
- Stalin, I. V. 1950. *Marksizm i voprosy yazykoznaniiya [Marxism and Problems of Linguistics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- Stepanov, Yu. S. 1971. *Semiotika [Semiotics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 1990a. "Semantika [Semantics]" [in Russian]. In *Lingvisticheskii entsiklopedicheskiy slovar' [Linguistic Encyclopedic Dictionary]*, ed. by V. N. Yartseva, 438–440. Moskva [Moscow]: Sovet'skaya entsiklopediya.
- . 1990b. "Semiotika [Semiotics]" [in Russian]. In *Lingvisticheskii entsiklopedicheskiy slovar' [Linguistic Encyclopedic Dictionary]*, ed. by V. N. Yartseva, 440–442. Moskva [Moscow]: Sovet'skaya entsiklopediya.
- Velmezova, E. 2006. "La sémasiologie de M. Pokrovskij: entre l'Est et l'Ouest" [in French]. *Slavica Occitania* 22:33–44.
- . 2007. *Les lois du sens: la sémantique marriste* [in French]. Bern: Peter Lang.
- . 2008. "The Social Semantics of Mikhail Pokrovskij and Nikolaj Marr." *Studies in the East European Thought* 60 (4): 349–362.
- . 2010. "Zakony semantiki vs. zakony semiotiki v 'novom uchenii o yazyke' N. Ya. Marra [Semantic vs. Semiotic Laws in the 'New Theory of Language' of N. Ya. Marr]" [in Russian]. In *Sovremennaya semiotika i gumanitarnyye nauki [Modern Semiotics and Humanities]*, ed. by V. V. Ivanov, 376–384. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Velmezova, E., and K. Kull. 2011. "Interview with Vyacheslav V. Ivanov About Semiotics, the Languages of the Brain and History of Ideas." *Sign Systems Studies* 39 (2/4): 290–313.
- Veselovskiy, A. N. 2004. "Tri glavy iz istoricheskoy poetiki [Three Chapters from Historical Poetics]" [in Russian]. In *Istoricheskaya poetika [Historical Poetics]*, 200–380. Moskva [Moscow]: Editorial URSS.
- Vinogradov, V. V., Ye. S. Istrina, and A. S. Barkhudarov, eds. 1952–1954. *Grammatika russkogo yazyka [Grammar of the Russian Language]* [in Russian]. 2 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.

Илона Светликова, Никита Калиновский, Мария Фесенко*

НЕБО И ЗАКОНЫ**

АСТРОНОМИЯ, АСТРОЛОГИЯ И ПОЗИТИВИЗМ НА РУБЕЖЕ XX В.

Аннотация: Отталкиваясь от фрагмента Василия Розанова об астрономии, Огюсте Конте и гороскопах, наше исследование уточняет сложные идейные отношения астрономии и астрологии в интеллектуальной культуре рубежа XIX – XX веков. Обе эти дисциплины были тесно связаны с позитивизмом: главная цель науки — поиск законов — отождествлялась ключевым элементом позитивной философии. Для Огюста Конта и его последователей астрономия стала образцом наиболее развитой позитивной науки. С одной стороны, именно в астрономии было выработано понятие незыблемых законов природы. С другой — успех астрономии предопределил интерес позитивистов к астрологии и не только с критической точки зрения. Астрология рассматривалась, прежде всего, как одна из ступеней в развитии человеческих знаний, тесно связанная с постепенным прогрессом в понимании законов истории, что отразилось на росте интереса к истории астрологии в конце XIX – начале XX веков. В настоящей статье мы постараемся определить историческую логику, которая соединяет позитивизм, астрономию и астрологию (что может быть не до конца очевидно с точки зрения современного читателя) на рубеже двадцатого столетия. В статье мы реконструируем возрастающий исторический интерес к астрологии, анализируя позитивистские источники, которые являются ключом к трактовке астрологических текстов через интеллектуальный язык на рубеже XX в., что позволяет обнаружить одно из проблемных полей, в которое была вовлечена астрология. Отправной точкой нашего исследования станет книга Василия Розанова «Апокалипсис нашего времени», которая является синтезом позитивистских настроений и интереса к астрологии, объяснительный потенциал которых сочетается с апокалиптическими ожиданиями начала прошлого столетия.

Ключевые слова: Огюст Конт, позитивизм, астрономия, астрология, Василий Розанов, законы природы, законы истории.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-90-112.

*Светликова Илона Юрьевна, PhD, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург), isvetlikova@hse.ru; Калиновский Никита Алексеевич, студент, Санкт-Петербургская школа гуманитарных наук и искусств, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», nkalinovskiy@edu.hse.ru; Фесенко Мария Олеговна, студент, Санкт-Петербургская школа гуманитарных наук и искусств, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», mofesenko@edu.hse.ru.

**© Светликова, И. Ю.; Калиновский, Н. А.; Фесенко, М. О. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Публикация подготовлена в ходе проведения исследования (№ 19-04-044) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета „Высшая школа экономики“» в 2019 г. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100». Мы благодарим Варвару Кукушкину и Павла Юпина за ценные наблюдения и помощь в работе над статьей.

Отождествление задач науки с поиском законов было одним из ключевых элементов позитивной философии (Cassirer, Woglom & Hendel, 1950: 7; Pickering, 2009: 43). Образцом состоявшейся науки для Конта часто служила астрономия, на материале которой он обдумывал природу и цели научного знания¹. Это предопределило и его интерес к астрологии, причем, — вопреки распространенным представлениям о позитивизме, игнорирующим чрезвычайно важный для Конта тезис об относительности знаний и подразумевающим несовместимость позитивизма с «псевдонаукой», — вовсе не только критический. Влиятельность позитивизма во второй половине XIX — начале XX вв. способствовала тому, что астрономия и астрология оказались вовлечены в сетку впоследствии распавшихся идейных связей, наделявших обе эти сферы ускользающими от современного читателя значениями. Мы попытаемся прояснить историческую логику, соединявшую позитивизм, астрономию и астрологию в сознании рубежа XX в. В этой цепочке нас особенно занимает последний элемент. Фактически именно поиск факторов, способствовавших зарождению исторического интереса к астрологии, приходящемуся как раз на этот период, — интереса, продержавшегося с разной степенью интенсивности на протяжении всего XX в., стоящего за созданием ряда выдающихся сочинений по истории культуры и сохраняющегося до сих пор (Grafton, 2000) — служит основным импульсом нашего исследования.

Из всех известных нам документов исторические нюансы взаимоотношений позитивизма, астрономии и астрологии наиболее полным образом отражены в книге, которая не имеет отношения ни к философии, ни к науке, представляя собой вольную фиксацию событий и настроений революционной эпохи, а именно в «Апокалипсисе нашего времени» (1918) Василия Розанова. Это случайность, но у нее есть определенные предпосылки: во-первых, в молодости, которая по времени совпала с оживленными дискуссиями вокруг позитивизма, Розанов предполагал стать философом и был хорошо знаком с позитивистской литературой²; во-вторых, его сосредоточенность на проблемах пола

¹О превосходстве астрономии над математикой в системе Конта см. Pickering, 2009: 49.

²Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки на позитивизм и позитивистов в сочинениях Розанова. Разбору позитивизма посвящена часть статьи «Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии» (Розанов, 1890), вошедшей в сокращенном виде в сборник «Природа и история» (1900) под названием «Философские влияния в русском обществе» (Розанов, 2008: 119–139).

и рождения по-своему логично сочеталась с интересом к астрологии³; в-третьих, характерные для начала XX в. апокалиптические ожидания, запечатленные (хоть и весьма своеобразным образом) в этой поздней книге Розанова, нередко сопровождались вниманием к небесным явлениям и интересом к астрологическим схемам.

Как бы то ни было, следующий фрагмент, который кажется простым и не требующим комментария, на деле обладает такой полнотой исторического смысла, которая делает его отличным введением в целый круг забытых и полузабытых проблем:

Есть ли связь планеты с обитающим ее человеком? [...] Шепчут ли звезды? Или они только тупо и пусто, как пустые горшки, движутся, по Копернику? Об этом говорили гороскопы. «Глупое знание древности», на которое при новой науке не обращается никакого внимания. Но «новая наука» даже за месяцы только не предрекала и теперешней войны. И, словом, «savoir pour grévoir» Конта — именно в контизме его, именно в позитивизме, как-то плоско расшиблось... (Розанов, 2000: 50).

Далее мы рассмотрим, во-первых, тот слой значений этого фрагмента, который связан с астрономией и позитивизмом; во-вторых, — отразившиеся здесь представления о сходстве астрологии и позитивизма.

1.

Обратимся к сравнению «глупого знания древности» с «новой наукой». Речь идет вовсе не о простом противопоставлении позитивистской науки «ненаучному знанию», понятном и без комментария⁴. Это противопоставление основывается на определенных идейных тенденциях, которые нуждаются в реконструкции.

Прежде всего, необходимо подробнее остановиться на той роли, которую играла астрономия в философии Конта. Конт серьезно занимался астрономией; единственное его выступление в Академии наук было посвящено астрономии (Tresch, 2012: 266). На протяжении многих лет, с 1831 по 1848 гг., он читал лекции по астрономии по воскресеньям

³См., напр., обсуждение астрологии в переписке Розанова с Павлом Флоренским: (Розанов, 2010: 52, 256).

⁴Во втором случае Розанов берет «новую науку» в кавычки, что несколько противоречит данному утверждению. Всякий читатель, имеющий даже самые скромные представления об интеллектуальной истории, мгновенно поймет, что Розанов имеет в виду знаменитое сочинение Джамбаттиста Вико. Однако без дополнительных комментариев (см. ниже) эта очевидная отсылка к Вико ничего не дает для понимания анализируемого фрагмента.

в мэрии третьего аррондисмана (Bensaude-Vincent, 1991: 50; Pickering, 1993: 435–437). Знаменитая «Речь о духе позитивной философии», представляющая основные идеи «Курса позитивной философии» (последний, 6-й том, которой вышел в 1842 г.), и знакомством с которой часто ограничивается знакомство с философией Конта, представляет собой вступление к основанному на материалах курса по астрономии «Философскому трактату о популярной астрономии». Не успев в срок, к марту 1844 г., закончить весь трактат целиком, Конт опубликовал речь отдельно в количестве трехсот экземпляров (Bensaude-Vincent, 1991: 50–51), и так она и публикуется до сих пор; о том, что это извлечение из астрономического трактата помнят в основном специалисты по Конту. Между тем, подобное сопряжение «духа позитивной философии» с астрономией вовсе не случайно. Астрономия привлекала Конта по целому ряду причин (Pickering, 1993: 337, 436, 577–580). В частности, Конт полагал, что изучение небесных явлений, отмеченных очевидной повторяемостью и закономерностью, оказывает дисциплинирующее влияние на ум, препятствует умственной анархии и, таким образом, является неперменной основой общественного здоровья (Comte, 1844: IX–X; Comte, 1851: 458, 498–504)⁵. Именно в астрономии, с точки зрения Конта, начался переход к наиболее совершенной, т. е. «позитивной» стадии развития человечества: «первым влиянием позитивной философии» стала система Коперника, уничтожившая теологические представления о человеке как о центре вселенной (Comte, 1830: 11; ср.: Конт, Савич, 1900: 7).

Подобное отношение к астрономии сохраняется (пусть иногда и не в полной мере) и последователями Конта. В журнале «Позитивная философия», издававшемся Эмилем Литтре и Григорием Вырубовым, Литтре печатал свои астрономические стихи (Littré, 1867: 142–148)⁶. У мыслителей близких к позитивизму и у популяризаторов позитивизма астрономия упоминается как пример первой (и по времени возникновение, и по уровню современных достижений) науки:

Цель науки есть предвидение, — направление и регулирование действия. Наши предки направляли путь свой по звездам, хотя знали о них слишком немного: для них было достаточно верно определения немногих относительных

⁵Об астрономическом курсе Конта в контексте популярной астрономии XIX в. см. Christen, 2014: 13–16 (список литературы, посвященной философским и социально-политическим импликациям контовской астрономии см.: *ibid.*: 15, п. 43).

⁶При этом теоретические взгляды Литтре на место астрономии в классификации наук не совпадали со взглядами Конта (Littré, 1863: 288–294).

положений. Их преемники построили выработанную астрономическую науку, не исследуя сущности тяготения и удовлетворившись определением его закона. То же мы видим везде и во всем (Льюис, 1875: 201)⁷.

Заметим, что предвидение стало восприниматься в качестве цели науки в XIX в. (Daston, 2017: 140–141), по-видимому, не без влияния того самого лозунга Конта, который в нашем фрагменте цитирует Розанов: «знать, чтобы предвидеть»; для Конта же этот лозунг был связан прежде всего с астрономией, открывшей законы, которые служат основанием для «рационального предвидения» (Конт, Шапиро, 1910: 19)⁸.

В ту же эпоху мы встречаем характерные ссылки на астрономию и в формулировках основ и задач новых наук (Гельмгольц, Козина, 1896: 35). Эдвард Тайлор завершает первую главу «Первобытной культуры» (1871) сравнением исследований в области древней истории человечества с изучением звезд. Здесь же появляется полемическая отсылка к Конту, утверждавшему, что астрономии недоступны исследования в области химического состава и физических свойств небесных тел (Тэйлор, Коропчевский, 1872: 22; Comte, 1844: 109). Проводя аналогию между пределом, положенным Контом астрономическим исследованиям, и хронологическими рамками традиционных исторических исследований, Тайлор сопоставляет антропологию со спектральным анализом, успехи которого опровергли взгляды Конта (Тэйлор, Коропчевский, 1872: 22). В данном случае важна не полемика с Контом⁹, но проявляющаяся в этой полемике соотносительность размышлений Тайлора о задачах антропологии с позитивизмом, в рамках которого образцовой наукой была астрономия. Приведенные рассуждения следуют за вполне позитивистским утверждением о том, что современная наука все больше убеждается в том, что «если закон есть где-нибудь, он должен быть везде» (там же). Характерно само сочетание элементов, которые используются при «закладке» фундамента новой науки: вездесущий и несокрушимый закон, астрономия и позитивизм, критика

⁷Ср., напр.: Littré, 1845: 29; Ward, 1898: 210.

⁸Конт отталкивался в этом от Сен-Симона, который утверждал: «Ученый [...] — это человек, который предвидит. Наука полезна именно тем, что она дает возможность предсказывать», иллюстрируя данный тезис примерами из области астрономии (Сен-Симон, Цетлин, 1948: 126–127; см. также: Pickering, 1993: 67).

⁹См. ценный (и близкий по времени к «Первобытной культуре») комментарий Ивана Лапшина, касающийся представлений Конта о невозможности исследований слишком отдаленного от нас в пространстве и времени: Лапшин, 1906: 165–166.

которого в данном случае не должна заслонять тот факт, что сама эта конфигурация в сознании конца XIX в. была тесно связана с Контом.

С влиянием позитивизма следует также соотнести представление об истории астрономических открытий как о стержне магистрального движения европейской мысли от отождествления причин физических и исторических процессов с божественным вмешательством к идее имманентных законов:

Именно она [астрономия] дала человеку понятие о законах природы, отменив чудо и удовольствие божка, созданного по образу человека [supprimant le miracle et le bon plaisir d'un petit dieu conçu à l'image de l'homme]... (Flammarion, 1894: 438)¹⁰.

Краткая формулировка Фламмариона получает развернутое выражение у Анри Пуанкаре:

Вы знаете, что представлял собою человек на Земле за несколько тысяч лет до нашего времени, и что представляет он теперь. Один, окруженный природою, где все для него было тайной, смущаемый каждым неожиданным проявлением непостижимых для него сил, он был неспособен видеть в мировом процессе что-либо кроме произвола; он относил все явления к действию множества мелких гениев, своенравных и взыскательных, и чтобы воздействовать на мир, он старался склонить их к себе средствами, подобными тем, которые употребляются с целью снискать расположение министра или депутата. Даже его неудачи не просвещали его – подобно тому как ныне проситель, которого выпроводили, еще не бывает обескуражен до такой степени, чтобы прекратить свои искания.

В настоящее время мы уже не обращаемся к Природе с просьбами: мы приказываем ей благодаря тому, что мы открыли некоторые из ее тайн и ежедневно открываем новые. Мы приказываем ей во имя законов, которых она не может не принять – ибо это ее законы; мы не обращаемся к ней с нелепым требованием изменить эти законы – мы первые готовы подчиняться им. [...] Какому изменению должен был подвергнуться наш ум, чтобы перейти

¹⁰В XVIII в. под влиянием открытий Ньютона астрономия и астрономические законы были моделью для других наук, и это отражалось, помимо прочего, и на представлениях об истории культуры. «История астрономии» (1758) Адама Смита представляет собой краткий очерк европейской интеллектуальной истории. Однако о законах природы Смит почти не пишет. С другой стороны, Лаплас, часто упоминая в «Системе мира» (1796) о физических законах, в основном пишет именно об астрономии, а не о философии или культуре. Так же дело обстоит и с более поздними известными нам историями астрономии. Представление о ключевой роли астрономии в открытии идеи имманентных законов (т. е. о том, что именно астрономия «дала человеку понятие о законах природы») и тем самым – в истории культуры получает развитие именно у Конта.

от одного состояния к другому! Можно ли думать, что он переродился бы столь быстро без влияния уроков небесных светил [...]!? [...] Астрономия — прежде всего — открыла нам существование законов (Пуанкаре, Бачинский и Соловьев, 1906: 112–113).

Чуть ниже Пуанкаре упоминает о том, что Конт придерживался тех же взглядов на значение астрономии:

Не видели ли мы только что, как благодаря именно Астрономии человечество перешло, — употребляя его [Конта] способ выражения, — от фазы теологической к фазе позитивной. В этом-то он отдавал себе отчет, так как это был факт (там же: 118).

Однако рассуждения самого Пуанкаре опираются вовсе не на тот же «факт», который был ясен и Конту, поскольку «это был факт», а на определенное представление об исторической роли астрономии, которое получило наиболее полное выражение именно в позитивной философии¹¹. Тем характерней, что Пуанкаре ссылается на Конта вовсе не для того, чтобы указать на важный источник своих размышлений¹², но лишь для того, чтобы дистанцироваться от этого источника, пожурив Конта за пресловутую «близорукость» относительно перспектив астрофизики¹³.

¹¹Реконструируя историю понятия «физический закон» и не раз упоминая об астрономии (прежде всего, в связи с этимологией самого слова «астрономия», второй корень которого образован от греческого «номос», т. е. закон), Эдгар Цильзель указывает на то, что понятие закона природы в современном смысле впервые встречается в «Рассуждении о методе» (1637) Декарта (Zilsel, 1942: 252, 267–268). В заданной Цильзелем исторической перспективе астрономия вовсе не играет той центральной роли в процессе формирования научных представлений о законе, которая отводилась ей в анализируемых нами источниках.

¹²Возможно, отразившийся и на деталях рассуждения Пуанкаре. Ср. умственный эксперимент, который он приглашает проделать читателей, представив плачевное состояние знаний человечества, которое жило бы «под небом, постоянно покрытым облаками, как небо Юпитера» и «никогда не знало бы звезд» (Пуанкаре, Бачинский и Соловьев, 1906: 112) с иллюстрацией относительности знаний у Конта: у человечества не было бы астрономии, если бы «атмосфера, через которую мы наблюдаем небесные тела, оставалась всегда и всюду туманной» (Конт, Шапиро, 1910: 18). Подробнее о понятии относительности у Конта см. ниже.

¹³Помимо Тайлора (см. выше) можно было бы привести множество других примеров; критика данного заблуждения Конта стала общим местом, и, по-видимому, отчасти способствовала сравнительно слабой изученности нашей темы. Сталкиваясь с регулярными ссылками на ошибочные представления Конта об одной из областей астрономии, легко подумать, что между позитивизмом и астрономией нет ничего общего.

Представление об астрономическом происхождении идеи научного закона оказалось востребованным и за пределами истории науки. В исследовании, посвященном картине Эдуарда Мане «Завтрак на траве», Аби Варбург прослеживает изменения, которые претерпел центральный мотив этой картины, образ нимфы, впервые встречающийся на античных саркофагах, указывая на связь этих изменений с развитием научных взглядов на природу:

Между судом Париса на античном саркофаге и «Завтраком на траве» Мане происходит решительное изменение в учении о причинах фундаментальных явлений природы. Представление об имманентной закономерности природных процессов полностью лишённое личностного характера, прогнало с небес весь сварливый правительствующий совет с его человеческими страстями (Варбург, Мазур, 2018: 28).

Даже если бы в черновике Варбург не упомянул Коперника (там же: 29), близость этого текста к цитированным фрагментам Фламариона и Пуанкаре привела бы нас к выводу, что размышления о научных законах, изгнавших сварливых богов с их человеческими страстями (ср. «удовольствие божка, созданного по образу человека»), подразумевают астрономию. Помещая астрономию в положение исторической оси, по которой совершалось развитие культуры, Варбург двигался не в одиночку, имея возможность использовать для своих целей распространявшиеся под влиянием позитивизма представления об исторической роли астрономии в формировании современных взглядов на мир.

Возвращаясь к Розанову и подытоживая первую часть нашей статьи: астрономия в «Апокалипсисе нашего времени» — это воплощение новой, т. е. позитивистской науки, что реализует заложенную в сознании рубежа веков возможность теснейшей связи астрономии с позитивизмом. Конта (не говоря о его последователях и противниках) продолжали читать. Насыщенная астрономией «Речь о духе позитивной философии» вышла по-русски в 1910 г. У Розанова были основания смотреть на астрономию как на выражение позитивистского духа, а на позитивизм как нечто полнее всего реализовавшееся в астрономии.

2.

Теперь следует рассмотреть противопоставление астрономии и астрологии в цитированном фрагменте «Апокалипсиса нашего времени». Обратим внимание на три момента.

Во-первых, несмотря на то, что Розанов считает астрономию наукой, игнорирующий «связь планеты с обитающим ее человеком»¹⁴, он подбирает для характеристики астрономии хозяйственные метафоры (планеты — «пустые горшки», движущиеся «по Копернику») и сравнивает ее с «позитивным мужиком», который считает мешки муки (Розанов, 2002: 101)¹⁵. Это вовсе не следствие простой ассоциативной связи позитивизма и утилитаризма. Очевидно, Розанов знает, что астрономия у Конта проникнута духом соотнесенности с человеком. Именно этим обстоятельством диктовалось то ограничение, которое Конт считал необходимым наложить на астрономические исследования: последние должны были касаться лишь солнечной системы; выходящее за ее пределы, по его мнению, было недоступно для человечества и безразлично для его нужд (Comte, 1844: 112–115; Pickering, 1993: 578). Забота же Конта о популяризации астрономических знаний, как мы видели, питалась идеей их особой полезности для общества.

Во-вторых, Розанов выдвигает против позитивизма обвинение в том же роде, что часто выдвигался против астрологов: позитивистская наука, нацеленная на предвидение, не смогла предугадать войны¹⁶.

В-третьих, противостоящая «глупому знанию древности» «новая наука» берется в кавычки не только по ассоциации с Вико, чьи идеи в современных Розанову источниках обсуждались как глубоко родственные позитивистским¹⁷, но в знак того, что позитивистская наука —

¹⁴В книге «Возрождающийся Египет», над которой Розанов работал параллельно с «Апокалипсисом нашего времени», Розанов называет астрономию наукой «чужой» (Розанов, 2002: 101) т. е. изображающей мир чужим для человека — в отличие от астрологии, связывавшей человека с миром.

¹⁵По-видимому, мешки муки в связи с астрономией появляются у Розанова не случайно. Скорее всего, он имеет в виду восходящее к Вильяму Гершелю предположение о том, что существует «связь неурожайных годов и цены хлеба с периодом солнечных пятен» (Чижевский, 1924: 22–23; ср. Серафимов, 1900: 772). Мы благодарим за это наблюдение Варвару Кукушкину.

¹⁶Ср. типичный упрек в адрес астрологов в письме Лютера Меланхтону: «Говорили нам о Всемирном потопе, или Великом наводнении, что должно было прийти в 1524 г., да только не пришло; а вот в прошедшем, двадцать пятом, году крестьяне взяли да взбунтовались. Об этом ни один астрологус слова не сказал» (Варбург, Козина, 2008: 270–271).

¹⁷Конт читал Вико и считал его одним из великих предтеч позитивизма (Pickering, 2009: 297). Подобная точка зрения была распространена и среди читателей Конта. Ограничившись примерами из русских источников, упомянем М. М. Ковалевского, называвшего Вико «предшественником Конта и всей современной социологии» (Ковалевский, 1906: 201), и Н. К. Михайловского, который посвятил «Новой науке» специальный очерк (начинающийся с характерной в данном контексте ссылки на Сен-Симона), где Вико прямо

это «новая» наука в кавычках, то есть наука, лишь претендующая на новизну. Именно поэтому Розанов цитирует позитивистский лозунг «знать, чтобы предвидеть», подчеркивая, что тот бесплодно «расшился» в «контизме»; предполагается, что астрология, существовавшая под тем же лозунгом, успешно справлялась с этой задачей.

Обращает на себя внимание, что Розанов не только разводит астрономию с астрологией как воплощения противоположных мировоззрений, но и сближает их. Это также представляется не случайным. Вольно или невольно Розанов, по-видимому, и здесь движется по подсказке Конта. Во-первых, Конт полагал, что в астрологии, несмотря на все нелепости, запечатлелась верная интуиция связи человека с космосом (Comte, 1838: 402), ставшего у Конта периода позитивной религии одним из предметов культа, «Grand Milieu», которому человечество обязано своим существованием. Во-вторых, Конт считал, что астрология играла немаловажную роль в прогрессе наших знаний о механизмах исторического процесса: так как она способствовала постепенному внедрению идеи закона и отказу от ложных представлений о власти индивидуальной воли (Comte, 1842: 243). Иначе говоря, подобно тому, как Розанов изображает астрономию и астрологию не как простые противоположности, из которых он выбирает астрологию, но сближает их, делая астрономию «бедной родственницей» «благородной» астрологии, Конт, делая выбор в пользу астрономии, вовсе не отрицает астрологию.

Более того, позитивистские взгляды на роль закона в истории подчас прямо сравнивали с астрологическими, так что и в этом отношении комментируемый нами фрагмент не столько плод остроумия Розанова, сколько след определенных исторических соотношений. Здесь полезно напомнить о том принципиальном пункте позитивистской доктрины, который мог косвенно влиять и на рост интереса к астрологии, и на уровень знаний о ней на рубеже XX в. Речь идет о ключевом для позитивизма представлении об относительности знаний (Конт, Шапиро, 1910: 17–18; Pickering, 2009: 41). Понятие относительности, воплощением которой для Конта служит астрономия (находящаяся, с его точки зрения, в полной зависимости от одного чувства, чувства зрения, и потому невозможная «у слепого вида, каким бы разумным мы его ни предполагали» (Конт, Шапиро, 1910: 18), последовательно переносится Контом

сопоставляется с Контом (Михайловский, 1897: 90). Розанов мог помнить и о том, что в «Новой науке» астрономии отведено заметное место (о Вико он прямо упоминает в статье «Смена мировоззрений» (1895) (Розанов, 2010: 141).

на историю развития наук. Каждая ступень человеческого знания относительна, и потому достойна изучения. Воспользуемся формулировкой из письма Конта Николаю I:

...спонтанная готовность к пониманию и прославлению прошлого в целом составляет наиболее характерную особенность позитивной философии, всегда относительный характер которой единственный мог придать, наконец, историческим концепциям необходимую полноту (Конт, Камутенья, 2000: 242).

Позитивистское представление об относительности знаний способствовало большему распространению интереса к истории наук, в том числе и тех, которые к таковым уже не относились¹⁸.

Энтони Графтон недавно напомнил, что одним из пионеров изучения астрологии был немецкий историк Фридрих фон Бецольд (Grafton, 2000: 74). Астрология интересовала Бецольда как «жизнеспособное произведение человеческой мысли и чувства», которое «управляло убеждениями и побуждало к действиям, либо оказывало влияние на них» (Bezold, 1892: 29). В своей монументальной «Истории реформации» (1900 г.) Бецольд реконструирует социальный статус астрологии в XVI в. (интерес к которой объединял все слои общества) и ее политическую роль. Чтобы лучше представить источники и характер представлений об астрологии в начале XX в., заметим, что «Историю реформации» читали вовсе не только историки (как Варбург, который также занимался политическим аспектом астрологии); «История реформации» была в библиотеке Александра Блока и относилась к числу наиболее внимательно прочитанных им книг. Причем пометы в его экземпляре свидетельствуют о том, что и всенародный характер астрологии, и ее причастность политике, с замечательной проницательностью и живостью описанные у Бецольда, привлекли внимание Блока (Бецольд, Пантелеев, 1900: 145, 468; Библиотека А. А. Блока, 1984: 47, 66)¹⁹.

¹⁸Характерен пример П. Л. Лаврова, много занимавшегося историей науки под несомненным влиянием Конта (см. статью Лаврова «Историческое значение науки и книга Уэвеля» (sic!), в которой он специально останавливается на месте истории наук в философии Конта; Лавров, 1868: 51–52, 3-я пагинация). Одним из известных в XIX – начале XX вв. источников по истории астрологии была книга знаменитого французского полимата Альфреда Мори «Магия и астрология в древности и Средние века» (1860), который, судя по вступлению, обдумывал эти предметы, учитывая современный позитивистский контекст (Maury, 1860: 1–6).

¹⁹Помимо этого общего обстоятельства, следует обратить внимание на следующее. Интересно было бы проследить следы подобных представлений в творчестве Блока. В статье «Крушение гуманизма» (1919) Блок, предсказывая рождение новой культуры и нового

Избранный Бецольдом угол зрения, под которым астрология оказывалась не антикварным курьезом, но исторической реальностью, облеченной в подлежащие воссозданию социально-политические формы, естественно сочетался с одновременным подмечанием сходства астрологических воззрений с современными. Современную параллель астрологии Бецольд находил в позитивизме. С подачи самого Конта, общее между ними Бецольд усматривал в стремлении выявить закономерности в историческом процессе (Bezold, 1892: 29): и астрология, и позитивизм фактически устраняли влияние личной воли на исторические события, оказывающиеся, и в рамках астрологии, и в рамках позитивизма, следствием действия определенных законов (расположения небесных светил, либо исторического процесса). Таким образом позитивизм мог служить своеобразной современной аналогией, приближавшей астрологические воззрения к культурному сознанию конца XIX – начала XX вв.

В контексте другого рода — контексте острой критики позитивизма, относящейся к более раннему периоду, не затронутому возрождением астрологии (в отличие от рубежа XX в., когда писал Розанов), — позитивистские поиски законов истории обличались как занятие родственное составлению гороскопов и, таким образом, недостойное историка²⁰. Видя в контовском лозунге «знать, чтобы предвидеть» грубое и неловкое повторение астрологии, Розанов воспроизводит ту же логику, но с обратным знаком.

Рефлексы сопоставления астрологии с позитивистской верой в существование неизблемых законов обнаруживаются и в трудах Варбургской библиотеки, т. е. среди источников, которые сильно влияли на интерес

человека, указывает на «космические соответствия» революционным событиям (Блок, 1962: 114). Неясно, о каких именно соответствиях идет речь (о том, что «мировой пожар» в поэме «Двенадцать», близкой по своим мотивам и идеям к «Крушению гуманизма», подразумевает астрологическую идею соответствия микрокосма макрокосму см. Светликова, 2015: 314–315), однако важно уже то, что поиск подобных соответствий в революционное время, органично сочетаясь с характерным для Блока вниманием к «мировой гармонии» (Блюмбаум, 2017), одновременно перекликается с описанной Бецольдом политической ролью астрологии. Мы предполагаем посвятить этой теме отдельную работу.

²⁰В публичной лекции о задачах истории, прочитанной в 1864 году, английский историк Д. Э. Фруд призывает отстаивать неповторимость исторических явлений и их независимость от позитивистских стадий и законов, а значит и невозможность предсказания будущего, которым занимаются позитивистские историографы, уподобленные составителям гороскопов (Froude, 1931: 23).

к астрологии в XX в. Концовкой опубликованной в 1928 г. статьи немецкого востоковеда Отто Франке о китайской космологии (фактически астрологии), служит цитата из стихотворения Гете «Божественное» (1783):

Nach ewigen, ehernen,	По вечным, железным,
Großen Gesetzen	Великим законам
Müssen wir alle	Всебытия мы
Unseres Daseins	Должны невольно
Kreise vollenden.	Круги совершать.
(Franke, 1928: 44)	(Гете, Вильмонт, 1975: 170)

Слова Гете берутся Франке для иллюстрации «нашей» (как пишет Франке), т. е. современной космологии; и эти слова одновременно не чужды древним представлениям, которым посвящена статья. Выбор Гете в качестве представителя современной космологии проистекал не из анахронического смешения конца XVIII в. с началом XX-го и не был простым следствием характерного для этого времени увлечения литературным и научным творчеством немецкого поэта. Концовка статьи Франке едва ли случайно совпадает с концовкой одной из самых знаменитых научно-популярных книг рубежа XX в., книгой Эрнста Геккеля «Мировые загадки» (Haesckel, 1899: 440), первое издание которой заканчивалось теми же словами Гете. Реконструкцию древней астрологической системы сопровождали подспудные размышления о законах, близкие современному позитивизму. Характерно, что Конт, Геккель и Гете в то время могли восприниматься как выразители одной и той же философии (Wakeman, 1891: 41; Наг, 1995: 56–67, 83–87).

Полезно учесть и то, что позитивизм считался родственным по духу китайской мысли, — мнение, во многом опиравшееся на самого Конта, интересовавшегося Китаем (Наас, 1998: 117–119)²¹. Борьба Конта с умственной анархией, уважение к традициям и поклонение мертвым, характерное для основанной им позитивной религии, подсказывало аналогию с Китаем, где живет народ «враждебный химерам, пустым умствованиям, и склонный думать, что метафизика куда менее необходима для счастья, чем рис» (Valbert, 1885: 218). В одной из появившихся в конце XIX в. книг о Китае содержится симптоматичное утверждение: бесполезно проповедовать среди китайцев европейские идеи, за исключением тех, что можно найти у очень небольшого количества авторов, среди которых на первом месте назван Конт (Daryl [Grousset], 1885: 311).

²¹Представление о близости позитивизма китайской мысли на рубеже XX в. стало общим местом, которое появляется и в русских источниках (Блюмбаум, 2017: 187).

Среди черт, сближавших позитивизм с Китаем, были и взгляды Конта на социальную функцию космологии. Более того, основанная им позитивная религия в той ее части, которая касалась поклонения питающей и поддерживающей Человечество окружающей среде, прямо ориентировалась на образец китайской космологии:

Куль [китайской религии] состоит прежде всего в поклонении Земле и Небу, которые представляют Великий Фетиш и Великую [Окружающую] Среду [le Grand-Fétiche et le Grand-Milieu], связанные в позитивизме [т. е. в позитивной религии] с Великим Существом [Grand-Être] (Comte, 1856: 23; Наас, 1998: 112; Wernick, 2003: 184).

Существовавшая в воображении рубежа веков связь Китая и позитивизма помогает нам лучше представить культурный и интеллектуальный фон, который мог способствовать пробуждению интереса к китайской астрологии.

В случае исследований, касавшихся европейской астрологии, также полезно помнить о позитивизме. Кассирер, который был, вероятно, одним из самых проникательных и благожелательных читателей Конта (Cassirer, Woglom & Hendel, 1950: 38–39, 243–246), не сравнивал астрологические представления с позитивистскими (как это делал Бецольд). Тем не менее, читая в опубликованной к шестидесятилетию Варбурга книге Кассирера «Индивид и космос в итальянской философии» (1927) страницы, посвященные астрологии, мы невольно вспоминаем о позитивизме:

...где [...] силы [управляющие природой] обнаруживают себя ясней всего, где они предстают в наиболее доступном и обобщенном виде, как не в движении небесных тел? Как и во всем, так и здесь, в каждом отдельном событии нужно было увидеть проявления имманентного закона космоса, его всеохватывающего универсального принципа. Таким образом, астрология и магия в эпоху Возрождения не только не противоречат «современному» понятию природы, но скорее даже являются его активными проводниками (Кассирер, Гаджикурбанов и Кузнецов, 2000: 111).

Переход к исследованиям имманентных законов представлен здесь как плод наблюдений за небесными телами, причем астрология не изымается из истории подобных исследований и тем более не предстает в роли фактора, который им препятствовал. Астрология активно в них

участвует. Это совпадает с позитивистскими взглядами и на ключевую роль астрономии в процессе открытия научных законов, и на участие астрологии в этом процессе. Одним из примеров мирного сосуществования приближающихся к современным представлений о природе с астрологическими служат для Кассирера идеи итальянского философа Помпонацци, которые Кассирер передает так:

...если народная вера апеллирует в этих случаях [ведовства, магии, толкования снов, хиромантии, некромантии и проч.] к влиянию персональных сил и волеизъявлений, то для теоретического разума подобные предпосылки, определяющие естественную связь вещей личным произволом, оказываются неприемлемыми. Ни непосредственно-демоническое, ни непосредственно-божественное вмешательство в равной мере не могут для Помпонацци нарушить эту закономерную связь — ведь даже воздействие Бога на мир осуществляется не иначе, как через посредство небесных тел (Кассирер, Гаджикурбанов и Кузнецов, 2000: 113).

В подобном изложении Помпонацци предстает почти современником Петра Лаврова, популяризовавшего позитивистские идеи:

«Произвола нет в природе». Как только эта мысль вошла в убеждение [...] немедленно сделались невозможными все колдуны, шаманы, маги, в ничто обратились все боги древности [...] все эти существа, потому и для того лишь живущие, чтобы нарушать законы природы для удовлетворения своей страсти (Лавров, 1859: 457).

Еще раз подчеркнем, что Кассирер не сравнивал астрологию с позитивизмом. Возможно, в его сознании они существовали как изолированные явления, окруженные контекстуально определенными, индивидуальными историческими значениями, препятствовавшими подобным сравнениям. Однако его книга помогает заметить полезное с точки зрения воссоздания общей панорамы астрологической историографии обстоятельство, которое служит одновременно и косвенным подтверждением того, что отмеченное нами сходство между астрологией и позитивизмом в изложении Кассирера не совсем случайно: в XIX – нач. XX вв. Помпонацци рассматривался как предтеча позитивизма (Poggi, 2010).

Позитивизм и отмеченное сильным влиянием позитивизма обсуждение проблемы научного закона, перекликаясь с астрологией в аспекте, касавшемся соотношения индивидуальной воли и природных законов, приближали астрологию к современности, являясь элементом той умственной почвы, на которой зародился исторический интерес

к астрологии. Знакомство с позитивистскими источниками, открывающее область полузабытых идей, дает ценный инструмент частичного перевода астрологических текстов на интеллектуальный язык рубежа XX в., позволяя заметить одно из проблемных полей, в которое была вовлечена астрология.

ЛИТЕРАТУРА

- Бецольд Ф. фон.* История Реформации в Германии. В 2 т. Т. 2 / пер. с нем. Л. Ф. Пентелеева. — СПб. : Издание Л. Ф. Пантелеева, 1900.
- Библиотека А. А. Блока : описание. В 3 т. Т. 1 / под ред. К. П. Лукирской. — СПб. : Библиотека Академии наук, 1984.
- Блок А. А.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. 6 / под ред. В. Н. Орлова, А. А. Суркова, К. И. Чуковского. — М. : Государственное издательство художественной литературы, 1962.
- Бломбаум А. Б.* Musica mundana и русская общественность : цикл статей о творчестве Александра Блока. — М. : Новое литературное обозрение, 2017.
- Варбург А.* Язычески-античное пророчество лютеровского времени в слове и изображении // Великое переселение образов : исследование по истории и психологии возрождения античности / А. Варбург ; пер. с нем. Е. Козиной. — СПб. : Азбука-классика, 2008. — С. 227–346.
- Варбург А.* «Завтрак на траве» Мане : формообразующая роль низших античных божеств в эволюции современного чувства природы / пер. с нем. Н. Н. Мазура // Мир образов. Образы мира : антология исследований визуальной культуры / под ред. Н. Н. Мазура. — М. : Новое издательство, 2018. — С. 23–30.
- Гельмгольц Г.* / под ред. О. Д. Хвольсона, С. Я. Терешина ; пер. с нем. слушательниц Высших женских курсов. — СПб. : К. Л. Риккер, 1896.
- Гете И. В.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 1. Стихотворения / пер. с нем. Н. Вильмонта, Б. Сучкова, А. Аникста. — М. : Художественная литература, 1975.
- Кассирер Э.* Избранное : индивид и космос / пер. с нем. А. Г. Гаджикурбанова [и др.]. — М. : Университетская книга, 2000.
- Ковалевский М. М.* От прямого народовластия к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму. В 3 т. Т. 3. — М. : Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1906.
- Конт О.* Курс положительной философии. В 6 т. Т. 1. Философия математики / под ред. С. Е. Савича ; пер. с фр. С. Е. Савича [и др.]. — СПб. : Книжный магазин Т-ва «Посредник», 1900.
- Конт О.* Дух позитивной философии : слово о положительном мышлении / пер. с фр. И. А. Шапиро. — СПб. : Вестн. знания (В. В. Битнера), 1910.
- Конт О.* Письмо царю Николаю I от 20 декабря 1852 года / пер. с фр. Л. П. Камутенья // Огюст Конт : взгляд из России / под ред. К. Х. Делокарова, Б. М. Шахматова. — М. : РАГС, 2000. — С. 233–261.

- Лавров П. Л.* Механическая теория мира // Отечественные записки. — 1859. — Т. 123, № 1. — С. 451–492.
- Лавров П. Л.* Историческое значение науки и книга Уэвеля // Отечественные записки. — 1868. — Т. 177, № 3. — С. 36–55.
- Лашин И. И.* Законы мышления и формы познания. — СПб. : Тип. В. Безобразова и Ко., 1906.
- Льюис Д. Г.* Вопросы о жизни и духе. В 2 т. Т. 2 : пер. с англ. — СПб. : Изд. ред. журнала «Знание», 1875.
- Михайловский Н. К.* Вико и его «новая наука» // Сочинения. В 6 т. Т. 3. — СПб. : Типо-литография Б. М. Вольфа, 1897. — С. 416–432.
- Пуанкаре А.* Ценность науки / пер. с фр. А. Бачинского, Н. Соловьева. — М. : Творческая мысль, 1906.
- Розанов В. В.* Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей передовой литературой по философии // Вопросы философии и психологии. — 1890. — № 3. — С. 1–36.
- Розанов В. В.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 12. Апокалипсис нашего времени / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2000.
- Розанов В. В.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. Возрождающийся Египет / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2002.
- Розанов В. В.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 25. Природа и история : статьи и очерки / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2008.
- Розанов В. В.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 29. Ч. 2. Литературные изгнанники : статьи и очерки / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2010.
- Светликова И. Ю.* «Месь Коперника» : комментарий к поэме А. Блока «Возмездие» // Die Welt der Slaven. — 2015. — Т. 60. — С. 300–318.
- Сен-Симон А.* Избранные сочинения. В 2 т. Т. 1 : пер. с фр. / под ред. Л. С. Цетлина. — М. : Издательство Академии наук СССР, 1948.
- Серафимов В. В.* Солнце // Энциклопедический словарь. В 86 т. Т. 30 / под ред. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефрона. — СПб. : Типография акц. общ. «Издательское дело», 1900. — С. 767–776.
- Тэйлор Э. Б.* Первобытная культура : исследования развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев. В 2 т. Т. 2 / пер. с англ. Д. А. Коропчевского. — СПб. : Изд. ред. журнала «Знание», 1872.
- Чижевский А. Л.* Физические факторы исторического процесса. — Калуга : 1-я Гостиполитография, 1924.
- Bensaude-Vincent B.* L'astronomie populaire, priorité philosophique et projet politique // Revue de Synthèse. — 1991. — Т. 112, n° 1. — P. 49–59.
- Bezold F. von.* Astrologische Geschichtsconstruction im Mittelalter // Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. — 1892. — Jg. 8. — S. 29–71.
- Cassirer E.* The Problem of Knowledge : Philosophy, Science, and History Since Hegel / trans. from the German by W. H. Woglom, C. W. Hendel. — New Haven : Yale University Press, 1950.

- Christen C.* Les leçons et traités d'astronomie populaire dans le premier XIXe siècle // *Romantisme*. — 2014. — Т. 4. — P. 8–20.
- Comte A.* Cours de philosophie positive. En 6 t. Т. 1. Les préliminaires généraux et la philosophie mathématique. — Paris : Bachelier, 1830.
- Comte A.* Cours de philosophie positive. En 6 t. Т. 3. La Philosophie chimique et la philosophie biologique. — Paris : Bachelier, 1838.
- Comte A.* Cours de philosophie positive. En 6 t. Т. 6. Le Complément de la philosophie sociale, et les conclusions générales. — Paris : Bachelier, 1842.
- Comte A.* Traité philosophique d'astronomie populaire. — Paris : Carilian-Gœury, V. Dalmont, 1844.
- Comte A.* Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité. En 4 t. Т. 1. — Paris : Carilian-Gœury, V. Dalmont, 1851.
- Comte A.* Synthèse subjective : ou, Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité. En 4 t. Т. 1. — Paris : V. Dalmont, 1856.
- Daryl, P. [Grousset, P.]* Le monde chinois. — Paris : J. Hetzel, 1885.
- Daston L.* The History of Science and the History of Knowledge // *KNOW: A Journal on the Formation of Knowledge*. — 2017. — Т. 1, n° 1. — P. 131–154.
- Flammarion C.* *Astronomie* // Dictionnaire encyclopédique universel contenant tous les mots de la langue française et résumant l'ensemble des connaissances humaines à la fin du XIXe siècle. En 8 t. Т. 1. — 1894. — P. 435–438.
- Franke O.* Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen // *Vorträge der Bibliothek Warburg 1925–1926* / hrsg. von F. Saxl. — Leipzig : B. G. Teubner, 1928. — S. 1–44.
- Froude J. A.* Short Studies on Great Subjects. In 2 vols. Vol. 1. — London : J. M. Dent & Sons, 1931.
- Grafton A.* *Starry Messengers : Recent Work in the History of Western Astrology* // *Perspectives on Science*. — 2000. — Vol. 1. — P. 70–83.
- Haac O. A.* *Auguste Comte et l'Orient* // *Revue internationale de philosophie*. — 1998. — Т. 52. — P. 11–126.
- Haeckel E.* *Die Welträthsel*. — Bonn : Strauß, 1899.
- Harp G. J.* *Positivist Republic : Auguste Comte and the Reconstruction of American Liberalism, 1865–1920*. — University Park : Pennsylvania University Press, 1995.
- Littré É.* *De la philosophie positive*. — Paris : Librairie philosophique de Lardange, 1845.
- Littré É.* *Auguste Comte et la philosophie positive*. — Paris : L. Hachette, 1863.
- Littré É.* *Poésies* // *La Philosophie positive*. — 1867. — Т. 1. — P. 142–148.
- Mauray A. L.-F.* *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*. — Paris : Didier, 1860.
- Pickering M.* *Auguste Comte : An Intellectual Biography*. In 2 vols. Vol. 1. — Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Pickering M.* *Auguste Comte : An Intellectual Biography*. In 2 vols. Vol. 2. — Cambridge : Cambridge University Press, 2009.

- Poggi D.* Roberto Ardigò e Pietro Pomponazzi : le radici rinascimentali del positivismo // Pietro Pomponazzi / a cura di M. Sgarbi. — Firenze : LS Olschki, 2010. — P. 435–477.
- Tresch J.* The Romantic Machine : Utopian Science and Technology after Napoleon. — Chicago, London : The University of Chicago Press, 2012.
- Valbert G.* La Chine et les Chinois // Revue des Deux Mondes. — 1885. — T. 71, n° 3. — P. 213–225.
- Wakeman T. B.* Ernst Haeckel : His Life, Works, Career, and Prophecy // Evolution in Science, Philosophy, and Art : Popular lectures and Discussions Before the Brooklyn Ethical Association / ed. by B. E. Association. — New York : D. Appleton, 1891. — P. 21–58.
- Ward L. F.* Outlines of Sociology. — London : Macmillan & Co. Ltd., 1898.
- Wernick A.* Auguste Comte and the Religion of Humanity : The Post-Theistic Program of French Social Theory. — Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- Zilsel E.* The Genesis of the Concept of Physical Law // The Philosophical Review. — 1942. — Vol. 51, no. 3. — P. 245–279.

Svetlikova, I. Yu., N. A. Kalinovskiy, and M. O. Fesenko. 2019. “Nebo i zakony [The Heavens and the Laws]: astronomiya, astrologiya i pozitivizm na rubezhe XX v. [Astronomy, Astrology and Positivism in the Late 19th – Early 20th Centuries]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (4), 90–112.

ILONA SVETLIKOVA

PHD, PROFESSOR,

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, SAINT-PETERSBURG

NIKITA KALINOVSKIY

BA STUDENT AT THE SCHOOL OF ARTS AND HUMANITIES,

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, SAINT-PETERSBURG

MARIYA FESENKO

BA STUDENT AT THE SCHOOL OF ARTS AND HUMANITIES,

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, SAINT-PETERSBURG

THE HEAVENS AND THE LAWS

ASTRONOMY, ASTROLOGY AND POSITIVISM IN THE LATE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES

Abstract: Proceeding from a fragment of Vasily Rozanov about astronomy, Auguste Comte and horoscopes, our study clarifies the complex ideological relationship between astronomy and astrology in intellectual culture of the turn of the XIX – XX centuries. Both these disciplines were closely related with positivism: the main goal of science—the search for scientific laws—was identified as a key element of positive philosophy. For Auguste Comte and his followers, astronomy became a model of the most advanced positive science. On the one hand, the

concept of immutable laws of nature was developed in astronomy. On the other hand, the success of astronomy predetermined the positivists' interest in astrology, and not only from a critical point of view. Astrology was considered, first of all, as human knowledge stage of development, closely related to the gradual progress in understanding the laws of history, which was reflected in the growth of interest in the history of astrology in the late XIX – early XX centuries. In this article we will try to determine the historical logic that connects positivism, astronomy and astrology (which *prima facie* may not be completely obvious for the modern reader) at the turn of the XX century. We reconstruct the growing historical interest in astrology by analyzing positivist sources, which are the key to the interpretation of astrological texts through intellectual language at the turn of the XX century, which allows us to discover one of the problem fields in which astrology was involved. The starting point of our research will be Vasily Rozanov's book "The Apocalypse of Our Time", which is a synthesis of positivist moods and interest in astrology, the explanatory potential of which is combined with the apocalyptic expectations of the beginning of the last century.

Keywords: Auguste Comte, Positivism, Astronomy, Astrology, Vasilii Rozanov, Natural Laws, Laws of History.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-90-112.

REFERENCES

- Bensaude-Vincent, B. 1991. "L'astronomie populaire, priorité philosophique et projet politique" [in French]. *Revue de Synthèse* 112 (1): 49–59.
- Betsol'd, F. fon [Bezold, F. von]. 1900. [in Russian]. Vol. 2 of *Istoriya Reformatsii v Germanii [Geschichte der deutschen Reformation]*, trans. from the German by L. F. Penteleyev. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdaniye L. F. Panteleyeva.
- Bezold, F. von. 1892. "Astrologische Geschichtsconstruction im Mittelalter" [in German]. *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 8:29–71.
- Blok, A. A. 1962. [in Russian]. Vol. 6 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by V. N. Orlov, A. A. Surkov, and K. I. Chukovskiy. 8 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury.
- Blyumbaum, A. B. 2017. *Musica mundana i russkaya obshchestvennost' [Musica Mundana and Russian Public]: tsikl statey o tvorchestve Aleksandra Bloka [Series of Articles on Alexandre Blok]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Cassirer, E. 1950. *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History Since Hegel*. Trans. from the German by W. H. Woglom and C. W. Hendel. New Haven: Yale University Press.
- Chizhevskiy, A. L. 1924. *Fizicheskiye faktory istoricheskogo protsessa [Physical factors of historical process]* [in Russian]. Kaluga: 1-ya Gostipolitografiya.
- Christen, C. 2014. "Les leçons et traités d'astronomie populaire dans le premier XIXe siècle" [in French]. *Romantisme* 4:8–20.
- Comte, A. 1830. *Les préliminaires généraux et la philosophie mathématique* [in French]. Vol. 1 of *Cours de philosophie positive*. 6 vols. Paris: Bachelier.
- . 1838. *La Philosophie chimique et la philosophie biologique* [in French]. Vol. 3 of *Cours de philosophie positive*. 6 vols. Paris: Bachelier.
- . 1842. *Le Complément de la philosophie sociale, et les conclusions générales* [in French]. Vol. 6 of *Cours de philosophie positive*. 6 vols. Paris: Bachelier.
- . 1844. *Traité philosophique d'astronomie populaire* [in French]. Paris: Carilian-Gœury / V. Dalmont.

- . 1851. [in French]. Vol. 1 of *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*. 4 vols. Paris: Carilian-Gœury / V. Dalmont.
- . 1856. [in French]. Vol. 1 of *Synthèse subjective : ou, Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*. 4 vols. Paris: V. Dalmont.
- Daryl, P. [Grousset, P.] 1885. *Le monde chinois* [in French]. Paris: J. Hetzel.
- Daston, L. 2017. "The History of Science and the History of Knowledge" [in French]. *KNOW: A Journal on the Formation of Knowledge* 1 (1): 131–154.
- Flammarion, C. 1894. "Astronomie" [in French]. In vol. 1 of *Dictionnaire encyclopédique universel contenant tous les mots de la langue française et résumant l'ensemble des connaissances humaines à la fin du XIXe siècle*, 435–438. 8 vols.
- Franke, O. 1928. "Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen" [in German]. In *Vorträge der Bibliothek Warburg 1925–1926*, ed. by F. Saxl, 1–44. Leipzig: B. G. Teubner.
- Froude, J. A. 1931. Vol. 1 of *Short Studies on Great Subjects*. 2 vols. London: J. M. Dent & Sons.
- Gel'mgol'ts, G. [Helmholtz, H.] 1896. *Populyarnyye rechi professora G. Gel'mgol'tsa [Populäre wissenschaftliche Vorträge]* [in Russian]. Vol. 2 of *Populyarnyye rechi professora G. Gel'mgol'tsa [Populäre wissenschaftliche Vorträge]*, ed. by O. D. Khvol'son and S. Ya. Tereshin, trans. from the German by slushatel'nitsy Vysshikh zhenskikh kursov. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: K. L. Rikker.
- Gete, I. V. [Goethe, J. W.] 1975. *Stikhotvoreniya [Short Poems]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, trans. from the German by N. Vil'mont, B. Suchkov, and A. Anikst. 10 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Grafton, A. 2000. "Starry Messengers: Recent Work in the History of Western Astrology." *Perspectives on Science* 1:70–83.
- Haac, O. A. 1998. "Auguste Comte et l'Orient" [in French]. *Revue internationale de philosophie* 52:11–126.
- Haeckel, E. 1899. *Die Welträthsel* [in German]. Bonn: Strauß.
- Harp, G. J. 1995. *Positivist Republic: Auguste Comte and the Reconstruction of American Liberalism, 1865–1920*. University Park: Pennsylvania University Press.
- Kassirer, E. [Cassirer, E.] 2000. *Izbrannoye [Selected Works]: individ i kosmos [Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance]* [in Russian]. Trans. from the German by A. G. Gadzhikurbanov et al. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya kniga.
- Kont, O. [Comte, A.] 1900. *Filosofiya matematiki [Les Préliminaires généraux et la philosophie mathématique]* [in Russian]. Vol. 1 of *Kurs polozhitel'noy filosofii [Cours de Philosophie Positive]*, ed. by S. Ye. Savich, trans. from the French by S. Ye. Savich et al. 6 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Knizhnyy magazin T-va "Posrednik".
- . 1910. *Dukh pozitivnoy filosofii [Spirit of Positive Philosophy]: slovo o polozhitel'nom myshlenii [Discours sur l'esprit positif]* [in Russian]. Trans. from the French by I. A. Shapiro. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vestn. znaniya (V. V. Bitnera).
- . 2000. "Pis'mo tsaryu Nikolayu I ot 20 dekabrya 1852 goda" [in Russian]. In *Ogyust Kont [Auguste Comte]: vzglyad iz Rossii [A View from Russia]*, ed. by K. Kh. Delokarov and B. M. Shakhmatov, trans. from the French by L. P. Kamuten'ya, 233–261. Moskva [Moscow]: RAGS.
- Kovalevskiy, M. M. 1906. [in Russian]. Vol. 3 of *Ot pryamogo narodopravstva k predstavitel'nomu i ot patriarkhal'noy monarkhii k parlamentarizmu [From Direct Democracy to Representative and from Patriarchal Monarchy to Parliamentarism]*. 3 vols. Moskva [Moscow]: Tipografiya T-va I. D. Sytina.

- L'yuis, D. G. 1875. [in Russian]. Vol. 2 of *Voprosy o zhizni i dukhe [The Problems of Life and Mind]*. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd. red. zhurnala "Znaniye".
- Lapshin, I. I. 1906. *Zakony myshleniya i formy poznaniya [Laws of Thinking and Forms of Cognition]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. V. Bezobrazova i Ko.
- Lavrov, P. L. 1859. "Mekhanicheskaya teoriya mira [Mechanical World Theory]" [in Russian]. *Otechestvennyye zapiski* 123 (1): 451–492.
- . 1868. "Istoricheskoye znachenije nauki i kniga Uevelya [Historical Significance of the Science and W. Whewell's Book]" [in Russian]. *Otechestvennyye zapiski* 177 (3): 36–55.
- Littre, É. 1845. *De la philosophie positive* [in French]. Paris: Librairie philosophique de Ladrance.
- . 1863. *Auguste Comte et la philosophie positive* [in French]. Paris: L. Hachette.
- . 1867. "Poésies" [in French]. *La Philosophie positive* 1:142–148.
- Lukirskaya, K. P., ed. 1984. [in Russian]. Vol. 1 of *Biblioteka A. A. Bloka [Library of A. A. Blok] : opisaniye [Description]*. 3 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Biblioteka Akademii nauk.
- Maur, A. L.-F. 1860. *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* [in French]. Paris: Didier.
- Mikhaylovskiy, N. K. 1897. "Viko i yego 'novaya nauka' [Viko and His 'New Science']" [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya [Works]*, 416–432. 6 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipo-litografiya B. M. Vol'fa.
- Pickering, M. 1993. Vol. 1 of *Auguste Comte : An Intellectual Biography*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. Vol. 2 of *Auguste Comte : An Intellectual Biography*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poggi, D. 2010. "Roberto Ardigò e Pietro Pomponazzi: le radici rinascimentali del positivismo" [in Italian]. In *Pietro Pomponazzi*, ed. by M. Sgarbi, 435–477. Firenze: LS Olschki.
- Puankare, A. [Poincaré, J. H.] 1906. *T'sennost' nauki [La Valeur de la Science]* [in Russian]. Trans. from the French by A. Bachinskiy and N. Solov'yev. Moskva [Moscow]: Tvorcheskaya mysl'.
- Rozanov, V. V. 1890. "Zametki o vazhneyshikh techeniyakh russkoy filosofskoy mysli v svyazi s nashey peredovoy literaturoy po filosofii [On the Most Important Currents of Russian Philosophy Taking Into Account Our Latest Literature on Philosophy]" [in Russian]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, no. 3: 1–36.
- . 2000. *Apokalipsis nashego vremeni [Apocalypse of Our Times]* [in Russian]. Vol. 12 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikol'yukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2002. *Vozrozhdayushchiysya Yegipet [Resurgent Egypt]* [in Russian]. Vol. 14 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikol'yukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2008. *Priroda i istoriya [Nature and History]: stat'i i ocherki [Articles and Essays]* [in Russian]. Vol. 25 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikol'yukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2010. *Literaturnyye izgnanniki [Nature and History]: stat'i i ocherki [Articles and Essays]* [in Russian]. Vol. 29, bk. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikol'yukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Sen-Simon, A. [Saint-Simon, H.] 1948. [in Russian]. Vol. 1 of *Izbrannyye sochineniya [Collected Works]*, ed. by L. S. Tsetlin. 2 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.

- Serafimov, V. V. 1900. "Solntse" [in Russian]. In vol. 30 of *Entsiklopedicheskiy slovar' [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]*, ed. by F. A. Brokgauz and I. A. Yefron, 767–776. 86 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya akts. obshch. "Izdatel'skoye delo".
- Svetlikova, I. Yu. 2015. "'Mest' Kopernika' [The Revenge of Copernicus]: kommentariy k poeme A. Bloka 'Vozmezdiye' [a Commentary on A. Blok's Poem 'Retribution']" [in Russian]. *Die Welt der Slaven* 60:300–318.
- Teylor, E. B. [Tylor, E. B.] 1872. [in Russian]. Vol. 2 of *Pervobytnaya kul'tura [Primitive Culture] : issledovaniya razvitiya mifologii, filosofii, religii, iskusstva i obychayev [Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom]*, trans. from the English by D. A. Koropchevskiy. 2 vols. Сpb.: Izd. red. zhurnala "Znaniye".
- Tresch, J. 2012. *The Romantic Machine: Utopian Science and Technology after Napoleon*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Valbert, G. 1885. "La Chine et les Chinois" [in French]. *Revue des Deux Mondes* 71 (3): 213–225.
- Varburg, A. [Warburg, A.] "Yazycheski-antichnoye prorochestvo lyuterovskogo vremeni v slove i izobrazhenii [Pagan-Antique Prophecy in Words and Images in the Age of Luther]" [in Russian], trans. from the German by Ye. Kozina, 227–346.
- . 2018. "'Zavtrak na trave' Mane [Manet's Déjeuner sur l'herbe]: formoobrazuyushchaya rol' nizshikh antichnykh bozhestv v evolyutsii sovremennogo chuvstva prirody [Die vorprägende Funktion heidnischer Elementargottheiten für die Entwicklung modernen Naturgefühls]" [in Russian]. In *Mir obrazov. Obrazy mira [The World of Images. The Images of the World] : antologiya issledovaniy vizual'noy kul'tury [Anthology of Visual Culture Studies]*, ed. and trans. from the German by N. N. Mazur, 23–30. Moskva [Moscow]: Novoye izdatel'stvo.
- Wakeman, T. B. 1891. "Ernst Haeckel: His Life, Works, Career, and Prophecy." In *Evolution in Science, Philosophy, and Art : Popular lectures and Discussions Before the Brooklyn Ethical Association*, ed. by Brooklyn Ethical Association, 21–58. New York: D. Appleton.
- Ward, L. F. 1898. *Outlines of Sociology*. London: Macmillan & Co. Ltd.
- Wernick, A. 2003. *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zilsel, E. 1942. "The Genesis of the Concept of Physical Law." *The Philosophical Review* 51 (3): 245–279.

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

STUDIES. PART 2

НАТАЛИЯ КАНАЕВА*

ДЖАЙНСКИЕ НАЙИ: СПОСОБЫ ПОЛУЧЕНИЯ ДОСТОВЕРНОГО ЗНАНИЯ ИЛИ ФОРМЫ ОПРОВЕРЖЕНИЯ? **

Аннотация: Найи (*санскр.*, «точки зрения»), неизменно включаемые историками индийской философии в число методов получения достоверного знания, имеют в джайнизме и второе назначение — служат эффективным средством опровержения оппонентов учения Джинны Махавиры. В статье приводятся аргументы в пользу преимущественно полемического назначения найи, поскольку оно не так очевидно, как их познавательная функция. Автор статьи видит их в таком качестве, потому что они упоминаются уже в самых древних частях канона, сложившихся ранее оформления теории инструментов достоверного знания, а также потому, что, согласно указаниям джайнских авторов, найи дополняют учение о неодносторонности, изменчивости реальности (анэкантавада) и используются вместе с семичастным паралогизмом (саптабханги) для обоснования ложной абсолютизации не-джайнами их мировоззренческих учений. Если рассматривать совокупность названных методов исключительно как средство получения достоверного знания об изменчивой реальности, то эта методология выглядит как негодное средство, по крайней мере, по двум причинам: изменчивости реальности, релятивизирующей любые утверждения о ней, и неопределенности самих методов, препятствующей быстрому получению искомого знания. Это позволяет усмотреть главную цель применения метода точек зрения в доказательстве джайнского тезиса о том, что их оппоненты не обладают абсолютной истиной в отношении любых объектов, из чего следуют несостоятельность их претензий на обладание метафизической истиной и косвенное обоснование истинности джайнской метафизики.

Ключевые слова: анэкантавада, джайнизм, инструменты достоверного познания, найи-вада, саптабханги, средства опровержения.

DOI: 10.17723/2587-8719-2019-4-115-129.

Джайнизм является сегодня одной из действующих религий Индии, и если верить принятой датировке жизни его основателя Джинны Махавиры (ок. 599–527 до н. э.), он почти на сто лет старше буддизма. Необходимость вести полемику с оппонентами — брахманами и шраманами — уже в глубокой древности побудила джайнских мыслителей зафиксировать эффективные средства ведения полемики, которые

*Канаева Наталия Алексеевна, к. филос. н., доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), nkanaeva@hse.ru.

** © Канаева, Н. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

составили основания самобытной теории аргументации, отразившейся в священных текстах джайнов: в канонах дигамбаров (Чатурведа) и шветамбаров (Сиддханга, Агама).

Джайнская теория полемики в сер. I тыс. н. э. претерпела заметную трансформацию, так же как теории полемики буддистов и брахманистов. Причиной трансформации стало появление между III и IV вв. систематизированного учения об инструментах получения достоверного знания (праманах, *pramāṇa*) в брахманистской школе ньяя (*nyāya*). Оно, как принято полагать (*Vidyābhūṣaṇa*, 2004: 47–48), было создано Готамой (известным так же как Акшапада), использовавшим в качестве образца для структурирования познавательного процесса систему карак («реализаторов действия») — категорий, обозначающих в грамматике (*vyākaraṇa*, *vyākaraṇa*) функциональные элементы действия¹. Классический вариант учения найяиков о праменах записан в «Ньяя-сутрах» Готамы и комментарии на них «Ньяя-сутра-бхашья» Ватсьяяны (IV–V вв.). Учение найяиков о праменах ассимилировало и упростило теорию диалектики, имевшую на Индийском субконтиненте более продолжительную историю, представленную множеством учительских традиций и в силу названных обстоятельств весьма разнообразную. Вслед за найяиками теоретики всех систем мысли с разным успехом стали пытаться объединить свои арсеналы полемических средств с учением об инструментах достоверного познания.

Дискурс о праменах начинает именоваться в Индии праманавадой (*pramāṇa-vāda*), учением об инструментах достоверного познания, гораздо позже, чем появились систематизированные учения о праменах, в XI–XII веках. На Западе праманаваду толкуют как логико-эпистемологическую теорию, поскольку она объединяет концепции, включенные в западной культуре в разные дисциплины: философскую теорию познания и логику.

Для адекватного понимания смысла индийских логико-эпистемологических концептов важно помнить, что в их теоретическом истоке, в «Аштадхьяи» Панини, фигурируют шесть карак: отправная точка

¹На это указал, в частности, Джон Данн, писавший, что «контур философии праманавады [...] утвержден еще Панини и нашел свое первое систематическое изложение в „Ньяя-сутрах“». Уже на этой ранней стадии главной характеристикой праманавады становится выработка технического словаря, который затем разделяется всеми философами праманавады» (*Dunn*, 2004: 17).

действия (ападана, apādāna — I.4.24)², цель действия, или терминал³ (сампрадана, sampradāna — I.4.32), инструмент (карана, karaṇa — I.4.42), локус, или субстрат действия (адхикарана, adhikaraṇa — I.4.45), пациенс⁴ (карман, karmaṇ — I.4.49), деятель, агенс⁵ (картри, kartṛ — I.4.54) (The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, 1987: 141). Дополнением агенса Панини считал иницирующую причину действия (хету, hetu), которая позже также нашла свое место в индийской логике в качестве основания вывода. Готама, применив категориальную сетку карак к познавательной деятельности, обозначаемой глаголом gramā в смысле «знать несомненно», «правильно представлять» (Böhtlingk, Roth, 1853–1875: 1048), выделил и обозначил в познавательном акте инструмент познания, праману (gramāṇa), и познаваемое, прамея (prameya), (сутра I.1.1 — Ньяя-сутры), соответствующие каране и карману Панини. Концепт инструмента познания не совпадает по значению и смыслу с западными концептами «субъект познания» или «познавательные способности», поскольку в число праман индийские эпистемологи включали слово, жесты, традицию и разнообразные формы рассуждений (вывод, аналогию, необходимое допущение), которые производятся субъектом, но не редуцируются к нему или его способностям. Слово «прамея», обозначающее познаваемое у Ватсьяяны, тождественно «карману» грамматистов и западному концепту «объект познания». У Ватсьяяны и последующих комментаторов «Ньяя-сутр» в соответствии с той же структурой деятельности, которую зафиксировали караки Панини, в число структурных элементов познавательной деятельности (конкретного познавательного акта) были добавлены деятель, он же — субъект познания (kartṛ / kartar, gramātṛ / gramātar), воздействующий на пациенс (karmaṇ), например, воспринимающий его своими органами восприятия (индриями), и то, ради чего осуществляется познание, цель познания — истинное знание

²Так толкует Дж. Кардона дефиницию этого караки в «Аштадхьяи»: dhruvam arāye' pādānam (Cardona, 1997: 138).

³Согласно дефиниции Б. А. Захарьина, «[то, на обретение чего] посредничеством пациенса нацелен агенс» (Захарьин, 2009: 434).

⁴Лингв., тот кто испытывает на себе какое-либо действие, не совершая ничего сам. Дж. Кардона объяснил этот термин как обозначающий «основную цель, которую [...] картри (или kartuḥ в gen. sg.) больше всего хочет достичь или которой больше всего хочет обладать (īpsitatamam)» (Cardona, 1997: 138).

⁵Лингв., активный участник ситуации, производящий действие или осуществляющий контроль над ситуацией.

(прамити, *gramiti*)⁶. «Праматр» соответствует паниниевскому термину *картри*, а «прамити» — категории *сампраданы*.

Этот небольшой экскурс демонстрирует важные отличия культурно-исторического контекста, в котором формировались и использовались индийские логико-эпистемологические концепты. Контекст обусловил функционирование названных концептов в дошедших до нас произведениях, их не всегда явно выраженное и принимаемое индийцами по умолчанию теоретическое содержание, скрытое от неподготовленного читателя. Западные философы и логики воспринимают рассуждения индийских коллег, как известно, исходя из собственной традиции философствования, и иногда вчитывают в них то, чего в индийских сочинениях не было. Сложившееся в джайнской литературе учение о точках зрения (*paṇa-vāda*) — зримый пример неполного понимания их смысла западными исследователями.

Выражение «точка зрения», которое обычно интерпретирует санскритское слово *paṇa*, является скорее метафорическим, ведь этимологически существительное *paṇa* связано не со «зрением» (*cakṣas*) или глаголом «видеть» (*darś / darś*), а с глаголом *pī* — вести, направлять, обнаруживать, устанавливать. Буквальных значений у производного от него существительного *paṇa* довольно много: образ действия, способ; поведение, управление, политика; мудрость, благоразумие, разум, рассудок; принцип, система, метод и др. (Böhlingk, Roth, 1853–1875: 52).

Как средства получения достоверного знания *найи* предстают в вошедшем в джайнский канон сочинении Умасвати «Таттвартха-адхи-гама-сутра» и его многочисленных комментариях, поскольку вместе с *праманами* названы там в одном ряду средств постижения реальности⁷, за джайнами (как жившими в Средневековье, так и нашими современниками) следуют западные (Balcerowicz, 2001)⁸ и российские исследователи (Железнова, 2005; Терентьев, Шохин, 1994). Отчасти

⁶ Джон Данн тоже отмечал, что терминология и предметные области *праманавады* и западных эпистемологии и логики совпадают частично, хотя и в большей их части (Dunne, 2004: 4).

⁷ *gramāṇanayairadhigamaḥ* — «...постижение [происходит] с помощью инструментов истинного познания (*прамана*) и «точек зрения» (*найи*)» — ТАС. 1.6.». Так же их описывают другие средневековые комментаторы (Сиддхасена Дивакара, Маллишена) и современные исследователи-джайны (Padmarajah, 2004; Shaha, 1986).

⁸ Понимание *най* как средств получения словесно выразимых знаний о вещах обусловило их квалификацию П. Бальцеровичем как «попытку определить истинностное значение предложения по его контекстуализации внутри [...] вселенной мыслимых точек отсчета» (Balcerowicz, 2001: 381).

такому представлению най у исследователей способствуют принятые в джайнской литературе формы организации текста: в них не требуется формулировать определения «точек зрения» через род и видовые отличия (в западных теориях дефиниции являются обязательным компонентом, своего рода введением в язык теории). Значение термина «най» в базовых текстах (таких как ТАС Умасвати) задается неявно, через перечисление видов най и экспликацию этимологии названий видов, зачастую весьма скурых и существенно расходящихся у разных авторов. Отчасти понимаю най как инструментов получения истинного знания способствует специальный дискурс джайнских комментаторов о наях в связи с проблемой использования языка как системы знаков для формулировки высказываний о реальности и о роли най в производстве истинных высказываний⁹.

Вполне вероятно, что объединение концепций най и праман, которое мы находим в ТАС и которое затем воспроизводят все авторы, является более поздней по отношению ко времени жизни автора трактата инкорпорацией. Такие инкорпорации имели место в истории индийской мысли и иногда признавались теми, кто вносил эти «дополнения»¹⁰. Но так же вполне вероятно, что этот великий теоретик джайнизма жил после Акшапады, и тогда упомянутое объединение концепций най и праман склонит специалистов, дискутирующих о времени жизни Умасвати (Железнова, 2012: 54–55), к выбору более поздней даты: не I–II вв. н.э., а III–IV вв.

Отождествление «точек зрения» с инструментами получения достоверного знания, на наш взгляд, говорит о том, что джайны, следуя принципу ориентации на традицию, соединили утвердившиеся в джайнизме концепции, имеющие разные время происхождения и контексты функционирования, а также слишком разные для того, чтобы образовать систематизированную, удобную в применении (с точки зрения западных критериев) теорию познания. Их вполне устроила такая эклектичная эпистемология, удовлетворявшая главному критерию — полезности: она успешно выполняла свою апологетическую функцию.

⁹Один из примеров — рассуждения Умасвати в «Таттвартха-адхигама-бхашья» (1.35), проанализированные П. Бальцеровичем (Balcerowicz, 2001: 381–390). В российской публикации текста ТАВ (Железнова, 2012: 73–178) эта сутра отсутствует вместе с предыдущей.

¹⁰Например, комментатор и редактор «Чаракасамхиты» Дридхабала (III–V вв.) в шестой книге под названием «Чикитса-стхана» («Терапия») поясняет, что внес добавления в основной текст (ЧС. VI. 30. 289–290).

Утверждение, которое, с нашей точки зрения, может быть сделано и обосновано материалом джайнских первоисточников, звучит так: найи имеют двойное назначение. Они, с одной стороны, являются средствами установления достоверного (исключительно с точки зрения джайнизма) знания, с другой, — средством опровержения оппонентов джайнизма. Поскольку первое назначение найи общепризнано, сосредоточимся на обосновании второй их функции.

Какие факты можно рассматривать как аргументы для доказательства выдвинутого тезиса? Первый в их совокупности — время оформления концепции найи (поэтому аргумент можно назвать темпоральным). Время, когда появилась концепция точек зрения, предшествует времени появления учения об инструментах достоверного познания (праманах). О найих речь идет уже в самых древних частях канона (в трактатах «Тхананга», «Ануйогадара», «Авассаяниджджути»), сложившихся, вероятно, ранее III в. до н. э., когда состоялся первый джайнский собор (Железнова, 2005: 51), рассмотревший вопросы канонизации текстов. Хотя точных датировок формирования древней части канона в литературе нет, и канон продолжал формироваться вплоть до V в. н. э., но учения о найих в сочинениях Умасвати и Кундакунды (III–IV вв.), вошедших в канон позднее начала его создания, содержат ряд отличий от тех, которые изложены в выше названных частях канона. На раннее появление концепции найи также указывает, на наш взгляд, насущная необходимость вести полемику с оппонентами джайнизма, в которую последователи Джинны Махавиры были вовлечены со времени начала процесса оформления их идей. В качестве самостоятельного учения найиавада объясняет адептам джайнизма, как получают и циркулируют в повседневной практике истинные высказывания о реальности. Однако сами джайны указывают на то, что найи — только одна часть когнитивного инструментария, другой его частью являются праманы. Более того, в текстах отмечается, что найи дополняют онтологическое учение о неодносторонности, изменчивости реальности (анекантавада, *anekāntavāda*), и в качестве дополнения они используются вместе с семичастным паралогизмом (*саптабханги, saptabhaṅgī*)¹¹. Современные

¹¹В ПАС Кундакунды сказано: «Однако субстанция может рассматриваться в соответствии с семью аспектами: „некоторым образом есть“; „[некоторым образом] не есть“; „[некоторым образом] оба“; „[некоторым образом] не неописуема“ и еще три [варианта]» (ПАС. 14.— пер. Н. А. Железновой).

джайны иллюстрируют отношения между тремя концепциями образом птицы: анэкантавада — это птица, а найавада и саптабханги — ее крылья (Padmarajah, 2004: 273; Shaha, 1986: 139). Если рассматривать всю конструкцию анэкантавада-найавада-саптабханги исключительно как средство получения достоверного знания, то она выглядит как негодное средство, поскольку не позволяет достичь цели познания — достоверного знания. Почему?

Во-первых, потому что изменяющаяся реальность никогда не завершена, равно как и ее познание (*ibid.*). Ее изменчивость релятивизирует все наличные высказывания о ней, лишая их истинности. Второй причиной негодности является отсутствие в джайнских первоисточниках определенного и легко реализуемого плана когнитивной деятельности, что подтверждает и признание нашего специалиста по философии джайнизма Н. А. Железновой: «...точки зрения интерпретировались в рамках как джайнской философской традиции, так и индологической — по-разному» (Железнова, 2012: 90). Анализ авторитетных джайнских сочинений обнаруживает огромное число точек зрения, что наводит на мысль об иной цели найавады, нежели кратчайший путь к достоверному знанию об объективной реальности. Умасвати перечисляет разновидности реальности, которые постигаются, и это — именно те структурные элементы реальности, которые обозначаются онтологическими и сотериологическими категориями джайнизма:

jīvājīvāsraṅvabandhasamvaranirjarāmokṣāstattvam

Реальности — [это] душа, не-душа, приток [кармы], связанность, остановка, уничтожение, освобождение (ТАС. 1.4).

Душа и не-душа обозначают две группы субстанций: группу живых существей, представленную множеством индивидуальных душ, и группу неживых существей, представленную пятью несводимыми друг к другу субстанциями: вещество (пудгала), дхарма (условие движения), адхарма (условие покоя), пространство (акаша) и время (кала). Остальные категории из приведенного списка фиксируют главные процессы, происходящие между душами и неживыми субстанциями в течение жизни всякого существа до окончательного разрыва отношений между ними — освобождения (мокши). Из этих слов Умасвати следует, что найи являются средством постижения джайнской метафизической картины мира. Физическая картина мира — только один из «этажей» метафизической картины мира; свойства материальных вещей не являются

определяющей целью познания в джайнизме. Цель познания — получение такой информации об устройстве реальности, которая позволит человеку разорвать узы, привязывающие его воплощенную душу к вращению в колесе рождений и смерти, вернуть душу к ее субстанциально чистому состоянию, не связанному с кармическим веществом.

В таком же ключе трактует цель учения о найах посвященное им очень короткое (всего в 23 стиха) сочинение «Найа-карника» (*санскр.* — «Сердцевина цветка [концепции] точек зрения») джайнского монаха¹² Винайи Виджайи, жившего в XVII в.¹³ Прежде, чем называть найи, в кариках 3–4 Виная описывает структуру мира как иерархию родовидовых универсалий, присущих объектам, а затем использует род (саманья) и вид (вишеша) в своем объяснении смысла най. Он констатирует наличие семи «точек зрения», согласно традиции: *найгама, самграха, вьявахара, риджусутра, шабда, самабхирудха и эвамбхута*¹⁴, и в этом следует шветамбарскому варианту канона. В карике 21 Винайя идентифицирует знание, получаемое с четырех первых точек зрения как знание о субстанциальной природе объектов, а знание, полученное с трех последних, — как знание о модусах субстанций. Очень показательно, что целью своего сочинения о точках зрения, извлеченного из «океана учения Джини Махавиры» (НК. 1), он называет выражение почтения к Махавири и своему наставнику Виджайасимхе (НК. 23).

Найгама (*санскр.* — «неразделяющая») точка зрения понималась по-разному в традициях дигамбаров и шветамбаров (Винайя Виджайи Махараджа, Канаева, 2009: 248–249). Дигамбары считали, что она дает знание о цели познавательного акта¹⁵; шветамбары трактовали ее как дающую субъекту знание об индивидуальном объекте как виде некоторого

¹²На его монашеский сан указывает принятое у джайнов обращение к монахам «Махараджа», которое издатель текста присоединил к его имени.

¹³Согласно С. Ч. Видьябхушане, Виная происходил из семьи Гуджаратских вайшьев, родился по индийскому самватскому календарю в 1670 г., по Григорианскому календарю — в 1613 г. Прошел обучение у известного джайнского учителя Киртивиджайи, затем в Бенаресе вместе с другим известным монахом Яшовиджаей двенадцать лет изучал грамматику и брахманистскую философию. Завершив обучение, вел обычную для монахов странническую жизнь. Принадлежал шветамбарскому крылу джайнизма. Умер в Гуджарате, в местечке Рандер в 1681 г. Сохранились два его произведения: «Найа-карника» («Сердцевина цветка концепции „точек зрения“») и «Шантасудхараса» («Нектар освобождения»).

¹⁴*Naigamaḥ saṅgrahaścaiva vyavahāraḥjūsūtrakau | Śabdaḥ samabhirūḍhaivambhūtau ceti nayāḥ smṛtāḥ ||*(НК. 2)

¹⁵Так она объясняется в комментарии «Сарвартхасиддхи» (далее — Сс) к ТАС Умасвати (ТАС. 1.33) известного дигамбара Пуджьяпады (v–vi вв.).

рода, побуждая не обращать особого внимания на собственные качества вида. Автор «Найи-карники» в истолковании смысла названия первой найи следует шветамбарской трактовке: «С точки зрения, именуемой „неразделяющая“, объект познается как имеющий обе характеристики, / Ибо без вида не [бывает] рода, а род не [существует] без вида»¹⁶.

Вторая точка зрения — самграха (*санскр.*) — «собрание», «сохранение», «краткое изложение». Она приводит субъекта к знанию о родовом признаке объекта, о его принадлежности роду, подобно тому, что содержится в высказывании «это живое». В контексте джайнизма это знание чрезвычайно важно, так как оно обнаруживает двойственную природу человека и устанавливает приоритетность души над телом.

Название третьей точки зрения, вьявахара-найи, коррелирует с санскритским термином «*вьявахара*», также чрезвычайно многозначным. В ряду его значений — «дело», «действие», «обычай», «обыденное», «практическое применение», «повседневная практика»; соответственно, вьявахара-найи, скорее всего, является точкой зрения повседневной практики; она дает знание, полезное в повседневной практике, в которой чрезвычайно важны эмпирические качества индивидуальных объектов. Другими словами, она дает знание об «особенном», о видовых качествах объектов. Именно в таком духе разъясняет Винайя Виджайя смысл названия вьявахара-найи. В повседневности нет «растения вообще», но есть конкретные виды растений: нимб, манго и др.; если попросить принести «растение», то принесут не «растение вообще», а растение конкретного вида¹⁷. Риджусутра-найи, исходя из этимологии (*риджу* — «прямо», «по прямой линии» и *сутра* — «пряжа», «нить»), буквально означает «точка зрения, направленная прямо [на объект]», а значит, дающая знание об объекте в настоящий момент времени, актуальное знание о состоянии объекта. Винайя Виджайя поясняет, что с этой точки зрения «объект не рассматривается ни в прошлом, ни в будущем, / А только в настоящем и таким, как он есть сам по себе»¹⁸, принимается в расчет только его состояние, поскольку именно оно имеет отношение «к успеху дела» (НК. 12). Под «успехом дела», как ясно из заключительного стиха НК, имеется в виду дело всей жизни — освобождение (мокша),

¹⁶Naigamo manyate vastu tadetadubhayātmakam |
Nirviśeṣam na sāmānyam viśeṣo pi na tadvinā || (НК. 5)

¹⁷Vanaspatim grhāṇeti prokte grhāti ko pi kim |
Vinā viśeṣānnāmṛādiṁstan nirarthakameva tat || (НК. 9)

¹⁸Ṛjusūtranayo vastu nātītam nāpyanāgatam |
Manyate kevalam kintu vartamānam tathā nijam || (НК. 11)

а вовсе не достижение каких-то материальных результатов, как мог бы предположить западный читатель.

Шабда-найа (śabdanaya) получила свое название от термина «шабда» — «слово», «звук», и всеми понимается как точка зрения, рассматривающая различные словесные обозначения объекта — синонимы.

Предпоследняя, шестая точка зрения — «этимологическая» (самабхирудха, samabhirūḍha). Ее название образовано слиянием приставки *сам* и основы глагола *абхирудх*, имеющих противоположные значения: *сам* означает соединение, *абхирудх* — «держаться в отдалении», «не подпускать»; буквально ее название означает «соединение отдаленного»; оно намекает на то, что различные имена объектов, совпадая по значению, на самом деле имеют различия в смыслах. То есть этот метод познания состоит в прослеживании различий в смыслах синонимов, обозначающих один и тот же объект, обусловленных их этимологией. Как пояснил Моханлал Десаи во «Введении» к «Найа-карнике», слова *Индра*, *Шакра*, *Пурандара*, имеющие один род и обозначающие Повелителя небес, имеют разные смыслы: «Индра» означает «обладающий множеством божественных сил», «Шакра» — «сильный», «Пурандара» — «разрушитель вражеских городов» (Desai, 1915: 11).

Наименование последней точки зрения, *эвамбхута* (*evambhūta*), представляет собой сложное слово, образованное из наречия *эвам* — «так», «таким образом» и отглагольного существительного «ставший», «случившийся в действительности»¹⁹. С учетом названных смыслов, *эвамбхута-найа* является «методом сигнификации по соответствию действительности». Пуджьяпада проиллюстрировал смысл этого способа постижения таким примером: «[...] только когда повелевает, тогда он Индра[...]» (Сс. 1.247).

Семь точек зрения позволяют постичь субстанциальную природу объекта (или цель его познания), тот же объект в качестве актуального модуса субстанции, выбрать из множества синонимов тот, который лучше объекту соответствует. Но рассмотрение объекта с перечисленных позиций не исчерпывает всего когнитивного процесса. Это ясно из карики 19, где сказано:

Yathottaraṁ viśuddhāḥ syurnayāḥ saptāpyamī tathā
Ekaikaḥ syācchataṁ bhedāstataḥ saptasatāpyamī

¹⁹В словаре В. А. Кочергиной оно соответствует выражению: «такого качества или вида» (Кочергина, 1978: 141).

Каждая следующая из этих семи точек зрения будет [более]
 совершенна, [чем предыдущие],
 И каждая имеет сотню подвидов, поэтому всего их семьсот.

То есть для Винайи Виджайи нормативная процедура постижения реальности может включать до семисот высказываний, сформулированных с семисот точек зрения. В других авторитетных джайнских сочинениях указано другое количество точек зрения — 5 и 2, и все эти расхождения не добавляют определенности джайнской методологии познания. Если представить себе ситуацию, в которой последовательно рассматривается некий познаваемый объект со всех возможных семисот «точек зрения»²⁰, и в каждой позиции посредством семичастного паралогизма рассматриваются условия истинности полученных 700 высказываний, то становится очевидным, что установление знания, выражаемого в 4900 высказываниях, требует длительного времени. Громоздкость способа получения знаний даже об одном объекте (а ведь в реальности их очень много) и позволяет нам думать, что цель найи иная, нежели получения знаний о реальности: что целью была защита джайнского учения о смысле человеческой жизни, как это следует из карики 22:

Sarve nayā api virodhabhṛto mithaste
 Sambhūya sādhusamayam Bhagavan bhajante
 Bhūpā iva pratibhaṭā bhuvī sārvaabhauma
 Pādāmbujam pradhanayuktiparājitā drāk

Хотя во всем точки зрения друг другу противоречат,
 Собранные вместе, правильно поняты, они служат тебе,
 Благодатный!
 Подобно земным царям, враждующим [друг с другом],
 Но тотчас же прибегающим к лотосоподобным стопам [Благодатного],
 Будучи поверженными в сражении.

В этой карике автор признает, что найи позволяют получить знания разного характера, которые могут даже противоречить одно другому. Но каждая из них является элементом более сложной процедуры, регламентируемой конструкцией анэкантавада-найавада-саптабханги, поэтому цель учения о точках зрения и цель познания по правилу найи следует искать в системе джайнского учения, а не в отдельных утверждениях, получаемых с их помощью. Их цель — решение главной проблемы человеческой жизни: проблемы избавления от страданий.

²⁰То есть семи основных и сотни подвидов — каждой.

Даже земные цари подвержены страданиям в этой жизни и находят спасение от них в следовании учению Джинны Махавиры.

Эмпирическая реальность (сансара) совершенно не привлекала джайнов-теоретиков (ведущих, как правило, монашескую жизнь), поскольку оценивалась ими негативно, как место страданий (см. карикю о поверженных царях). И единственной целью знаний о вещной реальности было подтверждение джайнского тезиса о том, что их оппоненты не обладают абсолютной истиной. Для доказательства ложности позиций оппонентов и демонстрации превосходства метафизической позиции джайнов над всеми остальными джайнские философы приводили широко известную в Индии притчу о слоне и слепцах, каждый из которых, ощупав одну из частей слона, выносил свой вердикт о сущности этого животного. Абсолютизация частичного знания вызвала между слепцами спор, который удалось прекратить только зрячему, джайну, убедившему их в том, что каждый из них является обладателем только части истины (*vastvaṃśāgrāhi*, *vastvaṃśagrāhi*).

Рассмотрение какого-либо аспекта реальности методами точек зрения и семичастного паралогизма в ходе полемики могло продолжаться чрезвычайно долго — до полного истощения сил оппонента и присутствующих на состязании арбитров. Шансов победить джайнов в споре у оппонентов не было, потому что они не могли опровергнуть ни один джайнский тезис, ибо точки зрения и семичастный паралогизм не предполагали формулировку джайнских тезисов, но были нацелены на демонстрацию ущербности метафизики оппонентов. Следовательно, назначение метода точек зрения — лишь отчасти получение знания (причем ограниченного рамками джайнской картины мира). Второе их назначение — опровержение, разрушение «абсолютизированных» представлений оппонентов. Так же как для Сократа разрушение не соответствующих истине воззрений подготавливало место для совместных с собеседником поисков истины, для джайнов опровержение оппонентов подготавливало место для принятия истинного «мировидения» Махавиры, которое не может быть обосновано в дискурсе и должно быть принято на веру. А значит, найти нельзя считать только способами получения достоверного знания, необходимо понимать их как часть системы средств опровержения оппонентов джайнизма.

СОКРАЩЕНИЯ

- НК *Vinaya Vijaya. The Naya-karṇikā* // *The Naya-karṇikā : A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj* / ed. by M. D. Desai. — Arrah : The Central Jaina Publishing House, 1915.
- ПАС *Кундакунда. Панчастикая-сара* // Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма / Н. А. Железнова. — М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. — С. 237–251.
- Сс *Пуджъяпада. Сарвартхасиддхи* / пер. с санскр. Н. А. Железновой // *Сарвартхасиддхи* / предисл. Н. А. Железновой. — М. : Наука, Восточная литература, 2015. — С. 41–324. — (Памятники письменности Востока ; 143).
- ТАС *Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра* / пер. с санскр. Н. А. Железновой // *Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры : историко-философские очерки* / Н. А. Железнова. — М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2012. — С. 73–179.
- ЧС *Punarvasu Ā. The Saraka Saṃhitā. In 6 vols.* / ed. by P. M. Mehta, C. Dīḍhabala ; comp. by Agniveśa ; comm. by Ā. Punarvasu ; trans. from the Sanskrit by Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society. — Jamnagar : The Society, 1949.

ЛИТЕРАТУРА

- Захарьин Б. А. Катъяяна Вараручи* // *Индийская философия : энциклопедия* / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Восточная литература, 2009. — С. 450–451.
- Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь* / под ред. В. И. Кальянова. — М. : Русский язык, 1978.
- Терентьев А. А., Шохин В. К. Философия джайнизма* // *Ранняя буддийская философия : философия джайнизма* / В. Г. Лысенко, А. А. Терентьев, В. К. Шохин. — М. : Восточная литература, 1994. — С. 311–381.
- Balcerowicz P. The Logical Structure of the Naya Method of the Jainas* // *Journal of Indian Philosophy*. — 2001. — Vol. 29, no. 3. — P. 379–403.
- Cardona G. Pāṇin : His Work and Its Tradition. Vol. 1.* — Delhi : Motilal Banarsidass, 1997.
- Dunne J. D. Foundations of Dharmakīrti's Philosophy.* — Boston : Wisdom Publications, 2004.
- Padmarajiah Y. J. A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge.* — Delhi : Motilal Banarsidass, 2004.
- Shaha S. M. Anekānta and the Problem of Meaning* // *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. — 1986. — Vol. 67, no. 1. — P. 139–145.
- Vidyābhūṣaṇa S. C. A History of Indian Logic : Ancient, Mediaeval and Modern Schools.* — Calcutta : Calcutta University, 2004.

Kanayeva, N. A. 2019. "Dzhaynskiye nayi: sposoby polucheniya dostovernogo znaniya ili formy oproverzheniya? [Jaina Nayas: the Methods of Reliable Knowledge or the Forms of Refutation?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] III (4), 115–129.

NATALIYA KANAYEVA

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

JAINA NAYAS: THE METHODS OF RELIABLE KNOWLEDGE OR THE FORMS OF REFUTATION?

Abstract: Nayas (Sanskrit, "points of view"), are invariably included by historians of Indian philosophy in the number of methods of reliable knowledge. But in Jainism, they have the second aim also: they serve as the effective means of refutation of the opponents of Jīna Mahāvīra's teachings. The article presents arguments in favor of mainly polemical aims of nayas because they aren't as obvious as their cognitive function. The author of the article sees them as the means of polemics because they are mentioned already in the most ancient parts of the Jain Canon, which were composed much earlier than a theory of instruments of valid knowledge (pramāṇavāda) appeared, and also because, according to the instructions of Jain authors, nayas complemented the teaching of changeable reality (anekāntavāda) and they were used along with the sevenfold paralogism (saptabhaṅgī) for to demonstrate the false absoluteness of non-Jaina metaphysical positions. If we would consider the totality of these methods only as a means of obtaining reliable knowledge about the changing reality, this methodology looks like an unfit tool for two reasons at least: the variability of reality, relativizing any claims about it; and the uncertainty of the methods themselves, preventing the rapid acquisition of the required knowledge. This makes it possible to see the main purpose of using the method of points of view in proving Jain thesis that their opponents do not possess the absolute truth of any objects, which implies the insolvency of their claims to possess metaphysical truth, and it is an indirect justification of Jain metaphysics.

Keywords: Anekāntavāda, Instruments of Reliable Knowledge, Jainism, Means of Refutation, Nayavāda, Saptabhaṅgī.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-115-129.

REFERENCES

- Balcerowicz, P. 2001. "The Logical Structure of the Naya Method of the Jainas." *Journal of Indian Philosophy* 29 (3): 379–403.
- Cardona, G. 1997. *Pāṇin: His Work and Its Tradition*. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Dunne, J. D. 2004. *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications.
- Kochergina, V. A. 1978. *Sanskrit-sko-russkiy slovar' [Sanskrit-Russian Dictionary]* [in Russian]. Ed. by V. I. Kal'yanov. Moskva [Moscow]: Russkiy yazyk.
- Kundakunda. 2005. "Panchastikaya-sara [Panchistikaya-sara]" [in Russian]. In Zheleznova 2005, 237–251.
- Padmarajah, Y. J. 2004. *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Pudzh'yapada [Pujoyapada]. 2015. "Sarvartkhasiddkhi [Sarvathasiddhi]" [in Russian]. In *Sarvartkhasiddkhi [Sarvathasiddhi]*, trans. from the Sanskrit, with a forew., by N. A. Zheleznova, 41–324. Pamyatniki pis'mennosti Vostoka 143. Moskva [Moscow]: Nauka / Vostochnaya literatura.
- Punarvasu, Ā. 1949. [in sanskrit and English]. In *The Caraka Saṃhitā*, ed. by P. M. Mehta and C. Dṛḍhabala, comp. Agniveśa, comm. by Ā. Punarvasu, trans. from the Sanskrit by Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society. 6 vols. Jamnagar: The Society.
- Shaha, S. M. 1986. "Anekānta and the Problem of Meaning." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 67 (1): 139–145.
- Terent'yev, A. A., and V. K. Shokhin. 1994. "Filosofiya dzhaynizma [Jain Philosophy]" [in Russian]. In *Ranniyaya buddhiyskaya filosofiya [Early Buddhist Philosophy] : filosofiya dzhaynizma [Jain Philosophy]*, by V. G. Lysenko, A. A. Terent'yev, and V. K. Shokhin, 311–381. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.
- Umasvati. 2012. "Tattvartkha-adkhigama-sutra [Tattvartha-Adhigama-Sutra]" [in Russian]. In *Zheleznova 2012*, 73–179.
- Vidyābhūṣaṇa, S. C. 2004. *A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. Calcutta: Calcutta University.
- Vinaya Vidzhaya Makharadzha [Vinaya Vijaya]. 2009. "Naya-karnika [Naya-karṇikā]" [in Russian], trans. from the Sanskrit by N. A. Kanayeva. *Istoriya Filosofii* 14:240–254.
- Vinaya Vijaya. 1915. "The Naya-karṇikā" [in Sanskrit and English]. In *Desai 1915*.
- Zakhar'in, B. A. 2009. "Kat'yayana Vararuchi [Kātyāyana Vararūchi]" [in Russian]. In *Indiyskaya filosofiya [Indian Philosophy] : entsiklopediya [Encyclopedia]*, ed. by M. T. Stepanyants, 450–451. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

TRANSLATIONS

От переводчика

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-133-247.

Предлагаемый читателю перевод «Утешения Философией» — часть планируемой работы большого объема, целью которой является представить «золотую книгу» Бозция на фоне ее рецензии в латинской философии и поэзии XII века. В итоговую работу войдут, в частности, не переведившиеся донныне бозцианские прозиметры первой половины XII в.¹, а также «Элегия» Генриха (Арриго) из Сеттимелло.

«Утешение» принадлежит к тем вечным книгам, которые стоит заново переводить раз в поколение даже на язык, уже располагающий хорошими переводами, чего о нашей ситуации не скажешь. Русских переводов «Утешения» всего два; из них первый (Бозций, Русанов, 1794), строго говоря, не перевод, а парафраз², а второй (Бозций, Уколова и Цейтлин, 1990) обилует ошибками и неточностями. В этих обстоятельствах можно оказаться полезным, располагая и скромными способностями. Как всякий, кому дороги его усилия, я меньше всего хотел бы, чтоб на моей работе сбылось предсказание Горация: *tineas pasces taciturnus inertis*; я надеюсь, что новый перевод Бозция будет встречен замечаниями, которые позволят его улучшить.

¹От XII в. дошло пять латинских прозиметров, подражающих Бозцию. Два из них, самые поздние, теперь доступны русскому читателю: «Космография» Бернарда Сильвестра в переводе О. С. Воскобойникова и «Плач Природы» Алана Лилльского в переводе Р. Л. Шмаракова (Шартрская школа, 2018). Перевод трактата «О тождественном и различном» Аделарда Батского был опубликован нами позже (Аделард Батский, Шмараков, 2018). Остаются непереуведенными «Сегование и столкновение духа и плоти» Хильдеберта Лаварденского и «Утешение о смерти друга» Лаврентия Даремского.

²Например, «quem profanum» (Boet. Cons. I.pr.1.10) преосв. Феофилакт переводит «погруженному въ свѣтскія забавы, и ослѣпленному мирскими суетами челоуѣку», а на месте «Quae tametsi conditoris opera suique distinctione postremae aliquid pulchritudinis trahunt, infra vestram tamen excellentiam collocatae admirationem vestram nullo modo merebantur» (Boet. Cons. II.pr.5.10) читаем: «Камни яко произведеіе строителя чудеснаго, коему угодно было для различія повелѣть возникнуть изъ Хаоса однимъ свѣтѣщимъ, а другимъ прозрачнымъ и темнымъ тѣламъ; хотя одарены красотою совершенною въ своемъ родѣ: но въ отношеніи къ природѣ челоуѣчества очень много упадая въ цѣнь не заслуживаютъ особеннаго вниманія» (Бозций, Русанов, 1809: 56–57), и это не исключения, а систематически проводимый переводчиком метод.

Перевод выполнен по изданию «Утешения», осуществленному К. Морескини в *Bibliotheca Teubneriana* (Boethius, 2005); для сверки использовались английский (Boethius, 2003), итальянский (Boezio, 2014) и немецкий (Boethius, 2002) переводы. В связи с предварительным характером публикации примечания к переводу носят эскизный характер.

Роман Шмараков
д. филол. н., доцент НИУ ВШЭ (Санкт Петербург)

Боэций

УТЕШЕНИЕ ФИЛОСОФИЕЙ*

КНИГА ПЕРВАЯ

I

- Песни в былые лета с цветущим усердьем слагавший¹,
 В горе, увы! принужден взять я унылый напев.
 Вот, истерзанные мне писать указуют Камены,
 И орошает лицо истый элегии плач².
- 5 Их, однако, сломить никакая боязнь не умела,
 Чтобы впредь моего не провождали пути.
 Славою некогда быв для младости мирной и бодрой,
 Скорбного старца они днесь утешают судьбу.
 Ибо пришла, торопясь с бедами, нежданная старость,
- 10 По приказанью скорбей возрастом ставши моим.
 Несвоевременная по власам седина разлилася;
 Члены изнурены; кожа, ослабнув, дрожит.
 Смерть мила для людей, коль в сладостные не вступает
 Лета, коль к скорбным она, званная часто, грядет.
- 15 Но от несчастных, увы! отвращает ухо глухое,
 Плачущи очи она, злая, не хочет сомкнуть.

*© *Философия*. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Р. Л. Шмараков. Оригинал: *Boethius. De consolatione Philosophiae // De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica* / Ed. C. Moreschini. — Leipzig, 2005. — P. 3–162.

¹Размер: элегический дистих.

²Ср. Порфирион в комментарии к Горацию (Ног. Сарт. 1.33.2): «Элегические стихи весьма пригодны для плача»; Isid. Etym. 1.39.14: «Элегиком он назван потому, что ритм этих стихов подходит для несчастных» и т. д. (Gruber, 1978: 52–53).

Благом летучим пока мне неверная льстила Фортуна,
 Чуть головы моей час горестный не потопил.
 Ныне ж, когда она лик изменила лживый, нахмурясь,
 20 Жизнь, ненавистная мне, длит безотрадные дни.
 Что ж вы толькократно мое восхваляли, друзья, благоденство?
 Тот, кто упал, никогда твердой стопой не стоял.

I

1. Пока я сам с собою раздумывал так в молчании и слезную жалобу запечатлевал с помощью стиля, привиделось мне, что стала над моей головой жена³, обличья весьма почтенного, с очами пылающими и прощательными превыше обычной человеческой силы, со свежим цветом и неисчерпаемой бодростью, хотя в столь глубоких летах, что никак было не счесть ее принадлежащей нашему веку. Роста она была неопределенного. 2. То заключалась она в обычную людскую меру, то казалось, что неба касается теменем, а когда поднимала голову выше, и в самое небо вторгалась, тщетным делая взор смотрящих людей. 3. Одежды ее были созданы из тончайших нитей нерасторжимой материи⁴, с изощренным искусством: как я позже от нее сведал, их соткала она своими руками; на вид, как обыкновенно бывает с закопченными изваяньями, их затянуло, так сказать, мглою заброшенной старины. 4. На нижнем их крае читалась вытканная греческая буква Π, а на верхнем — Θ⁵, и казалось, меж обеими буквами наподобие лестницы начертаны некие ступени, по коим можно восходить от нижней к верхней. 5. Одежду сию, однако, растерзали руки неких неистовых и частицы ее унесли, кто какие мог. 6. В правой руке она держала книги, а в левой — скипетр.

³В описании Философии Бозций заимствуется традиционными чертами; например, ее глаза горят, как у Афины, когда она является Ахиллу (Ном. II. 1.200); ее меняющийся рост (она достигает головой облаков) напоминает о вергилиевской персонификации Молвы, *Fama* (Verg. Aen. IV.176 сл.), при том что *fama* далее у Бозция входит в ряд мнимых благ, отвергаемых Философией (II.pr.6.6–23). Описание одежд Философии — тоже традиционный тоpos, ср. Mart. De nupt. IV.328, V.426, VII.729.

⁴Одеяние Философии нерасторжимо, хотя, как выясняется ниже (§5 и I. pr.3. 7), эпикурейцы и стоки пытались унести его часть. Грубер (Gruber, 1978: 63) отмечает символический смысл одежды, сотканной руками богини, приводя в параллель толкование пеплоса Афины (Ном. II. v.734) у Прокла, Procl. Tim. I.167.22: «„Покров“, который богиня творит и создает своими помыслами, следует понимать как ее умозрительную мудрость» (пер. С. В. Месяц).

⁵Еще одна символическая черта: греческие буквы означают две основные части философии, практическую деятельность (πρᾶξις) и созерцание (θεωρία).

7. Увидев поэтических Муз, стоящих пред моим ложем и подсказывающих моим рыданиям слова, она, взволнованная немного, суровыми вспыхнув очами: — 8. Кто, — говорит, — позволил приблизиться к сему недужному этим театральным потаскушкам, кои не только не унимают его боли никакими лекарствами, но еще сладкой питают его отравой? 9. Они ведь бесплодным тернием страстей убивают богатую плодами жатву разума и души людей приучают к болезни, а не избавляют от нее. 10. Если какого-нибудь неискушенного⁶, как это у вас в обычае, увлекли бы ваши ласкательства, мне, думаю, терпеть такое было бы не столь тягостно, ибо это ничем не вредило бы моим усилиям. Но этого, вскормленного учениями элеатов и академиков?.. 11. Ступайте же прочь, Сирены, на погибель сладкогласные⁷, и моим Музам⁸ оставьте ухаживать за ним и лечить!

12. Такими упреками поражаемый, сонм их печально склонил к земле чело и, румянцем являя стыд, с унынием вышел за порог. 13. Я же, чей взор затуманился, в слезах потопленный, не в силах распознать, кто эта жена столь повелительного достоинства, оцепенел и, глаза потушив в землю, молчаливо ожидал, что теперь будет она делать. 14. Тогда она, приблизившись, села на край одра моего и, глядя мне в лицо, обремененное печалью и к земле от горести склоненное, принялась сетовать на смущение души моей такими стихами.

II

Как, увы! погружен в бездне стремнистой⁹,
 Стынет ум! своего света лишенный,
 Ищет во внешние он двинуться мраки
 Всякий раз, как, от земных вихрей умножась,

5 Паче меры растет злая забота.

Он, несвязанный, встарь в небе открытом

⁶Буквально: «непосвященного» (profanum): философия представлена как некое таинство. Грубер (Gruber, 1978: 69) приводит в параллель Августина, у которого философия «весьма далека от разумения непосвященных» (Aug. С. acad. I.1.1).

⁷Гомеровские Сирены издавна толковались как аллегория телесного наслаждения, вредящего душевному миру и философской невозмутимости; см. напр. Ног. Ер. I.2.23; Sen. Ер. 31.2.

⁸У Философии есть свои, настоящие Музы, наставляющие душу. Ср. Plat. Resp. 548b.

⁹Размер: каталектический дактилический триметр с адонием.

Свычен эфирные был поприща мерить¹⁰,
 Розового созерцал солнца сиянье,
 Светоч морозной луны взором следил он,
 10 И любую звездой, что возвращенья
 По многовидным кругам чертит, скитаясь,
 Он, победитель, владел, в числах замкнувши.
 Ведал он, и почему ветрам гремячим
 Воля дана колебать глади морские,
 15 Мир неподвижный каким кружится духом
 И отчего звезда, в волнах гесперских
 Канув, со рдяного вновь взыдет востока,
 Что смягчает весны кроткую пору,
 Чтобы она убрала розами землю,
 20 Кто причиною, что в тучные лета
 Осень тяжелых полна гроздий бывает:
 Тот, кто всегда наблюдал разны причины
 Скрытой природы, в речах их излагая,
 Ныне лежит, потеряв разума светоч,
 25 И, на шее терпя грузные цепи,
 Лик, под бременем сим сникший¹¹, нести он
 Должен, увы! и глядеть в глупую землю.

II

1. — Но сейчас, — говорит она, — время леченья, а не пеней. — 2. И, впеврив в меня взор, молвит: — Ужели это ты, кто, некогда нашим молоком вскормленный, нашим взращенный яством, достиг крепости мужеского духа? 3. Мы ведь подали тебе такое оружие, что, не отбрось ты его заранее, обороняло бы тебя с неодолимою стойкостью. 4. Узнаешь ли меня? Что молчишь? От стыда или смятенья безмолвствуешь? Я предпочла бы стыд, но вижу, смятенье тебя оковало. — 5. И, приметив, что я не просто молчу, но онемел, совершенно языка лишившись, она нежно приложила руку к моей груди и молвила: — Никакой опасности, он страдает летаргией, обычным недугом обманутого ума. 6. Он ненадолго забыл себя самого, но легко опамятуется, если меня прежде узнает.

¹⁰Отсылка к научным и философским занятиям Боеция до «Утешения»: он написал сочинение по астрономии (не сохранившееся); согласно Кассиодору (Cass. Var. I.45.4), Боеций перевел что-то из сочинений Птолемея; кроме того, он автор «Основ арифметики».

¹¹Бременем материи, ср. Sen. Ep. 65.16; ср. ниже, III.т.9.25.

А чтобы он мог это сделать, отрем немного вежды его, затуманенные облаком смертных вещей¹². — 7. Так она молвила и, собрав ризу складкою, осушила глаза мои, плачем струящиеся.

III

Тут рассеялась ночь, и меня покинули мраки¹³,
 Сила былая в очах водворилась:
 Так, когда стремительный Кор громоздит непогоду,
 Бурными небо исполнено ливнями,
 5 Крoется солнце, звезда ни одна в небеса не выходит,
 С высей на землю ночь изливается, —
 Если ее Борей, из фракийского выслан вертепа¹⁴,
 Хлещет и день отворяется запертый,
 Феб выступает тогда и, внезапным сиянием зыбля,
 10 Очи лучами разит удивленные.

III

1. Так точно и я, как рассеялись тучи печали, начал впивать небесный свет и вернулся в разум, дабы смочь узнать лицо моей целительницы. 2. И, обратив на нее глаза и взор вперив, вижу кормилицу мою, в чьем доме пребывал я с юности, — Философию. — 3. Для чего, — вопрошаю, — в сию пустыню моего изгнания, о всех добродетелей наставница¹⁵, пришла ты, из вышней области спустившись? Для того ли, чтобы, со мною вместе обличаемой, подвергнуться ложным обвинениям?¹⁶ — 4. Ужели, — говорит она, — я тебя, мой питомец, покину и бремени, которое ты несешь из-за ненависти к моему имени, не возьму, разделив твои труды? 5. Не дозволено Философии оставлять невинного идти без сопровождения. Я ли убоюсь обвинений и содрогнусь, словно случилось нечто невиданное? 6. Думаешь, ныне в первый раз при бесчестных нравах на мудрость насаждают опасности? Разве в древности, прежде еще времен нашего Платона, я не сражалась многократно в великом сраженье с дерзостной глупостью, а при его жизни наставник его Сократ не с моей помощью стяжал победу над несправедливой смертью? 7. А когда его наследство

¹²Ср. Cic. Tusc. I.64.

¹³Размер: гекзаметр и акаталектический дактилический тетраметр.

¹⁴Пещера, в которой заточены ветры, — образ, восходящий к Гомеру (Hom. Od. XIV.533) и Вергилию (Verg. Aen. I.52).

¹⁵Ср. напр. Cic. Tusc. II.16, v.5.

¹⁶Еще один тонос с долгой историей: философия всегда подозрительна и ненавистна порочным людям; ср. Cic. Tusc. II.4; Sen. Ep. 5.2.

силились потом похитить толпы эпикурейские, стоические и прочие, сколько каждый мог, меня же, хотя возражала я и противилась, тащили, словно часть добычи, — одежду, которую своими я ткала руками, разодрали и, отхватив от нее лоскутья, ушли, думая, что я полностью им досталась. 8. И поскольку виделись у них какие-то следы моего одеяния, невежество, сочтя этих людей моими близкими, погубило некоторых из них, последовав сему заблуждению непросвещенной толпы. 9. Если же ни бегство Анаксагорово, ни Сократов яд, ни Зеноновы муки тебе не ведомы, затем что это дела чужестранные, мог ты, однако, знать о Каниях, мог о Сенеках, мог о Соранах¹⁷, память о коих и не ветхая, и не темная. 10. Ничто иное ввергло их в гибель, как то, что, в наших нравах воспитанные, выглядели они в своих занятиях столь несхоже с дурными людьми. 11. Поэтому нечего удивляться, если в житейском море гонят нас веющие отовсюду бури, ибо главное наше намеренье — скверным людям не нравиться. 12. Полчище их, хоть и многочисленно, все же заслуживает презрения, ибо никаким вождем не управляется, но влечется туда и сюда наудачу лишь обезумевшим заблуждением. 13. Если же иной раз кто-нибудь, выстроив против нас воинство, с особою нападет силою, наша военачальница стягивает свои полки в крепость, между тем как враги предаются грабежу никчемной клади. 14. Мы же над ними, хватающими самые убогие из вещей, смеемся сверху, безопасные от всякой бешеной сумятицы и таким валом огражденные, к которому свирепствующей глупости не дано подступиться.

IV

Всякий, кто, обустроив жизнь к покою¹⁸,
 Попирает стоюю рок надменный
 И, на обе смотря Фортуны прямо,
 Сохраняет свой лик неодолимым —
 5 Ни угрозы, ни исступленье моря,
 Что буруны мятет, со дна вздымая,
 Ни струящий из прорванного горна

¹⁷Примеры гонимых мудрецов: *Анаксагор* из Клазомен, изгнанный из Афин ок. 432 г. до н. э. по обвинению в безбожии; *Сократ*, выпивший цикуты по приговору суда, *Зенон* Элейский, замешанный в заговоре против тирана Неварха и претерпевший мучительную кончину; Юлий *Каний* (или Кан), стоик, казненный при Калигуле (*Sen. Tranq.* 14.4–10), Барей *Соран*, стоик, консул 52 г., осужденный при Нероне (*Tac. Ann.* XVI.21, 23, 30–33).

¹⁸Размер: фалексов стих. Темы этого стихотворения ср. с Ног. *Сарм.* I.22.1 слл., II.10.10 слл., III.3.1 слл.

- Огни чадны Везувий ненадежный,
 Ни извив по высоким башням бьющих
- 10 Жарких молний его не поколеблет.
 Что ж несчастные пред тираном лютым
 Цепенеют, ярящимся без силы?
 Коль надежды не будешь знать и страха¹⁹,
 Самовластный ты гнев лишишь оружия.
- 15 Кто ж трепещет в боязни иль желанье,
 Чуждый стойкости, над собой не властен,
 Щит бросает и, строй покинув, цепи
 Сам кует, чтобы в них его тащили.

IV

1. — Разумеешь ли, — говорит она, — и проникает ли это в твою душу — или ты *как осел пред мрой*²⁰? Что плачешь, что проливаешь слезы? *Не скрывайся, поведай*²¹: если ждешь помощи от врача, должно обнажить рану. — 2. Тогда я, собрав все силы духа: — Неужели еще нуждается в упоминании и недостаточно явственна сама по себе жестокость против меня свирепствующей Фортуны? Неужели самый вид этого места тебя не волнует? 3. Это ли та библиотека, которую ты избрала себе надежнейшею в доме моем обителью, в которой часто со мною рассуждала о познании вещей человеческих и божественных²²? 4. Таков ли мой вид, таково ли было мое лицо, когда вместе с тобой я исследовал тайны природы, когда ты циркулем²³ чертила мне стези светил, когда нравы мои и склад всей жизни согласовала с образцом небесного строя²⁴? Таковую-то награду мы получили, тебе повинуюсь? 5. Устами Платона ты утвердила такое суждение: «Счастливо было бы государство, когда бы правили им приверженцы мудрости, или случилось бы так, чтоб его правители прилежали мудрости»²⁵. 6. Того же мужа устами ты внушала мне, что у мудрых есть настоящая причина посвятить себя государству: дабы кормило его, оставленное негодным и бесчестным

¹⁹Стоический совет, ср. Sen. Vit. beat. 5.1.

²⁰Греческая пословица; осел — символ невежества и умственной косности.

²¹Ном. П. 1.363 (пер. Н. И. Гнедича); слова Фетиды Ахиллу.

²²Отсылка к стоическому определению мудрости, ср. Cic. Tusc. IV.57; Cic. Off. II.5.

²³Radius, металлическая палочка для геометрических измерений. Боэций отсылает к своим астрономическим занятиям.

²⁴Груббер (ibid.: 115–116) видит в этом платонический элемент; ср. Plat. Resp. 592b.

²⁵Ср. Plat. Resp. 473d, 487e.

гражданам, не принесло чумы и пагубы добрым²⁶. 7. Следуя сему вескому мнению, я пожелал перенести в дела публичного управления то, чему научился у тебя среди уединенных досугов. 8. Тебе и Богу, вложившему тебя в души мудрых, ведомо, что я ничего не принес в отправление должностей, кроме равной приязни ко всем добрым людям. 9. Отсюда тяжелые и непримиримые раздоры с людьми негодными и — поскольку совесть моя была свободна — мое постоянное пренебрежение тем, что ради защиты закона я досаждаю могущественным людям. 10. Сколько раз препятствовал я Конигасту²⁷, когда он набрасывался на имение слабого; сколько раз Триггвиллу²⁸, управителя королевского дома, отвращал от начатой и совсем было совершенной несправедливости; сколько раз несчастных, коих бесконечными наветами изнуряла непрестанно безнаказанная алчность варваров, ограждал моей властью от опасностей! Никогда и никто не отклонил меня от закона к беззаконию. 11. О том, что имение провинциалов губили как грабежи частных лиц, так и казенные подати, я скорбел не менее пострадавших. 12. Когда во время жестокого голода предписанная закупка, тяжелая и неисполнимая, грозила, как представлялось, привести в упадок Кампанскую провинцию, я вступил в прения с префектом претория²⁹ из соображений общего блага, спорил в присутствии короля и добился того, чтоб закупка не была произведена. 13. Консуляра Павлина³⁰, чье богатство палатинские псы уже пожрали в своих честолюбивых надеждах, я исторг из зияющих глоток. 14. Дабы консуляра Альбина³¹ не постигла кара по предрешенному обвинению, я обратил на себя ненависть доносчика Киприана³². 15. Не довольно ли, как тебе кажется, разжег я против себя сильной неприязни? Но должны были защитить меня другие, если,

²⁶Ср. Plat. Resp. 347c.

²⁷Могущественный придворный Теодориха, vir illustris (527 г.), упомянут также Кассиодором (Cass. Var. VIII.28); см. PLRE II. Cunigastus.

²⁸Возможно, тождествен некоему Triggua, упоминаемому в переписке Эннодия (Epp. Ep. IX.21.2).

²⁹Вероятно, имеется в виду Флавий Аниций Проб Фауст Нигер, бывший префектом претория в 509–512 (PLRE II. Faustus 9).

³⁰Видимо, Флавий Павлин, консул 498 г. (PLRE II. Paulinus 11).

³¹Консул 493 г., патриций, ок. 522 г. обвиненный Киприаном в предательских сношениях с восточным двором; Бозций, выступивший на защиту Альбина, сам был обвинен в том же (PLRE II. Albinus 9).

³²Брат Опиллиона (см. ниже), референдарий короля Теодориха, обвинитель Альбина (PLRE II. Cyprianus 2).

любя справедливость, я не стяжал себе признательности у придворных ради большей безопасности.

16. Какими же обвинителями я сражен? Одного из них, Василия³³, некогда изгнанного с королевской службы, бремя долгов понудило донести на меня. 17. Опилион и Гауденций³⁴: когда за несчетные и многообразные мошенничества королевский приговор велел им отправляться в изгнание, а они, не желая подчиниться, ограждали себя заступничеством священного крова³⁵, и это дошло до сведения короля, он приказал: буде не покинут города Равенны³⁶ к назначенному дню, будут выдворены с заклеяемыми лбами. 18. Кажется, что можно прибавить к этой суровости? однако в тот же день у этих обвинителей был принят на меня донос. 19. Что же? наши ли занятия такое заслужили или предшествующее осуждение сделало этих людей добросовестными обвинителями? И не устыдилась ли Фортуна, если не обвиняемой невинности, то хотя бы подлости обвинителей?

20. Но ты спрашиваешь, в общих словах, каково против меня обвинение. Я, говорят, хотел спасти сенат. 21. Хочешь знать, каким образом? вменяют в вину, что я препятствовал доносчику представить документы, коими можно было обличить сенат в оскорблении величества. 22. Что теперь, о наставница, думаешь? отрицать ли мне обвинение, чтобы не сделаться для тебя стыдом? Но я хотел того и хотеть никогда не перестану. Сознаться ли? Но мои усилия помешать доносчику кончены. 23. Назову ли преступлением желание благоденствия сему сословию? правда, оно своими обо мне постановлениями сделало все, чтобы это стало преступлением. 24. Но неразумие, часто само себя обманывающее, не может изменить цену заслуг, и я, следуя сократовскому правилу³⁷, не считаю для себя позволительным скрывать истину или уступать лжи. 25. Однако эти дела, какими бы ни были, я оставляю на суд тебе и мудрым; а чтобы их истинное течение не укрылось от потомков, я вверил их стилю и предал памяти³⁸. 26. Ведь о подложных письмах, на основании которых обличают меня в надеждах на восстановление

³³См. PLRE II. Basilius 10.

³⁴Опилион, донесший на Боэция, после смерти Теодориха сделал заметную карьеру, быв комитом священных щедрот в 527–528 гг. (PLRE II. Opilio 4); Гауденций, возможно, тождествен consularis Flaminiae: PLRE II. Gaudentius 11.

³⁵Т. е. искали убежища в церкви.

³⁶В Равенне находился двор Теодориха.

³⁷Plat. Theaet. 151d.

³⁸Боэций говорит о каком-то не дошедшем до нас документе.

римской свободы, что и говорить? Лживость их ясно бы обнаружилась, будь нам позволено воспользоваться признанием самих доносчиков, что во всех разбирательствах величайшую имеет вескость. 27. В самом деле, на какой остаток свободы можно еще надеяться? О, будь возможна хоть какая-то! Я отвечал бы словами Кания³⁹, который, когда Гай Цезарь, сын Германика, назвал его соучастником в предпринятом против него заговоре, молвил: «Если б я том знал, ты бы не знал».

28. В сих обстоятельствах скорбь не так притупила мне рассудок, чтобы сетовать на нечестивцев, затеявших злодействовать против добродетели, однако я удивляюсь, что им удалось исполнить свой замысел. 29. Ведь желать дурного, возможно, наш изъян, но быть в силах учинить против невинности все, что злодей ни замыслит, — это в очах Божьих нечто чудовищное. 30. Потому не без причины один из твоих близких спрашивал⁴⁰: «Если Бог есть, откуда зло? и откуда благо, если Его нет?» 31. Но пусть позволительно было, чтоб нечестивцы, которые жаждут крови всех добрых людей и всего сената, захотели погубить и меня, в ком видели они поборника добрым людям и сенату. 32. Но разве заслужил я то же самое от сенаторов? Ты помнишь, я думаю, так как, неизменно присутствуя, сама направляла мои слова и дела; помнишь, говорю, когда в Вероне король, алчущий общей гибели, замышлял перенести на все сенатское сословие предъявленное Альбину обвинение в оскорблении величества, с каким пренебрежением к своей опасности я защитил невинность всего сената. 33. Ты знаешь, что я говорю правду и что я никогда не хвалился своею славой: ведь некоторым образом умаляет тайну совести, самое себя одобряющей, всякий, кто, выставляя напоказ свои дела, принимает награду от молвы. 34. Какова же участь нашей непорочности, ты видишь: вместо награды за истинную добродетель находим мы кару за мнимое злодеяние. 35. Бывало ли когда, чтобы недвусмысленное признание в каком бы то ни было преступлении внушило судьям такую единодушную суровость, что ни единого не смягчила ни склонность человеческого разума к заблуждению, ни общий для смертных неверный жребий? 36. Если бы обвиняли меня, что спалить хотел святые храмы, что священников нечестивым мечом зарезать, что всем добрым людям принести погибель, даже и тогда бы

³⁹См. выше, прим. 18.

⁴⁰Некоторые считают, что речь об Эпикуре, со ссылкой на Lact. De ira. 13.21 (Gruber, 1978. 124–125); на это возражают, среди прочего, тем, что Бозций не назвал бы Эпикура другом Философии (Boezio, 2014: 102–103).

приговор должен был покарать меня присутствующего, сознавшегося и избличенного; ныне же меня, на пятьсот миль удаленного, безмолвствующего и лишенного защиты, за чрезмерную приверженность сенату осуждают на смерть и проскрипцию! О люди, заслужившие, чтобы некого было обвинять в подобном преступлении!

37. Цену этому обвинению видели даже те, кто его выставлял; чтобы придать ему черноты, примешав еще какое-нибудь злодеяние, они солгали, что я, домогаясь сана, осквернил совесть святотатством⁴¹. 38. Но ты, привитая мне, изгоняла из дома моей души всякую жажду смертных вещей, и под твоим надзором не нашлось бы места святотатству. Ты ведь каждодневно вливала в уши мои и думы пифагорейское речение *следуй за Богом*⁴², 39. и не приличествовало мне домогаться помощи от презреннейших душ⁴³ — мне, кого ты наставляла в сем совершенстве, дабы Богу уподобить⁴⁴. 40. Сверх того, непорочные недра моего дома, сонм честнейших друзей, наконец, и святой тесть⁴⁵, столько же, как и ты, почтенный, защищают нас от всякого подозрения в сем злодеянии. 41. Но — о нечестие! — именно тебя почитают они доказательством столь великого преступления, и буду я казаться прикосновенным к такому лиходейству, оттого что твоею я вскормлен наукою, в твоих наставлен нравах. 42. Итак, мало того, что почтение к тебе не принесло мне пользы, но и сама ты терпишь урон от обиды, мне наносимой. 43. Довершает же мои бедствия то, что общее мнение ценит не заслуги, но счастливый исход и лишь те дела считает дальновидными, кои награждает успех, вследствие чего доброе мнение всего быстрее покидает злосчастных. 44. Каковы теперь толки средь народа, сколь противоречивы и многообразны суждения, досадно и думать; одно лишь скажу: вот крайняя тягость враждебной Фортуны — едва приписано несчастным какое-нибудь преступление, все верят, что их страданья заслуженны. 45. Так и я, всех благ лишенный, от почестей обнаженный, молвой очерненный, за благодеяние терплю наказание. 46. Видится мне, что

⁴¹ Возможно, речь об обвинениях в магии.

⁴² Ср. Apul. De dog. Plat. II. 23.

⁴³ Возможно, речь о демонах, общение с которыми предполагается магическими занятиями.

⁴⁴ Важнейший пункт платонического учения; сводку параллельных мест см. Gruber, 1978: 130.

⁴⁵ Квинт Аврелий Меммий Симмах, консул 485 г., патриций; после смерти Боэция арестован, увезен из Рима в Равенну и казнен по обвинению в измене (PLRE II. Symmachus 9).

я вижу непотребные гнездилища злодеев, утопающие в веселье и радости, вижу, как всякий развратник угрожает новою ложью доносов, как честные люди повержены ужасом от моей участи, как каждого порочного подстрекает безнаказанность дерзать на зло, а награда — свершать его, невинные же лишены не только безопасности, но даже защиты. От этого мне хочется воскликнуть:

V

Звездоблещущего окружъя творец!⁴⁶
 На незыблемом ты престоле воссев,
 Коловратно стремишь громаду небес
 И закон твой терпеть светилам велишь,
 5 Да одною порой, полным рогом блеща,
 Всем братним восстав навстречу огням,
 Слабейшие тмит светила луна,
 А порою другой, темным рогом бледна,
 Подле Феба она теряет свой свет;
 10 А тот, что в ночей начальном часу
 Как Геспер вершит свой зябкий восход,
 Привычную вновь переменит стезю,
 Потускнелым заре Люцифером явясь.
 Со стужей зимы, струящей листву,
 15 Укорачиваешь ты дневный нам свет,
 А летний когда воротится зной,
 Быстротечны часы уделяешь ночам.
 Ты властно ведешь изменчивый год,
 Дабы нежну листву, котору, подув,
 20 Борей унесет, вернул нам Зефир,
 Дабы Сириус жег высоки хлеба,
 Коих семя еще Арктур созерцал:
 Старинный ничто не преступит устав,
 Предназначенного не покинет труда.
 25 К несомнительному все правя концу,
 Людские лишь ты дела небрежешь,
 Правитель, уздой заслуженной сдержать.
 Увертливая нам жребьи зачем
 Фортуна вертит? невинных гнетет
 30 Расправа, что грех должна поражать,
 А развратный нрав на высоком воссел

⁴⁶Размер: акаталектический анапестический диметр.

Престоле, и мздой неправой попрал
 Главу мужам безупречным злодей.
 В безвестной мгле погребенный, сокрыт
 35 Добродетели блеск, и на правых доносах
 Нечестивцы творят.
 Лжесвидетельство им не бывает во вред
 И в убранстве цветов поддельных обман.
 Но к силе когда прибегнуть решат,
 40 Веселятся они, покаяния царей,
 Что несметным боязнь несут племенам.
 Преклони же к земле, обездоленной, взор,
 Кто б ты ни был, вещам предписавший закон!
 Столь великих трудов не ничтожная часть,
 45 Мы, люди, в зыбях Фортуны кружим.
 Владыка, смири стремительный вал
 И законом тем, что в безмерных царит
 Небесах, наконец ты землю скрепи!

V

1. Когда я простонал это в неослабной скорби, она, со спокойным лицом и нимало моими жалобами не взволнованная: — 2. Как скоро, — говорит, — увидела я тебя унылым и рыдающим, тотчас узнала, что ты несчастный изгнанник; но в какую даль это изгнание⁴⁷, не ведала, пока твои речи не показали. 3. Как же далеко ты от отчизны — не скажу: изгнан, но заблудился! а если предпочитаешь мнить себя изгнанным, скорее сам ты себя изгнал: ведь никогда никому не было позволено так обойтись с тобою. 4. Если вспомнишь, какой ты отчизны сын: не какова была встарь у афинян, управляемая властью толпы, но здесь *единый властитель, царь единый*⁴⁸, многолюдству граждан, а не изгнанию их радующийся, чьим браздам следовать и чьему правосудию повиноваться есть высшая свобода⁴⁹. 5. Ужели неведом тебе древнейший града твоего закон, определяющий, что не дозволено изгонять никого, кто пожелает там обосноваться? Ведь тот, кто валом его и укреплениями огражден, чужд всякой боязни навлечь на себя изгнание, а кто перестанет хотеть жить там, вместе перестает этого и заслуживать. 6. Посему не столько

⁴⁷Важный для неоплатонизма образ «изгнания» и «возвращения в истинное отечество» (ср. Plot. Enn. 1.6.8.21, VI.9.9.63); ср. еще у Цицерона: Cic. Tusc. 1.24; Cic. Somn. 13.

⁴⁸Ном. П. п.204.

⁴⁹Ср. Sen. Vit. beat. 15.7: «Мы рождены под царской властью: повиноваться богу — наша свобода» (пер. Т. Ю. Бородай).

меня волнует вид этого места, сколько твоей, и я ищу не стен библиотеки, убранных слоновой костью и стеклом, но жилища души твоей, где поместила я не книги, но то, что придает книгам цену, — мысли, некогда начертанные в моих книгах. 7. Хотя о твоих заслугах пред общим благом ты сказал справедливо, но по множеству твоих деяний — еще недостаточно. 8. О почетности или поддельности предъявленных тебе обвинений ты упомянул лишь всем известное. Злодейства и коварства доносчиков ты справедливо решил коснуться вскользь, затем, что они носятся на устах народа, осведомленного обо всем лучше и полнее. 9. Кроме того, ты сильно осуждал деяние несправедливого сената. Об обращенном на нас обвинении ты скорбел, ущерб, нанесенный доброму имени, оплакивал. 10. Наконец воспламенилась скорбь против Фортуны, и, посетовав, что награды воздаются не по заслугам, в последних словах раздраженной Музы ты выразил желание, чтобы на земле царил тот же мир, что на небесах. 11. Но так как тебя отяготило великое смятение страстей и влекут тебя в разные стороны скорбь, гнев и уныние, в нынешнем расположении духа не годятся для тебя крепкие лекарства. 12. Итак, обратимся покамест к тем, что легче: пусть то, что затвердело опухолью под влиянием треволнений, размягчится от мягкого касания, дабы воспринять снадобье более действенное.

VI

В час, как Фебовым жжет лучом⁵⁰
 Рака светоч немилостный,
 Кто браздам неприязненным
 Вверит семя обильное,
 5 Тем, Церерой обманутым,
 Меж дубами еды искать.
 За фиалками в рдяную
 Не пускайся ты рощицу
 В час, как ветры свирепые,
 10 В поле свищут колышливом;
 Не ищи жадной дланию
 Обрывать лозы вешние,
 Коли гроздья милы тебе:
 Только осень ущедрена
 15 Подарением Вакховым.
 Времена наделяет бог

⁵⁰Размер: гликоней.

Подобающей службою,
Не давая расстраивать
Череды, им предписанной.
20 То, что мчит опрометчиво,
Верных троп совращая,
Не кончается счастливо.

VI

1. — Итак, прежде всего позволь мне немногими вопросами испытать и исследовать состояние твоей души, дабы я поняла, какой для тебя потребен способ лечения. — 2. Спрашивай, — говорю я, — что тебе угодно; я отвечу. — 3. Тогда она: — Думаешь ли ты, что мир движется непреднамеренными и случайными причинами, или полагаешь, что присуще ему разумное правление? — 4. Никоем образом, — отвечаю, — я помыслить не мог, чтобы нечто столь точное двигал бессмысленный случай: напротив, я знаю, что Создатель Бог правит своим твореньем, и никогда не наступит день, способный отвратить меня от этого убеждения.

5. — Это так, — говорит она, — ведь немного раньше ты о том же молвил в своей песни, где оплакивал, что люди одни пребывают вне божественного попечения; ибо в том, что все прочее управляется разумом, ты нимало не сомневался. 6. Но вот чудно! я удивляюсь, как это ты, держась такого здравого мнения, мог заболеть. Заглянем-ка глубже; подозреваю, чего-то недостает. 7. Скажи мне, коль скоро ты не сомневаешься, что Бог правит миром, понимаешь ли ты, какими средствами вершится это управление? — 8. Я едва понимаю смысл твоего вопроса, не говоря уже о том, чтобы на него ответить. — 9. Подлинно, — молвит она, — не обманывалась я, думая, что чего-то недостает, посредством чего, как сквозь брешь в крепком валу, в душу твою закрался недуг смятений. 10. Но скажи мне, помнишь ли, какова цель всех вещей, и к чему направлено стремление всей природы? — О сем слышал, — отвечаю, — но скорбь притупила мне память. — 11. Но ты хоть знаешь, откуда все происходит? — Знаю и уже ответил: от Бога. — 12. Могло ли так случиться, что, ведая начало, ты не знаешь, какова цель всех вещей? 13. Но таковы уж свойства смятений, такова их сила: они могут сбить человека с места, но вырвать и искоренить из самого себя не могут. 14. Однако я хотела бы, чтоб ты ответил еще и на это: помнишь ли, что ты человек? — Как же, — говорю, — этого не помнить? — 15. А что есть человек, можешь определить? — Ты о том спрашиваешь, знаю ли,

что я животное разумное и смертное⁵¹? Знаю и признаю, что я таков. — 16. Тогда она: — И ничего больше о своей сущности не знаешь? — Ничего. — 17. Теперь понятна мне, — говорит она, — другая, важнейшая вина твоего недуга: ты забыл, что ты такое. Итак, я вполне раскрыла и болезни твоей причину, и способ вернуть тебе здоровье. 18. Ведь поскольку ты сбит с толку забвением, то скорбишь, что сослан и лишен своего имени. 19. А поскольку ты не знаешь, какова цель всех вещей, то считаешь негодяев и нечестивцев могущественными и счастливыми; и поскольку ты забыл, какими средствами управляется мир, то думаешь, что эти перемены судеб зыблются без правителя: вот важные причины, не только к болезни, но и к самой гибели ведущие. Но, благодарение подателю здоровья, не вовсе покинула тебя природа. 20. У нас есть действеннейшее для твоего выздоровления огниво — верное суждение об управлении мира, ибо ты считаешь его подчиненным не непредвиденности случая, но божественному разуму; итак, ничего не бойся, теперь из сей малейшей искорки засияет для тебя жизненное тепло. 21. Но поскольку еще не наступило время для крепких лекарств, и такова, как известно, природа людских душ, что, отринув истинные мнения, они всякий раз усваивают ложные, а происходящий от оных туман смятений помрачает правильный взор, я попытаюсь мягкими и умеренными снадобьями немного истончить этот туман, дабы, когда расточится мгла обманчивых страстей, ты мог узнать сиянье истинного света.

VII

В облаке черном⁵²
 Скрывшись, не могут
 Сеять на землю
 Звезды сиянье.
 5 Если в пучине
 Буйственный вихорь
 Роет буруны, —
 Прежде кристальны,
 С ясными днями
 10 Сходственны, волны
 Тотчас, смешившись
 С илом, мутнея,

⁵¹ Ср. ниже, *v. pr.* 4.35. Это определение было общим для разных философских школ, см. напр. *Epicet. Diss.* II.9.2.

⁵² Размер: адоний; ср. *Mart. De nupt.* II.125.

Взор не пускают.
Льющийся долу
15 С горныя кручи
Ток праздnobродный
Часто в препону
Камня, с утесов
Падшего, плещет.
20 Ты же, коль хочешь
В светлости ока
Истину видеть,
Верной тропюю
В путь свой пускаться,
25 Бегай веселья,
Выгони страхи
Купно с надеждой,
Скорби чуждайся⁵³.
Пасмурен разум,
30 Стиснут уздою,
Коль сии правят.

КНИГА ВТОРАЯ

I

1. Затем она помолчала немного и, снискав мое внимание скромным безмолвием, начала так: — 2. Если я вполне поняла причины и свойства твоей болезни, ты изнываешь от желанья и тоски по былой Фортуне; настолько она перевернула твою душу, потому что, как тебе мнится, переменялась. 3. Ведомы мне многообразные этого чудовища притворства и с теми, кого она стремится обмануть, приятельство столь нежное, что неожиданно ею покинутые погружаются в несносной скорби. 4. Если ты вспомнишь ее природу, нравы и заслуги, поймешь, что ничего прекрасного ты в ней не обрел и не потерял; но думаю, мне не много надобно труда, чтобы ты восстановил это в памяти. 5. Ведь и в ту пору, как она еще была с тобою и еще ласкала, ты обыкновенно нападал на нее с мужественными речами и порицал ее доводами, из нашего святилища вынесенными. 6. Однако всякая внезапная перемена в делах сопряжена с неким волнением духа, потому и случилось, что даже ты ненадолго

⁵³Отзвук стоического учения о четырех основных страстях. Ср. Ног. Ер. 1.4.12; Sen. Benef. VII.1.7; Sen. Constant. 9.2.

утратил невозмутимость. 7. Но приспело время почерпнуть и вкусить кое-что мягкое и приятное, что, проникнув внутрь, проложит путь более сильному питью. 8. Пускай же поможет убедительность сладостной риторики, которая лишь тогда движется верной стезей, когда не отступает от наших наставлений и когда музыка, в доме нашем рожденная, ей вторит то легкими, то торжественными ладами.

9. Что же, о человек, в печаль и плач тебя повергло? увидал ты, я думаю, нечто новое и необычное. Ты мнишь, Фортуна к тебе переменялась: ошибаешься. 10. Нрав ее всегда таков, такова природа. Напротив, она соблюла по отношению к тебе в самой своей переменчивости свойственное ей постоянство: такую же была она, когда тебя ласкала, когда прелестями мнимого счастья тебя дурачила. 11. Ты открыл двоякий лик слепого божества: та, что доньше укрывается от других, сделалась тебе вполне ясною. 12. Если ты ее ценишь, применяйся к ее нравам и не жалуйся. Если вероломства ужасаешься, презри и отвергни ее, ведущую пагубные игры: ведь та, что ныне причиняет тебе столь великую скорбь, должна бы быть причиною спокойствия. Ушла от тебя та, от чьего ухода никому и никогда нельзя защититься. 13. Или дорого ты ценишь счастье, имеющее исчезнуть, и любезна тебе Фортуна присущая, но не сулящая верности и уходом своим приносящая печаль? 14. Если же нельзя ее удержать по твоему желанию, а улетающая, она оставляет за собою несчастных, что такое ее легучество, если не знак грядущего несчастья? 15. Ведь недостаточно видеть то, что пред глазами: благоразумие мерит конец вещей, а одинаковая в том и другом жребьи изменчивость внушает не страшиться угроз Фортуны и не желать ее ласкательств. 16. Наконец, тебе следует равнодушно сносить все, что творится на поле Фортуны, если единожды склонил шею под ее ярмо. 17. А если б ты хотел предписать закон, когда оставаться и когда уходить, той, которую добровольно избрал себе госпожою, разве бы не сделался несправедлив и не отягчил нетерпением жребий, которого изменить не можешь? 18. Если ветрам предаешь паруса, не туда движешься, куда стремится желанье, но куда дуновение гонит; если нивам вверяешь семена, должен соизмерять годы урожайные с бесплодными. Ты отдался правлению Фортуны: надобно приноровляться к обыкновениям госпожи. 19. Ты же, напротив, силишься удержать напор крутящегося колеса?⁵⁴ но,

⁵⁴Здесь и ниже (II. пр. 2. 9) — сделавшийся впоследствии знаменитым и имеющий множество иконографических воплощений образ колеса Фортуны.

из всех смертных безрассуднейший, если начнет она останавливаться, случайностью быть перестанет.

I

Когда рукой надменно вратит жребьи⁵⁵,
 Когда, с Эврипом буйственным сходна⁵⁶, реет,
 Крушит, свирепая, царей, досель грозных,
 И побежденным поднимает лик лживо.

- 5 Не внемлет бедным, на слезу глядит холодно,
 Встречает причиненный ею стон смехом.
 Вот игрища ее, вот сил ее проба,
 Великое являет всем она чудо:
 Счастлив и сломлен смертный в час один зрится.

II

1. Но я хотела бы немного побеседовать с тобою словами самой Фортуны; ты же примечай, требует ли она того, что надлежит ей по праву. 2. Почему ты, человек, преследуешь меня каждодневными пенями? какую я тебе нанесла обиду? какие у тебя отняла блага? 3. Пред любым судьей веди со мной тяжбу о владении богатствами и чинами, и если докажешь, что хоть что-нибудь из них принадлежит смертным, я охотно соглашусь, что то, чего ты требуешь вернуть, было твоим. 4. Когда из материнской утробы произвела тебя природа, я прияла тебя, не имеющего никаких средств и беспомощного, тешила моим богатством и — из-за чего я тебе ныне несносна — благосклонная и чуткая, воспитала с великою щедростью, окружив всяким изобилием и блеском, что в моей власти. 5. Теперь мне угодно отвести мою руку: будь мне признателен, ибо пользовался чужим; у тебя нет права пенять, будто ты потерял что-то безусловно свое⁵⁷. 6. Отчего же ты стонешь? Богатства, почести и прочее в этом роде — под моей властью. Служанки знают госпожу: со мною приходят, по удалении моем отступают. 7. Смело утверждаю: будь твоим то, чего потерю ты оплакиваешь, ты бы никак не мог его утратить. 8. Ужели мне одной запретят блюсти мои права? позволено небу являть ясные дни и прятать их в темных ночах, позволено году то увивать лицо земли цветами и плодами, то тучами и стужами туманить;

⁵⁵Размер: холиямб.

⁵⁶Эврип — узкий пролив между Беотией и Эвбеей, в котором четыре раза в день меняется направление течения.

⁵⁷Топос жанра утешений; см. Sen. Ad Marc. 12.1; Sen. Tranq. 11.2–3.

дано морю право то ласкать просторную гладью, то вздыматься бурями и валами: меня же ненасытная людская алчность обяжет к постоянству, моим нравам чуждому? 9. Вот наша сила, вот игра, в которую мы играем мы беспрестанно: вращаем колесо стремительным кружением, радуемся, превращая низшее в высшее, высшее в низшее. 10. Взойди, если угодно, но с тем условием, чтобы не считал ты себе обидою спуститься, когда потребует этого порядок моей игры.

11. Разве ты не знал моих нравов? не ведал, что Крез, царь лидийцев, немногим раньше страшный Киру, а чуть позже — жалкий, был предан пламени костра и спасен ливнем, посланным небесами?⁵⁸ 12. Разве от тебя ускользнуло, как Павел проливал слезы сострадания над бедствиями царя Персея, им плененного?⁵⁹ О чем стонет вопль трагедий, как не о Фортуне, произвольным ударом крушащей счастливые царства?⁶⁰ 13. Неужели ты в юности не выучил, что *две урны, одна со злом, другая же — с благом*, лежали на Юпитеровом пороге?⁶¹ 14. Что если тебе обильней досталось от той, что с благом; что если не вовсе я от тебя отступила; что если сама моя переменчивость дает тебе справедливую причину надеяться на лучшее? Итак, не изнывай душою и, коль скоро пребываешь в общем для всех царстве, не притязай жить по своим законам.

II

Если б, сколько песка бурный вращает понт⁶²
 Под стремительным ветром,
 Сколько блещет светил, на небесах в ночи
 Звездоносной явившись,
 5 Столько лило богатств, не отводя руки,
 Изобиле из рога,
 Все бы не преставал жалобам род людской
 Предаваться плачевным.
 Хоть внимает мольбам с благоволеньем бог,
 10 Расточающий злато,
 Пышной хоть он дарит алчного почестью —

⁵⁸См. Hdt. Hist. 1.86 слл.

⁵⁹Сцену встречи Л. Эмилия Павла с македонским царем Персеем, разбитым при Пидне, см. Plut. Aem. 26.4 сл.

⁶⁰О влиянии этой фразы на осмысление жанра трагедии в Средние века см. Kelly, 1993.

⁶¹Ном. II. XXIV.527 сл.

⁶²Размер: асклепиадов стих и ферекратей.

- Все им мнится ничтожно,
 Но, добычу пожрав, хищность свирепая
 Снова зев разверзает.
- 15 Есть ли в свете узда, чтобы неистовым
 Вождельнем владычить,
 Если, щедрых даров полная, все ж горит
 Обладания жажда?
- Век не будет богат тот, кто, дрожа, стеная,
 20 Мнит себя неимущим.

III

1. Если бы Фортуна так говорила с тобою в свою защиту, ты, конечно, не нашел бы, чем прекословить, но если есть что-нибудь, чем ты мог бы справедливо обосновать свою жалобу, то объяви: я дам тебе возможность молвить. — 2. На это я отвечал: — Да, прекрасны эти доводы и напитаны медом риторической и музыкальной сладости, но отрадны, лишь пока их слушаешь; у несчастных, однако, ощущение их злополучия обретается глубже, поэтому, едва все это отзвучит в ушах, укоренившаяся печаль отягощает душу.

3. — Да, так, — говорит она: — это ведь еще не лекарства твоему недугу, но как бы средства для облегчения боли, досель противящейся врачевству. 4. Снадобья же, кои проникнут вглубь, я применю, когда придет время. Не следует тебе, однако, считать себя злополучным: разве забыл ты достоинство и меру твоего счастья? 5. Опущу то, что, оставшись без отца, принят был ты под покровительство виднейших мужей и, избранный вступить в родство с первыми гражданами — многоценнейший вид близости — сделался для них дорогим прежде, чем родственником. 6. Кто не провозгласил тебя счастливейшим — как по великой славе тестя твоего и тещи, так и по целомудрию супруги⁶³, и по удаче иметь мужеское потомство⁶⁴? 7. Умолчу (о том, что всем ведомо, лучше умолчать) о достигнутых в юности санах, в каких старцам отказано; хочу

⁶³Дочь Симмаха по имени Рустичиана (PLRE II. Rusticiana 1). Прокопий Кесарийский (Procop. Goth. III.20.27–31) рассказывает, что в 546 г., когда готы взяли Рим, Рустичиана, прежде славная своей щедростью, вместе другими римскими аристократами была вынуждена просить подаяния, и что Тотила спас ее от готов, обвинявших ее в том, что она, подкупив римских начальников, разрушала статуи Теодориха, дабы отомстить за отца и мужа.

⁶⁴Сыновья Боэция и Рустичианы, Флавий Симмах и Флавий Боэций, вместе бывшие консулами 522 г.

приступить к несравненной вершине твоего счастья. 8. Если какой-нибудь плод смертных дел имеет значение счастья, может ли громада обрушивающихся бедствий, сколь бы ни была велика, изгладить воспоминание того дня, когда ты узрел, как два твоих сына, оба консулы, вышли из дома среди сонмища сенаторов, среди народного ликования; когда пред ними, восседающими в курии на курульных креслах, ты, королевской славы вития, удостоился хвалы за дарование и красноречие; когда в цирке, между двумя консулами, ты утолил ожидание разлившейся кругом толпы триумфальной щедростью? 9. Ты, я думаю, отделялся пустыми словами от Фортуны, пока она тебя ласкала, пока лелеяла тебя, как своего любимца. Ты получил дар, каким она ни одного частного человека не наделяла. Итак, ты хочешь свести с Фортуной счеты? 10. Ныне она впервые задела тебя неприязненным взором. Если бы взвесил ты число и меру веселий и печалей, не мог бы отрицать, что доныне счастлив. 11. Если же не считаешь себя счастливым от того, что прекратилось некогда казавшееся радостным, это не повод считать себя злополучным, ибо то, что ныне мнится печальным, также проходит. 12. Или на сию сцену жизни⁶⁵ ты ныне вышел впервые, чужаком и нечаянно? Или думаешь, людским делам присуще какое-нибудь постоянство, когда самого человека часто стремительный час уносит? 13. Ведь даже если редко блюдут верность, оставаясь с тобою, дары случая, но последний день жизни есть также и смерть Фортуны, пусть даже и хранившей верность. 14. Думаешь, важно, ты ли ее, умирая, покидаешь, или она тебя, уходя?

III

Как по небу Феб рассыпать возьмется⁶⁶

Свет квадригою розовой,

Меркнут звезды все с побледнелым ликом,

Сим огнем угнетенные.

5 Как лесок, омыт теплотой Зефира,

Рдеет вешними розами,

Вдруг жестоко Австр задувает хмурый,

И пропала шипов краса.

Блещут иногда под небесной тишью

10 Моря струи покойные,

⁶⁵Распространенная метафора, см. напр. Cic. Sen. 64, 70; Hor. Ep. 1.17.29; Suet. Aug. 99.1.

⁶⁶Размер: сапфический стих и гликопей.

Иногда же, глубь воздымая, гонит
 Аквилон бури ярые.
 Если мира лик не блюдетя долго,
 Если все в нем меняется,
 15 Верь же ты людским преходящим благам,
 Верь же счастьем летучему!
 Вечный то закон утвердил, чтоб прочным
 Не бывало рожденное.

IV

1. Тогда я: — Истину, — говорю, — молвишь, о кормилица всех добродетелей, и я не могу отрицать стремительнейший бег моего благополучия.
 2. Но это-то еще сильнее жжет воспоминания: ведь при всякой превратности Фортуны несчастнейший род злополучия — в том, что ты был счастлив⁶⁷.

3. — Но в том, что ты, — отвечает она, — терпишь кару за ложные мнения, не можешь по справедливости винить обстоятельства. Ведь если волнует тебя пустое имя случайного счастья, тебе следует размыслить со мной, сколь более многочисленные и великие блага у тебя досель в изобилии. 4. Итак, если то, что в общем счете твоей Фортуны было у тебя самого драгоценного, по божественной воле соблюдено тебе целым и невредимым, вправе ли ты, сохранив все лучшее, жаловаться на злополучие? 5. Живет ведь и здравствует драгоценнейшее рода человеческого украшение, Симмах, тесть твой и — что без промедления ты купил бы ценою жизни — муж, мудростью и добродетелями исполненный, и, не заботясь о своих обидах, горюет над твоими. 6. Жива жена, скромная нравом, целомудрием и стыдливостью превосходная и — чтобы все ее достоинства заключить в кратких словах — похожая на отца; жива, повторяю, и для тебя одного, жизнь сию возненавидев, хранит в себе дыханье, и я должна признать, единственное, чем умаляется твое счастье, — то, что от тоски по тебе она чахнет в слезах и печали. 7. Что говорить о детях-консулах, в которых, насколько доступно отрокам в эти лета, уже блещет образ отцовского и дедовского духа?

⁶⁷Эта фраза считается непосредственным источником знаменитой реплики дантовской Франчески (Inf. V.121–123), хотя Боккаччо и другие комментаторы Данте указывают на Verg. Aen. II.1–13 и IV книгу «Энеиды» (и сама Франческа указывает на Вергилия, а не Боэция, как источник этой мысли, говоря: «И это знает твой наставник», e ciò sa 'l tuo dottore).

8. Итак, коль скоро главная забота смертных — жизнь сохранять, о, сколь счастлив ты, если сумеешь постичь свое благоденство, — ты, у кого даже и ныне вдоволь вещей, кои, никто не усомнится, дороже жизни! 9. Посему осуши слезы; еще не возненавидела Фортуна всех твоих близких до одного, не обрушилась на тебя безмерно могучая буря, пока держатся цепкие якоря, не позволяющие потерять ни утешение в настоящем, ни надежду на будущее.

10. — Пусть они держатся, — отвечаю: — я молю о том; будь они крепки, мы выплывем, как бы ни обернулись дела. Но ты видишь, сколь многое из славы нашей исчезло. — 11. На это она: — Продвинулись мы немного, если уже не все в твоей участи тебя удручает. Но нестерпимо мне удовольствие, с каким ты, в печали и тревоге, жалуешься, что недостает чего-то в твоём благоденстве. 12. Кто обладает счастьем столь безупречным, чтобы хоть с какой-нибудь стороны не ссориться со своим положением? ведь состояние человеческих благ — вещь беспокойная: или не сполна они достаются, или остаются не навечно. 13. У этого денег в избытке, но низкий род ему стыден; этот по знатности своей известен, но, скудостью средств стесненный, предпочел бы безвестность. 14. Тот, одним и другим наделенный, оплакивает жизнь безбрачную; иной, осчастливлен супружеством, но детей лишен, блюдет богатство для чуждого наследника; другой, радостный иметь потомство, проливает слезы над преступлениями сына или дочери. 15. Потому никто легко не мирится с состоянием своей фортуны; каждой ведь присуще нечто, чего не испытывавший не знает, а испытывавший трепещет. 16. Прибавь к этому, что у человека более счастливого чувства нежнее, и, если не удастся все по его прихоти, он, ко всякой неудаче непривычный, от малейших приходит в уныние: столь незначительны вещи, способные отнять у счастливец высочайшее его блаженство. 17. Сколь много, как ты думаешь, таких, кто почитал бы себя близкими к небу, достанься им малейшая часть оставшегося у тебя благополучия? Это самое место, которое ты называешь изгнанием, для здешних жителей — отечество. 18. Итак, ничто не будет несчастьем, если ты его таковым не сочтешь, и обратно — всякий жребий блажен для невозмутимо терпеливого. 19. Кто счастлив настолько, чтобы, поддавшись недовольству, не пожелал переменить свое состояние? 20. Сколь великою горечью окроплена сладость человеческого счастья! даже если оно и кажется отрадным наслаждающемуся, однако не помешаешь ему уйти, когда захочет. 21. Итак, ясно, сколь плачевно блаженство смертных дел,

которое ни у безмятежных не остается навечно, ни беспокойных не радуется сполна.

22. Что же, о смертные, снаружи ищите внутри вас обретающееся счастье?⁶⁸ Заблуждение и неведение вас смущают. 23. Опишу тебе вкратце стержень высшего счастья. Есть ли для тебя что-нибудь драгоценнее тебя самого? Нет, скажешь ты. Следственно, став обладателем самого себя, ты овладеешь тем, чего ни сам лишиться вовек не пожелаешь, ни Фортуна отнять не сможет. 24. И чтобы ты уразумел, что блаженство не может заключаться в случайных вещах, прими в соображение вот что. 25. Если блаженство есть высшее благо природы, живущей согласно разуму, и высшее благо не есть то, что можно каким-либо образом похитить — поскольку то, чего нельзя отнять, всего превосходнее — очевидно, что Фортуна с ее непостоянством не может притязать на обретение блаженства. 26. К тому же тот, кого несет непрочное это счастье, или знает, или не знает, что оно переменчиво. Если не знает, может ли какой жребий быть блаженным в слепоте неведения? Если знает, то неизбежно боится, как бы не упустить то, что, без сомнения, можно упустить; посему непрестанный страх не позволяет быть счастливым. 27. Или он думает, что, если упустит, следует этим пренебречь? Тощее это благо, коли его можно потерять со спокойной душой. 28. И так как тебе, я знаю, внушено и обильными доводами привито, что души людские никоим образом не смертны, и поскольку ясно, что случайное счастье прекращается со смертью тела, нельзя усомниться, что если такое счастье может принести блаженство, весь смертный род скатывается на смертном рубеже к злополучию. 29. Если же мы знаем, что многие стяжали плод блаженства не только в смерти, но даже в скорбях и муках, каким образом может делать людей блаженными нынешнее благоденство, которое, миновав, не делает их несчастными?

IV

Кто хочет, осторожный⁶⁹,
 Дом создать долговечный,
 Недвижный под дыханьем
 Многошумного Эвра,
 5 Кто понт, волнами грозный,
 Презирать уповает,

⁶⁸Стоическое учение о благе, ср. Sen. Prov. 6.5; Sen. Constant. 5.4.

⁶⁹Размер: ямбический диметр и ферекратей.

Пусть гор бежит высоких
И песков, томных жаждой:
Тем дерзостного Австра
10 Досаждают насилье,
А эти, расступаясь,
Груз нести избегают.
Беги опасной доли
Обиталищ изящных,
15 Дом утверди надежно
На камнях невысоких.
Хотя грохочет ветер,
Возметая пучину,
Ты, водворясь в покое,
20 За оградюю счастлив,
Живешь без бурь, эфирным
Улыбаяся гневам.

V

1. Но так как припарки моих доказательств уже в тебя проникли, я намерена воспользоваться средствами посильнее. 2. Так вот, если бы не были непрочными и мимолетными дары Фортуны, что в них есть такого, что могло бы когда-нибудь сделаться вашим или по рассмотрении и исследовании не потеряло бы в цене? 3. Богатства ваши ли и по своей ли природе драгоценны? и что предпочтительнее, золото или огромная груда денег? 4. Однако они ярче блещут, когда их расточаешь, а не когда загребаешь, ибо алчность всегда делает людей ненавистными, а славными — щедрость. 5. Если же не может оставаться с человеком то, что передается другому, деньги тогда делаются дороги, когда, по щедрости переданные другим, перестают быть в твоём распоряжении. 6. А если деньги, сколько их ни есть во всех народах, стекутся к одному человеку, все прочие сделаются нищими. Голос весь целиком одновременно наполняет слух многих, а ваши богатства, пока не раздроблены, достаться многим не могут; если же это случается, неизбежно беднеют те, кого деньги покидают. 7. О скудное и нищее богатство, которое целиком иметь многим нельзя и которое ни к кому не приходит, не обедняя других!

8. Сияние ли самоцветов привлекает взоры? Но если и есть что замечательное в этом блеске, это свет камней, не людей, и дивно мне, что люди им дивятся. 9. Что же это такое, что, не имея ни движенья, ни единства, присущих душе, могло бы одушевленной и разумной природе

по праву казаться прекрасным? 10. Хоть по труду своего создателя и по своим переливам эти камни несут след ничтожнейшей красоты, однако, стоя ниже вашего превосходства, отнюдь вашего восхищения не заслуживают.

11. Отрадна ли вам краса полей? Почему же нет? Это ведь прекраснейшего создания прекрасная часть. 12. Так иногда мы наслаждаемся ликом спокойного моря, так удивляемся небу, звездам, луне и солнцу. Разве что-нибудь из этого тебе принадлежит, разве ты дерзаешь хвалиться блеском какой-нибудь из таких вещей? 13. Украшаешься ли ты сам вешними цветами, твое ли в летних плодах наливается изобилье? 14. Что даешь себя увлечь пустым радостям, что обнимаешь внешние блага, словно свои? Никогда не сделает Фортуна твоим того, что природа вещей сделала тебе чуждым. 15. Плоды земли, несомненно, должны служить пищей живым существам, но если желаешь восполнить то, чего недостает (хоть этого и достаточно твоей природе), у тебя нет повода искать обильных даяний Фортуны. 16. Немногим, даже малейшим довольствуется природа, и, если захочешь отяготить ее, уже сытую, излишествами, добавляемое тобою или неприятно будет, или вредно.

17. Далее, ты считаешь прекрасным блистать в разноцветных одеждах, но если их вид любезен очам, я буду дивиться или свойству ткани, или искусству художника. 18. Или длинная вереница рабов делает тебя счастливым? Они, если дурного нрава, — обуза, опасная дому и самому господину весьма враждебная; если же честны, как можно числить среди твоих богатств чужую честность? 19. Из всего этого ясно видно, что среди того, что почитаешь ты своими благами, ничто не есть подлинно твое благо. Если ничего им не присуще от вожденной красоты, почему же ты скорбишь, их утратив, или радуешься, сохранив? 20. Если же они по природе прекрасны, как это тебя касается? ведь они и сами по себе, от твоего имения отдельно, были бы приятны. 21. Не потому ведь они драгоценны, что причлишь к твоим сокровищам, но поскольку казались драгоценными, ты захотел их к своим богатствам прибавить.

22. Итак, чего же вы добиваетесь, столь шумно хваля Фортуны? вы думаете, я полагаю, отвадить нужду изобилием. 23. Но достигается этим прямо противоположное; надобно ведь много средств, чтобы хранить это разнообразие драгоценной утвари, и справедливо суждение, что многим владеющий во многом нуждается⁷⁰ и, наоборот, весьма

⁷⁰Видимо, пословичное выражение, встречающееся также у Горация (Ног. Сатм. III.16.42).

мало требуется тому, кто измеряет свое богатство природной нуждой, а не излишеством тщеславия. 24. Итак, разве не имеете вы никакого блага, вам принадлежащего и в вас укорененного, что ищете ваших благ в вещах внешних и отделенных? 25. Таково ли положение вещей, чтобы существо, благодаря своему разуму божественное, могло явиться в блеске не иначе, как через обладание неодушевленной утварью? 26. Другие довольны своим, вы же, разумением Богу подобные, ищете украшать превосходную природу низшими вещами и не постигаете, какую обиду наносите вашему создателю. 27. Он пожелал, дабы род человеческий был выше всего земного, вы же низвергли ваше достоинство ниже самого низкого. 28. Ведь если ясно, что всякое благо ценней того, кому принадлежит, вы, презреннейшие из вещей почитая вашими благами, своим суждением ставите самих себя ниже их. 29. И вы это вполне заслужили. Ибо положение человеческой природы таково, что лишь тогда превосходит она прочие вещи, когда познает себя, однако ниже зверей опускается, если перестает себя знать; ведь для прочих животных не знать себя — природное свойство, а для людей — изъян.

30. Сколь широко простирается ваше заблуждение, если вы считаете, что можно украшаться чужими украшениями! 31. Однако этому быть нельзя; ведь если что сияет убранством, убранство и похваляют, то же, что им сокрыто и одето, за всем тем остается в своем безобразии. 32. Далее, я утверждаю, что никакое благо не может вредить владельцу. Может, я ошибаюсь? Ничуть, говоришь ты. 33. И все же много раз вредило владельцам богатство, так как всякий сквернавец, вследствие этого весьма охочий до чужого золота, считает себя одного достойным владеть всем золотом и самоцветами, сколько их ни есть. 34. Ты, ныне боязливо сторонящийся копья и меча, мог бы пред разбойником петь⁷¹, если б на поприсе этой жизни ступил неимущим путником. 35. О преславное блаженство смертных богатств, которое обретая, теряешь безопасность!

V

Был начальный век благоденствен⁷²,
 Довольный надежною нивой,
 Не погибший в пышности праздной,

⁷¹Видимо, отсылка к знаменитому стиху Ювенала (Iuv. Sat. x.22); сходный образ, напр., у Сенеки (Sen. Ep. 14.9).

⁷²Размер: каталектический анапестический диметр (паремияк). В стихотворении собраны топосы, описывающие безмятежную жизнь в Золотом веке.

- Привыкший голод неспешный
 5 Без труда утолять желудями.
 Не умел он Вакхова дара
 С текучим смешивать медом
 И руна лучистые серов
 Тирийским напитывать зельем⁷³.
- 10 Сон целебный трава подавала,
 Питье — стремительны токи,
 И тень — высокие сосны.
 Не браздил еще глуби морския
 И, товар отовсюду собирая,
- 15 Нова брега не зрел чужеземец.
 Свирепые трубы молчали
 И, горькой пролита враждою,
 Кровь ужасной не красила нивы.
 Для чего враждебная ярость
- 20 Впервые взялась за оружие,
 Коль свирепые зрелися раны
 И за кровь никаких награждений?
 О, когда бы к нравам старинным
 Времена возвратилися наши!
- 25 Но огней лютее этнейских
 Пылает страсть обладанья.
 Кто был, увы нам! Тот первый,
 Кто сокрытого золота груды
 И хотевшие прятаться камни,
- 30 Драгоценную вырыл опасность?

VI

1. Что же мне сказать о честях и могуществе, которые вы, не ведая истинной чести и могущества, возносите до небес? Если достанутся они худшему из людей, какая Этна, пламень изрыгающая, какой потоп произведет столь же великое опустошение? 2. Я уверена, ты помнишь, что консульскую власть, ставшую началом свободы, из-за надменности консулов захотели уничтожить ваши предки, которые из-за той же надменности прежде истребили в городе самое название царской власти. 3. Если же, что весьма редко бывает, сан и власть даются честным

⁷³ *Серами* у греков и римлян назывался некий восточноазиатский народ, производящий шелк (китайцы); см. напр. Verg. Georg. II.121; Sil. Pun. VI.4; Claud. Prob. 179 сл. *Тирийское зелье* — пурпур.

людям, что иное в них отрадно, как не честность владеющих? Вследствие этого не добродетелям по сану, но санам по добродетели воздается уважение. 4. Что же такое это ваше вожделенное и преславное могущество? Неужели, о земные животные, не разумеете, кто вы и над кем, по-видимому, властвуете? Если б ты средь мышей увидел одну, требующую себе права и власти над прочими⁷⁴, каким разразился бы смехом! 5. Но если рассмотришь тело, сможешь ли что найти слабее человека, которого часто убивает мошка, или укусив, или заползя в скрытые части?⁷⁵ 6. И можно ли властвовать над другим человеком, если не над одним его телом и тем, что ниже тела, то есть имуществом? 7. Разве ты сможешь приказывать свободному духу? Разве выведешь душу, основанную на прочном разумении, из присущего ей безмятежного состояния? 8. Когда некоего свободного человека тиран думал предать пыткам, чтобы выдал сообщников учиненного против него заговора, тот откусил себе язык и выплюнул в лицо свирепствующему тирану⁷⁶; так мучения, которые тиран почитал орудием жестокости, мудрый муж сделал орудием доблести.

9. Есть ли что-нибудь, что человек может сделать другому, чего сам бы не мог от другого претерпеть? 10. Бусирид, как мы слышали, имевший обыкновение убивать пришельцев, был умерщвлен пришельцем Геркулесом⁷⁷. 11. Регул многих пунийцев, на войне плененных, заключил в оковы, но вскоре сам протянул руки цепям победителей⁷⁸. 12. Считаешь ли ты, что обладает могуществом человек, не могущий предотвратить по отношению к себе то, что сам может совершать в отношении других?

⁷⁴Возможно, намек на басню о войне мышей и лягушек (батрахомиомахию); см. Gruber, 1978: 207.

⁷⁵Мотив кинико-стоического характера, ср. Sen. Ad Marc. 11.3-4.

⁷⁶Речь идет о Зеноне Элейском (см. выше, 1.*пр.*3.9); ср. Tert. Apol. 50.8-9; Plut. De garrul. 505d и пр.

⁷⁷Фрасий, прорицатель с Кипра, предсказал египетскому царю Бусириду, что неурожай в его стране прекратится, если египтяне будут каждый год приносить в жертву чужеземца на алтаре Зевса. Бусирид первым заколол Фрасия (подтвердившего таким образом истинность своего прорицания) и убивал чужестранцев, пока в Египте не появился Геракл, тоже схваченный, но разорвавший путы и убивший у алтаря Бусирида с его сыном. См. Hdt. Hist. II.45; Ov. Ars am. 1.647 слл.; Ov. Metam. IX.182; Nug. Fab. 56 и пр.

⁷⁸М. Аtilий Регул, осуществивший высадку римского флота в Африке во время I Пунической войны, но разбитый весной 255 г. при Тунете и плененный карфагенянами. Отправленный в Рим для переговоров о мире, он уговорил сенаторов вести войну до победы, а затем, верный своему обещанию, вернулся в Карфаген, где его предали мучительной смерти; см. напр. Hor. Carm. III.5.13 слл.

13. Кроме того, если бы санам и власти было присуще некое природное и собственное благо, никогда бы не доставались они худшим людям. Ведь противоположности обычно не соединяются: природа не терпит, чтобы сочеталось противное. 14. А так как несомненно, что по большей части худшие люди обладают санам, ясно и то, что вещи, допускающие соединение с худшими людьми, по природе своей не суть блага. 15. И так по справедливости можно думать обо всех дарах Фортуны, кои в изобилии достаются самому беспутному. 16. По этому поводу я считаю должным заметить, что никто не сомневается, что храбр тот, в ком видна храбрость, а кому присуща быстрота, тот, несомненно, быстр. 17. Так музыка делает людей музыкантами, медицина — медиками, риторика — риторами: ведь природа каждой вещи совершает то, что ей свойственно, не смешиваясь с действиями противоположных вещей и даже отталкивая то, что ей противно. 18. Но богатство не способно утолить ненасытную алчность, а могущество не даст власти над самим собой тому, кого порочные похоти держат, стиснув нерасторжимыми оковами, и доставленная негодным почесть не только не делает их почтенными, но еще более выдает и обличает их бесчестность. 19. Почему так случается? Вам ведь по нраву называть ложными именами вещи, которые совсем не таковы, так что эти имена легко опровергаются действиями самих вещей; посему ни это богатство, ни это могущество, ни эти почести не могут по праву так называться. 20. Наконец, то же можно заключить обо всяком деле Фортуны, в которой ничего желанного, никакой природной благости очевидным образом нет, ибо она ни с добрыми людьми навсегда не соединяется, ни тех, с кем соединится, добрыми не делает.

VI

Знаем мы, каких был невзгод виною⁷⁹,
 Град огнем, сенат истребляя казнью,
 Тот злодей, что, смерть причинивши брату,
 Материнскою орошенный кровью,
 5 Охладелый труп озирал пытливо,
 Не омыв лица ни слезой, способен
 Умерщвленной быть красоте судьбою⁸⁰.
 Скиптр, однако, он простирает народам,

⁷⁹Размер: сапфический стих.

⁸⁰Речь идет о Нероне, убившем своего брата Британника и мать Агрипшину; о легенде, что он осматривал труп матери и дивился ее красоте, см. Suet. Nero. 34.4; Tac. Ann. XIV.9.

Кои видит Феб, под волной скрывая
 10 Луч и с крайнего восходя востока,
 Кои хлад семи тяготит Трионов,
 Кои Нот, в сухом неудержный зное,
 Жжет, горючие пламена пустыни.
 Выспренней ужель не под силу власти
 15 Ярость гнусного обуздать Нерона?
 Жребий злой, увы! коль отраве лютой
 Меч неправедный поспешает в помощь!

VII

1. Тогда я говорю: — Ты знаешь сама, что честолюбивое влечение к тленным вещам надо мною весьма мало господствовало; но я желал поля для деятельности, чтобы добродетель не старилась в безмолвии. — 2. А она: — Да, единственное, что способно привлекать души, выдающиеся от природы, но еще не достигшие последней черточки в совершенстве добродетелей, — это желание славы и молва о превосходных заслугах в публичных делах. 3. Сколь это ничтожно и лишено всякого веса, размысли так. Весь охват земли, как тебе известно из астрономических показаний, сравнительно с пространством небес составляет лишь точку⁸¹, то есть, сравнив ее с величиной небесного шара, решишь, что она вовсе никакого пространства не занимает. 4. Из этой, столь скудной, области мира лишь четвертая часть, как ты знаешь из доказательств Птолемея⁸², населена известными нам живыми существами. 5. Если от этой четверти ты мысленно отнимешь то, что покрыто морями и болотами, и те области, что опустошены жаждой, едва останется самое тесное поле людскому жительству. 6. И в этой-то малейшей точке загражденные и запертые вы помышляете, как распространить свою славу, как разгласить имя? Что блестящего и величественного имеет слава, в столь тесных и жалких пределах зажатая? 7. Сверх того, в ограде сего невеликого жилища многие обитают народы, языком, нравами и образом жизни различающиеся, которых, как из-за трудности пути, так и несходства языка и редкости в сообщении, достичь не может слава не только отдельных людей, но даже и городов. 8. Во времена Марка Туллия, как сам он где-то замечает⁸³, слава Римской республики еще не перевалила

⁸¹Все нижеследующее рассуждение Философии основано на цицероновском «Сне Сципиона». См. Cic. Somn. 16.

⁸²См. Ptol. Alm. II.1; Macr. Somn. II.5.16 слл.

⁸³Cic. Somn. 22.

за Кавказские горы, хотя та уже возмужала и страшна была парфянам и прочим народам в тех краях. 9. Итак, видишь, как стеснена, как сжата слава, которую вы усердствуете распространить и расширить? туда, где слава римского имени водвориться не может, доберется ли молва об одном римлянине? 10. Говорить ли, что нравы и установления разных племен несходны меж собою, так что считающееся у одних достойным похвалы у других казни достойно? 11. Вот почему, даже если кого-то радует распространение его славы, ему отнюдь не полезно разглашать свое имя среди многих народов. 12. Пусть всякий довольствуется тем, что молва о нем будет странствовать среди своих, и что в рубежах одного народа заключится блистательное бессмертие его славы.

13. Но сколь многих мужей, в свое время именитейших, по недостатку в писателях истребило забвение! хотя чем бы им помогли писания, которые вместе с их сочинителями поглощает древность долгая и темная? 14. Но вы, помышляя о славе в будущих веках, мните, что продлится для вас бессмертие. 15. Если же размыслишь об этом в сравнении с бесконечной протяженностью вечности, найдешь ли повод радоваться долготе твоей славы? 16. Ведь долгота одного мгновенья, если сравнить ее с десятью тысячами лет⁸⁴, поскольку длительность того и другого ограничена, будет с ними, хоть в малейшей степени, но соизмерима; но сие самое число лет, и даже сколь угодно большее, никак не сравнить с беспредельной длительностью. 17. В самом деле, конечные вещи можно так или иначе сравнивать между собой, бесконечное же с конечным — никак нельзя. 18. А посему, сколь бы долговечною ни была слава, если сообразить ее с неисчерпаемой вечностью, представится не только малой, но прямо никакой.

19. Вы же не умеете поступать правильно иначе как ради народных ушей и пустых толков и, пренебрегая превосходством совести и доблести, домогаетесь награды от чужих пересудов. 20. Послушай, как изящно осмеял некто пустоту таких притязаний. Он накинулся с поношениями на человека, который не ради упражнения в прямой добродетели, но ради пышной славы лживо облекся именем философа, и прибавил, что скоро узнает, точно ли он философ, если причиненные ему досады снесет кротко и терпеливо. Тот недолго хранил терпение и, снеся обиды, молвил, как бы насмешливо: «Признаешь наконец во мне философа?» А тот, с еще большей язвительностью: «Признал бы, — отвечает, — если

⁸⁴Речь идет о «великом годе» (annus magnus), см. Cic. Somn. 24; Cic. Nat. d. II.20.51.

б ты смолчал»⁸⁵. 21. Что же выдающимся мужам (речь ведь идет о них), которые ищут славы доблестью, что, повторяю, нужды им в славе после того, как тело дотла разрушится смертью? 22. Ведь если — чему рассудок наш взбраняет верить — люди умирают полностью, нет вовсе никакой славы, ибо тот, кому она воздается, вовсе не существует. 23. Если же душа, самое себя сознающая, от земной избавившись темницы⁸⁶, устремляется, вольная, к небу, не гнушается ли всяким земным занятием та, которая, наслаждаясь небом, радуется свободе от земного?

VII

Кто, духом пылок, реет лишь за славою⁸⁷,
 Верховным благом чтя ее,
 Пускай пространство области эфирныя
 Сравнит с земною скудостью
 5 И устыдится, круг наполнить крохотный
 Своим не в силах именем.
 Почто ж, о гордый, с шеи втуне силишься
 Низринуть иго смертное?
 Хоть меж далеких странствует племен молва,
 10 Всяк о тебе вестит язык,
 Хоть пышно блещет дом великий титлами —
 Высоку славу презрит смерть,
 Смиренну с гордой вместе погребет главу,
 Сравняет с высшим низшее.
 15 Где ныне кости верного Фабриция⁸⁸,
 Где Брут, Катон незыблемый?
 Пустое имя буквами немногими
 Молва чертит посмертная.
 Но нам, прозванья ведающим звучные,
 20 Дано ль самих умерших знать?
 Итак, лежите вы, совсем безвестные,
 И слава не прославит вас.
 А если мните жизнь еще продлить себе
 Молвы ширяньем смертныя,

⁸⁵Ср. Plut. De vit. pud. 532f; Macr. Sat. VII.1.11.

⁸⁶Образ, восходящий к Платону, Plat. Phd. 62b.

⁸⁷Размер: ямбические триметры и диметры.

⁸⁸Г. Фабриций Лусцин, консул 282 и 278 гг., хрестоматийный пример римской доблести; назван «верным» из-за эпизода во время переговоров с Пирром, когда Фабриций отверг предложение царского врача, обещавшего отравить Пирра, и предостерег царя; см. Plut. Pyrrh. 21.

- 25 Когда, хоть поздний, и ее похитит день,
Вторая смерть к вам явится⁸⁹.

VIII

1. Но не думай, что я веду против Фортуны безжалостную войну: случается иногда, что она, ничуть не обманчивая, обретает заслуги перед людьми, а именно, когда она открывается, когда обнажает чело и изъясняет свой нрав. 2. Возможно, ты еще не постигаешь моих речей; дивно то, что я хочу сказать, и потому я едва способна выразить мою мысль словами. 3. По моему мнению, много полезней людям враждебная Фортуна, чем благосклонная: последняя всегда под видом счастья, выглядя ласковой, лжет, первая же всегда правдива, когда в переменах являет свое непостоянство. 4. Та морочит, эта учит; та видом обманчивых благ опутывает умы наслаждающихся, эта, давая познать хрупкость счастья, их освобождает; таким образом, ты видишь, что та — ветреная, текучая, о себе самой в вечном неведении, а эта — трезвая, собранная и — даже когда выказывает свою враждебность — благоразумная. 5. Наконец, счастливая Фортуна своими ласками отклоняет от истинного блага, а враждебная обыкновенно тащит крюком обратно к истинным благам. 6. Или ты считаешь маловажным, что сия ожесточенная, сия ужасная Фортуна открыла тебе души верных приятелей? Она отделила для тебя искренний облик друзей от неверного; уходя, своих забрала, твоих оставила. 7. Сколь дорого заплатил бы ты за это, когда был невредим и, как казалось тебе, благополучен? Ну, сетуй теперь о потерянном добре: ты ведь обрел драгоценнейший род богатства — друзей.

VIII

- Коль с незыблемой верностью⁹⁰
Перемены свершает мир,
Коль стихии враждебные
Непреложный блюдут союз,
5 Коль в золотой колеснице Феб
Выезжает с днем розовым,
Дабы Феба владычила
Над ночами, чей Геспер вождь,
Дабы алчного моря зыбь
10 В твердых гранях держалася,

⁸⁹Т. е. они изглаждаются из памяти живых. Ср. Cic. Somn. 25.

⁹⁰Размер: гликоной.

Чтоб нельзя было свой удел
Ширить землям кочующим, —
Всю связует вселенную,
Морем права и землями
15 И царя в небесах, любовь.
Коль отпустит она узду,
Все приязни взаимные
Обернутся тотчас войной,
И громаду, что движима
20 В несравненном согласии,
Растерзать разом ринутся.
Договором торжественным
Съединяет людей любовь,
А святое супружество —
25 Целомудренной склонностью,
И надежному дружеству
Свой дарует она закон.
О счастливейший род людской,
Коль владычит душой любовь,
30 Небосвода владычица!⁹¹

КНИГА ТРЕТЬЯ

I

1. Уже она кончила петь, но меня, жаждущего слушать, застывшего в изумлении со все еще напряженным слухом, приятность песни удерживала. 2. Немного помедлив, я начал: — О высшее утешение изнуренных душ! Столь ободрила ты меня и вескостью суждений, и усладю пенья, что я после этого уже не считаю себя слабей ударов Фортуны. Итак, я не только не боюсь тех крепких лекарств, о которых ты недавно говорила, но, жаждая тебя слушать, настоятельно их требую. — 3. Тогда она молвит: — Я почувствовала это, когда безмолвно и прилежно впивал ты мои речи; сего расположения души твоей я ждала или, вернее, сама добивалась. В самом деле, средства, еще оставшиеся, таковы, что при приеме горчат, но, внутрь принятые, услаждают. 4. Но ты говоришь, что жаждешь слушать: о, каким жаром пламенел бы, узнай ты, куда я намереваюсь тебя вести! — 5. Куда же? — спрашиваю. — К истинному, —

⁹¹Буквально: «любовь, которая управляет небом» (amor, quo caelum regitur), первоисточник знаменитой дантовской фразы (Par. XXXIII.145).

отвечает, — счастьем, о котором и твоя душа грезит, но узреть его не в силах, ибо взор ее занят призрачными очертаньями⁹². — 6. Тогда я: — Прошу, сделай это и без промедления покажи мне, каково истинное счастье. — 7. Сделаю, — говорит, — ради тебя с охотою; но сперва попытаюсь очертить и изобразить в словах то счастье, которое тебе известней, дабы, когда, рассмотрев его, обратишь глаза в противоположную сторону, ты мог узнать образ истинного блаженства.

I

Если засеять решит кто целину⁹³,
 Пусть от кустов все сперва освободит,
 Терны и плевел серпом пусть иссечет,
 Чтобы Цереру плодом отяготить.

- 5 Сладость пчелиных трудов много милей,
 Ежели горечью рот был уязвлен.
 Звезды отрадней блестят, коль престаёт
 Нот многотумны дожди распространять.
 Мраки погонит когда прочь Люцифер,
 10 Розовых коней день ясный помчит.
 Зритель неподлинных благ, прежде всего
 С шеи ярмо начинай ты совлекать:
 Благо прямое в твой дух впредь потечёт.

II

1. Затем, ненадолго потупив взор и как бы удалившись в священную обитель своего разума, она начала так: — 2. Все попеченья смертных, занимаемые трудом многообразных стремлений, разными стезями движутся, однако сияются достичь единой цели, блаженства. Это такое благо, по обретении которого человек ничего более желать не может. 3. Это благо, всех высшее, и все блага в себе заключающее: если бы в нем чего-то недоставало, оно не могло бы быть высшим, ибо вне его оставалось бы нечто, чего можно желать⁹⁴. Итак, очевидно, что блаженство есть состояние совершенное по соединению в нем всех благ⁹⁵.

⁹²По Груберу (Gruber, 1978: 234), отсылка к образу пещеры в «Государстве» Платона (Plat. Resp. 515c).

⁹³Размер: metrum faliscum (каталектический дактилический триметр и каталектический трохаический монометр).

⁹⁴Ср. Plat. Phileb. 60b.

⁹⁵Ср. Ps. Plat. Defin. 412d.

4. Его, как мы сказали, все смертные пытаются достичь разными тропами: ведь от природы укоренено в людских умах желание истинного блага, но заблужденье, сбивая их с пути, уводит к ложным. 5. Одни, полагая, что владеть высшим благом значит ни в чем не нуждаться, вдаются в труды, чтоб утопать в богатстве; другие же, за благо почитая то, что наиболее достойно благоговения, стараются, добываясь почестей, снискать уважение сограждан. 6. Есть такие, кто высшее благо находит в высшем могуществе: эти или желают сами царствовать, или стараются быть подле царей. Кому всего лучше кажется знаменитость, те спешат разгласить свое славное имя искусствами войны или мира. 7. Большинство, однако, измеряет плод блага весельем и отрадою; эти счастливейшим почитают обилие удовольствий. 8. Есть и такие, кто в сих вещах меняет местами цель и причину: кто хочет богатства ради власти и наслаждений, а кто власти ищет для денег или для расширения славы. 9. На эти и подобные вещи направлено рвение людских поступков и желаний: таковы знатность и приязнь народная, которые, мнится, приносят какую-то славу, или жена и дети, коих ищут ради удовольствия; обладание друзьями, священнейший род блага, причисляется к дарам не Фортуны, но добродетели, прочее же приобретается ради власти или наслаждения. 10. Далее, ясно, что и телесные блага следует отнести к вышеупомянутым; ведь крепость и крупность, как кажется, наделяют мощью, красота и проворство — известностью, здоровье — удовольствием. 11. Очевидно, что с помощью всего этого жаждут достичь только блаженства; ведь то, чего всякий домогается паче прочего, он почитает высшим благом. Но мы определили, что высшее благо есть блаженство; вследствие этого любому блаженным кажется то состояние, которое ему желанно больше всякого прочего.

12. Вот представлена твоим глазам, так сказать, картина счастья человеческого: богатство, почести, могущество, слава, наслаждения. Принимая в расчет только эти вещи, Эпикур последовательно заключил, что высшее благо есть наслаждение, поскольку все прочие вещи, как представляется, приносят душе удовольствие⁹⁶. 13. Но обращусь к желаниям людей, чей дух, хотя и в помраченье памяти, все же ищет своего блага, но, как пьяный, не знает, какой дорогой вернуться домой⁹⁷. 14. Не кажется ли тебе, что заблуждаются те, кто стремится ни в чем не

⁹⁶Знаменитое суждение Эпикура; см. напр. Cic. Fin. I.9.29; Diog. Laert. X.128.

⁹⁷Образ, восходящий к Платону, Plat. Phd. 79c.

нуждаться? Но ведь ничто не способно привести к счастью столь совершенному, как состояние, обилующее всяким благом и не нуждающееся ни в чем ином, но себе довлеющее. 15. Ошибаются ли те, кто считает, что наилучшее есть наипаче достойное уважения и почитания? ничуть; ведь не может быть ничтожным и презренным то, чем обладать стремятся и силятся почти все смертные. 16. Ужель могущество не следует числить среди благ? Отчего ж? Разве бессильным и немощным следует считать то, что, доподлинно, всех вещей превосходнее? 17. Ужель знаменитость следует вменять в ничто? Однако нельзя не принимать в расчет, что всякая превосходнейшая вещь представляется также и знаменитейшей. 18. Стоит ли говорить, что блаженство не тревожно, не печально и не подвержено скорбям и тяготам, если даже в малейших вещах люди ищут того, чем приятно обладать и пользоваться? 19. Да, таковы вещи, коими люди хотят обладать, и они желают богатства, чинов, царств, славы и наслаждений по той причине, что с ними думают обрести довольство, уважение, могущество, известность, веселье. 20. Итак, благо есть то, чего люди ищут, столь различные имея желанья; здесь легко видеть, сколь велика сила природы, коль скоро мнения, хотя разные и несогласные, сходятся в любви к одной цели — благу.

II

Какою браздой направляет мир⁹⁸
 Могущая мать, уставом каким
 Безмерную ширь дальновидно блюдет
 И стягивает неразрывным узлом
 15 Все вещи — о том сладкозвучную песнь
 На послушных струнах мне любо начать.
 Хотя несут пунийские львы
 Изящную цепь, приемлют еду
 Из рук людских и, привыкнув к бичу,
 10 Хозяйскую злость боятся узреть,
 Коль кровь оросит косматую пасть,
 Вернется давно усыпленный дух,
 И вспомнят себя, взревав тяжело,
 И с шеи стяхнут разбитую цепь,
 15 И первый, клыком кровавым раздран,
 Хозяин их ярь и гнев утолит.
 Коль ту, что в ветвях высоких звенит,

⁹⁸Размер: акаталектический анапестический диметр.

В решетчатый грот ты птицу запрешь,
Пусть медом ее налито питье
20 И щедрую снедь заботливо ей
Играющая рука подает,
Едва, в тесноте ограды скача,
Завидит дубрав любезную сень,
Разбросанну снедь попирает ногой,
25 К лесам лишь одних стремится в тоске,
О лесах свистит и щебечет своих.
Упорных сил принужденье познав,
Сгибают кусты вершину к земле,
Но лишь отведи клонящую длань —
30 Верхушкой прямой глядят в небеса.
Нисходит Феб в гесперийскую зыбь,
Однако вновь потаенной тропой
Колесницу стремится на привычный восток.
Взыскует все обратных путей,
35 И всем вещам отраден возврат;
Лишь то блюдет предписанный чин,
Что зачин сопрячь умеет с концом,
Начертывая неизменный круг.

III

1. Вам также, о земные животные, хотя и в скудном отображении, все же грезится ваше начало, и истинную цель блаженства вы так или иначе прозреваете размышлением, хоть и не особенно зорким, и поэтому природное стремление ведет вас к истинному благу и от него же уводит многообразное заблуждение. 2. Посмотри, в самом деле, могут ли люди достичь назначенной цели с помощью того, в чем они полагают обрести блаженство. 3. Ведь если бы деньги, почести и прочее доставляли такое состояние, которое, по всей видимости, не лишено ни одного блага, и мне пришлось бы признать, что человек, овладевая всем этим, делается счастливым. 4. Но если они не в силах исполнить того, что сулят, и многих благ лишены, не обнаруживается ли в них ясно лживый образ блаженства?

5. Прежде всего я спрошу тебя самого, еще недавно утопавшего в богатстве: средь оной избыльнейшей роскоши неужели никогда не смущала твоей души порожденная какой-нибудь несправедливостью тревога? — 6. Напротив, — отвечаю, — не могу припомнить, чтобы душа моя когда-нибудь бывала свободной: всегда меня что-то удручало. —

7. Не оттого ли, что отсутствовало то, чего ты не хотел быть лишенным, или наличествовало то, чего ты не желал иметь? — Именно так, — отвечаю. — 8. Итак, ты хотел, чтобы первое присутствовало, а последнее отсутствовало? — Признаю. — 9. Но тот, — говорит она, — кто чего-то желает, лишен этого? — Лишен. — А кто лишен чего-нибудь, не совершенно доволен сам себе. — никоим образом. — 10. Итак, ты, полный богатствами, претерпевал сию недостаточность? — Как же иначе? — 11. Следственно, богатства не могут сделать человека ни в чем не нуждающимся и самодовлеющим — а это, кажется, именно то, что они сулят. 12. И, я считаю, особенно заслуживает примечания, что деньги не заключают в своей природе ничего, что помешало бы отнять их у владельца против его воли. — Признаю. — 13. И как не признать, когда каждодневно тот, кто сильнее, похищает их у другого против воли? Ведь отчего происходят жалобы в судах, если не оттого, что требуют вернуть деньги, насильством или обманом похищенные у не желающего? — Да, так. — 14. Следственно, — говорит, — всякий будет вынужден искать помощи извне, дабы уберечь свои деньги. — 15. Кто бы, — отвечаю, — это отрицал! — Но в этом не было бы нужды, если не владеть деньгами, которых можно лишиться. — Без сомнения. — 16. Итак, дело оборачивается противным образом: ведь богатства, с которыми рассчитывали достичь самодостаточности, заставляют скорее нуждаться в чужой помощи. 17. Каким же образом можно изгнать богатством нужду? разве богатые не могут алкать, разве жаждать они неспособны, разве не чувствуют зимней стужи тела людей состоятельных? 18. Ты скажешь: «Однако у имущих людей есть чем утолить голод, чем отогнать жажду и стужу». Но таким образом богатство может лишь смягчить нужду, а не совершенно устранить; ведь если она, непрестанно разевая пасть и чего-нибудь домогаясь, утоляется богатством, неизбежно остается что-то, что надобно еще утолять. 19. Не говорю, что природа довольствуется малейшим, алчность же ничем не насыщается. Поэтому, если богатство не может устранить нужду, но само ее производит, как вы можете думать, что оно дарует довольство?

III

Казну, струями золота текущую⁹⁹,
Алчный пусть копит богач, чтоб не насытиться ввек,

⁹⁹Размер: ямбический триметр и дактилический пентаметр.

Тягчит пусть шею перлом берега чермного¹⁰⁰,
 Пусть он сотней волов тучную ниву браздит,
 5 Живой — забот он не избудет гложущих,
 С мертвым — изменчивая роскошь не пустится в путь.

IV

1. «Но чины делают почтенным и уважаемым того, кому достаются». Ужели магистратуры наделены силою прививать добродетель душе того, кто их отправляет, и выдвирать оттуда пороки? 2. Обыкновенно они не прогоняют порочность, но делают ее заметной. Вот почему мы негодуем, что они часто достаются негодным людям; поэтому Катулл называет Нонния, хоть и восседающего на курульном кресле, желваком¹⁰¹. 3. Видишь ли, сколько бесславья дурным людям приносят почести? меньше была бы видна их бесчестность, если б они никакими санами не блистали. 4. И разве тебя самого могли какие бы то ни было опасности склонить к мысли отправлять магистратуру вместе с Декоратом, когда ты видел в нем душу беспутного шута и доносчика? 5. Не можем ведь мы в силу одних должностей считать достойными уважения тех, кого считаем недостойными этих должностей. 6. Но если ты видишь человека, мудростью наделенного, можешь ли счесть, что он недостойн уважения или той мудрости, которою он наделен? — Никоим образом. — 7. Присуще ведь добродетели собственное достоинство, которое она прямо изливает на тех, кому придана. 8. А так как народные почести делать этого не могут, ясно, что они не имеют собственной красоты истинного достоинства.

9. Здесь особенно следует заметить вот что: если человек тем отверженной, чем большее число людей его презирает, то чины, не будучи способны сделать уважаемыми людьми тех, кого они выводят на показ многим, делают негодных еще презреннее. 10. Но не безнаказанно: ведь негодные отплачивают за это чинам, пятная их своим касанием.

11. Но чтобы ты уразумел, что прямого уважения не получить от этих призрачных честей: если человек, многократно отправлявший консульство, по случаю придет к варварским народам, сделает ли должность его уважаемым среди варваров? 12. Будь это у почестей природное преимущество, они не теряли бы своей силы ни в одном народе, подобно тому, как огонь нигде на земле не перестает быть горячим. 13. Но поскольку

¹⁰⁰Т. е. берега Красного моря, обилующего жемчугом.

¹⁰¹Cat. Carm. 52.2.

эту способность придает им не собственная их суть, но неосновательное людское мнение, они улетучиваются, едва оказавшись среди тех, кто не считает их почестями.

14. Но это у внешних народов: а среди тех, у кого сии чины возникли, разве вечно они пребывают? 15. Претура, некогда великая власть, ныне пустой звук и тяжкое бремя сенаторскому сословию; если встарь кто заботился о продовольствии народа, в великой бывал чести, ныне же — что этой должности презреннее? 16. Ибо, как мы сказали немного раньше, вещи, лишённые всякой собственной красоты, то получают блеск, то его утрачивают во мнении тех, кто ими пользуется.

17. Итак, если чины не могут сделать никого уважаемым, если, кроме того, их марают прикосновение дурных людей, если с переменами времени они перестают блистать, если они дешевеют от людского мнения — какая в них заключена желанная красота, не говоря уже о способности придать ее другим?

IV

Хоть спесиво тирийской украшался¹⁰²
 Червленью и белоснежным перлом,
 Всем, однако, был людям ненавистен
 Кесарь Нерон в сладострастье лютым,
 5 Но, бесстыдный, отцам он досточтимым
 Саны порой раздавал бесславны.
 Кто блаженными называть решится
 Почести, кои дарит убогий?

V

1. Или, может, царства и дружеское с царями обхождение способны сделать человека могущественным? «Почему нет, коли их благоденствие непрестанно длится». 2. Но полна примеров древность, полон и нынешний век, как цари сменяли благоденствие на злополучие. О преславное могущество, которое и для сохранения самого себя оказывается недостаточно действенным!

3. Если же эта власть над царствами есть источник блаженства, разве она, в каком-нибудь краю отсутствуя, не должна уменьшать счастье, приносить страданье? 4. Но хотя широко простираются людские державы, неизбежно остается куда больше народов, над коими никакой

¹⁰²Размер: фалеков стих и алкеев десятистолбик.

царь не властвует. 5. А где прекращается сия сила, делающая людей блаженными, туда вкрадывается бессилие, делающее их несчастными; таким образом царям неизбежно достается большая доля несчастья, чем благополучия.

6. Тиран, познавший опасности своего жребия, уподобил страх, причиняемый царством, боязни меча, над головой висящего¹⁰³. 7. Что же это за власть, которая изгнать укусы тревог, спастись от жала боязней не в силах? Конечно, владыки хотели бы жить спокойно, но не могут: и после этого хвалятся властью! 8. Сочтешь ли ты человека могущественным, если видишь, что он желает того, чего не может добиться; сочтешь ли могущественным того, кто окружает себя клеветами, кто страшась его сам сильнее боится, от чьих слуг зависит, чтобы он выглядел могущественным? 9. Нужно ли мне говорить о тех, кто близок царям, если я могу показать, что сами царства исполнены столь великой немощи? Сих приближенных повергает царская власть, часто невредимая, часто пошатнувшаяся. 10. Нерон Сенеку, товарища и наставника своего, принудил избрать себе кончину; Папиниана, долго меж придворными могущественного, предал солдатским мечам Антонин¹⁰⁴. 11. А ведь оба хотели отречься от своего могущества, а Сенека пытался даже имение свое передать Нерону и удалиться на покой¹⁰⁵; но так как обреченных рухнуть увлекает само их величие, ни тот, ни другой не исполнил желаемого. 12. Итак, что это за могущество, которого страшатся им обладающие, которое когда хочешь иметь, не живешь в безопасности, и когда желаешь сложить, никак не можешь? 13. Защищают ли друзья, которых тебе не добродетель, но Фортуна приобрела? Но кого другом делает счастье, того злополучье недругом сделает. 14. А какая чума сильней вредит, чем недруг средь близких?

V

Кто могуществен быть пожелает¹⁰⁶,
 Пусть дух укрощает жестокий
 И, смирив сладострастие, шею
 Не подставит гнусным поводам.

5 Ведь хотя бы индийские земли

¹⁰³Знаменитый анекдот о Дамокловом мече; см. напр. Cic. Tusc. v.61–62.

¹⁰⁴Эмилий Папиниан, выдающийся юрист, влиятельный при Септимию Севере и убитый при его сыне Каракалле (212 г.).

¹⁰⁵См. Tac. Ann. xiv.54; Suet. Nero. 35.5; о Папиниане таких свидетельств нет.

¹⁰⁶Размер: катаlecticкий анапестический диметр.

Твоих трепетали приказов,
 Хоть покорствуем дальняя Фула,
 Коль черные выгнать заботы
 И жалкие пени отвадить
 10 Не можешь — могучим не будешь.

VI

1. И слава сколь часто обманчивою, сколь часто стыдною бывает! Поэтому справедливо восклицает трагик:

*О слава, слава! смертным ты бесчисленным
 Из ничего вздуваешь жизнь великую!*¹⁰⁷

2. Ведь многие часто получали великое имя благодаря ошибочным мнениям народа. Что постыднее можно выдумать? В самом деле, те, кого превозносят без оснований, сами должны были бы устыдиться этих похвал. 3. Если бы оные добыты были заслугами, что они прибавили к совести мудреца, который свое благо измеряет не народной молвой, но истиною совести? 4. Если прекрасным кажется распространять свое имя, следовательно, позорным считается быть в безвестности. 5. Но поскольку, как я сказала раньше, неизбежно будет множество народов, до которых не добраться славе одного человека, выходит, что тот, кого ты считаешь славным, в ближайших частях мира оказывается бесславен. 6. Среди всего этого народную приязнь я считаю недостойной и упоминания, ибо она не происходит от разумного суждения и никогда не бывает долгой и прочной.

7. Далее, кто не видит, сколь пусто, сколь ничтожно имя знатности? Если она обязана собою известности, она чужая; ведь знатность, как представляется, есть некая слава, происходящая от заслуг предков. 8. А если известность порождается молвою, по необходимости должны быть известны те, о ком идет молва, потому тебе блеска не придаст чужая известность, если своей не имеешь. 9. Если же есть в знатности какое-то благо, то, полагаю, лишь одно: наложенная на знатных обязанность не вырождаться из доблести предков.

VI

Роду людскому всему на земле одинаково рождение¹⁰⁸;

¹⁰⁷Евр. Andr. 319 сл.

¹⁰⁸Размер: каталектический дактилический тетраметр, соединенный с каталектическим ионическим диметром.

Ибо отец один у вещей, управитель всем единый,
 Месяцу рог и Фебу его лучезарность даровавший.
 Он даровал и землям людей, и созвездья небосводу.

- 5 В теле дух он замкнул, от жилищ возвышенных приведенный.
 Был росток, всех смертных на свет произведший, благороден.
 Что же о роде, о предках своих вы шумите? В рассмотренье
 Бога-Творца и исток свой прими: не окажется безродных,
 Кроме лишь тех, кто, вдавшись в порок, отдалится от начала.

VII

1. Что же мне говорить об уладах телесных, кои наполняют тебя беспокойством, пока ты их жаждешь, и раскаяньем, когда насытишься?
 2. Сколь тяжкие болезни, сколь несносные скорби, как бы плод беспутства, обыкновенно производят они в теле тех, кто их вкушает! 3. Какую отраду доставляет их движенье¹⁰⁹, не знаю; но что исход удовольствий печален, поймет всякий, кто захочет вспомнить свои наслаждения. 4. Если они могут делать людей блаженными, нет причины, почему бы не назвать блаженными и животных, у которых все стремление к тому, чтоб утолить телесные нужды. 5. Отрада, без сомнения, благороднейшая заключена в жене и детях, но есть высказывание, слишком верно соответствующее природе вещей, что кто-то нашел в сыновьях своих мучителей¹¹⁰. Как гложет душу участь детей, какова бы она ни была, не нужно тебе напоминать, испытавшему это и доньне за них тревожному. 6. В этом предмете я соглашаюсь с суждением моего Еврипида¹¹¹, сказавшего, что лишенный детей счастлив в несчастьи.

VII

Так со всяким наслажденьем¹¹²:

Колет тех, кому отрадно,
 И с пчелой летучей сходно,
 Прелюбезный мед изливши,

- 5 Прочь несется и укусом
 Уязвляет долгим сердце.

¹⁰⁹Отсылка к эпикурейскому определению «наслаждение в движении», см. напр. Cic. Fin. I.37, II.9 и 16.

¹¹⁰Мысль, засвидетельствованная у греческих авторов; см. напр. Soph. Ant. 645 слл.

¹¹¹Eur. Andr. 418 слл.

¹¹²Размер: акаталектический ионический диметр.

VIII

1. Итак, несомненно, что эти дороги к блаженству суть некое бездорожье и не могут никого привести туда, куда привести сулят. 2. Со сколь же великим злом они спутаны, я покажу вкратце. 3. Итак, пытаешься скопить денег? Отнимешь их у имущего. Хочешь блистать почестями? Будешь умолять дающего их и, желая превзойти прочих честью, унизишься смирением. 4. Могущества ли жаждешь? Подверженный козням подвластных, будешь жить среди опасностей. 5. Славы взыскуешь? Но, влекомый в разные стороны по трудным тропам, лишишься спокойствия. 6. Хотел бы проводить жизнь в удовольствиях? Но кто не презрит и не отвергнет раба подлейшей и непрочнейшей вещи — тела? 7. А те, кто кичится благами тела, — на сколь скудное, сколь непрочное имение вы опираетесь! Разве сможете вы слонов превзойти величиной, быков силой, разве тигров опередите быстротою? 8. Воззрите на пространство небес, на прочность их и скорость, и перестаньте наконец удивиться вещам ничтожным. Впрочем, небо дивно не столько всем этим, сколько тем разумом, коим оно управляется. 9. А красота внешности как тороплива, как скоротечна, переменчивости внешних цветов мимолетней! 10. Если бы, как говорит Аристотель, люди обладали очами Линкея, чтобы их взор проникал сквозь преграды, разве, будь возможно заглянуть в утробу, прекраснейшее на поверхности тело Алкивиада не показалось бы гнуснейшим?¹¹³ Итак, казаться прекрасным тебе не природа твоя позволяет, но слабость взирающих глаз. 11. Оцените же, как чрезмерно ваше желание телесных, если вам ведомо, что все, чему вы дивитесь, может истребиться слабым огнем тридневной горячки. 12. Из всего этого можно сделать общий вывод, что вещи, не способные даровать обещанных ими благ и не обладающие совершенством благодаря объединению всех благ, не ведут к блаженству, как некие тропы, и сами не делают людей блаженными.

VIII

Как несчастных, увы! водит неведенье¹¹⁴,

С дороги верной сбившихся!

Злата вы на деревьях пышных не ищете,

К лозе нейдя за перлами,

5 Ни сетей на крутых скалах не прячете,

¹¹³Arist. *Protrept.* frg. В 105D. Зоркость аргонавта *Линкея* вошла в поговорку, см. напр. *Ag. Plut.* 210.

¹¹⁴Размер: малый асклепиадов стих и ямбический диметр.

- Чтоб пир украсить рыбою,
 Коль по нраву гонять серну, в буруны вы
 Не входите тирренские.
 Даже тайны морей людьми узнаны,
 10 В пучине сокровенные:
 Где богаче валы камнями белыми,
 А где — багрянкой рдяною,
 Брег обилен какой нежною рыбою,
 Какой — ежами колкими.
 15 Но предел, где живет благо желанное,
 Слепые, все не ведают,
 Ищут то, что небес звездных за гранию,
 Под землю погрузившись.
 Что достойного мне сим пожелать глущам?
 20 Пусть ищут злата с почестями
 И, скопив ложных благ груду тяжелую,
 Познают благо истое.

IX

1. Теперь достаточно показан образ мнимого счастья; если ты внимательно его рассмотрел, порядок рассуждения требует далее показать, каково счастье истинное. — 2. Конечно, — говорю, — я вижу, что нельзя достичь ни богатством самодостаточности, ни царством — могущества, ни чинами — уважения, ни славою — знаменитости, ни наслаждениями — радости. — А причины, почему это так, ты постиг? — 3. Кажется, я смотрю на них словно через узкую скважину, но желал бы от тебя сведать о том яснее. — 4. Объяснение весьма доступно. То, что по природе просто и неделимо, человеческое заблуждение разделяет и уводит от истинного и совершенного к ложному и несовершенному. Или ты думаешь, что ни в чем не нуждающееся лишено могущества? — Никоем образом. — 5. И справедливо: ведь если есть что-то, в некотором отношении недостаточно сильное, по необходимости оно будет нуждаться в чужой помощи. — Да, так. — 6. Таким образом, у самодостаточности и могущества природа одна и та же. — Видимо, так. — 7. И что же, как ты считаешь, такого рода вещь должна быть презираема или, напротив, паче всего достойна уважения? — В этом, — отвечаю, — нельзя усомниться. — 8. Тогда причтем к самодостаточности и могуществу еще и уважение, дабы рассматривать эти три как одно. — Причтем, если хотим признать истину. — 9. Что же, — говорит она, — считаешь ли ты это единство безвестным и ничтожным или славным всяческою знаменитостью? 10. Посмотри, как бы то, что ты признал ни в чем не

нуждающимся, могущественнейшим и достойнейшим всякой почести, не оказалось лишенным славы, которую оно не может доставить себе, и из-за этого не показалось бы в некотором отношении более низким. — 11. Не могу не признать, — говорю я, — что эта вещь, какова она есть, также и славнейшая. — 12. Следственно, мы должны признать, что слава ничем не отличается от трех вышеупомянутых. — Должны. — 13. Итак, то, что не нуждается ни в чем чужом, что может все совершить своими силами, что славно и достопочтенно, — не явствует ли, что оно, кроме того, исполнено радости? — 14. Не могу помыслить, — отвечаю, — откуда бы в него вкрасться какой-нибудь печали; поэтому необходимо признать, что оно полно радости, если держаться сказанного раньше. — 15. Кроме того, в силу вышесказанного необходимо, что хотя названия самодостаточности, могущества, славы, уважения, радости разные, однако сущность их никоим образом не различается. — Это необходимо, — отвечаю.

16. — Итак, то, что едино и просто по природе, человеческая ущербность расчленяет и, силясь стяжать часть вещи, частей не имеющей, не обретает ни доли, которой не существует, ни целого, которого отнюдь не жаждет. — 17. Каким же, — говорю, — образом? — Кто, — отвечает она, — ищет богатств, избегая скудости, не заботится о могуществе, но предпочитает оставаться ничтожным и безвестным и даже отказывается от многих естественных удовольствий, лишь бы не потерять накопленных денег. 18. Однако таким способом не достается самодостаточность тому, кого силы покидают, кого тяготы жалят, кого ничтожество унижает, кого скрывает безвестность. 19. Кто же вожделеет лишь могущества, расточает казну, брезгает наслажденьями и почестью, могущества лишенной, и самое славу не ценит. 20. Но ты видишь, сколь многого ему недостает; ведь иной раз он нуждается в необходимом, снедаемый тревогами, а поскольку не может их разогнать, теряет даже то, к чему больше всего стремился, — могущество. 21. Подобным же образом можно рассудить о почестях, славе, удовольствиях; ведь поскольку всякое из них есть то же, что прочие, любой, кто добивается какого-нибудь из них без прочих, не овладевает и тем, чего жаждет. — 22. А что, — говорю, — если бы кто-нибудь желал получить все разом? — Значит, он желал бы высшего блаженства; но разве обретет он его в тех благах, кои, как нами показано, не могут дать того, что сулят? — 23. Никоим образом. — Итак, в этих вещах, кои, взятые по отдельности, считаются способными доставить тот или иной предмет желания, никак не

следует искать блаженства. — Согласен, — говорю, — и нельзя сказать ничего справедливой.

24. — Таким образом, — молвит она, — ты теперь знаешь образ и причины мнимого счастья. Обрати же взор разума в противоположную сторону; там тотчас увидишь счастье истинное, которое мы обещали. — 25. Подлинно, — говорю, — это ясно и слепому, и ты показала это счастье немногим раньше, когда усердствовала открыть мне причины мнимого. 26. Ведь, если не обманываюсь, истинное и совершенное счастье есть то, которое делает человека самодостаточным, могущественным, достойным уважения, знаменитым и радостным. 27. Но чтобы ты видела, что я уразумел предмет глубже: если какая вещь способна в самом деле доставить лишь одну из этих вещей (поскольку все они суть одно и то же), то не колеблясь признаю ее за полное блаженство. — 28. Счастливы ты, о мой питомец, в сем мнении, — молвит она, — однако прибавить бы к нему еще одно! — Что именно? — спрашиваю. — 29. Думаешь ли ты, что среди этих смертных и тленных вещей есть что-то, способное вызвать состояние такого рода? — Вовсе нет, — отвечаю, — и это тобою показано так, что большего желать нельзя. — 30. Итак, эти вещи, как представляется, приносят смертным лишь образы истинного блага или некоторые несовершенные блага, истинное же и совершенное благо даровать не могут. — Согласен. — 31. Далее, поскольку ты постиг, что есть истинное счастье, а что лишь прикидывается блаженством, остается теперь научить тебя, где искать истинного. — Этого, — говорю, — я жду уже давно с нетерпением. — 32. Но коль скоро, как угодно было нашему Платону в «Тимее»¹¹⁵, даже в малейших делах должно испрашивать божественной помощи, что, по-твоему, надлежит нам ныне сделать, чтобы удостоиться найти обитель высшего блага? — 33. Надобно призвать, — отвечаю я, — отца всего сущего; если пренебречь этим, никакое начало не будет положено подобающим образом. — Ты прав, — отвечает она и тотчас начинает такую песнь:

IX

Ты, Кто законом мир направляешь непреложным¹¹⁶,
 Неба творец и земли¹¹⁷, идти от века велящий
 Времени, Ты, Кто даешь движенье всему, неподвижный,

¹¹⁵Plat. Tim. 27c.

¹¹⁶Размер: дактилический гекзаметр. Эта стихотворная молитва — композиционный центр и важнейшая часть «Утешения».

¹¹⁷Terrarum caelique sator; ср. Verg. Aen. I.254; XI.725.

- Кто не внешнею был понужден причиной к созданию
 5 Зыбкой материи¹¹⁸, но Тебе присущей идеей
 Высшего блага, отнюдь не имущей зависти¹¹⁹; строишь
 Все по вышнему Ты образцу¹²⁰; прекраснейший, держишь
 Мир прекрасный в уме, выводидишь образ похожий
 И совершенству велишь довершиться в частях совершенных¹²¹.
 10 Ты связуешь числом стихии¹²², чтоб с пламенем стужа,
 Сухость со влагой была в равновесье, да пламень чистейший
 Ввысь не уйдет и вес не разрушит просевшую землю.
 Распространяешь Ты по ей подобающим членам
 Душу природы тройной¹²³, что всем движет, став посредине;
 15 Та, разделенная, в два заключает круга движенье¹²⁴,
 Идет, чтобы в себя вернуться, обходит глубокий
 Ум и небо она вращает образом сходным¹²⁵.
 С равной причиной творишь Ты души и меньшие жизни
 И, с колесницею их в высоте сопрягаючи легкой¹²⁶,
 20 Сеешь их на земле и на небе, законом любви
 С огнем вернувшимся вновь им к Тебе прийти позволяя.
 Дай подняться, отец, уму в чертог веледешный,
 Блага источник узреть и свет обретшему снова
 Дай впериться в Тебя прозрачным разума взором.
 25 Тяготы и облака разгони земныя громады
 И востийя блистаньем Твоим: ибо Ты безмятежность,
 Ты нерушимый покой благочестным; Твое созерцанье —
 Цель нам, начало и вождь, и стезя, и конечная вежа.

X

1. И поскольку ты увидел, каков образ несовершенного и совершенного блага, теперь, я полагаю, следует показать, в чем состоит это совершенство счастья. 2. Здесь, я думаю, прежде всего надлежит исследовать, может ли в природе вещей существовать какое-нибудь сего рода

¹¹⁸Ср. Plat. Tim. 30a.

¹¹⁹Ср. Plat. Tim. 29e; Plat. Phdr. 247a.

¹²⁰Ср. Plat. Tim. 31ab.

¹²¹Ср. Plat. Tim. 32d.

¹²²Ср. Plat. Tim. 31c; Procl. Tim. II.25.1 слл.

¹²³Намек на сотворение космической души; ср. Plat. Tim. 35a.

¹²⁴Ср. Plat. Tim. 36bc.

¹²⁵Космическая душа, вращаясь вокруг божественного разума (*глубокий ум*), является причиной движения небес, движущегося таким же образом. Ср. Plot. Enn. II.2.1.1; Procl. Tim. II.282.27.

¹²⁶Ср. Plat. Tim. 41e; Procl. Tim. I.236.28.

благо, которому ты немногим раньше дал определение, дабы нас не обманул пустой призрак нашей мысли, противный истине обсуждаемого предмета. 3. Но нельзя отрицать, что оно существует и представляет собой как бы некий источник всех благ¹²⁷; ведь все, что называют несовершенным, считается таковым по умалению совершенства. 4. Поэтому если в каком-либо роде вещей что-то кажется несовершенным, необходимо, чтобы в нем было и нечто совершенное; ведь если устранить совершенство, нельзя вообразить, откуда возьмется вещь, представляющаяся несовершенной. 5. Ибо природа вещей берет начало не от умаленного и незавершенного, но, выходя от безукоризненного и совершенного, скатывается к сим вещам, последним и скудным. 6. Если же, как мы показали немногим раньше, существует некое несовершенное счастье тленного блага, нельзя усомниться, что есть счастье прочное и совершенное. — Основательнейшее, — говорю, — и справедливейшее заключение.

7. — А где, — говорит, — оно обитает, рассуди так. Что Бог, начало всего сущего, есть благо, свидетельствует всеобщее убеждение человеческих душ; ведь если нельзя помыслить ничего лучше Бога, кто усомнится, что Тот, лучше Кого ничего нет, есть благо? 8. Разум же показывает, что Бог есть благо, так, что убеждает, что в Нем заключено благо совершенное. 9. Будь это не так, Он не мог бы быть началом всего сущего, ибо было бы нечто превосходней Его, нечто, обладающее совершенным благом, что оказалось бы предшествующим и более древним, чем Он; ведь все совершенное, очевидно, предшествует менее совершенному. 10. Посему, чтобы рассуждение не вдалось в бесконечность, надобно признать, что высший Бог преисполнен высшего и совершенного блага; но мы установили, что совершенное благо есть истинное блаженство; следовательно, необходимо, чтобы истинное блаженство находилось в высшем Боге. — Согласен, — отвечаю: — этому никоим образом нельзя возразить. — 11. Но прошу тебя, — говорит она, — посмотри, можешь ли твердым и нерушимым образом доказать нами сказанное, а именно, что высший Бог преисполнен высшего блага. — Каким же, — говорю, — образом? — 12. Не думай, что Отец всего сущего получил извне оное высшее благо, коим, как сказано, Он исполнен, или же по природе обладает им так, чтобы сущности обладающего Бога и обладаемого блаженства мыслились различными. 13. Ведь если ты сочтешь это благо полученным извне, то можешь считать, что давшее его превосходней

¹²⁷Выражение, только что прозвучавшее в стихах (III. m. 9. 23).

получившего; однако мы весьма основательно утверждаем, что Бог превосходнее всех вещей. 14. Если же благо по природе Ему присуще, но по понятию от Него отлично, то когда мы говорим о Боге как начале сущего, пусть тот, кто способен, вообразит, кто мог бы соединить эти различные вещи. 15. Наконец, то, что отлично от какой-то вещи, не есть то, от чего оно мыслится отличным; следственно, то, что отлично по своей природе от высшего блага, не есть высшее благо; но нечестиво так мыслить о Том, над Кем, очевидно, нет ничего превосходнее. 16. Ведь бесспорно, что никакая вещь по природе не может быть лучше своего начала, вследствие чего я справедливейшим рассуждением заключу, что то, что есть начало всего, есть также по своей сущности высшее благо. — Весьма справедливо, — говорю я. — 17. Но мы приняли, что высшее благо есть блаженство. — Да, так. — Значит, необходимо признать, что Бог есть сие самое блаженство. — Предыдущим положениям, — говорю, — возражать не могу и вижу, что нынешний вывод из них следует.

18. — Посмотри же, — молвит она, — нельзя ли то же самое основательней доказать из того, что два высших блага, кои между собой различны, не могут существовать. 19. В самом деле, ясно, что из двух разнящихся благ одно не есть то, что есть другое; следственно, ни одно из них не может быть совершенным, коль скоро одному недостает другого. Но несовершенное, очевидно, не может быть высшим; итак, никоим образом не может быть различия меж высшими благами. 20. Однако мы сделали вывод, что блаженство и Бог суть высшее благо, из чего необходимо вытекает, что существует высшее блаженство и что оно есть высшее Божество. — 21. Нельзя, — говорю, — вывести заключения ни по сути дела истиннее, ни по рассуждению основательнее, ни Богу приличнее.

22. — А сверх сего, — молвит она, — как геометры обыкновенно выводят из доказанных положений то, что они называют *порисмами*, так и я предложу тебе своего рода королларий. 23. Поскольку, стяжав блаженство, люди делаются блаженными, блаженство же есть само Божество, очевидно, что блаженными люди делаются, стяжав Божество. 24. Но как по стяжанию справедливости становятся справедливыми, по стяжанию мудрости — мудрыми, так из сходного соображения с необходимостью вытекает, что стяжавшие Божество становятся богами. 25. Итак, всякий блаженный — Бог. По природе Бог один, но по сопричастию ничто не мешает быть многим. — 26. И прекрасна и драгоценна, — говорю, — эта порисма, или королларий, как ты предпочитаешь ее называть. — 27. Но ничего нет прекрасней того, что разум увещевает прибавить к предыдущему. — Что же? — спрашиваю. — 28. Коль скоро блаженство, — говорит

она, — по-видимому, содержит в себе многое, все это образует как бы единое тело блаженства, хотя и с некоторым различием частей, или же есть среди них что-то, в чем заключается сущность блаженства, а все прочее лишь стоит в некотором отношении к этой сущности? — 29. Я хотел бы, — говорю, — чтобы ты это объяснила, взяв в рассмотрение сами эти вещи. — Не считаем ли мы, — говорит она, — блаженство благом? — Да, и даже высшим. — 30. Можешь это прибавить к каждой из этих вещей. Ведь то же самое есть высшая самодостаточность, то же — высшее могущество, и уважение, знаменитость и удовольствие также почитаются блаженством. 31. Так что же, все это — самодостаточность, могущество и прочее — суть как бы некие члены блаженства или все относятся к благу, как к своему верху? — 32. Понимаю, что ты предлагаешь исследовать, но хочу услышать, что ты сама утверждаешь. — 33. Слушай, каково решение. Если бы все эти вещи были членами блаженства, то между собою бы различествовали; такова ведь природа частей, что они, будучи разными, составляют единое тело. 34. Но уже показано было, что все они суть одно и то же. Итак, они никоим образом не члены; в противном случае блаженство, по-видимому, состояло бы из одной части, а это невозможно. — 35. Это несомненно, — говорю, — но я хотел бы услышать остальное. — 36. Ясно, что все прочие вещи соотносятся с благом. Потому ведь ищут самодостаточности, что считают ее благом; потому ищут могущества, что и в нем благо видят; то же можно заключить об уважении, знаменитости и наслаждении. 37. Таким образом, благо есть совокупность и причина всех желанных вещей; ведь никак не будет желанным то, что ни по существу, ни по схожести не заключает в себе блага. 38. И напротив, те вещи, кои по природе не суть благо, если, однако, кажутся таковым, делаются желанными, как будто они в самом деле благо. Отсюда следует, что справедливо считается, что совокупность, основа и причина всех вожделенных вещей есть благость. 39. Но причина, по которой чего-либо домогаются, представляется особенно желанной, например, если кто ради здоровья хочет ездить верхом, он желает не столько движения, производимого ездой, сколько ее воздействия, а именно здоровья. 40. Итак, если всякой вещи доискиваются ради блага, всем желательна не столько она, сколько само благо. 41. Но то, чего ради желанны все прочие вещи, по нашему утверждению, есть блаженство; таким образом, единственное, чего люди ищут, — блаженство. 42. Из сего явствует, что сущность блага и блаженства одна и та же. — Не вижу, почему бы можно было с этим не согласиться. — 43. Но мы показали, что Бог и истинное блаженство —

одно и то же. — Да. — Итак, можно с уверенностью заключить, что и сущность Бога находится в самом благе, а не в чем-либо ином.

X

- Все сюда вы, о пленники, придите¹²⁸,
 Коих лживая вяжет гнусной цепью
 Похоть, коей в земных умах обитель:
 Здесь вам от трудов отдохнуть возможно,
 5 Пристань здесь, что в тиши почиет ясной¹²⁹,
 Сирым всем открыт здесь приют единый.
 Сколь ни будут пески золотые Тага
 Щедры, Герма брег что ни даст нам рдяный¹³⁰
 Или Инд, рубежам горячим близкий,
 10 Чей мешает ток со смарагдом перлы, —
 Просветлить не сумеют взор: лишь глубже
 Дух слепой в своем погрузится мраке.
 Все, что тешит умы и возбуждает,
 Пестует земля в глубине пещерной;
 15 Блеск, который живет и движет небо,
 Близ руин души не витает темных.
 Кто сумеет сие узреть сиянье,
 Фебовых лучей не похвалит ясность.

XI

1. — Согласен, — говорю я: — ведь все скреплено прочнейшими доводами. — 2. Тогда она говорит: — Дорого ли ты оценишь возможность узнать, что есть само благо? — 3. Бесконечно, — отвечаю, — если бы я обрел также познание Бога, Который есть благо. — 4. Да, я открою тебе это, — говорит она, — в основательнейшем рассуждении, лишь бы оставались прочными заключения, недавно сделанные. — Останутся. — 5. Не показали ли мы, — говорит, — что вещи, возделенные большинству людей, не суть истинные и совершенные блага по той причине, что друг с другом разнятся и, так как одному недостает другого, не могут принести полного и совершенного блага? и что истинное благо тогда

¹²⁸Размер: фалеков (ст. 1–3, 5 и далее все нечетные) и сапфический (ст. 4 и далее все четные) одиннадцатисложники.

¹²⁹Образ, частый в философской литературе, применительно к философии или Боже-ству, см. напр. Cic. Tusc. V.5; Apul. Met. XI.15.1.

¹³⁰Золотоносные реки, Таг в Испании и Герм в Лидии.

возникает, когда они совокупаются как бы в единый вид и действительность, так что самодостаточность совпадает с могуществом, уважением, знаменитостью и удовольствием, а не будь все они одним и тем же, не было бы у них никакого основания считаться среди вещей вожделенных? — 6. Это показано, — говорю, — и сомневаться в том никак нельзя. — 7. Итак, вещи, кои, разнясь между собой, никак не суть блага, а начиная быть единым, делаются благом, не оттого ли делаются благом, что обретают единство? — Кажется, так. — 8. Но все благое является таковым по причастности к благу: согласен ты с этим или нет? — Да. — 9. Итак, на сходном основании тебе следует согласиться и с тем, что единое и благо — одно и то же; ведь тождественна сущность тех вещей, чье действие по природе одинаково. — Не могу отрицать. — 10. Известно ли тебе, — говорит она, — что все сущее дотолы длится и существует, доколе оно едино, но гибнет и разрушается, как только перестает быть единым? — Каким образом? — 11. Например, у живых существ, — отвечает она, — когда душа и тело становятся единым и так пребывают, это называется одушевленным существом, когда же с их разлучением это единство уничтожается, сие существо гибнет и, очевидно, уже не может зваться одушевленным. 12. И само тело, пока пребывает в едином образе благодаря сопряжению членов, являет человеческий облик, но если его части, разделившись и разобщившись, расторгнут единство, тело перестает быть, чем было. 13. Если таким же образом осмотреть прочее, без сомнения, будет ясно, что всякая вещь существует, пока она едина, и гибнет, когда теряет единство. — Если рассматривать разные случаи, — отвечаю я, — кажется, что иначе быть не может.

14. — А есть ли какая-то вещь, — говорит она, — которая, действуя сообразно своей природе, теряла бы желание существовать и влеклась бы к гибели и разрушению? — 15. Если посмотреть на животных, — говорю, — кои обладают природной способностью желать и отвращаться, я не нахожу ни одного, которое в отсутствие внешних понуждений отбросило бы стремление жить и по своей воле поспешило бы к гибели. 16. Ведь всякое животное старается защитить свое благополучие, а смерти и разрушения избегает. 17. Что же до трав и деревьев, до неодушевленных созданий, я совсем не уверен, как о них следует думать. — 18. Однако ты не находишь повода сомневаться насчет этого, когда видишь, что травы и деревья, прежде всего, вырастают на подходящем для них месте, где они, насколько позволяет им природа, не могли бы быстро засохнуть и погибнуть. 19. Одни в полях, другие

на горах всходят, иные рождаются на болоте, иные к камням прилепляются, иными богаты бесплодные пески, а попробуй пересадить их в другое место — засохнут. 20. Но природа дает каждому, что ему подходит, и старается, чтоб они не погибли, пока могут сохранять жизнь. 21. И что сказать о том, что все они, как бы погрузив уста в землю, втягивают пищу корнями и распространяют ее по сердцевине, стволу и коре? 22. О том, что нежнейшая их часть, какова сердцевина, всегда скрывается внутри, меж тем как извне — твердое дерево, а напоследок кора противоположена суровостям погоды, как выносливый защитник от невзгод? 23. А сколь велико усердие природы к тому, чтобы все распространялось благодаря умножению семени! 24. Кто не знает, что это — как бы некий механизм, служащий не только на время, пока длится бытие вещи, но и на непрестанное пребывание, поскольку это касается бытия рода? 25. И те вещи, что почитаются неодушевленными, разве не желают сходным образом каждая своего? 26. Ведь почему легкость устремляет пламень вверх, а вес тянет землю вниз, если не потому, что каждой из сих вещей подобает свое место и движение? 27. Далее, то, что всякой вещи сродно, сохраняет ее, как то, что враждебно, ее разрушает. 28. В самом деле, твердые вещи, каковы камни, скреплены в своих частях с величайшей цепкостью и противятся раскалыванию, 29. в то время как вещи текучие, каковы воздух и вода, легко уступают разделяющим силам, но быстро приливают вновь к тем частям, от коих были отсечены, огонь же от всякого расчленения уклоняется.

30. Мы сейчас рассуждаем не о произвольных движениях сознающей души, но о естественном побуждении, как например, что мы неосознанно перевариваем съеденную пищу, что дышим во сне, не ведая о том. 31. Ведь и у животных любовь к бытию происходит не из желания души, но из природных первоначал. 32. Ибо воля под давлением некоторых причин часто избирает смерть, которой страшится природа, — и наоборот, то единственное, чем держится долговечность смертных вещей, дело продления рода: природа его непрестанно требует, но воля иной раз ограничивает. 33. Итак, эта любовь к себе происходит не из душевного движения, но из природного стремления: ведь провидение дало вещам, им сотворенным, эту, и сильнейшую, причину длить свое существование — природное желание жить, куда могут. 34. Поэтому нет никакого повода сомневаться, что все сущее по природе желает постоянного бытия и избегает гибели. — 35. Признаюсь, — говорю, — теперь я без всякого сомнения вижу то, что прежде казалось неясным. — 36. Но то, — говорит она, — что хочет существовать и длиться, желает быть

единым; ведь устрани единство, и ни у какой вещи бытие не продлится. — Верно. — 37. Итак, все стремится к единству. — Согласен. — Но мы показали, что единое есть то же, что благо. — Так. — 38. Следственно, все стремится к благу, и ты можешь дать ему такое определение: благо есть то, что всем вожделенно. — 39. Ничего, — говорю, — нельзя вообразить справедливее сего; ведь или всякая вещь ни к какому единству не обращена и, покинутая единым, словно главою, носится без кормчего, или, если существует нечто такое, к чему все поспешают, это будет высшее из всех благ. — 40. И она в ответ: — Я безмерно радуюсь, о мой питомец, ибо ты угодил мыслью в самое средоточие истины. Но тут открылось тебе то, чего немного раньше ты, по твоим словам, не ведал. — Что же? — 41. Какова, — говорит, — цель всех вещей. Ведь она, очевидно, есть то, что всем вожделенно; и так как мы заключили, что это — благо, надлежит признать, что благо есть цель всех вещей.

XI

Чей ум глубокий истины следов ищет¹³¹,
 Блуждать кто не желает на стезях ложных,
 В себя вперит пусть внутреннего свет зора
 И в круг сведет движения своей мысли,
 5 Душе сказавши: то, что вне себя ищет,
 Глубоким меж богатств ее лежит кладом;
 И то, что заблужденья тмил туман черный,
 Днесь воссияет ярче самого Феба.
 Ведь свет не вовсе выгнан из ума телом,
 10 Забвение несущим со своим грузом,
 Но истины еще почиет в нас семя,
 Что оживает, тронута наук ветром.
 Ведь мог ли к мысли привести вопрос верной,
 Коль погруженной искры нет в глуби сердца?
 15 Коль истину Платонова гласит Муза,
 Ученье ваше — безотчетный труд вспомнить¹³².

XII

1. Тогда я говорю: — С Платоном соглашаюсь без колебаний: ведь уже второй раз ты мне напоминаешь об этом, в первый — потому что

¹³¹Размер: холиямб.

¹³²Отсылка к платоновскому учению о знании как припоминании, воплощенному в диалогах «Менон» и «Федон».

я о том забыл под влиянием тела, второй — потому что подавлен был громадою скорби. — 2. Тогда она: — Если оглянешься на предыдущие допущения, скоро вспомнишь то, в незнании чего недавно признавался. — Что же это? — спрашиваю. — 3. Какими средствами, — говорит она, — управляется мир. — Помню, что я признавался в своем невежестве, но хотя уже предвижу ответ, который ты предложишь, однако желаю для большей ясности услышать о том от тебя.

4. — Немного раньше, — начинает она, — ты считал совершенно несомненным, что этот мир управляется Богом. — И ныне я так думаю, — говорю, — и никогда не усомнюсь, а какие доводы меня к тому привели, изложу вкратце. 5. Мир сей никак не сложился бы из столь различных и противных частей в единый образ, если б не было единого, кто сопрягал бы столь различные части; 6. и обратно, сопряженное разобщалось бы и разрывалось из-за различия природ, не будь того единого, кто удерживал бы все, что связал. Не совершался бы столь твердый порядок природы и не развертывались бы столь стройные движения в различных местах, временах, действиях, пространствах, качествах, не будь единого, кто, сам оставаясь недвижим, распорядил бы эти различия перемен. 8. То — каково бы оно ни было — благодаря чему все сотворенное пребывает и движется, я называю употребительным у всех словом: Бог.

9. Тогда она: — Коль скоро таковы твои мысли, немного, думаю, осталось мне труда, чтобы, блаженству причастен, мог ты цел и невредим вновь узреть отечество¹³³. 10. Но рассмотрим предложенный нами предмет. Не включили ли мы в блаженство самодостаточность¹³⁴ и не согласились ли, что Бог есть само блаженство?¹³⁵ — Так. — 11. Следовательно, в правлении миром ему не надобна будет никакая внешняя помощь; иначе, если б он в чем нуждался, не обладал бы полной самодостаточностью. — Да, — говорю, — это необходимый вывод. — 12. Итак, он распоряжает все сам собою? — Неоспоримо. — 13. Но было показано, что Бог есть само благо¹³⁶. — Помню. — 14. Итак, Бог распоряжает все посредством блага, если направляет все посредством Самого Себя, Которого мы отождествили с благом и Который есть как бы некое кормило, блюдущее мировую громаду прочной и неразрушимой. — 15. Совершенно согласен, — говорю, — и предвидел, что ты скажешь, хотя и неясно

¹³³Ср. выше, I.pr.5.2.

¹³⁴III.pr.2.19.

¹³⁵III.pr.10.17.

¹³⁶III.pr.10.20.

о том догадываясь. — 16. Верю, — отвечает: — ведь теперь уже, я думаю, с большею готовностью возводишь ты очи к узрению истины, но то, что я скажу, не менее очевидно для созерцания. — Что такое? — 17. Если Бог, — говорит она, — как мы основательно полагаем, направляет все кормилом благодати и все, как я показала, спешит к благу в силу природного устремления, можно ли сомневаться, что все сущее управляется в согласии с его волей и добровольно обращается к своему правителю, словно сообразуясь и приноравливаясь к манию того, кто все устроит? — 18. Да, — говорю, — это необходимо; и не казалось бы блаженным правление, будь оно ярмом для противящихся, а не спасением для подчиняющихся. — 19. Итак, нет ничего, что, сохраняя свою природу, силилось бы противиться Богу? — Ничего. — 20. А если б силилось, — говорит, — можно ли в чем преуспеть против Того, Кого мы основательно признали могущественнейшим в блаженстве? — Несомненно, ни в чем нельзя. — 21. Итак, нет ничего, что хотело бы или могло противиться сему высшему благу? — Думаю, нет. — 22. Итак, — молвит она, — высшее благо есть то, что правит всем крепко и устроит сладко. — 23. Тогда я: — Столь отрадны мне не только выведенные тобой заключения из рассуждений, но также, и много больше, сии самые слова, тобой сказанные, что наконец я стыжусь глупости, терзающей великое!

24. — Ты читал в баснях, — говорит она, — о Гигантах, бросающих вызов небу; но и с ними, как подобало, управлялась благодатная сила. 25. Не хочешь ли, однако, чтоб мы противопоставили эти доводы один другому? Возможно, из такого столкновения вылетит прекрасная искра истины. — По твоему усмотрению. — 26. Что Бог всемогущ, — говорит она, — никто не усомнится. — Во всяком случае, тот, кто в своем уме, этого не оспорит. — 27. А для всемогущего нет ничего невозможного. — Ничего. — 28. Тогда может ли Бог сотворить зло? — никоим образом. — 29. Следственно, — говорит она, — зло есть ничто, коли сотворить его не может тот, для кого нет ничего невозможного. — 30. Не шутишь ли ты надо мной, — говорю, — сплетая из своих рассуждений безвыходный лабиринт, в который тоходишь там, где вышла, то выходишь, где вошла, или же свиваешь дивный круг простоты божественной? 31. Ведь немного раньше, начав с блаженства, ты называла его высшим благом, прибавляя, что обретается оно в высшем Боге. 32. Ты также доказывала, что Бог есть высшее благо и полное блаженство, вследствие чего никто не делается блаженным, не делаясь равно и Богом: это ты мне преподнесла в подарок. 33. Кроме того, ты говорила, что самый образ блага составляет сущность Бога и блаженства, и научала, что единое

есть то самое благо, коего по своей природе ищут все вещи. 34. Затем ты утверждала, что Бог кормилом благодати направляет вселенную, что все подчиняется Ему добровольно и что не существует никакой природы зла. 35. И все это ты развивала не в доводах, заимствованных извне, но во внутренних и близких доказательствах, получающих одно от другого свою достоверность. — 36. На это она: — Я вовсе не шучу над тобою, но по даянию Бога, к Которому недавно мы обращали мольбу, свершили мы величайшее дело. 37. Такова ведь форма божественной сущности, что ни наружу не изливается, ни в себя ничего извне не приемлет, но, как говорит о ней Парменид,

*словно сферы объем, со всех сторон округленный*¹³⁷,

она вращает подвижный шар сущего, сама сохраняя неподвижность. 38. А если мы обсуждали вопросы, не извне взятые, но находящиеся внутри обсуждаемого предмета, тут нечему удивиться, если ты усвоил Платоном утвержденную мысль, что речи должны быть сродны вещам, о которых говорится¹³⁸.

XII

Счастлив тот, кто умел узреть¹³⁹

Блага кладезь сияющий¹⁴⁰,

Счастлив тот, кто умел сорвать

Цепь, которой тягчит земля.

5 Над кончиной жены своей
Встарь фракийский стенал певец¹⁴¹,

Прежде песнию скорбною

Заставлявший бежать леса,

Замирать реки быстрые.

10 Шла бок о бок бестрепетно

Лань со львами свирепыми,

Заяц не утрашался зреть

Пса, от песен утихшего.

Но когда тяжким пламенем

15 Глубь зажглася сердечная

¹³⁷См. ФРГФ. 28 В8 43.

¹³⁸Ср. Plat. Tim. 29b.

¹³⁹Размер: гликоной.

¹⁴⁰Ср. выше, III.т.9.23.

¹⁴¹Боэций дает аллегорическое толкование мифа об Орфее как пути души, поднимающейся из материального мрака к свету истинной реальности и к высшему благу (см. ст. 52 слл.).

И лады, все смирявшие,
Не могли умирить певца,
Он, жестокость небес кляня,
В преисподний пришел чертог.
20 На струнах сладкозвучных он
Там умильную начал песнь.
Все, что в кладезях матери
Почерпал он божественной¹⁴²,
Что могущая скорбь дала
25 И любовь, что сугубит скорбь,
В плач вложив, взволновав Тенар,
Сладкой просит мольбою он
Милосердья царя теней.
Застывает трехглавый страж,
30 Песнью чудной захваченный,
И злодеев страшившие
Преступлений отмстницы¹⁴³,
Опечалась, струят слезу;
Иксионову голову
35 Не вращает колесный бег;
Томен жаждою вечною,
Забывает волну Тантал;
Коршун, песнью насытившись,
Уж не рвет печень Тития.
40 Наконец судия теней,
Сжалась, молвит: «Побеждены!
Отдаем ему в спутницы
Деву, песнию купленную,
Но условьем сей связан дар:
45 Не покинувши Тартара,
Взор не смей обратить назад».
Кто влюбленным законы даст?
Нет, любовь — для себя закон.
Близ границ темноты, увы!
50 Евридику свою Орфей
Увидал, потерял, погиб.
Вас касается баснь сия,
Вас, которы на вышний свет
Ум пытаетесь вывести:

¹⁴²Мать Орфея — Муза Каллиопа.

¹⁴³Т. е. Фурии.

- 55 Кто в расселину Таргара,
Побежденный, направит взор,
Все добро, что влечет с собой,
Потеряет, увидев ад.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

I

1. Когда Философия пропела это нежно и сладостно, храня важность в обличии и выражении, я, еще не вполне забывший проникшую в меня скорбь, прервал ее сосредоточенность, тогда как она готова была молвить еще: — 2. О предтеча истинного света! все, донныне излитое твоей речью, представляется мне, будучи прилежно рассматриваемо, божественным, а по силе твоих доводов — неодолимым; и сказанное тобою, хотя из-за скорби от претерпленных обид недавно было у меня в забвении, однако не вовсе было мне доселе неведомо. 3. Но в том состоит важнейшая моего уныния причина, что, несмотря на существование благого правителя вещей, зло может быть вообще и даже избегать наказания; ты, конечно, видишь, сколь одно это удивления достойно. 4. Но к сему прибавляется кое-что хуже: когда цветет и владычит порочность, доблесть не только наград не обретает, но даже лежит, попираема ногами злодеев, и терпит кару, подобающую преступлению. 5. Что совершается это в царстве знающего все, могущего все, но лишь блага желающего Бога, никто ни надивиться тому, ни пожаловаться на то довольно не может. — 6. На это она: — Было бы бесконечного изумления достойно и ужасней всех чудовищ, если бы, как ты полагаешь, в доме, отменно устроенном¹⁴⁴, у столь великого, так сказать, отца семейства дешевая утварь была бы в чести, а драгоценная — в небрежении. 7. Но это не так: ведь если наши прежние заключения остаются незыблемыми, благодаря Тому, о Чьем царстве мы теперь говорим, ты познаешь, что добрые всегда могучи, дурные же всегда отвержены и бессильны, и пороки не остаются без наказания, а добродетели — без награды; добрым всегда достается счастье, а дурным — несчастье, и еще многое в этом роде, что, усыпив твои сетования, даст тебе крепость и стойкость. 8. И так как ты уже узрел образ истинного блаженства, показанный мною недавно, и узнал также, где оно обретается, то, пробежав по всему, что я считаю

¹⁴⁴Образ, восходящий к Платону, Plat. Gorg. 504a; ср. Cic. Nat. d. п.15.

необходимым предпослать, я покажу тебе дорогу, которая вернет тебя домой. 9. Кроме того, я придам крылья твоему разуму, дабы он мог подняться ввысь, так чтоб ты, изгнав смятение, невредим вернулся в отчизну под моим водительством, моею стезею и в моей колеснице.

I

Крылья есть у меня быстролетные¹⁴⁵,
 Что взыдут в высь небесную;
 Ими облекшись, ум стремительный
 На землю зрит с презрением;
 5 Воздуха шар миновав безбрежного,
 Он тучи видит позади
 И над вершиной огня, раскаленную
 Эфиром скорым¹⁴⁶, всходит он,
 В дома пока не войдет звездоносные
 10 И с Фебом не разделит путь,
 Иль вслед старцу пойдет морозному¹⁴⁷
 Звезды блескучей ратником¹⁴⁸,
 Иль, где б ни красилась ночь сиянием,
 Начертит за светилом круг.
 15 Только ж насытится сим путешествием,
 То, край небес покинувши,
 Всходит эфира поверх быстротечного¹⁴⁹,
 Причастен свету чтимому.
 Здесь скиптродержец, властью владычащий,
 20 Бразды прияв вселенныя,
 Правит, незыблем, стезю колесничную,
 Над миром лучезарный царь.
 Коли вернешься сюда дорогою,
 Котору ищешь, позабыв:
 25 «Помню, — речешь, — здесь мое отечество;
 Отсюда я; здесь кончу путь».
 Если ж тебе увидеть захочется
 Покинутую ночь земли,

¹⁴⁵Размер: акаталектический дактилический тетраметр и ямбический диметр.

¹⁴⁶Эфир, по аристотелевскому представлению, есть чистейший огонь, находящийся в самой высокой точке мира; душа поднимается даже выше эфира.

¹⁴⁷Сатурн, названный «холодным» (gelidus), поскольку его звезда движется в наиболее высокой и удаленной от солнца области неба. Ср. Verg. Georg. 1.336.

¹⁴⁸Марс.

¹⁴⁹Ср. Plat. Phdr. 247b.

Узришь страшащих народ жестокостью
30 Тиранов ты в изгнании.

II

1. Тогда я: — Вот как! — говорю, — какие великие вещи обещаешь! И я не сомневаюсь, что сможешь это исполнить, только не заставляй меня ждать, к таким вещам призвавши. — 2. Итак, — молвит она, — прежде всего надобно тебе знать, что с добрыми всегда могущество, дурные же всех сил лишены; из сих двух положений одно доказывается посредством другого. 3. Ведь так как благо и зло противоположны, то если благо, как мы установили, могущественно, очевидно, что зло бессильно, если же ясна хрупкость зла, очевидна прочность блага. 4. Но чтобы наше суждение было достоверней, я пойду двумя тропами, подтверждая свои положения то с одной, то с другой стороны.

5. Есть две вещи, от которых зависит вся действенность людских деяний, а именно, воля и могущество; если одной из них не обретается, ничего совершить нельзя. 6. Ведь если отсутствует воля, человек даже не приступает к тому, чего не желает исполнить; если же могущества нет, воля тщетна. 7. Посему, если видишь человека, желающего достичь того, чего ему достичь никак не удастся, можешь не сомневаться, что он лишен силы добиться желаемого. — Это ясно, — говорю, — и со всех сторон неоспоримо. — 8. Если же видишь человека, который достиг желаемого, усомнишься ли в его могуществе? — Никоим образом. — 9. Но всякий в том, что в состоянии сделать, должен считаться сильным, а в том, чего не может, бессильным. — Признаю. — 10. Помнишь ли, — говорит, — что из предыдущих рассуждений выведено, что всякое намерение воли человеческой, хотя и движимое различными побуждениями, имеет целью блаженство? — Помню, что это тоже было доказано. — 11. Припоминаешь ли, что блаженство есть само благо и таким образом, когда ищут блаженства, все желают блага? — Не припоминаю, а крепко держу это в памяти. — 12. Итак, все люди, добрые и дурные равно, в едином для всех устремлении стараются достичь блага? — Да, вывод таков. — 13. Но несомненно, что добрыми делаются через достижение блага? — Несомненно. — Итак, добрые достигают желаемого? — Похоже, что так. — 14. Дурные же, если бы достигали желаемого, то есть блага, дурными бы быть не могли. — Да. — 15. Итак, коль скоро и те и другие ищут блага, но одни его достигают, а другие ничуть, можно ли сомневаться, что добрые могучи, а дурные бессильны? — 16. Кто

в этом сомневается, — отвечаю, — не в состоянии разуметь ни природу вещей, ни последовательность рассуждений.

17. — Далее, — говорит она, — если есть два человека, коим предложено одно и то же и сообразное природе, и из них один делал бы это средствами, согласными природе, и исполнил, а другой, не в состоянии справиться с этой природной задачей, воспользовался способом, отличным от того, что подобает природе, и не исполнил предложенного дела, но подражал исполнившему, кого из них ты сочтешь сильнее? — 18. Хоть я и догадываюсь, к чему ты ведешь, но хочу услышать это с большей ясностью. — 19. Будешь ли отрицать, — говорит, — что ходьба сообразна человеческой природе? — Никоим образом. — 20. Не сомневался ли в том, что это природная работа ног? — Нимало. — 21. Итак, если кто-нибудь, могущий ступать ногами, ходит, а другой, у которого ноги эту природную работу совершать не способны, силится ходить, опираясь на руки, кто из них может по праву считаться сильнее? — 22. Сплетай доводы дальше: никто не усомнится, что человек, способный исполнить природную работу, сильнее того, кто этого не может. — 23. Но высшего блага, которое равно предложено дурным и добрым, добрые ищут посредством природной работы, то есть добродетелей, а дурные силятся получить разными вожделениями, в чем нет природной работы, служащей достижению блага; или ты мыслишь иначе? — 24. Нимало; ведь ясно и то, что отсюда следует. Из того, с чем я уже согласился, необходимо вытекает, что добрые могучи, а дурные бессильны. — 25. Хорошо, — говорит, — ты меня обгоняешь; это признак, как обычно надеются врачи, природы уже воспрянувшей и противящейся недугу. 26. Но так как я вижу, что ты весьма скор на разумение, то насыплю груды доводов; посмотри, сколь велика слабость порочных людей, которые не могут достичь того, к чему их ведет и почти нудит природная склонность. 27. А что бы случилось, если б они лишились столь великой и почти неодолимой помощи от путеводной природы? 28. Подумай, какое бессилие владеет злонравными людьми. Они ведь ищут не маловажных и смехотворных наград¹⁵⁰, коих достигнуть и получить не могут, но изнывают там, где обретается вершина и итог всего сущего, и не находят, злосчастные, успеха в том, над чем одним денно и ночью трудятся, в то время как силы добрых людей в сем отменно видны. 29. Ведь так того, кто, ступая ногами, смог бы достичь до места, за которым уже нет удобопроходимых путей, ты счел бы сильнее

¹⁵⁰Ср. Verg. Aen. XII.764.

в ходьбе, так того, кто достигает предела всех вожделенных вещей, за которым ничего нет, ты по необходимости сочтешь могущественнейшим. 30. Отсюда следует противоположное, а именно, что люди злонравные, как представляется, лишены всякой силы. 31. Ведь отчего они, добродетель оставив, предаются порокам? От неведения блага? Но что бессильней слепоты невежества? Или они знают, чего должно искать, но страсти сбивают их с прямой дороги? Но и в таком случае они бессильны — от неводержности, если не могут пороку противиться. 32. Или же они сознательно и добровольно покидают благо и уклоняются к порокам? но в сем случае они не только быть могучими, но вовсе быть перестают; ведь те, кто оставляет общую всему сущему цель, одновременно перестают и существовать.

33. Иному может показаться удивительным, что дурных людей, коих в свете большинство, мы называем несуществующими; дело обстоит именно так. 34. Я ведь не отрицаю, что дурные люди дурны, но не допускаю, что они существуют в чистом и простом смысле. 35. Как труп назовешь ты мертвым человеком, но назвать просто человеком не можешь, так я допущу, что порочные люди суть дурные, но что они существуют в безотносительном смысле, признать не могу. 36. Ибо существует то, что держится порядка и природе следует, а что от нее отлагается, теряет и бытие, которое укоренено в его природе. 37. Но ты скажешь, дурные кое-что могут; не стану отрицать, но это их могущество не от сил происходит, а от бессилия. 38. Они способны к злу, в котором не преуспели бы, если б могли утвердиться в действенности блага. 39. Эта их возможность яснее всего показывает, что они ничего не могут; ибо, если, как мы немного раньше заключили, зло есть ничто, очевидно, порочные ни на что не способны, коли способны лишь на зло. — Это ясно. — 40. И чтобы ты понимал, какова действенность этого могущества, смотри: ничего нет могущественней высшего блага, как мы определили немного раньше¹⁵¹. — Да, так. — Но оно не может творить зла. — Нимало. — 41. Есть ли кто-нибудь, кто считает людей всемогущими? — Нет, если он не безумен. — Однако те же люди могут творить зло. — О если бы не могли! — 42. Итак, коль скоро тот, кто могуществен только в благих делах, может все, в то время как тот, кто могуществен также и во зле, не способен творить все, очевидно, что те, кто может зло, могут меньше. 43. Кроме того, мы показали, что всякое

¹⁵¹ III. *пр.* 12.21.

могущество следует относить к числу желанных вещей, а все желанное относится к благу, как к некоей вершине своей природы¹⁵². 44. Но возможность совершить преступление не может относиться к благу; следственно, ее желать не должно. Однако всякое могущество желанно: отсюда явствует, что способность к злу не есть могущество. 45. Из всего этого несомненно явствует могущество добрых и немощь злонравных, и ясна истина Платонова суждения¹⁵³, что одни мудрые могут делать то, чего желают, порочные же могут усердствовать в том, что им по нраву, но не могут достичь желаемого. 46. Ведь они делают, что угодно, рассчитывая посредством того, чем наслаждаются, достичь блага, которого вожделеют, ни не достигают его нисколько, ибо стыдные дела не ведут к блаженству.

II

- Те владыки, коих видишь в высоте на престоле¹⁵⁴,
 В багреце лучистом, стражей огражденных угрюмой,
 Грозных взором мрачным, в сердце с бушеваньем давящим, —
 Если с сих совлечь надменных славы тщетной покровы,
 5 Узришь цепи властелинов, что внутри их стеснили:
 Здесь сердца тревожит похоть ненасытной отравой,
 Там бичует ярость душу, мутны волны вздымая,
 Скорбь снедает или мучит вероломна надежда.
 Над одним коль мужем столько собралось тиранов,
 10 Злых владык терпя, своих он не исполнит желаний.

III

1. Итак, видишь ли, в какой грязи вращаются стыдные дела, каким сияет светом честность? Из сего ясно, что никогда не обходят добрых награды, никогда злодеяний — кары. 2. Ведь, как можно справедливо заметить, во всех совершающихся делах то, ради чего всякое дело делается, есть его награда, как, например, наградою за бег на ристалище лежит венец, ради которого и трудятся бегуны. 3. Но мы показали, что блаженство тождественно благу, ради которого все дела совершаются; таким образом, само благо предложено как общая награда всем человеческим деяниям. 4. Притом благо сие неотделимо от добрых людей: ведь несправедливо будет называть добрым того, кто лишен блага; по

¹⁵²III. *pr.* 10. 31.

¹⁵³Plat. *Gorg.* 466de.

¹⁵⁴Размер: акаталектический трохаический диметр и ионический диметр.

этой причине добрые нравы не остаются без своей награды. 5. Сколько бы ни свирепствовали дурные, у мудрого с головы венец не спадет, не увянет¹⁵⁵; ведь у непорочных душ не отъемлет присущей им славы чужая порочность. 6. Если бы он увеселялся славой, извне взятой, мог бы ее отнять или другой кто, или сам ее давший; но поскольку каждому это достояние приносится его честностью, он тогда лишится своей награды, когда перестанет быть честным. 7. Наконец, если всякой награды потому домогаются, что почитают ее благом, кто сочтет лишенным награды человека, причастного благу? 8. И какой награды? Прекраснейшей и величайшей из всех: вспомни тот королларий, который я недавно сообщила тебе как основной, и сделай такое заключение: 9. если само благо есть блаженство, очевидно, что все добрые люди в силу того, что добры, делаются блаженными. 10. Но мы согласились, что те, кто блажен, суть боги. Итак, вот награда добрых людей, которой никакое время не истребит, ничья власть не умалит, ничье не очернит злонравие, — сделаться богами. 11. Если это так, мудрец не может сомневаться и относительно неизбежной кары дурным: ведь если добро и зло, равно как кара и награда, противны меж собой, награде, достающейся, как мы видим, доброму, по необходимости соответствует с противоположной стороны кара дурного. 12. Таким образом, как честным сама честность делается наградой, так порочным карою само злонравие. Ведь всякий, кого поражает кара, не сомневается, что он поражен злом. 13. Итак, если б они хотели судить о самих себе, могли бы они думать, что свободны от кары, если худшее из зол, злонравие, их не только поражает, но прямо заражает?

14. Посмотри теперь с противоположной от добрых стороны, какая кара сопровождает порочных: ты ведь немного раньше научился тому¹⁵⁶, что все сущее едино и что само единство есть благо; из сего следует, что все сущее также есть благо. 15. Таким образом, все, что отпадает от блага, перестает существовать. Посему дурные перестают быть тем, чем были прежде (что они были людьми, показывает еще сохранившийся облик человеческого тела), вследствие чего, вдавшись в злонравие, теряют и человеческую природу. 16. Но коль скоро лишь добронравие может поднять кого-нибудь выше людского предела, необходимо следует, что злонравие по заслугам погружает ниже людской меры тех, кого

¹⁵⁵Победный венец; ср. Cic. Resp. vi.8.8.

¹⁵⁶III.10.40; 12.33.

извергает из человеческого состояния, так что, видя кого-нибудь искаженного пороками, не можешь почитать его человеком¹⁵⁷. 17. Горит от жадности жестокий хищник чужого богатства? Скажешь, что с волком он схож. Наглый и беспокойный упражняет язык в спорах? С собакой сравнишь. 18. Тайно строящий козни рад коварной краже? Презренным лисам уподобится. 19. Гремит, безудержный, в гневе? Подумать можно, в нем львиная душа. 20. Пугливый и бежать готовый, боится того, в чем нет страха? Сочтут на оленя похожим. Коснеет в лености и глупости? Живет, как осел. 21. Легкий и непостоянный, намерения свои перемениает? Ничем от птиц не отличается. В нечистых и гнусных похотях погружен? Пленен наслаждением, свойственным грязной свинье. 22. Так тот, кто, добронравием покинут, перестает быть человеком, поскольку неспособен перейти в божественное состояние, обращается в зверя.

III

- Ратоводца неритского¹⁵⁸
 Паруса и скитальный струг
 Эвром к острову пригнаны,
 Где богиня насельница,
 5 Солнца дочь прекрасная,
 Замешав, подает гостям
 Кубок, чарами тронутый.
 Образ их прменяется
 Дланью, в злаках искусною¹⁵⁹:
 10 Тот в обличье кабаньем скрыт,
 Когтем тот и кльком силен,
 Мармарикским явившись львом;
 Тот, волкам сопричисленный,
 Воеет, плакать собравшись;
 15 Тот тигрицей индийскою
 Кротко бродит вокруг палат.
 И хотя пожалел вождя,
 Стольким злом обступленного,
 Окрыленный аркадский бог¹⁶⁰,

¹⁵⁷Ср. платоновское учение о мегемпсихозе, Plat. Phd. 81e.

¹⁵⁸Размер: гликоной. *Ратоводец неритский*, т. е. итакийский (от горы Нерит на Итаке), — Одиссей. Боэций иллюстрирует свою мысль о превращении человека в зверя мифом о волшебнице Кирке (Hom. Od. x.133 сл.).

¹⁵⁹Ср. Verg. Aen. VII.19 сл.

¹⁶⁰Гермес, родившийся в Аркадии, на горе Киллене.

- 20 От чумы оградивши сей,
Но уста уж гребцов его
К чаше злой приложилися;
Уж свинья от Цереры яств
Обращается к желуду;
25 Ничего в них былого нет,
Потерялись и речь, и вид.
Цел лишь разум, чтоб сетовать
Над чудовищной участью.
Сколь бессильна рука сия,
30 Сколь и злаки бездейственны,
Если тело подвластно им,
Но сердца превратить невмочь!
Вся внутри человека мощь,
В тайной крепости скрытая.
35 Той отравой могучею
Сам себя человек лишен,
Что, ужасная, льется вглубь
И, для тела безвредная,
Уязвляет свирепо ум.

IV

1. Тут я: — Признаю и вижу, что не без оснований говорится, что порочные, даже если сохраняют вид человеческого тела, за всем тем по качествам души превращаются в зверей; но хотел бы, чтоб не было позволено их жестокому и преступному уму свирепствовать на погибель добрым людям. — 2. Им и не позволено, — говорит она, — как будет показано в подходящем месте, однако если отнять у них то, что, по-твоему, им позволяется, наказание преступных людей весьма умалится. 3. Ибо — что, возможно, покажется иному невероятным — дурные люди неизбежно делаются несчастней, когда исполняются их желания, чем если они не могут достичь желаемого. 4. Ведь если несчастье — желать дурного, еще несчастней — способность его совершить, без которой действие злосчастной воли было бы тщетным. 5. Итак, коль скоро всякому дурному выпадает свое несчастье, необходимо следует, что тройное злосчастье отягощает тех, кои, как ты видишь, желают, могут и совершают зло. — 6. Согласен, — говорю, — но всячески желаю, чтоб они скорей избавились от этого злосчастья, лишившись возможности совершать преступления. — 7. Избавятся, — отвечает, — быстрее, возможно, чем ты хочешь

или чем сами они думают от него избавиться; ведь в столь тесных пределах жизни нет ничего столь запоздалого, ожидание чего дух, особливо бессмертный, счел бы долгим. 8. Великие их упования и высокая махинария злодеяний часто сокрушается внезапным и неожиданным концом, и это ставит предел их несчастью: ведь если порочность делает людей несчастными, необходимо следует, что человек тем несчастней, чем дольше порочен. 9. Я сочла бы их злополучнейшими, если бы злости их не прекращала, напоследок приходя, смерть: ведь если мы сделали справедливое заключение относительно злополучья порочности, очевидно, что злосчастье бесконечно, если оно вечно. 10. — На это я говорю: — Удивительный, право же, вывод, и трудно с ним согласиться, но я вижу, что он в полном согласии с тем, что мы признали раньше. — 11. Верно ты мыслишь, — говорит она, — а кто считает трудным согласиться с этим заключением, тому надобно доказать, что в предыдущих рассуждениях заключалась ложь, или выявить, что последовательность положений не обеспечивает необходимого заключения; иначе, коли согласиться с предшествующим, нет оснований оспаривать вывод. 12. Ведь то, что я намерена еще сказать, покажется не менее удивительным, но оно необходимо следует из допущенного. — 13. Что же это? — Счастливей, — отвечает, — порочные, если несут наказание, чем если никакою не постигает их карою правосудие. 14. И я не собираюсь отстаивать, как кому-нибудь может прийти на ум, что дурные нравы исправляет возмездие и выводит на прямую стезю страх наказания и что другим дается пример, как надобно избегать всего предосудительного: нет, я думаю, что ненаказанные злодеи несчастней в ином смысле, безотносительно к их исправлению и наставлению других. — 15. И каков же будет, — говорю, — этот иной смысл? — Мы ведь согласились, — молвит она, — что добрые счастливы, а дурные несчастны? — Да. — 16. Следственно, если к чьему-нибудь злополучию приложится некое благо, не будет ли он счастливей того, чье злополучие — чистое и простое, без всякой примеси блага? — Кажется, так. — 17. А если тому несчастному, что всякого блага лишен, прибавится еще какое-то зло, кроме тех, из-за которых он несчастен, разве не следует считать его много злополучней того, чье злополучие облегчается причастностью некоему благу? — Как же нет? — 18. Но очевидно, что наказывать злодеев справедливо, а чтобы они уходили безнаказанными — несправедливо. — Кто бы это отрицал? — 19. И никто не будет отрицать, что все справедливое — благо и, напротив, все несправедливое — зло. — 20. Это ясно, — отвечаю. — Следственно,

у порочных, по крайней мере когда они наказываются, есть некое приданное им благо, а именно само наказание, которое есть благо в силу справедливости, — если же избегают кары, присуще им зло большее, именно сама ненаказуемость, которая, как ты признал, есть зло в силу ее порочности. — 21. Не могу отрицать. — Итак, много несчастней порочные, пользующиеся несправедливой ненаказуемостью, чем наказанные справедливым возмездием. — 22. Тогда я: — Это, определенно, следует из выводов, сделанных раньше; но скажи, прошу, разве ты не оставляешь никаких наказаний душам по смерти тела? — 23. Оставляю, и великие, — отвечает она: — одни из них, полагаю, совершаются с карательной суровостью, другие же — с очистительным милосердием; но обсуждать это сейчас я не намерена.

24. Для того разбирали мы это, дабы ты уразумел, что могущество дурных, казавшееся тебе весьма недостойным, в действительности есть ничто; дабы увидел, что те, на чью безнаказанность ты сетовал, никогда не бывают избавлены от кар, причиняемых их порочностью; дабы узнал, что их своеволие, коему молил ты быстрее прекращения, и не длится долго, и тем злополучнее будет, чем длительнее, и всего было бы злополучнее, будь оно вечным; а после этого — дабы постиг, что порочные несчастнее, когда мирволит им несправедливая ненаказуемость, чем когда карает справедливое воздаяние. 25. Из сего утверждения следует, что тогда именно угнетены они карами тяжелейшими, когда кажется, что они безнаказанны.

26. Тогда я говорю: — Рассматривая твои доводы, я думаю, что ничего справедливее не скажешь; но если обращаюсь к людским мнениям — есть ли кто-нибудь, кому все это покажется заслуживающим не то что веры, но хотя бы внимания? — 27. Да, это так, — отвечает она, — ибо люди не могут возвести глаза, привычные к темноте, на свет явной истины и подобятся птицам, чьи взоры ночь просвещает, день ослепляет; ведь они не на порядок вещей взирают, но на свои страсти, своеволие или безнаказанность в преступлениях почитая счастьем.

28. Посмотри же, что предписывает вечный закон. Если душу твою сообразуешь с лучшими вещами, нет тебе нужды в судии, награду определяющем: ты сам себя приобщил к наилучшему. 29. Если устремления твои склонишь к худшему, не ищи вне себя мстителя: ты сам себя вытолкнул в худшее, как, если смотришь поочередно на грязную землю и на небо, в то время как все прочие внешние вещи не вмешиваются, силою взора то среди нечистот, то средь звезд водворяешься. 30. Но толпа на то не смотрит. Так что же, разве должны мы соглашаться с теми, кто,

как мы показали, зверям подобен? 31. А если бы иной, полностью потеряв зрение, даже забыл, что некогда обладал им, и думал, что не лишен ничего для человеческого совершенства, неужели мы, зрячие, думали бы так же, как этот слепой? 32. Ведь люди не согласятся и с тем, что жидется на столь же прочном основании доводов, — что совершающие несправедливость несчастней тех, кто ее претерпевает. — 33. Я хотел бы, — говорю, — слышать эти доводы. — Ты же не отрицаешь, что порочный достоин наказания? — Никоим образом. — 34. А что порочные несчастны, явствует из многих соображений. — Конечно. — Итак, ты не сомневаешься, что достойные наказания несчастны. — Согласен с этим. — 35. Итак, если б ты заседал в качестве судьи, на кого бы ты счел нужным возложить наказание — на совершившего или на претерпевшего несправедливость? — Не сомневаюсь, что пострадавшего удовольствовал бы я мучением преступника. — 36. Значит, несчастнее казался бы тебе обидевший, нежели обидимый. — Следовательно, так. — 37. Из этого и других соображений, жидущихся на том основании, что порочность по своей природе делает людей несчастными, явствует, что причиненная кому-нибудь обида делает несчастным не пострадавшего, но причинившего. 38. Но ныне ораторы поступают наоборот: они селятся возбудить в судьях сострадание к тем, кто тяжело и горько обижен, в то время как справедливей было бы сострадать нанесшим обиду. Их не разгневанные обвинители, но скорее благосклонные и сострадательные должны бы приводить в судилище, как к врачу, дабы недуг вины устранить наказанием. 39. При этих условиях занятия защитников вовсе бы замерли, или, если те предпочитают помогать людям, обратились бы к занятиям обвинителя. 40. И сами порочные, будь им позволено в какую-то щелку увидеть добродетель, ими оставленную, поняли бы, что могут избавиться от нечистот порока благодаря мукам наказания, не почитали бы их вовсе за муки, поскольку те вознаграждаются достигаемую благодаря им честностью, отвергли бы хлопоты своих защитников и всецело бы предали себя обвинителям и судьям. 41. Отсюда то, что у мудрых не остается места для ненависти: ведь кто, исключая самого бессмысленного, будет ненавидеть добрых? — а с другой стороны, ненавидеть дурных нет оснований. 42. Ведь если, подобно немощи тел, порочность есть как бы некая болезнь душ, коль скоро больных телом мы считаем заслуживающими не ненависти, но сострадания, тем более не преследовать, но жалеть должно тех, чьи души свирепей любого недуга мучит злонравие.

IV

Возбуждать для чего мятеж великий¹⁶¹

И рукою судьбу собственною торопить?

Смерти ищешь? — она по доброй воле

Близится, скорых своих не замедляя коней.

5 Те, кому змий, медведь, и львы, и вепри

Зубом грозят, клинком сами друг другу грозят.

Оттого ли, что нравы их несходны,

Движут неправую рать, лютые войны ведут,

От взаимных горят погибнуть дровов?

10 Повода праведного здесь для свирепости нет.

По заслугам воздать ты всем желаешь?

Добрых, как должно, люби, жалость дурным оказуй.

V

1. Тогда я говорю: — Вижу, каковы счастье и злосчастье, заключенные в самих заслугах людей честных и бесчестных. 2. Но в этой самой общенародной фортуны, на мой взгляд, все же есть кое-какое добро или зло; ведь ни один мудрец не изберет скорее быть изгнанником, нищим, бесславным, чем обиловать богатствами, внушать уважение санями, быть сильным властью, процветать, пребывая в своем городе. 3. Ведь задача мудрости исполняется яснее и нагляднее, когда на подвластные народы, так сказать, изливается блаженство правящих, особенно когда темница, казнь и прочие муки наказаний, законом налагаемых, причитаются пагубным гражданам, для коих они и учреждены. 4. Но если происходит обратное и кары, должные злодеянию, теснят добрых, а награду, подобающую добродетели, похищают дурные, я безмерно удивляюсь и желаю узнать от тебя, какова причина столь несправедливого смешения. 5. Я дивился бы меньше, если бы думал, что все вещи перемешивает случай; но изумление мое увеличивает Бог, мира правитель. 6. Если Он часто наделяет радостью добрых и тягостью дурных, и наоборот — добрым дает невзгоды, а дурным — желаемое, если этому не находится причины, в чем здесь можно увидеть отличие от случайности? — 7. Неудивительно, — говорит она, — если вещь, устройство которой неизвестно, кажется случайной и беспорядочной; но

¹⁶¹Размер: фалеков стих и дактилический пентаметр.

ты, хоть и не ведаешь причину столь великого распорядка, не сомневайся, что все совершается справедливо, коль скоро благой правитель устроит вселенную.

V

Коль не знаешь, что светоч Арктура¹⁶²
 Течет вблизи от полюса неба,
 Как Возком Ботт медленный правит
 И поздний пламень топит в пучине,
 5 Хоть восход его столь быстролетен,
 Небес уставам ты поразишься.
 Полной коль луны рог побледнеет,
 Затмься чертою ночи тенистой,
 Звезды явит коль мглистая Феба,
 10 Которы прятал блеск ее лика:
 Общее страшит всех заблужденье,
 Ударом частым медь изнуряют¹⁶³.
 Но не дивно, что Кора дыханье
 Разит гремячим берег буруном,
 15 Или что снегов стьлую толщу
 Кишучий Фебов зной растопляет.
 Ведь причины здесь видеть нетрудно,
 А там неясность сердце смущает:
 Все, что редко нам время приносит,
 20 Толщу внезапным видом волнует.
 Расточится пусть мгла заблужденья,
 И все престанет дивным казаться!

VI

1. — Это так, — говорю, — но поскольку твоя задача — открывать причины потаенных вещей и объяснять смыслы, покровенные мраком, я прошу, растолкуй, какие заключения ты из этого выводешь, ибо эти странности приводят меня в великое замешательство. — 2. На это она с легкой улыбкой: — Призываешь меня, — говорит, — к предмету, из всех труднейшему для исследования, который едва ли возможно исчерпывающе объяснить. 3. Он ведь такого свойства, что отсеки одно

¹⁶²Размер: первая половина стиха, до цезуры после 5 слога, — трохей в нечетных стихах и ямб в четных, вторая половина — адоний.

¹⁶³По поверью, воплями и звоном меди можно было одолеть ту силу, которая не пускает луну на небо. Ср. Iuv. Sat. VI.442 сл.; Tac. Ann. 1.28; Plut. Aem. 17; Claud. Poll. 234.

сомнение, и вырастают, как головы гидры, другие несметные, и не будет этому предела, разве что смирить их живейшим огнем разума. 4. Здесь ведь обычно трактуют о простоте провидения, о сцепленье судьбы, о внезапных случаях, о божественном знании и предопределении, о свободе воли: суди сам, сколь весомые это вопросы. 5. Но так как знание этих вещей — в некотором смысле часть твоего лечения, мы, хоть и стеснены ограниченным временем, постараемся все же кое-что обдумать. 6. Но если утехи мусического стихотворенья тебя услаждают, надлежит тебе отложить ненадолго эту отраду, пока я сопрягаю цепь доводов. — Как тебе угодно, — говорю.

7. Тогда, словно с другого начала зайдя, так она рассуждает: — Происхождение всех вещей, всякое продвижение переменчивых природ и все, что движется каким-либо образом, наделяется причинами, порядком, формами от неизменного божественного ума. 8. Он, утвердившийся в цитадели своей простоты, установил многообразные способы, какими все совершается. Эти способы, будучи созерцаемы в самой чистоте божественного разума, именуются провидением; в отношении же к тем вещам, которые этот ум движет и распоряжает, они нарицаются у древних судьбой¹⁶⁴. 9. Что эти две вещи различны, легко заметить, размыслив над сущностью обеих: ведь провидение есть сам божественный разум, утвержденный в высшем владыке всего, распоряжающийся всеми вещами, в то время как судьба есть распорядок, неотъемлемый от подвижных вещей, посредством которого провидение связует все вещи в их устроении. 10. Ведь провидение охватывает равным образом все сущее, хотя и различное, хотя и бесконечное, судьба же приводит в движение каждую из вещей, распределенных по месту, форме и времени, так что развертывание временного порядка, объединенное в предвидении божественного ума, есть провидение, а та же объединенность, будучи распределена и развернута во времени, называется судьбой.

11. Хоть они и различны, однако одно зависит от другого, ибо порядок судьбы происходит из простоты провидения. 12. Ведь как художник начертывает в уме образ вещи, которую намерен сделать, и затем приступает к работе, проводя через последовательность времени то, что было предусмотрено простым и непосредственным образом, так Бог в Своем провидении располагает, одну за другой и неизменяемо, вещи,

¹⁶⁴Различение провидения и судьбы, выдвинутое неоплатонизмом, см. Plot. Enn. III.3.5; Calc. In Tim. 204, 208, 226.

кои намерен создать, посредством же судьбы многообразно и во времени управляет всем, что расположил. 13. Итак, осуществляется ли судьба при помощи неких божественных духов, служащих провидению, или с помощью души¹⁶⁵, или службою всей природы, или небесными звезд движеньями, или ангельской силой, или демонов разнообразным хитроумием, или чем-нибудь из этих вещей, или всеми вместе ткется сцепление судьбы — одно несомненно ясно: провидение есть простой и неподвижный образ вещей, должных совершиться, судьба же есть подвижная связь и временной порядок того, что божественная простота расположила совершить. 14. Вследствие этого все, что покорено судьбе, подчинено также и провидению, которому и сама судьба подчинена, однако некоторые вещи, поставленные под провидением, выше сцепления судьбы; это те, которые, будучи близки первому Божеству, недвижно утвержденные, избегают порядка подвижности, принадлежащего судьбе. 15. Ведь как из кругов, вращающихся вокруг одной оси, тот, что внутри, приближается к простоте середины и служит для прочих, расположенных снаружи, как бы некоей осью, вокруг которой они обращаются, в то время как внешний круг, вращающийся по наибольшему обходу, чем больше отстоит от неделимости средней точки, в тем более широком пространстве проворачивается, если же что-то соединено и сопряжено с этим средоточием, оно делается простым и перестает распространяться и растекаться: сходным образом то, что дальше отстоит от первого ума, больше спутано узами судьбы, и тем от судьбы свободней, чем ближе к оси всего сущего. 16. А если такая вещь соединится с незыблемостью высшего ума, то, лишенная движения, окажется выше и необходимости судьбы. 17. Таким образом, как рассуждение относится к разуму, как то, что возникает, — к тому, что есть, как время — к вечности, как круг — к средоточию, так подвижное сцепление судьбы относится к незыблемой простоте провидения. 18. Это сцепление движет небо и звезды, уравнивает стихии и преобразует их во взаимном изменении, все рождающееся и гибнущее оно возобновляет ростом плодов и семян, сходных меж собою. 19. Оно также стягивает дела и жребии людей нерасторжимой связью причин, и так как сии последние происходят от начал в незыблемом провидении, они по необходимости также незыблемы. 20. Ведь вещи управляются наилучшим образом, если пребывающая в божественном разуме простота производит нерушимый порядок причин, а этот порядок собственной

¹⁶⁵Речь о космической душе.

непреложностью удерживает изменчивые вещи, которые иначе текли бы случайным образом.

21. Вследствие сего, хотя вам, не способным постичь этот порядок, все кажется спутанным и неустроенным, присущее вещам правило их устроит, направляя все к благу. 22. Нет ведь ничего такого, что учинялось бы ради зла, даже самими порочными людьми, которых, как мы исчерпывающе показали, заблуждение сбивает с пути, когда они ищут блага, и уж никак не может отклонить их от собственного начала порядок, происходящий от средоточия высшего блага. 23. Но ты спросишь: может ли быть неустройство более несправедливое, чем когда добрым достаются то невзгоды, то отрады, а дурным — то желанное, то ненавистное? 24. Да разве люди наделены столь безупречным умом, что те, кого почитают честными и бесчестными, непременно таковы, какими слывут? 25. Но в этом противоречат одно другому суждения людские, и кого одни — достойным награды, другие считают заслуживающим наказания. 26. Допустим, однако, что иной в силах различать добрых и дурных: сможет ли он увидеть внутреннюю соразмерность¹⁶⁶ душ, как говорят обычно о соразмерности в телах? 27. Подобная же диковина для невежды, почему одним здоровым телам на пользу сладкое, а другим — горькое, почему иным больным помогают мягкие, а другим — сильные снадобья. 28. Но врач, различающий меру и состав здоровья и болезни, этому нисколько не удивляется. 29. Что же иное представляется здоровьем душ, как не добродетельность, что недугом, как не порок? и кто хранитель блага и от зла оберегатель, как не правитель и врачеватель умов, Бог? 30. Он, взирая с высокой дозорной башни провидения, узнает, что всякому подобает, и наделяет его тем, что приличествует. 31. Отсюда и происходит то замечательное чудо порядка судьбы, когда знающий совершает то, чему изумляются не знающие.

32. Ибо (соразмерно силам ума человеческого затрону немногое, что касается божественной глубины) тот, кого ты считаешь честнейшим и в высочайшей степени блюдущим справедливость¹⁶⁷, представляется иным всеведущему провидению. 33. Что победившая сторона любезна была богам, а побежденная — Катону, напомнил наш Лукан¹⁶⁸.

¹⁶⁶В оригинале — *temperies*, медицинский термин, прилагаемый здесь к душе: как телесное здоровье зависит от правильного смешения гуморов, так и должное состояние души можно определить как некую *temperies*, «смешение».

¹⁶⁷Ср. Verg. Aen. II.426 сл.

¹⁶⁸Luc. Phars. I.128.

34. Поэтому все, что совершается, на твой взгляд, вопреки ожиданиям, в действительности есть справедливый порядок и лишь в твоём мнении — превратная путаница. 35. Но предположим, есть человек столь добродетельной жизни, что божественное и человеческое суждения о нём сходятся: однако он некрепок духом, и если выпадут ему какие невзгоды, возможно, перестанет блюсти безукоризненность, которая не помогает ему сохранить благополучие. 36. Итак, мудрая распорядительность щадит того, кого невзгоды могут сделать хуже, дабы он не подвергался тому, чего ему терпеть не следует. 37. Иной исполнен всеми добродетелями, свят и к Богу приближен: провидение считает нечестивым, чтоб коснулось его какое-нибудь несчастье, так что и телесным недугам не даёт его угнетать. 38. Ведь как сказал некто, даже меня превосходнейший:

*Вышний создал эфир все тело мужа святого*¹⁶⁹.

39. Но часто случается, что добрым вверяется высшая власть, дабы сдерживать разливающуюся порочность. 40. Иным провидение даёт, согласно качеству их душ, смешанную участь: некоторых уязвляет, чтобы не заносились от долгого благополучия, иных угнетает бедами, чтобы доблести духа укреплялись привычкой и упражнением в терпении. 41. Одни больше, чем следует, страшатся того, что могут снести, другие больше, чем следует, презирают то, что снести не могут; таковых провидение горестями ведёт к испытанию себя. 42. Иные имя, веками чтимое, покупают ценой славной смерти; другие, в попытках непреклонные, явили прочим пример, что бедствиям не одолеть добродетели; что совершается все это весьма справедливо и упорядоченно и на благо тех, кому выпадает, в том нет никакого сомнения. 43. А что с дурными людьми случается то тягостное, то желанное, происходит от тех же причин. 44. Что до тягостей, они никого не удивляют, ибо все считают этих людей заслуживающими худа — во всяком случае, налагаемые на них наказания отвращают прочих от преступлений и очищают тех, кто им подвергается, — благополучие же их даёт добрым людям важное свидетельство, как следует судить о такого рода счастье, которое часто видят на службе у негодных. 45. Здесь, я думаю, обустроено ещё и вот что: если у иного такая порывистая и опрометчивая природа, что скудость имущества скорее ожесточит его на злодейство, провидение исцеляет его недуг, наделяя его деньгами. 46. Этот, видя свою совесть,

¹⁶⁹Греческий гекзаметр неизвестного авторства; см. Gruber, 1978: 361.

постыдными делами оскверненную, и сравнивая себя самого со своим благополучием, может быть, устрашится прискорбным образом потерять то, чем обладать ему отрадно; вследствие этого он изменит свой нрав и, страшась лишиться благополучия, бросит беспутство. 47. Иных низвергло в заслуженную гибель недостойно употребляемое счастье; некоторым предоставлено право карать, чтобы это было для добрых причиною упражнения, а для дурных — причиною наказания. 48. Ведь как меж добродетельными и порочными не бывает союза, так и сами порочные не могут меж собой согласиться. 49. И как же иначе, если из-за пороков, раздирающих его совесть¹⁷⁰, всякий с самим собою не согласен и часто делает то, о чем, уже совершив, думает, что совершать того не следовало?

50. Из этого высшее провидение часто производило достопримечательное чудо: дурные делают дурных добрыми. 51. Ведь некоторые, видя, что терпят несправедливости от наихудших людей, в пылу ненависти к обидчикам возвращались к плодам добродетели, стараясь быть непохожими на тех, кого возненавидели. 52. Для одной лишь божественной силы дурное тоже есть доброе, ибо она, используя его надлежащим образом, извлекает некий добрый плод. 53. Ведь все вещи так объемлются неким порядком, что если какая вещь отдалится от назначенного ей в этом порядке места, втекает в хоть и иной, но порядок, чтобы в царстве провидения ничего не было оставлено случайности.

Трудно мне оное все, как бессмертному богу, поведать¹⁷¹.

54. Ведь не позволено человеку ни постичь разумением, ни изъяснить речью все орудия божьего дела¹⁷². 55. Довольно ему видеть лишь то, что Бог, производящий всякую природу, все сущее устроит, направляя к благу, и, стремясь сохранить то, что произвел по Своему подобию, удаляет всякое зло из пределов Своего царства сцеплением необходимости, присущим судьбе. 56. Вследствие этого, если ты исследуешь распоряжающее всем провидение, увидишь, что никакого зла нигде нет, хоть и представляется, что оно на земле в изобилии. 57. Но я вижу, ты уже давно, и тяжестью вопроса обремененный, и длительностью иссле-

¹⁷⁰Выражение платоновского происхождения (Plat. Lys. 214cd), встречающееся также у Апулея (Apol. De dog. Plat. п.16).

¹⁷¹Ном. П. XII.176 (пер. Н. И. Гнедича).

¹⁷²Ср. Plat. Tim. 28c.

дования утомленный, ждешь от меня сладостной песни; итак, сделай
 глоток, чтобы, освежившись, усердней обратиться к дальнейшему.

VI

Коль высокого ты Громовержца закон¹⁷³
 В чистоте ума желаешь узреть,
 На вершину взгляни высочайших небес:
 Там по праведному соглашению вещей
 5 Старинный мир созвездья блюдут.
 Ни, рдяным огнем¹⁷⁴ понукаемый, Феб
 У сестры возок не запнет ледяной,
 Ни Медведица, ход стремительный свой
 Обращающая на вершине небес,
 10 Не омывшаяся средь западных волн¹⁷⁵,
 Где прочих звезд ей зрится заход,
 Не желает омыть в Океане свой огонь;
 Всегда чередой равномерной времен
 Нам Вesper вестит вечернюю тень,
 15 Возвращается с днем благим Люцифер.
 Вековечные так обновляет стези
 Взаимна любовь¹⁷⁶, из звездных краев
 Так изгнаны брань и распря навек.
 Согласье сие справедливый предел
 20 Стихиям дает, чтобы влага и сушь,
 Неуживчивые, уступали врагу;
 Чтобы с пламенем хлад в союзе пребыл,
 Чтоб висячий огонь взмывал в вышину
 И тяжелая чтоб оседала земля.
 25 Оттого же льет в весеннем тепле
 Ароматы свои цветущий год
 И летний палит Цереру зной,
 Вновь осень грядет, тяжка от плодов,
 И спадающий дождь заливают зиму.
 30 Равновесье сие питает, ведет
 Любую вещь, в коей дышит жизнь;

¹⁷³Размер: анапестический диметр.

¹⁷⁴Речь идет о Марсе, орбита которого выше орбиты Солнца; движение Марса не заставляяет Солнце мешать движению Луны.

¹⁷⁵Медведица не заходит за горизонт, то есть не омывается в волнах Океана; см. Ном. II. XVIII.489; Verg. Georg. I.246.

¹⁷⁶Космическая любовь, см. II.т.8.17 и 29.

- И уносит ее и прячет, схватив,
 Все родившееся погружая в смерть.
 Между тем сидит Творец в высоте,
 35 Вселенныя всей держа бразды,
 Владыка и царь, начало и ключ¹⁷⁷,
 Закон и судья, что премудр и прав¹⁷⁸.
 И все вещи, идти понужденные Им,
 Возвращает, сдержав блуждания их;
 40 Если б их не склонил Он к правой стезе,
 Не принудил бы их по кругу пойти,
 Все то, что хранит незаблемый строй,
 Слабело б, отпав от истоков своих.
 Вот общая всем созданьям любовь:
 45 Держаться хотят в рубежах добра,
 Затем что быть долговечным нельзя,
 Если силой любви, обращающей вспять,
 К даровавшей жизнь причине не течь.

VII

1. — Видишь ли теперь, что следует из всего нами сказанного? — Что же? — 2. Что всякая Фортуна — вполне благая. — И как же это возможно? — 3. Послушай, — говорит она. — Если всякая Фортуна, будь то приятная или тягостная, посылается как ради награждения и упражнения добрых, так и ради наказания или исправления дурных, всякая Фортуна — благая, коль скоро она оказывается или справедливой, или полезной. — 4. Это рассуждение, — говорю, — более чем справедливое, и если я рассматриваю провидение, о котором ты недавно меня поучала, или судьбу, то вижу, что это мнение, крепко и прочно обоснованное. 5. Но, если тебе угодно, причислим его к тем, которые ты немного раньше определила как невероятные¹⁷⁹. — Почему же? — 6. Потому что в обычной меж людьми речи, и часто, говорится, что у такого-то худая Фортуна. — 7. Итак, — говорит, — ты хочешь, чтоб мы немного применялись к народным речам, дабы не казалось, что мы, так сказать, слишком отделились от человеческих обыкновений? — Как тебе угодно. — 8. Разве ты не считаешь благом то, что полезно? — Да, считаю. — 9. А то, что упражняет или исправляет, полезно? — Согласен. — Следственно, это

¹⁷⁷Ср. Plat. Phdr. 245c, а также выше, III. m. 9. 23.

¹⁷⁸Ср. Sen. Herc. fur. 730.

¹⁷⁹См. IV. pr. 4. 3

участь благая? — Как же нет? — 10. Но это участь тех, кто или, укрепившись в добродетели, ведет войну против невзгод, или, уклоняясь от пороков, встает на стезю добродетели. — Это неоспоримо. — 11. Что же до приятной участи, которая дается добрым в награду, — разве народ считает ее дурной? — Нимало: считают ее наилучшей, как оно и есть. — 12. А что до другого жребия, сурового, который обуздывает дурных людей справедливым наказанием, — считает ли его народ добрым? — 13. Нет, он считает его хуже всего, что можно помыслить. — 14. Итак, смотри: следуя за уверенностью народной, мы пришли к невероятному выводу. — Какому же? — 15. Из допущенного нами следует, что у тех, кто владеет добродетелью, или усвершенствуется в ней, или достигает ее, всякая фортуна, какою бы они ни была, — благая, у тех же, кто пребывает в злонаправии, всякая фортуна — наихудшая. — 16. Это, — отвечаю, — правда, хоть никто не осмелится с этим согласиться. — 17. Поэтому, — молвит она, — мудрый муж не должен досадовать, когда бы ни привелось ему сражаться с Фортуной, как храброму мужу не пристало негодовать, когда бы ни раздавался бранный гул. 18. Ведь для них обоих самая трудность есть средство: одному — расширить свою славу, другому — укрепить мудрость. 19. Добродетель потому так зовется, что, опираясь на свои силы, неодолима в бедствиях¹⁸⁰; ведь и вы, ставшие на поприще добродетели, пришли сюда не для того, чтобы утопать в забавах или изнывать в сладострастии. 20. Душа ваша вступает в жестокую битву со всякой Фортуной, дабы не угнетала вас враждебная и не развращала отрадная. 21. Крепко держитесь середины: все, что остается ниже ее или выдается выше, презирует счастье, но не пожинает награды за труд. 22. Ибо вашей руке предоставлено стяжать фортуны, какая вам предпочтительней; ведь всякая участь, что кажется вам суровой, если не упражняет и не исправляет, наказывает.

VII

- Пятилетия два не кончавший браней¹⁸¹,
 Фригию казнив, сын Атревев, мститель,
 Братниной позор искупил ложницы.
 Чтобы греческой поднялся армады
 5 Парус, ветры он покупает кровью,
 Совлекшись отца, над несчастным горлом,

¹⁸⁰Этимология *virtus*, «доблесть, добродетель» от *vires*, «силы».

¹⁸¹Размер: сапфический одиннадцатисложник.

- Жрец унылый, он договор свершает.
Итакийца плач проводил собратьев,
Коих, разлегшись средь вертепа, дикий
10 В чреве Полифем погрузил огромном;
Но, неистовый, с ослепленным ликом,
За веселье он заплатил слезами.
Тяжкие труды Геркулеса славят:
Горделивых он усмирил кентавров,
15 Бранную корысть взял на скимне лютот,
Верною пронзил он стрелой пернатых,
Яблоко унес у дракона-стража,
Шуйцу отягчив драгоценным златом,
Цербера повлек на цепи тройчатой,
20 Снедью, говорят, он квадригам лютым
Бросил, одолев, их владыку злого;
Гидра умерла со спаленным ядом;
Ахелоя лоб обесславлен зрится:
Пристыженный лик меж берегов погрузнул;
25 На песках Антей распростерт ливийских,
Гнев Эвандра Как утолил погибший,
Плечи, что несли бремена небесны,
Пеною кабан испятнал щетинный.
Труд последний был — не склонивши шеи,
30 Небеса держать, и себе наградой
За последний труд небеса стяжал он.
Смелые, вперед; вас пример великий
В горний путь ведет. Что вас, косных, нудит
Время сбросить с плеч? Одолевшим землю
35 Небо наградой.

КНИГА ПЯТАЯ

I

1. Окончив говорить, она поворачивала стезю своей речи к обсуждению и изъяснению иных предметов. 2. Тогда я: — Справедливо, — говорю, — и весьма веско твое увещевание, но сказанное только что тобою о провидении — что это вопрос, связанный с множеством иных, — я испытал на деле. 3. Я хочу спросить, считаешь ли ты, что случай подлинно существует, и что он такое. — 4. На это она: — Спешу исполнить свое обещание и открыть тебе дорогу, которой ты сможешь вернуться

в отечество. 5. А то, о чем ты спрашиваешь, хотя и весьма полезно знать, однако несколько в стороне от тропы нашего намерения, и нам должно опасаться, как бы ты, утомленный отступлениями, не лишился силы пройти прямой путь. — 6. Отбрось это опасение, — говорю я, — ибо отдыхом мне послужит познание того, чем я особенно наслаждаюсь. 7. И вместе с тем, когда всякую сторону твоего рассуждения укрепит несомнительная достоверность, не останется никакой неясности относительно последующего.

8. На это она молвит: — Я тебе угрожу, — и непромедлительно начинает так: — Если определять случай как событие, произведенное непреднамеренным движением без всякого сцепления причин, я утверждаю, что случай не существует вовсе, и считаю, что это совершенно пустое слово, не обозначающее никакого предмета: ведь если Бог удерживает всякую вещь в порядке, какое место может быть отведено непреднамеренности? 9. Справедливо утверждение, что из ничего ничто не бывает, и никто из древних никогда одного не оспаривал, хотя они прилагали его не к творящему началу, но к материальному подлежащему, как бы подводя некую основу под все исследования природы. 10. Но если бы что-то возникало без всякой причины, это, по-видимому, было бы возникновением из ничего; если же это невозможно, то невозможен и случай в том смысле, как мы его определили. — 11. Так что же, — говорю я, — нет ничего, что по справедливости можно было бы назвать случаем или произвольностью? или есть что-то, чему это название подходит, хотя толпе это неведомо? — 12. Мой Аристотель, — отвечает она, — в «Физике» дал этому определение краткое и близкое к истине. — И какое же? — 13. Когда, — говорит, — что-то делается с неким намерением, но по некоторым причинам получается нечто отличное от того, что замышлялось, это называется случаем: например, если кто-то, копая землю ради возделывания нивы, находит груды зарытого золота¹⁸². 14. Считают, что это произошло по случайности, однако это вышло не из ничего; здесь ведь есть собственные причины, непредвиденное и неожиданное стечение коих, как кажется, породило случай. 15. Ведь если бы земледelec не вскапывал ниву, если бы затеявший спрятать свои деньги не зарыл их в этом месте, золото не было бы найдено. 16. Итак, вот причины случайной прибыли, которая происходит из столкновения и стечения причин, а не из намерений деятеля. 17. Ведь ни зарывший золото, ни

¹⁸²См. Arist. Phys. II.4–5; Arist. Metaph. 1025a 14 слл.

возделывавший поле не стремились к тому, чтоб эти деньги обнаружались, но, как я сказала, так совпало и сошлось, чтобы один копал там, где другой зарыл. 18. Итак, можно определить случай как неожиданное событие, производимое стечением причин в делах, которые совершаются для некоей цели¹⁸³. 19. А сойтись и стечься причины заставляет тот порядок, происходящий из неизбежного сцепления, который, нисходя из своего истока в провидении, всякую вещь располагает на своем месте и в своем времени.

I

Средь ахемениских скал, где вспячь обращенные стрелы¹⁸⁴
 В грудь нагоняющим шлет реюющий в бегство боец¹⁸⁵,
 Тигр и Евфрат из единого путь начинают истока,
 Чтоб, разлучившись, потом розно струи устремить.

- 5 Если б сошлись и вновь нераздельной пустились стезею,
 Все бы сплылось, что досель током влеклося двойным.
 Челны встречались бы тут и стволы, снесенны стремниной;
 Волны смешавшиеся случай сплетал бы один.
 Правит, однако же, их скитаньем наклонное ложе
 10 И ниспадающий путь водоворота сего.
 Так и случай, что мнишь бродящим под слабой браздою,
 Чует узду на себе и по закону течет.

II

1. — Понимаю, — говорю, — и согласен, что дело обстоит так, как ты говоришь. 2. Но в этой чреде сплетающихся причин есть ли какая-нибудь свобода нашего выбора или цепь судеб облегает и сами движения человеческих душ? — 3. Есть, — говорит: — ведь не может быть никакой разумной природы, у которой бы отсутствовала свобода выбора. 4. Ибо то, что по природе может пользоваться разумом, располагает способностью суждения, которой распознает всякую вещь; следственно, само по себе знает, чего избегать и чего желать. 5. Кто считает какую вещь желанной, ее добивается, а от того, что считает должным избегать, удаляется. 6. Таким образом, кому присущ разум, тому присуща и свобода

¹⁸³Определение, распространенное в платонической литературе, см. напр. Calc. In Tim. 159.

¹⁸⁴Размер: элегический дистих. *Средь ахемениских скал* означает «в персидских (или парфянских) горах».

¹⁸⁵Обычная тактика парфян, см. напр. Verg. Georg. III.31; Hor. Carm. I.19 11 сл.; Sen. Oed. 118 сл.

желать и не желать, но, утверждаю я, не у всех равная. 7. Ибо высшие и божественные сущности обладают и пронизательным суждением, и безукоризненной волей, и могуществом совершить желаемое. 8. Что же до душ человеческих, им, конечно, надлежит быть более свободными, когда они пребывают в созерцании божественного ума, менее — когда соскальзывают в тела, еще менее — когда сопрягаются с земными членами; 9. крайнее же рабство — когда они, предавшись грехам, отпадают от обладания собственным разумом. 10. Ведь, переведя очи от света высшей истины к низшим и мрачным вещам, души тотчас затуманиваются облаком неведения и возмущаются пагубными страстями, сближаясь и соглашаясь с которыми, они укрепляют рабство, ими на себя навлеченное, и некоторым образом делаются пленницами благодаря собственной свободе. 11. Однако взор провидения, от века все проникающий, видит это и располагает predetermined каждому по его заслугам.

II

*Все созерцает и внемлет всему он*¹⁸⁶ —

Так о Фебе, сияющем ясно,

Молвят уста медвяны Гомера¹⁸⁷;

Все же в утробу проникнуть земную

5 Он не в силах и в глуби морские

Слабым луча блистаньем пробиться.

Зодчий великого мира иначе:

Зрящему все с высоты наднебесной

Не помешают громады земные,

10 С тучами черными ночь не преграда;

Все, что есть, что было и будет,

Зрит Он ума единым ударом¹⁸⁸;

Он, затем что единый все видит,

Истинным солнцем может назваться¹⁸⁹.

III

1. Тогда я: — Вот я и снова смущен, и неясностью еще более трудной. — 2. Какою же? — спрашивает. — Впрочем, я уже догадываюсь, в чем

¹⁸⁶Размер: каталектический дактилический тетраметр.

¹⁸⁷Ср. *Hom. II. III.277*; *Hom. Od. XI.109*.

¹⁸⁸*Ictus mentis* — способ, каким видит Бог; ср. ниже, *v.pr.4. 33*; *pr.6.40*.

¹⁸⁹Этимология *sol*, «солнце», от *solus*, «только один, единственный»; ср. *Cic. Nat. d. II.68*; *Macr. Somn. I.20.4*; *Mart. De nupt. II.188* и пр.

твое замешательство. — 3. Кажутся мне, — говорю, — совершенно несовместимыми и друг другу противоречащими Божье предзнание всего и существование какой бы то ни было свободы выбора. 4. Ведь если Бог все предусматривает и никоим образом не может обмануться, то по необходимости должно произойти тому, что Он Своим провидением предведает как имущее произойти. 5. Следственно, если Он от века предзнает не только дела людские, но также помыслы и желания, не будет никакой свободы выбора; ведь не может существовать никакое деяние и никакое желание, которого бы неспособное обманываться провидение Божие не предвидело. 6. Ибо если они могут уклониться в иную сторону, нежели было предвидено, это будет уже не твердое предведение будущего, но скорее неточное мнение — вещь, которую приписывать Богу я считаю нечестивым.

7. Я ведь не одобряю того объяснения, коим некоторые думают разрешить узел этого вопроса. 8. Ибо они говорят: не потому некая вещь имеет произойти, что провидение предвидело ее будущее бытие, но скорее наоборот — поскольку некая вещь имеет произойти, ей не укрыться от божественного провидения, и таким образом эта необходимость смещается на противоположную сторону. 9. Ведь, говорят они, не необходимо, чтобы случилось то, что предвидено, но необходимо, чтоб было предвидено то, что случится: как будто все затруднение в том, что чему причиною, предзнание ли — необходимости будущих вещей или необходимость будущих вещей — провидению, и как будто мы не стараемся показать, что, как бы ни осуществлялся порядок причин, предуказанным вещам необходимо сбываться, даже если предзнание, по-видимому, не придает будущим вещам необходимости сбыться.

10. Ведь если кто-то сидит, мнение считающего, что тот сидит, по необходимости истинно; и обратно, если истинно мнение о ком-либо, что он сидит, необходимо, чтобы он сидел. 11. Итак, в обоих случаях есть необходимость: в одном — сидения, в другом — истины. 12. Но кто-либо сидит не потому, что истинно мнение, но скорее оно истинно, поскольку ему предшествовало, что кто-то сидит. 13. Таким образом, хотя причина истинности происходит только с одной из двух сторон, однако в обеих заключена общая необходимость.

14. Подобным же образом, очевидно, следует рассуждать о провидении и будущих вещах. Ведь даже если они предвидены, поскольку имеют произойти, однако происходят не потому, что предвидены, но тем не менее необходимо, или чтобы имущее произойти было предвидено Богом, или чтобы предвиденное произошло, чего одного довольно

для уничтожения свободы выбора. 15. Но сколь нелепо говорить, что осуществление временных вещей есть причина вечного предзнания! 16. И думать, что Бог провидит будущие вещи, поскольку они имеют произойти, не значит ли считать, что вещи, давно совершившиеся, суть причина сего самого высшего провидения? 17. К тому же, как то, о существовании чего я знаю, по необходимости должно существовать, так, когда я знаю, что какая-то вещь произойдет, она по необходимости должна произойти; следственно, осуществление предузнанной вещи неизбежно. 18. Наконец, если кто-то представляет себе вещь не такую, какова она в действительности, тот имеет не знание, но ошибочное мнение, весьма далекое от истинного знания. 19. Поэтому, если нечто имеет сбыться таким образом, что его осуществление не несомненно и не необходимо, кто может предузнать, что оно произойдет? 20. Ведь как само знание не смешано с ошибочностью, так и то, что этим знанием постигается, не может существовать одним образом, а постигаться — другим. 21. Ведь причина, почему знание избавлено от заблуждения, состоит в том, что всякая вещь по необходимости такова, какою ее мыслит знание.

22. Итак, каким же образом Бог предзнает это неопределенное будущее? 23. Ведь если Он считает неизбежным будущее осуществление тех вещей, которые могут и не осуществиться, Он обманывается, а такое нечестиво не только думать, но даже произносить. 24. Но если Он видит, что вещи, как они существуют, так и имеют существовать, а именно, что они равно могут сбыться и не сбыться, — что же это за предзнание, которое в себе не заключает ничего верного, ничего прочного? 25. Чем оно отличается от смехотворного прорицания Тиресия: «Что скажу, то будет или не будет»¹⁹⁰? 26. И в чем божественное провидение было бы выше человеческого мнения, если бы Он, подобно людям, считал сомнительными те вещи, осуществление коих сомнительно? 27. А если у одного несомнительного источника всех вещей ничего сомнительного быть не может, тогда несомнительно осуществление тех вещей, коих будущее бытие Он твердо предзнает. 28. В таком случае нет никакой свободы человеческим замыслам и поступкам, которые божественный ум, прозревающий все без заблуждения и без ошибки, вяжет и нудит к единому осуществлению¹⁹¹. 29. Стоит единожды допустить это, и по-

¹⁹⁰Нор. Sat. II.5.59 (пер. А. А. Фета).

¹⁹¹Общее место антидетерминистической полемики, обращенной против стоиков; см. напр. Сис. Div. II.7.18 слл.

нятно, какое крушение в человеческих делах за этим последует. 30. Ведь тогда бесполезно сулить награды добрым и кары дурным, коль скоро их заслуживало свободное и непринужденное движение души, 31. и покажется всего беззаконней то, что ныне почитают справедливейшим, а именно, наказание злонравных и награждение благонравных, если к тому или другому не собственная влечет их воля, но гонит непреклонная необходимость будущего. 32. Таким образом, ни пороков, ни добродетелей не стало бы вовсе, но скорее неразличимое смешение всех заслуг, и — вещь, греховней которой ничего не придумать, — поскольку весь порядок вещей происходит из провидения и ничего не остается на долю человеческих решений, из этого вытекает, что и наши пороки тоже приписывались бы творцу всех благ. 33. Итак, ни надеяться на что-либо, ни молиться о предотвращении чего бы то ни было нет основания; на что ведь можно надеяться, что отвести мольбами, когда все вожделенное связано незыблемой цепью?

34. Пресечется, таким образом, единственное сообщение между людьми и Богом — надежда и молитва¹⁹², если, конечно, ценой подобающего смирения мы удостоиваемся неопенимого воздаяния божественной милости; сей способ — единственный, коим, по-видимому, можно людям беседовать с Богом и благодаря молитве соединяться с сим неприсутственным светом прежде, нежели они его достигнут. 35. Если же, приняв необходимость будущих событий, полагать, что все это не имеет никакой силы, что тогда поможет нам соединиться и сопрячься с верховным владыкою мира? 36. Из сего неизбежно выйдет, что род человеческий, как ты немного раньше пела¹⁹³, ослабеет, отпав и отделившись от истоков своих.

III

Какого виной несогласья союз¹⁹⁴
 Вещей прекращен? Какой из богов
 Меж истин двух войну поселил,
 Так что, розно ведя свое бытие,

- 5 Сопрячься они и сплестись не хотят?
 Или истинам чужд любой раздор

¹⁹²Затрагивается важнейший вопрос языческой религиозной мысли о силе и значении молитвы: можно ли с ее помощью отвратить или ускорить будущие события. Ср. Verg. Aen. VI.376; Sen. QNat. II.35.1.

¹⁹³IV. m.4.43.

¹⁹⁴Размер: анапестический диметр, в последнем стихе — адоний.

И в прочном живут единенье они,
 Но ум, погребен в сем теле слепом,
 Угашенным своим не в силах огнем
 10 Тончайшую связь вещей различить?
 Но почто же таким желаньем горит
 Сокрытый обресть он истины знак?
 Может, ведает он, что печется узреть?
 Но тщится ли кто известное знать?
 15 А не ведая — что ищет он в слепоте?
 Неведомое желанно ль кому?
 Кто сможет идти за безвестным ему
 И где обретет? И признает ли кто
 Неведомый лик, коль сумеет найти?
 20 Когда созерцал он высокий ум,
 Все купно и врозь ужели не зрел?
 Телесным теперь туманом укрыт,
 Не полностью он себя позабыл,
 Целокупность хранит, лишившись частей.
 25 Так любой, кто пойдет за истиной в путь,
 Меж двух жребьев стоит: ведь не ведает он
 И все ж не вполне познания лишен:
 На целое то, что в себе хранит,
 Он глядит, вспомянув, что узрел в высоте,
 30 Чтoб забытые смог к сохраненному он
 Части добавить.

IV

1. На это она отвечает: — Старинная это жалоба на провидение, живо изложенная Марком Туллием¹⁹⁵, когда он подразделял прорицания на виды, и вопрос, коим сам ты долго и много занимался¹⁹⁶, однако доньше никто из вас не разобрал его с достаточным вниманием и определительностью. 2. Причина этой неясности в том, что движение человеческого рассуждения не может приблизиться к простоте божественного предзна- ния; если бы сие последнее возможно было каким-то образом помыслить, не осталось бы никакого сомнения. 3. Я попытаюсь это напоследок объ- яснить и разрешить, сперва рассмотрев то, что тебя волнует.

¹⁹⁵Отсылка ко второй книге «De divinatione» Цицерона.

¹⁹⁶Отсылка к комментарию Бозция на аристотелевский трактат «De interpretatione».

4. Так вот, я спрашиваю, почему ты считаешь неудовлетворительным рассуждение тех, кто при разрешении этого вопроса, не считая предзнание причиной необходимости будущих дел, полагает, что предзнание никак не препятствует свободе выбора. 5. Разве ты извлекаешь довод о необходимости будущих вещей из чего-нибудь другого, а не из того, что предузнанное не может не произойти? 6. Итак, если предведение не придает будущим вещам никакой необходимости, что ты сам недавно признавал, какова причина, по которой то, что происходит по свободному произволению, должно осуществиться неизбежным образом? 7. Примем в качестве предположения — чтобы ты мог увидеть, что из этого вытекает, — что нет никакого предзнания. 8. Разве в таком случае то, что происходит из свободного выбора, будет связано необходимостью? — Никким образом. — 9. Предположим теперь, что предзнание существует, но не придает вещам никакой необходимости; тогда останется, я думаю, невредимой и целостной свобода воли. 10. Но предзнание, скажешь ты, хотя и не есть необходимость осуществления будущих вещей, однако знак того, что они необходимо осуществляются. 11. Таким образом, даже если бы предзнание не существовало, было бы ясно, что совершение будущих вещей необходимо; ведь всякий знак лишь показывает, какова вещь, а не создает того, что обозначает. 12. Поэтому следует сначала показать, что все происходит по необходимости, дабы явствовало, что предведение есть знак этой необходимости; иначе, если такой необходимости нет, предзнание не сможет быть знаком вещи, которая не существует. 13. Ясно, что доказательство, основанное на прочном рассуждении, должно выводиться не из знаков и не из доводов, заимствованных извне, но из подходящих и необходимых причин.

14. Но как может быть, чтобы не произошло то, чего осуществление предвидено? Это как если бы мы думали, что вещи, коих осуществление предузнано провидением, не произойдут, а не считали бы, что хотя они осуществляются, однако необходимость этого осуществления не заключается в их природе. 15. Ты можешь это легко вывести вот из чего. Мы видим много вещей, совершающихся у нас перед глазами; например, то, что делают возницы, правя квадригами и поворачивая их, и прочее в том же роде. 16. Разве есть какая-то необходимость, понуждающая эти вещи совершаться так, а не иначе? Ничуть; ведь бесполезны были бы усилия искусства, будь все движимо принуждением. 17. Таким образом, вещи, осуществляясь, не имеют необходимости быть, а прежде чем осуществиться, имеют произойти без необходимости. 18. Поэтому есть некоторые вещи, имеющие произойти, но их осуществление свободно от

всякой необходимости. 19. Ведь я полагаю, никто не скажет, что вещи, ныне происходящие, прежде, чем произойти, не должны были совершиться. И так, даже у предузнанных вещей осуществление свободное. 20. Ведь как знание настоящих вещей не придает необходимости тому, что происходит, так предзнание будущих не делает необходимым то, что настанет. 21. Но это-то, говоришь ты, именно сомнительно, может ли быть какое-то предведение вещей, не имеющих необходимого осуществления. 22. Тебе ведь это кажется противоречием, и ты думаешь, что если вещи предвидены, из этого следует их необходимость, если же необходимости нет, они никак не могут быть предвидены, и что знание не может постигать ничего, кроме твердо определенного. 23. А если вещи, коих осуществление неопределенно, предузнаются, как будто бы они были определенными, это туман мнения, а не истина знания; ты ведь думаешь, что представлять вещь иною, нежели она есть, противоречит совершенству знания. 24. Причина этого заблуждения в том, что всякий считает, что все, ему ведомое, познается только исходя из собственной силы и природы познаваемого. 25. Но дело обстоит прямо наоборот: все познаваемое постигается не сообразно своей собственной силе, но скорее сообразно способности познающих. 26. Поясним это кратким примером: одну и ту же округлость тела зрение и осязание познают по-разному; первое, оставаясь вдали, наблюдает ее всю разом, бросая свои лучи¹⁹⁷, а второе, прикасаясь и присоединяясь к шару, движется по самому его очертанию, постигая округлость по частям.

27. И самого человека одним образом рассматривает чувство, другим воображение, иным рассудок, иным разумение. 28. Чувство оценивает очертание, помещенное в подчиненной материи, а воображение — чистое очертание без материи; 29. рассудок же идет дальше этого и в рассмотрении всеобщего исследует самый вид, присущий отдельным вещам. 30. Око разумения еще выше: ибо, превзойдя окружность всеобщего, оно чистым взором ума узревает самое форму в ее простоте. 31. Здесь особенно заслуживает примечания вот что: высшая способность познания охватывает низшую, низшая же отнюдь не возвышается до высшей. 32. Ибо и чувства ни на что не способны вне материи, и воображение не может созерцать общие виды вещей, ни рассудок не постигает простую форму; но разумение, как бы сверху взирая, постигнув форму,

¹⁹⁷Ср. Aul. Gell. Noc. Att. v.16.2: «Стоики утверждают, что причина зрения — испускание из глаз лучей на то, что можно увидеть, и в то же время напряжение воздуха» (пер. А. Б. Егорова).

оценивает также все, что под нею, однако таким способом, каким она постигает самое форму, которая никому другому ведома быть не может. 33. Ведь оно познает и всеобщее, доступное рассудку, и очертание, познаваемое воображением, и материальное, постижимое чувствами, не пользуясь ни рассудком, ни воображением, ни чувствами, но одним движеньем ума узревая все, так сказать, сообразно форме. 34. Рассудок также, рассматривая всеобщее, не пользуется ни воображением, ни чувствами, однако постигает доступное воображению и чувствам. 35. Ведь именно рассудок дает общему содержанию своего познания такое определение: человек есть животное двуногое разумное. 36. Хотя это общее понятие, всякому известно, что эта вещь доступна воображению и чувству, но рассудок рассматривает ее посредством не воображения или чувства, но разумного постижения. 37. Воображение также, хотя в видении и очерчивании форм берет начало от чувств, однако без их помощи обозревает все чувственное, пользуясь не чувственным, а своим собственным способом исследования. 38. Итак, видишь ли, как в познании все опирается больше на свою способность, чем на свойства познаваемых вещей? 39. И справедливо: ибо когда всякое суждение есть действие судящего, необходимо, чтобы всякий совершал свое дело не чужой способностью, но своей собственной.

IV

Древле вышли из Портика¹⁹⁸
 Мужа старые, темные¹⁹⁹,
 Кои мыслят, что образы
 По влиянию внешних тел
 5 Оставляют печать в уме,
 Как старинный обычай был
 Быстрым стилем черты вести
 По равнине страницы той,
 Где доселе не зрелся знак.
 10 Но своим коль движением
 Ничего не свершает ум,
 Но лежит, терпеливый, лишь
 Знаки взяв телесные,
 И, как в зеркале, лик вещей

¹⁹⁸Размер: гликоной.

¹⁹⁹В стихотворении отвергается учение стоиков о познании. *Темные* относится к невразумительности их сочинений; ср. Cic. Div. п.133.

- 15 Отражается в нем пустой —
В душах это отколь живет
Постижение всезрящее?
Что за сила все порознь зрит,
Что делит наблюденное?
- 20 Что собирает раздельное
И, стези чередуя две,
То главу воздевает ввысь,
То к удольным сойдет вещам
И, к себе возвращаяся,
- 25 Посрамляет ложь истиной?
Вот причина, что действительней,
Что премного властительней,
Нежель та, что вбирает лишь
Вещества впечатления.
- 30 Но предыдет, способности
Возбуждая духовные,
Претерпенье в телах живых,
Когда очи разит нам свет
Или голос в ушах звучит.
- 35 Пробудясь, сила разума
К сходным нудит движениям
Ею формы хранимые,
С внешним знаком сличает их
И с внутри сбереженною
- 40 Формой образ сливает сей.

V

1. А если в телесных ощущениях, хотя воздействуют на органы чувств качества, извне представившиеся, и бодрости действующей души предшествует телесное претерпевание, которое привлекает к себе деятельность ума и пробуждает образы, до этого покоившиеся внутри, — если, повторяю, в телесных ощущениях душа не получает отпечатка от претерпевания, но своей собственной силой оценивает претерпевание, подчиненное телу, сколь более те вещи, что свободны от всяких воздействий тела, в своем видении не следуют за внешними предметами, но дают волю деятельности своего ума! 2. На этом основании разные способы познания достались различным и несхожим сущностям. 3. Чувство, отрешенное от всех прочих способов познания, досталось неподвижным животным, каковы морские раковины и прочие, что питаются, прилепившись к камням; воображение — движущимся животным, которым,

как представляется, уже присуще некоторое стремление избегать одного и стремиться к другому; 4. рассудок же свойствен только человеческому роду, как разумение — лишь Божеству: посему этот вид познания выше прочих, ибо по своей природе постигает не только собственный предмет, но и предметы, свойственные прочим видам.

5. Что, если бы чувство и воображение воспротивились рассудку, говоря, что не существует то общее, которое рассудок, по его мнению, постигает? 6. Ведь чувствуемое и воображаемое не может быть всеобщим; следственно, либо истинно суждение рассудка и тогда нет ничего, постигаемого чувством, либо, поскольку известно, что предметы чувства и воображения многочисленны, бессодержательно то, что постигается рассудком, ибо он рассматривает вещи чувственные и особенные как нечто всеобщее. 7. Если бы рассудок возражал на это, что он рассматривает под видом всеобщности как предмет чувства, так и предмет воображения, между тем как упомянутые способности не могут притязать на познание всеобщего, поскольку знание, им доступное, не может выйти за пределы телесных обличий, но в познании вещей надлежит скорее доверять более прочному и совершенному суждению: в такого рода тяжбе мы, наделенные способностью как рассуждения, так воображения и, наконец, чувственного восприятия, разве не одобрили бы скорее доводы рассудка? 8. Подобно этому и человеческий рассудок думает, что божественное разумение не может созерцать будущие вещи иначе, нежели он сам их познает. 9. Ты ведь рассуждаешь так: если какие-то вещи, по-видимому, лишены определенного и необходимого осуществления, нельзя определенно предугадать, что они произойдут. 10. Следственно, в отношении этих вещей нет предзнания; если допустить, что оно в них есть, не будет ничего, что не происходило бы по необходимости. 11. Итак, если бы мы сверх рассудка, которому причастны, могли бы располагать суждением божественного ума, то сочли бы справедливейшим делом подчинить человеческий рассудок божественному уму, как ныне утверждаем, что воображение и чувство должны уступать рассудку. 12. Итак, поднимаемся же, если то в наших силах, к вершине высшего разумения: ибо там рассудок увидит то, чего в себе самом узреть не может, а именно, каким образом предведение несомненно и определенно зрит даже вещи, не имеющие несомненного осуществления, и что оно не есть мнение, но скорее простота высшего знания, никакими пределами не замкнутая.

V

- Сколь многовидных обличий животные наполняют землю!²⁰⁰
 Ибо иные, с телами предлинными, пыль метут собою
 И борозду чертят непрерывную, грудью налегая;
 Хлещут иные по ветру скитальческой легкостью крыльев,
 5 Тихим в пространстве эфира обширного плавают полетом;
 Тем отрадно свои впечатывать стопы в землю, бегом
 Пересекать поля зеленые и входить в дубровы.
 Хоть многовидным они, как видишь ты, обликом несхожи,
 Долу лицо их склоненное вялые отягчает чувства;
 10 Лишь человеческий род возвышенную голову подъемлет,
 С телом стоит прямым и взирает он свысока на землю.
 Коли земному ты чужд неразумию, сей внушает облик:
 Ты, что, с челом открытым поднявшись, взором неба ищешь,
 Должен и душу стремить ты к превыспренним, чтобы ниже тела,
 15 Ввьсь обращенного, не опускался бы разум отягченный²⁰¹.

VI

1. Итак, поскольку, как недавно показано, все познаваемое познается сообразно не своей природе, но природе постигающих, посмотрим теперь, насколько возможно, каково положение божественной сущности, дабы мы могли узнать, каково ее знание. 2. Что Бог вечен, таково общее суждение всех, кто живет по разуму. 3. Рассмотрим же, что такое вечность: ведь она открывает нам равно и природу, и знание Божества. 4. Итак, вечность есть целокупное, одновременное и совершенное обладание бесконечной жизнью²⁰², что яснее видно из сравнения с временными вещами. 5. Все, что живет во времени, продвигается, будучи настоящим, от прошлого в будущее, и нет ничего, помещенного во времени, что могло бы разом объять все пространство своей жизни: завтрашнего дня оно еще не схватило, а вчерашний уже потеряло; и в нынешнем дне ваша жизнь не более, чем подвижное и преходящее мгновение. 6. То, что подчинено условию времени, даже если оно, как думает о мире Аристотель²⁰³, никогда не начиналось и не прекращает своего бытия и его жизнь простирается вместе с бесконечностью времени, все же еще

²⁰⁰Размер: алкманов стих в соединении с итифаллическим.

²⁰¹Топос, широко распространенный в моралистической литературе: человек один из всех животных стоит прямо, обращая лицо к небу. См. Sall. Cat. 1.1; Ov. Metam. 1.84 слл. и пр.

²⁰²Определение восходит к Плотину, Plot. Enn. III.7.3.

²⁰³См. напр. Arist. Cael. 283b 26 слл.

не таково, чтобы по праву считаться вечным. 7. Ведь оно не охватывает и не объемлет разом всего пространства жизни, пусть и бесконечной, еще не обладая будущим и уже — прошедшим. 8. Итак, то, что охватывает и обладает единовременно всей полнотой нескончаемой жизни, для чего не отсутствует ничто будущее и не миновало ничто прошлое, по праву почитается вечным и по необходимости, само собой владеющее, вечно в себе наличествует и обладает присутствующей вечностью текущего времени.

9. Поэтому неверно мнение тех, кто, слыша, что Платону представлялось, что этот мир не имел начала времени и не будет иметь конца, полагает, что созданный мир таким образом сделался совечен создателю²⁰⁴. 10. Ибо одно дело вести нескончаемую жизнь, что Платон приписывает миру, и другое — охватывать целокупность нескончаемой жизни одновременно в настоящем, что, очевидно, есть свойство божественного ума²⁰⁵. 11. И Бога должно рассматривать как более древнего, чем сотворенные вещи, не по количеству времени, но скорее по свойству Его простой природы. 12. Ведь этому состоянию настоящего, свойственному неподвижной жизни, подражает бесконечное движение временных вещей²⁰⁶, и, не будучи в силах его воспроизвести и с ним сравняться, падает от неподвижности в движение, от простоты настоящего бытия умалется до бесконечного количества будущего и прошедшего, и коль скоро оно не может обладать целокупной полнотой своей жизни одновременно, вследствие того, что некоторым образом никогда не перестает существовать, в некотором отношении, очевидно, соревнует тому, чего не может осуществить и воспроизвести, привязываясь к настоящему бытию, каково бы оно ни было, этого крошечного и летучего мгновения. И это настоящее, поскольку несет на себе некий образ ононого пребывающего настоящего, дарует всем вещам, коим оно выпадает, видимость бытия. 13. Поскольку, однако, такое настоящее не может пребывать незбылемо, оно пускается бесконечным путем времени, и таким образом получается, что оно в продвижении продолжает жизнь, полноту которой не смогло охватить в пребывании. 14. Итак, если мы хотим давать вещам подобающие имена, то, следуя за Платоном, назовем Бога вечным, а мир непрестанным.

²⁰⁴Концепция, происходящая из толкований Plat. Tim. 28b.

²⁰⁵Ср. Procl. Elem. 55.

²⁰⁶См. Plat. Tim. 37d–38a; Calc. In Tim. 105.

15. А поскольку всякое суждение охватывает вещи, которые ему подчинены по его природе, Бог же обладает состоянием присно вечным и настоящим, то и Его знание, превосходящее всякое движение времени, пребывает в простоте своего настоящего и, объемля бесконечное пространство прошедшего и будущего, рассматривает в простоте своего познания все вещи, как если бы они совершались в настоящем. 16. Итак, если хочешь исследовать предведение, коим Он все вещи распознает, справедливей рассудишь, что это не предзнание как бы будущего, но знание никогда не кончающегося настоящего. 17. Посему его предпочтительней называть не предвидением, но провидением, поскольку, вдали от низших вещей помещенное, оно прозревает все как бы с возвышенной вершины мира. 18. Почему же ты требуешь, чтобы вещи, окинутые божественным взором, делались необходимыми, если и люди не делают необходимым того, что видят? 19. Разве вещам, которые ты видишь в настоящем, твой взгляд придает какую-то необходимость? Нимало. 20. Но если пристало сравнивать божественное настоящее с человеческим, то как вы видите что-либо в вашем временном настоящем, так Он все зрит в своем вечном. 21. Следственно, это божественное предведение не переменяет природы и свойства вещей, но наблюдает у себя настоящее таким, каким ему предстоит некогда произойти во времени. 22. И Бог не смешивает суждений о вещах, но одним взором Своего ума различает вещи, имеющие произойти необходимо и не необходимо, как вы, видя одновременно человека, идущего по земле, и солнце, на небе всходящее, хотя обе эти вещи представляются вам разом, все же их различаете, считая одну произвольной, а другую необходимой. 23. Так все узревающий божественный взгляд никоим образом не приводит в беспорядок качества вещей, кои у него настоящие, а по условию времени — будущие. 24. Посему это не мнение, но скорее познание, на истине основанное, когда Бог знает, что некая вещь произойдет, хотя Ему ведомо, что необходимости существовать у нее нет.

25. Если здесь ты скажешь, что не может не произойти то, что Бог видит как имеющее произойти, а то, что не может не произойти, происходит по необходимости, и привяжешь меня к этому слову, «необходимость», ну что ж, я соглашусь, что это положение, обладающее прочнейшей истиной, но такое, к которому едва ли кто подступится, не будучи созерцателем Божества. 26. Ибо я отвечу, что одно и то же будущее событие необходимо, поскольку относится к божественному знанию, и представляется совершенно свободным и несвязанным, будучи рассматриваемо в своей природе. 27. Ведь необходимостей существует две:

одна простая — например, необходимо, что все люди смертны; другая условная — например, если ты знаешь, что кто-то ходит, необходимо, что он ходит. 28. Ведь то, что кто-либо знает, не может быть иным, нежели как познано, но эта условная необходимость никоим образом не влечет за собой простую. 29. Ведь ее производит не собственная природа вещи, но приложенное условие; никакая необходимость не принуждает идти идущего по своей воле, хотя когда он идет, то идет с необходимостью. 30. Таким же образом, если провидение видит нечто как настоящее, оно необходимо существует, даже если не имеет никакой природной необходимости.

31. Но Бог на те будущие вещи, что происходят по свободному выбору, взирает как на настоящие; таким образом, они в отношении к божественному взгляду делаются необходимыми по условию божественного знания, будучи же рассмотрены сами по себе, не теряют совершенной свободы своей природы. 32. Несомненно, совершатся все вещи, которые Бог предзнает как будущие, но некоторые из них проистекают из свободного выбора, и хотя они происходят, однако в своем осуществлении не утрачивают собственной природы, в согласии с которой они до того, как произошли, могли и не произойти. 33. Но что за важность, что они не необходимы, коль скоро под условием божественного знания они осуществляются во всех отношениях подобно необходимости? 34. Здесь то различие, примеры которого я представила раньше: всходящее солнце и идущий человек; эти действия, пока совершаются, не совершаться не могут, однако одно из них до того, как совершилось, должно было совершиться с необходимостью, а другое — никоим образом. 35. Так и то, чем Бог обладает как настоящим, несомненно осуществится, но одно проистекает из необходимости вещей, а другое — из власти совершающих. 36. Итак, не ошиблись мы, сказав, что эти вещи, если отнесены к божественному знанию, необходимы, если же рассматриваются сами по себе, отрешены от уз необходимости, как все, что открыто чувствам, если относишь его к разуму, всеобщее, если же рассматриваешь в себе самом, частное.

37. Но, скажешь ты, если в моей власти изменить намерение, я уничтожу провидение, коль скоро смогу изменить то, что им предузнано. 38. На это я отвечу, что намерение твое, конечно, ты можешь переменить, но поскольку истина провидения в своем настоящем зрит, что ты можешь сделать, и делаешь ли, и изменяешь ли в какую-нибудь сторону, ты не можешь избегнуть божественного предзнания, как не можешь ускользнуть от взора присутствующего ока, хотя и можешь

благодаря свободной воле обращаться к различным действиям. 39. Что же, скажешь ты, божественное знание будет меняться вместе с моим расположением, так что если я захочу то одного, то другого, оно тоже, как кажется, будет чередовать виды познания? никоим образом. 40. Ведь божественный взгляд опережает все будущие вещи, обращая и призывая их назад, к настоящему собственному познанию, и не чередует, как ты думаешь, то один, то другой образ предведения, но одним ударом, оставаясь недвижимым, упреждает и объемлет твои изменения. 41. Это настоящее постижения и видения всех вещей Бог стяжал не в осуществлении будущих вещей, но в собственной простоте. 42. Из этого разрешается и то затруднение, которое ты немного раньше выдвинул, а именно, что недостойно говорить, будто наши будущие дела суть причина Божьего знания. 43. Ведь сила этого знания, настоящим ведением объемлющая все, сама установила меру всем вещам и не должна ничего тому, что произойдет позже. 44. Коль скоро это так, остается невредимой у смертных свобода выбора, и так как их воля не связана никакой необходимостью, законы не несправедливы в определении наград и кар. 45. Остается, кроме того, незабываемым Бог, созерцающий с высоты и предзнающий все вещи, и вечность Его взора, присно настоящая, согласуется с будущим качеством наших дел, распределяя добрым награды, а дурным наказания. 46. И не тщетно на Бога возложены надежды и молитвы, которые, ежели праведны, без исполнения остаться не могут. 47. Итак, отвратитесь от пороков, усовершенствуйте добродетели, возвысьте душу к праведным надеждам, взнесите в горня смиренные мольбы. 48. Великая — если не хотите притворяться — предписана вам необходимость быть честными, ибо вы живете пред очами всевидящего судии.

СОКРАЩЕНИЯ

ФРГФ	Фрагменты ранних греческих философов : от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Т. I / пер. и сост. А. В. Лебедева. — М. : Наука, 1989.
Apul. De dog. Plat.	<i>Apuleius. De dogmate Platonis</i> // <i>Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt</i> / hrsg. von C. Moreschini. — Stuttgart, Leipzig : Teubner, 1991.
Apul. Met.	<i>Apuleius. Metamorphoses</i> // <i>Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt</i> . Bd. 1 / hrsg. von R. Helm. — Leipzig : De Gruyter, 1995.

- Ar. Plut. *Aristophanes*. Plutus // Aristophanes : Lysistrata. Thesmophoriazusae. Ecclesiazusae / trans. from the Ancient Greek by B. B. Rogers. — Cambridge : Loeb Classical Library, 1986. — (Loeb Classical Library ; 180).
- Arist. Cael. *Aristoteles*. De caelo / ed. by D. J. Allan. — Oxford : Clarendon Press, 1961.
- Arist. Metaph. *Aristoteles*. Metaphysica : Neubearbeitung der Übersetzung / übers. von H. Bonitz. — Hamburg : Philosophische Bibliothek, 1980.
- Arist. Phys. *Aristoteles*. Physica / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1950.
- Arist. Protrept. *Aristoteles*. Protrepticus // Aristotelis opera : Librorum deperditorum fragmenta. Bd. 3 / hrsg. von O. Gigon. — Berlin : De Gruyter, 1987.
- Aug. C. acad. *Augustinus*. Contra academicos // Augustinus : Contra academicos. De beata vita. De ordine / hrsg. von T. Fuhrer, S. Adam. — Berlin : De Gruyter, 2017.
- Aul. Gell. Noc. Att. *Aulus Gellius*. Noctes Atticae: Libri I–X / Ed. C. Hosius. — Leipzig : Teubner, 1981.
- Boet. Cons. *Boethius*. De consolatione Philosophiae // De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica / Ed. C. Moreschini. — Leipzig, 2005. — P. 3–162.
- Calc. In Tim. *Calcidius*. In Timaeum commentarius // On Plato's Timaeus : trans. from the Ancient Greek by / ed. by J. Magee. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2016.
- Cass. Var. *Cassiodorus*. Variae / ed. by T. Mommsen. — Berolini : Weidmann, 1894. — (Monumenta Germaniae historica ; 1).
- Cat. Carm. *Catullus*. Carmina // Pervigilium Veneris / Catullus, Tibullus ; ed. by G. P. Goold. — Cambridge : Harvard University Press, 1988. — (Loeb Classical Library ; 6).
- Cic. Div. *Cicero*. De divinatione // De divinatione. De fato. Timaeus / M. T. Cicero ; ed. by O. Plasberg, W. Ax. — Leipzig : De Gruyter, 2011.
- Cic. Fin. *Cicero*. De finibus bonorum et malorum / ed. by C. Moreschini. — Munich, Leipzig : De Gruyter, 2005.
- Cic. Nat. d. *Cicero*. De natura deorum / Ed. W. Ax. — Leip., 1933.
- Cic. Off. *Cicero*. De officiis ad Marcum filium libri tres / komm. von O. Heine. — Berlin, 1878.
- Cic. Resp. *Cicero*. De re publica // Cicero in Twenty-Eight Volumes. Vol. 16. De re publica, De legibus / ed. by C. W. Keyes. — London, Cambridge (MA) : W. Heinemann, Harvard University Press, 1928a. — (Loeb Classical Library ; 213).

- Cic. Somn. *Cicero. Somnium Scipionis // Cicero in Twenty-Eight Volumes. Vol. 16. De re publica, De legibus / ed. by C. W. Keyes. — London, Cambridge (MA) : W. Heinemann, Harvard University Press, 1928b. — (Loeb Classical Library ; 213).*
- Cic. Tusc. *Cicero. Tusculanae Disputationes / Ed. M. Pohlenz. — Leipzig : Teubner, 1918.*
- Cic. Sen. *Cicero. Cato Maior de senectute / éd. établie et trad. par P. Wuilleumier. — Paris, 1961.*
- Claud. Poll. *Claudianus. De bello Pollentino sive Gothico // Carmina / Ed. T. Birt. — Berolini, 1892a.*
- Claud. Prob. *Claudianus. Panegyricus Probrini et Olybrii // Carmina / Ed. T. Birt. — Berolini, 1892b.*
- Enn. Ep. *Ennodius. Epistolae // Magni Felicis Ennodi Opera / ed. by F. Vogel. — Berolini : Weidmannos, 1885.*
- Epict. Diss. *Epictetus. Dissertationes // Tutte le opere : Diatribe — Frammenti—Manuale—Gnomologio / a cura di G. Reale, C. Cassanmagnago. — Milano : Bompiani, 2009.*
- Eur. Andr. *Euripides. Andromache // Euripidis Fabulae. In 2 vols. Vol. 1. Cyclops, Alcestis, Medea, Heraclidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba / ed. by J. Diggle. — Oxford : Clarendon Press, 1984.*
- Hom. Il. *Homerus. Ilias / ed. by H. van Thiel. — Hildesheim, Zurich, New York : Georg Olms, 1996.*
- Hom. Od. *Homerus. Odyssea / ed. by H. van Thiel. — Hildesheim, Zurich, New York : Georg Olms, 1991.*
- Hor. Carm. *Horatius. Carmina // Q. Horatii Flacci opera / hrsg. von F. Klingner. — Leipzig : Teubner, 1959a.*
- Hor. Ep. *Horatius. Epistulae // Q. Horatii Flacci opera / hrsg. von F. Klingner. — Leipzig : Teubner, 1950. — S. 240–293.*
- Hor. Sat. *Horatius. Satirae // Q. Horatii Flacci opera / hrsg. von F. Klingner. — Leipzig : Teubner, 1959b.*
- Hyg. Fab. *Hyginus. Fabulae / ed. by P. Marshall. — München : K. G. Saur, 2002.*
- Inf. *Dante Alighieri. La Commedia secondo l'antica vulgata. In 4 voll. Vol. 2. Inferno / a cura di Mondadori. — Milano, 1966.*
- Isid. Etym. *Isidorus Hispalensis. Etymologiae / Ed. W.M. Lindsay. — Oxford : Clarendon Press, 1911.*
- Iuv. Sat. *Iuvenalis. Satirae // Juvenal and Persius / ed. and trans. by S. M. Braund. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2004. — (Loeb Classical Library ; 91).*

- Lact. De ira. *Lactantius*. De ira Dei liber / hrsg. von H. Kraft, A. Wlosok. — Darmstadt : WBG, 1971.
- Luc. Phars. *Lucanus*. Pharsalia // The Civil War / trans. by J. D. Duff. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1928. — (Loeb Classical Library ; 220).
- Macr. Sat. *Macrobius*. Saturnalia. Libri I–III / Ed. R. Kaster. — Cambridge (MA), 2011.
- Macr. Somn. *Macrobius*. In somnium Scipionis / Ed. M. Neri. — Milano, 2014.
- Mart. De nupt. *Martianus Capella*. De nuptiis Philologiae et Mercurii / ed. by I. Ramelli. — Milano : Bompiani, 2004.
- Ov. Ars am. *Ovidius*. Ars amandi // Ovid : The Art of Love and Other Poems / trans. from the Latin by J. H. Mozley. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1929. — (Loeb Classical Library ; 232).
- Ov. Metam. *Ovidius*. Metamorphoses / ed. by R. J. Tarrant. — Oxford : Oxford University Press, 2004.
- Par. *Dante Alighieri*. La Commedia secondo l'antica vulgata. In 4 voll. Vol. 4. Paradiso / a cura di Mondadori. — Milano, 1967.
- Plat. Gorg. *Plato*. Gorgias // Lysis. Symposium. Gorgias / trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. — Cambridge (MA) : Heinemann, 1925a.
- Plat. Lys. *Plato*. Lysis // Lysis. Symposium. Gorgias / trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. — Cambridge (MA) : Heinemann, 1925b.
- Plat. Phd. *Plato*. Phaedo // Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus / ed. by H. N. Fowler. — Cambridge (MA), 1904a.
- Plat. Phdr. *Plato*. Phaedrus // Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus / ed. by H. N. Fowler. — Cambridge (MA), 1904b.
- Plat. Phileb. *Plato*. Philebus // Statesman. Philebus. Ion. / trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. — London : Heinemann, 1925c.
- Plat. Resp. *Plato*. Respublica : in 2 vols. / ed. and trans. from the Ancient Greek by C. Emlyn-Jones, W. Preddy. — Cambridge, MA, 2013.
- Plat. Theaet. *Plato*. Theaetetus // Theaetetus. Sophist. / trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1921.

- Plat. Tim. *Plato*. Timaeus // Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles. / trans. from the Ancient Greek by R. G. Bury. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1929.
- Plot. Enn. *Plotin*. Ennéades : en 7 t. / sous la dir. de P. Bréhier. — Paris : Les Belles Lettres, 1924–1938.
- PLRE II *Martindale J. R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. In 3 vols. Vol. II. 395–527. — Cambridge : Cambridge University Press, 1980.
- Plut. Aem. *Plutarchus*. Aemilius Paulus // Lives. In 11 vols. Vol. 6. Dion and Brutus. Timoleon and Aemilius Paulus / Plutarch; ed. and trans. by B. Perrin. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1918a. — (Loeb Classical Library; 98).
- Plut. De garrul. *Plutarchus*. De garrulitate // Moralia. In 15 vols. Vol. 6. Can Virtue Be Taught? On Moral Virtue. On the Control of Anger. On Tranquility of Mind. On Brotherly Love. On Affection for Offspring. Whether Vice Be Sufficient to Cause Unhappiness. Whether the Affections of the Soul are Worse Than Those of the Body / Plutarch; ed. and trans. by W. C. Helmsbold. — Cambridge (MA) : Harvard Univ. Press, 1939a. — (Loeb Classical Library; 337).
- Plut. De vit. pud. *Plutarchus*. De vitioso pudore // Moralia. In 15 vols. Vol. 7. On Love of Wealth. On Compliancy. On Envy and Hate. On Praising Oneself Inoffensively. On the Delays of the Divine Vengeance. On Fate. On the Sign of Socrates. On Exile. Consolation to His Wife / Plutarch; ed. by W. C. Helmsbold; trans. from the Ancient Greek by B. Einarson, P. de Lacy. — Cambridge (MA) : Harvard Univ. Press, 1939b. — (Loeb Classical Library; 4–5).
- Plut. Pyrrh. *Plutarchus*. Pyrrhus // Lives. In 11 vols. Vol. 9. Demetrius and Antony. Pyrrhus and Gaius Marius / Plutarch; ed. and trans. by B. Perrin. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1918b. — (Loeb Classical Library; 101).
- Procl. Elem. *Proclus*. The Elements of Theology : A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary / ed. and trans. from the Ancient Greek by E. R. Dodds. — Oxford : Clarendon Press, 1963.
- Procl. Tim. *Proclus*. In Platonis Timaeum : in 3 vols. / Ed. H. Diels. — Leipzig : Teubner, 1903–1906.

- Ps. Plat. Defin. *Pseudo-Plato. Definitones // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / Plato; ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.*
- Ptol. Alm. *Ptolemaeus. Almagest // Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia. В 2 т. Т. 1 / под ред. J. L. Heiberg. — Leipzig : Teubner, 1898.*
- Sall. Cat. *Sallustius. Bellum Catilinae // Sallust / ed. and trans. from the Latin by J. C. Rolfe. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1931.*
- Sen. Ad Marc. *Seneca. De consolatione ad Marciam // Moral Essays. In 3 vols. Vol. 2. De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam / ed. and trans. by J. Basore. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1932a. — (Loeb Classical Library ; 254).*
- Sen. Benef. *Seneca. De beneficiis // Moral Essays. In 3 vols. Vol. 3. De Beneficiis / ed. and trans. by J. Basore. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1935a. — (Loeb Classical Library ; 310).*
- Sen. Constant. *Seneca. De constantia // Moral Essays. In 3 vols. Vol. 3. De Beneficiis / ed. and trans. by J. Basore. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1935b. — (Loeb Classical Library ; 310).*
- Sen. Herc. fur. *Seneca. Hercules furens // Tragedies. In 3 vols. Vol. 2. Oedipus. Agamemnon. Thyestes. Hercules on Oeta. Octavia / ed. and trans. by J. Fitch. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2018a. — (Loeb Classical Library ; 78).*
- Sen. Oed. *Seneca. Oedipus // Tragedies. In 3 vols. Vol. 2. Oedipus. Agamemnon. Thyestes. Hercules on Oeta. Octavia / ed. and trans. by J. Fitch. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2018b. — (Loeb Classical Library ; 78).*
- Sen. Prov. *Seneca. De providentia // Moral Essays. In 3 vols. Vol. 3. De Beneficiis / ed. and trans. by J. Basore. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1928. — (Loeb Classical Library ; 310).*
- Sen. QNat. *Seneca. Naturales quaestiones : в 2 т. / под ред. Т. Corcoran. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1971–1972. — (Loeb Classical Library ; 450).*
- Sen. Tranq. *Seneca. De tranquillitate animi // Moral Essays. In 3 vols. Vol. 2. De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De*

- Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam / ed. and trans. by J. Basore. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1932b. — (Loeb Classical Library ; 254).
- Sen. Vit. beat. *Seneca*. De vita beata // Moral Essays. In 3 vols. Vol. 2. De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam / ed. and trans. by J. Basore. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1932c. — (Loeb Classical Library ; 254).
- Sil. Pun. *Silius Italicus*. Punica : в 2 т. / под ред. J. D. Duff. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1934. — (Loeb Classical Library ; 227/228).
- Soph. Ant. *Sophocles*. Antigone // Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus. In 4 vols. Vol. 2 / ed. and trans. by H. Lloyd-Jones. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1994. — (Loeb Classical Library ; 21).
- Suet. Aug. *Suetonius*. Divus Augustus // The Lives of the Caesars. In 4 vols. Vol. 1. Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula / ed. and trans. by J. Rolfe. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1914a. — (Loeb Classical Library ; 31).
- Suet. Nero. *Suetonius*. Nero // The Lives of the Caesars. In 4 vols. Vol. 1. Claudius. Nero. Galba, Otho, and Vitellius. Vespasian. Titus, Domitian. Lives of Illustrious Men: Grammarians and Rhetoricians. Poets (Terence. Virgil. Horace. Tibullus. Persius. Lucan). Lives of Pliny the Elder and Passienus Crispus / ed. and trans. by J. Rolfe. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1914b. — (Loeb Classical Library ; 38).
- Tac. Ann. *Tacitus*. Annalium ab Excessu Divi Augusti Libri : пер. с лат. / под ред. C. D. Fisher. — Oxford : Oxford University Press, 1906.
- Verg. Aen. *Vergilius*. Aeneis / Ed. G. B. Conte. — Leipzig : Teubner, 2005.
- Verg. Georg. *Vergilius*. Georgica // Bucolica et Georgica / hrsg. von S. Ottaviano, G. B. Conte. — Berlin : De Gruyter, 2013.

ИСТОЧНИКИ

Бозтий А. М. С. Утешение философское / пер. с лат. Феофилакта [Ф. Г. Русанова]. — СПб. : [s. n.], 1794.

- Boetii* A. M. C. Собрание переводов, в разные времена изданных Пресвященным Феофилактом Епископом Калужским, что ныне Синодальный Член и Архиепископ Рязанский. В 4 т. Т. 1. Утешение философское / пер. с лат. Феофилакта [Русанова, Ф. Г.] — СПб. : Императорская Академия наук, 1809.
- Боэций*. Утешение философией / пер. с лат. В. И. Уколовой, М. Н. Цейтлина // Утешение философией и другие трактаты / пер. с лат. В. И. Уколовой, М. Н. Цейтлиной. — М. : Наука, 1990. — С. 190–290.
- Boethius*. *Trost der Philosophie* / hrsg. von E. Gegenschatz, O. Gigon. — Zürich : Artemis & Winkler, 2002.
- Boethius*. *The Theological Tractates : The Consolation of Philosophy* / aus dem Lateinischen übers. von H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2003. — (Loeb Classical Library ; 74).
- Boezio*. *La consolazione della Filosofia* : trad. dal latino da / a cura di C. Moreschini. — Torino : UTET, 2014.

ЛИТЕРАТУРА

- Gruber J.* Kommentar zu Boethius : „De consolatione philosophiae“. — Berlin : W. de Gruyter, 1978.
- Kelly H.* *Ideas and Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*. — Cambridge : Cambridge University Press, 1993. — (Cambridge Studies in Medieval Literature ; 18).

Boetsiy [Boethius]. 2019. “Utesheniye Filosofiyey [De consolatione Philosophiae]” [in Russian], trans. from the Latin and annot., with an introd., by R. L. Shmarakov. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] III (4), 133–247.

БОЭТИУС

DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE

Translation of: Boethius. 2005. *De consolatione Philosophiae* [in Latin]. In *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, by Ed. C. Moreschini, 3–162. Leipzig.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-133-247.

REFERENCES

- Adelard Bat-skiy [Adelard of Bath]. 2018. “O tozhdestvennom i razlichnom [On the Same and the Different]” [in Russian], comm. by R. L. Shmarakov. Trans. from the Latin, with a forew., by R. L. Shmarakov. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* 2 (3): 215–246.
- Apuleius. 1955. “Metamorphoses” [in Latin]. In *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, ed. by R. Helm, vol. 1. Leipzig: De Gruyter.

- . 1991. “De dogmate Platonis” [in Latin]. In *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, ed. by C. Moreschini. Stuttgart and Leipzig: Teubner.
- Aristophanes. 1986. “Plutus” [in English and Ancient Greek]. In *Aristophanes : Lysistrata. Thesmophoriazusa. Ecclesiazusa*, trans. from the Ancient Greek by B. B. Rogers. Loeb Classical Library 180. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Aristoteles. 1950. *Physica* [in Latin and Ancient Greek]. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- . 1961. *De caelo* [in Latin and Ancient Greek]. Ed. by D. J. Allan. Oxford: Clarendon Press.
- . 1980. *Metaphysica: Neubearbeitung der Übersetzung* [in German and Ancient Greek]. Trans. by H. Bonitz. Hamburg: Philosophische Bibliothek.
- . 1987. “Protrepticus” [in Latin]. In *Aristotelis opera : Librorum deperditorum fragmenta*, ed. by O. Gigon, vol. 3. Berlin: De Gruyter.
- Augustinus. 2017. “Contra academicos” [in Latin]. In *Augustinus : Contra academicos. De beata vita. De ordine*, ed. by T. Fuhrer and S. Adam. Berlin: De Gruyter.
- Aulus Gellius. 1981. *Noctes Atticae: Libri I–X* [in Latin]. Ed. by C. Hosius. Leipzig: Teubner.
- Boethius. 1794. *Consolation of Philosophy* [in Russian]. Trans. from the Latin by Feofilakt [Rusanov, F. G.] Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: [s. n.]
- . 1809. *Consolation of Philosophy* [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye perevodov, v raznyya vremena izdannykh Preosvyashchennym Feofilaktom Yepiskopom Kaluzhskim, chto nyne Simodal’nyy Chlen i Arkhiyepiskop Ryazanskiy* [A Collection of Translations, at Different Times Published by the Right Reverend Theophilact Bishop of Kaluga, That is Now a Synodal Member and Archbishop of Ryazan], trans. from the Latin by Feofilakt [Rusanov, F. G.] 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Imperatorskaya Akademiya nauk.
- . 1990. “Utsheniye filosofiyey” [in Russian]. In *Utsheniye filosofiyey i drugiyey traktaty* [Consolation of Philosophy and Other Works], trans. from the Latin by V. I. Ukolova and M. N. Tseytlin, 190–290. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2002. *Trost der Philosophie* [in German and Latin]. Ed. by E. Gegenschatz and O. Gigon. Zürich: Artemis & Winkler.
- . 2003. *The Theological Tractates: The Consolation of Philosophy* [in English and Latin]. Trans. from the Latin by H. F. Stewart, E. K. Rand, and S. J. Tester. Loeb Classical Library 74. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 2005. *De consolatione Philosophiae* [in Latin]. In *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, by Ed. C. Moreschini, 3–162. Leipzig.
- Boezio. 2014. *La consolazione della Filosofia* [in Italian and Latin]. Ed. by C. Moreschini. Torino: UTET.
- Calcidius. 2016. “In Timaeum commentarius” [in Latin]. In *On Plato’s Timaeus [In Timaeum commentarius]*, ed. by J. Magee. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Cassiodorus. 1894. *Variae* [in Latin]. Ed. by Th. Mommsen. Monumenta Germaniae historica 1. Berolini: Weidmann.
- Catullus. 1988. “Carmina” [in Latin]. In *Pervigilium Veneris*, by Catullus and Tibullus, ed. by G. P. Goold. Loeb Classical Library 6. Cambridge: Harvard University Press.
- Cicero. 1878. *De officiis ad Marcum filium libri tres* [in Latin]. Ed. by O. Heine. Verlin.
- . 1918. *Tusculanae Disputationes* [in Latin]. Ed. by M. Pohlenz. Leipzig: Teubner.
- . 1928a. *De re publica* [in English and Latin]. In *De re publica, De legibus*, vol. 16 of *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, ed. by C. W. Keyes. Loeb Classical Library 213. London and Cambridge (MA): W. Heinemann / Harvard University Press.

- . 1928b. *Somnium Scipionis* [in English and Latin]. In *De re publica, De legibus*, vol. 16 of *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, ed. by C. W. Keyes. Loeb Classical Library 213. London and Cambridge (MA): W. Heinemann / Harvard University Press.
- . 1933. *De natura deorum* [in Latin]. Ed. by W. Ax. Leipzig.
- . 1961. *Cato Maior de senectute* [in Latin]. Ed. and trans. by P. Wuilleumier. Paris.
- . 2005. *De finibus bonorum et malorum* [in Latin]. Ed. by C. Moreschini. Munich and Leipzig: De Gruyter.
- . 2011. *De divinatione* [in Latin]. In *De divinatione. De fato. Timaeus*, by M. Tullius Cicero, ed. by O. Plasberg and W. Ax. Leipzig: De Gruyter.
- Claudianus. 1892a. *De bello Pollentino sive Gothico* [in Latin]. In *Carmina*, ed. by Th. Birt. Berolini.
- . 1892b. *Panegyricus Probrini et Olybrii* [in Latin]. In *Carmina*, ed. by Th. Birt. Berolini.
- Dante Alighieri. 1966. *Inferno* [in Italian]. Vol. 2 of *La Commedia secondo l'antica vulgata*, ed. by Mondadori. 4 vols. Milano.
- . 1967. *Paradiso* [in Italian]. Vol. 4 of *La Commedia secondo l'antica vulgata*, ed. by Mondadori. 4 vols. Milano.
- Ennodius. 1885. "Epistolae" [in Latin]. In *Magni Felicis Ennodi Opera*, ed. by F. Vogel. Berolini: Weidmannos.
- Epictetus. 2009. "Dissertationes" [in Latin]. In *Tutte le opere : Diatribe — Frammenti — Manuale — Gnomologio*, ed. by G. Reale and C. Cassanmagnago. Milano: Bompiani.
- Euripides. 1984. *Andromache* [in Latin and Ancient Greek]. In *Cyclops, Alcestis, Medea, Heraclidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba*, vol. 1 of *Euripidis Fabulae*, ed. by J. Diggle. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Gil'om Konshskiy [William of Conches] et al. 2018. *Shart'skaya shkola [School of Chartres]* [in Russian]. Ed. by O. S. Voskobonnikov. Trans. from the Latin by O. S. Voskobonnikov and Shmarakov R. L. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Gruber, J. 1978. *Kommentar zu Boethius: "De consolazione philosophiae"* [in German and Latin]. Berlin: W. de Gruyter.
- Homerus. 1991. *Odyssea* [in Ancient Greek and German]. Ed. by H. van Thiel. Hildesheim, Zurich, and New York: Georg Olms.
- . 1996. *Ilias* [in Ancient Greek and German]. Ed. by H. van Thiel. Hildesheim, Zurich, and New York: Georg Olms.
- Horatius. 1950. *Epistolae* [in Latin]. In *Q. Horatii Flacci opera*, ed. by F. Klingner, 240–293. Leipzig: Teubner.
- . 1959a. "Carmina" [in Latin]. In *Q. Horatii Flacci opera*, ed. by F. Klingner. Leipzig: Teubner.
- . 1959b. "Satirae" [in Latin]. In *Q. Horatii Flacci opera*, ed. by F. Klingner. Leipzig: Teubner.
- Hyginus. 2002. *Fabulae* [in Latin]. Ed. by P. Marshall. München: K. G. Saur.
- Isidorus Hispalensis. 1911. *Etymologiae* [in Latin]. Ed. by W. M. Lindsay. Oxford: Clarendon Press.
- Iuvenalis. 2004. "Satirae" [in Latin]. In *Juvenal and Persius*, ed. and trans. from the Latin by S. M. Braund. Loeb Classical Library 91. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Kelly, H. 1993. *Ideas and Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*. Cambridge Studies in Medieval Literature 18. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lactantius. 1971. *De ira Dei liber* [in Latin]. Ed. by H. Kraft and A. Wlosok. Darmstadt: WBG.

- Lebedev, A. V., comp. 1989. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov [The Fragments of the Early Greek Philosophers]: ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki [From the Epic Theocosmogonies to the Birth of the Atomistics]* [in Russian]. Trans. by A. V. Lebedev. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Lucanus. 1928. "Pharsalia" [in Latin and English]. In *The Civil War*, trans. by J. D. Duff. Loeb Classical Library 220. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Macrobius. 2011. *Saturnalia. Libri I–III* [in Latin]. Ed. by R. Kaster. Cambridge (MA).
 ———. 2014. *In somnium Scipionis* [in Latin]. Ed. by M. Neri. Milano.
- Martianus Capella. 2004. *De nuptiis Philologiae et Mercurii* [in Latin]. Ed. by I. Ramelli. Milano: Bompiani.
- Martindale, J. R. 1980. 395–527. Vol. II of *The Prosopography of the Later Roman Empire*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ovidius. 1929. "Ars amandi" [in Latin]. In *Ovid : The Art of Love and Other Poems*, trans. from the Latin by J. H. Mozley. Loeb Classical Library 232. Cambridge (MA): Harvard University Press.
 ———. 2004. *Metamorphoses* [in Latin]. Ed. by R. J. Tarrant. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 1904a. *Phaedo* [in Ancient Greek]. In *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, ed. by H. N. Fowler. Cambridge (MA).
 ———. 1904b. *Phaedrus* [in Ancient Greek]. In *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, ed. by H. N. Fowler. Cambridge (MA).
 ———. 1921. "Theaetetus" [in Ancient Greek and English]. In *Theaetetus. Sophist.*, trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 ———. 1925a. "Gorgias" [in Ancient Greek and English]. In *Lysis. Symposium. Gorgias*, trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. Cambridge (MA): Heinemann.
 ———. 1925b. "Lysis" [in Ancient Greek and English]. In *Lysis. Symposium. Gorgias*, trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. Cambridge (MA): Heinemann.
 ———. 1925c. *Philebus* [in Ancient Greek and English]. In *Statesman. Philebus. Ion.*, trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. London: Heinemann.
 ———. 1929. "Timaeus" [in Ancient Greek and English]. In *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles.*, trans. from the Ancient Greek by R. G. Bury. Cambridge (MA): Harvard University Press.
 ———. 2013. *Respublica* [in Ancient Greek and English]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by C. Emlyn-Jones and W. Preddy. 2 vols. Cambridge, MA.
- Plotin. 1924–1938. *Ennéades* [in Ancient Greek]. Ed. by P. Bréhier. 7 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Plutarchus. 1918a. *Aemilius Paulus* [in Ancient Greek and English]. In *Dion and Brutus. Timoleon and Aemilius Paulus*, vol. 6 of *Lives*, by Plutarch, ed. and trans. from the Ancient Greek by B. Perrin. 11 vols. Loeb Classical Library 98. Cambridge (MA): Harvard University Press.
 ———. 1918b. *Pyrrhus* [in Ancient Greek and English]. In *Demetrius and Antony. Pyrrhus and Gaius Marius*, vol. 9 of *Lives*, by Plutarch, ed. and trans. from the Ancient Greek by B. Perrin. 11 vols. Loeb Classical Library 101. Cambridge (MA): Harvard University Press.
 ———. 1939a. *De garrulitate* [in Ancient Greek and English]. In *Can Virtue Be Taught? On Moral Virtue. On the Control of Anger. On Tranquility of Mind. On Brotherly Love. On Affection for Offspring. Whether Vice Be Sufficient to Cause Unhappiness. Whether the Affections of the Soul are Worse Than Those of the Body*, vol. 6 of *Moralia*, by Plutarch, ed. and trans. from the Ancient Greek by W. C. Helmsbold. 15 vols. Loeb Classical Library 337. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press.

- . 1939b. *De vitioso pudore* [in Ancient Greek and English]. In *On Love of Wealth. On Compliancy. On Envy and Hate. On Praising Oneself Inoffensively. On the Delays of the Divine Vengeance. On Fate. On the Sign of Socrates. On Exile. Consolation to His Wife*, vol. 7 of *Moralia*, by Plutarch, ed. by W. C. Helmsbold, trans. from the Ancient Greek by B. Einarson and P. de Lacy. 15 vols. Loeb Classical Library, 4–5. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press.
- Proclus. 1903–1906. *In Platonis Timaeum* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by H. Diels. 3 vols. Leipzig: Teubner.
- . 1963. *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary* [in Ancient Greek and English]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.
- Pseudo-Plato. 1907. *Definitones* [in Ancient Greek and English]. In vol. 5 of *Platonis opera*, by Plato, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Ptolemaeus. 1898. *Almagest* [in Latin]. In vol. 1 of *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, ed. by J. L. Heiberg. 2 vols. Leipzig: Teubner.
- Sallustius. 1931. “Bellum Catilinae” [in Latin and English]. In *Sallust*, ed. and trans. from the Latin by J. C. Rolfe. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Seneca. 1928. *De providentia* [in Latin and English]. In *De Beneficiis*, vol. 3 of *Moral Essays*, ed. and trans. from the Latin by J. Basore. 3 vols. Loeb Classical Library 310. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1932a. *De consolatione ad Marciam* [in Latin and English]. In *De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam*, vol. 2 of *Moral Essays*, ed. and trans. from the Latin by J. Basore. 3 vols. Loeb Classical Library 254. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1932b. *De tranquillitate animi* [in Latin and English]. In *De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam*, vol. 2 of *Moral Essays*, ed. and trans. from the Latin by J. Basore. 3 vols. Loeb Classical Library 254. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1932c. *De vita beata* [in Latin and English]. In *De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam*, vol. 2 of *Moral Essays*, ed. and trans. from the Latin by J. Basore. 3 vols. Loeb Classical Library 254. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1935a. *De beneficiis* [in Latin and English]. In *De Beneficiis*, vol. 3 of *Moral Essays*, ed. and trans. from the Latin by J. Basore. 3 vols. Loeb Classical Library 310. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1935b. *De constantia* [in Latin and English]. In *De Beneficiis*, vol. 3 of *Moral Essays*, ed. and trans. from the Latin by J. Basore. 3 vols. Loeb Classical Library 310. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1971–. 1972. *Naturales quaestiones* [in Latin and English]. Ed. by T. Corcoran. 2 vols. Loeb Classical Library 450. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 2018a. *Hercules furens* [in Latin and English]. In *Oedipus. Agamemnon. Thyestes. Hercules on Oeta. Octavia*, vol. 2 of *Tragedies*, ed. and trans. from the Latin by J. Fitch. 3 vols. Loeb Classical Library 78. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 2018b. *Oedipus* [in Latin and English]. In *Oedipus. Agamemnon. Thyestes. Hercules on Oeta. Octavia*, vol. 2 of *Tragedies*, ed. and trans. from the Latin by J. Fitch. 3 vols. Loeb Classical Library 78. Cambridge (MA): Harvard University Press.

- Silius Italicus. 1934. *Punica* [in Latin and English]. Ed. by J. D. Duff. 2 vols. Loeb Classical Library, 227/228. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Sophocles. 1994. *Antigone* [in Ancient Greek and English]. In vol. 2 of *Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*, ed. and trans. from the Ancient Greek by H. Lloyd-Jones. 4 vols. Loeb Classical Library 21. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Suetonius. 1914a. *Divus Augustus* [in Latin and English]. In *Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula*, vol. 1 of *The Lives of the Caesars*, ed. and trans. from the Latin by J. Rolfe. 4 vols. Loeb Classical Library 31. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1914b. *Nero* [in Latin and English]. In *Claudius. Nero. Galba, Otho, and Vitellius. Vespasian. Titus, Domitian. Lives of Illustrious Men: Grammarians and Rhetoricians. Poets (Terence. Virgil. Horace. Tibullus. Persius. Lucan). Lives of Pliny the Elder and Passienus Crispus*, vol. 1 of *The Lives of the Caesars*, ed. and trans. from the Latin by J. Rolfe. 4 vols. Loeb Classical Library 38. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Tacitus. 1906. *Annalium ab Excessu Divi Augusti Libri* [in Latin]. Ed. by C. D. Fisher. Oxford: Oxford University Press.
- Vergilius. 2005. *Aeneis* [in Latin]. Ed. by G. B. Conte. Leipzig: Teubner.
- . 2013. “Georgica” [in Latin and German]. In *Bucolica et Georgica*, ed. by S. Ottaviano and G. B. Conte. Berlin: De Gruyter.

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

BOOK REVIEWS

Михаил Немцев*

В ЧЕМ ОШИБСЯ МАМАРДАШВИЛИ И ЧТО ИЗВРАТИЛ ИЛЬЕНКОВ?***

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ О СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Пуцаев Ю. В. Философия советского времени : М. Мамардашвили и Э. Ильенков (энергии притяжения и отталкивания). — М. : ИНИОН РАН, 2018.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-251-275.

Дискуссии о том, говорить ли о «философии в Советском Союзе», или все же лучше называть ее «советской философией» периодически возобновляются все постсоветское время. Советская история неотъемлемо связана с советской властью, а та — с марксизмом-ленинизмом. Эта «официальная» философия себя полностью дискредитировала. Поэтому само словосочетание «советская философия» и сейчас вызывает у многих неприятные чувства. Те, кто стремится подчеркнуть, что в Советском Союзе все-таки была своя «настоящая», полнокровная философия, считают важным аргументом тот факт, что несмотря на цензуру, давление официоза и т. д., в СССР все же появлялись яркие и безусловно самостоятельные мыслители. Чаще всего при этом называют именно эти два имени: Мераб Мамардашвили и Эвальд Ильенков. Рассматриваемая книга уже самим названием предполагает сравнение и сопоставления. Уже поэтому она должна привлечь к себе интерес всех, кого интересуют эти двое и этот период философии.

Автор этой книги пристрастен. Он относится к Ильенкову и Мамардашвили по-разному. Первый из них — страстный атеист, коммунист, второй — антикоммунист с интересом к христианству. При этом об Ильенкове Пуцаев пишет с большей отстраненностью, иногда даже и с явной человеческой симпатией, а к Мамардашвили он заметно

*Немцев Михаил Юрьевич, к. филос. н., магистр гендерных исследований; доцент, Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова, Московский международный университет, nemtsev.m@gmail.com.

*** © Немцев, М. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

более суров. Почему? Ильенков выступает для автора в качестве точки отсчета. И не только потому, что Мамардашвили *отталкивался* от него (по собственному признанию в позднем биографическом интервью «Начало всегда исторично, т. е. случайно», откуда это слово, видимо, и перекечовало в текст Пущаева¹), но вовсе не Ильенков от Мамардашвили. Автор явно симпатизирует Ильенкову, перенося на него свою симпатию к советскому государству. Он не скрывает своего православного мировоззрения, но заступается за «советскую цивилизацию» перед Мамардашвили как ее внутренним противником. Странным образом соединяя православие и ностальгию по советскому (распространенность этого сочетания не делает ее менее противоречивым), автор оценивает философов, о которых пишет, по критерию их отношения к советскому государству. Даже безбожные, но по-своему убежденные коммунисты Пущаеву ближе, чем посткоммунистические либералы. По его убеждению, их приход был подготовлен советскими либералам, такими как Мамардашвили. Обличение Мамардашвили в антисоветской агитации и пропаганде столь важно для Пущаева, что он вновь и вновь возвращается к этой теме, не позволяя читателю забыть, о чем в конечном итоге идет речь. Он симпатизирует атеисту Ильенкову, простив тому безбожие за то, что Ильенков был настоящим советским человеком, «марксистско-ленинским идеалистом» (Пущаев, 2018: 31), но не интересовавшемся христианством и ссылавшемся на евангелие Мамардашвили. Ведь тот был, по убеждению Пущаева, «либералом», а значит антисоветчиком и даже русофобом. Пущаев явно следует обычной норме постсоветского употребления слова «либерал», когда «либерализм» узнается по «западничеству», и подразумевает не только «антикоммунизм», но и так называемую «руссофобию». Поэтому историко-философская работа постоянно норовит превратиться в некое сведение счетов с «неуместным, вредоносным» (там же) либерализмом девяностых. Это придает некоторым местам книги особенно яркую публицистическую интонацию. Заметная часть текста, особенно во второй части книги, посвящена дискредитации антисоветских и националистических взглядов Мамардашвили.

¹Точная цитата: «...я, [...] воспользовавшись наработанным Ильенковым, шел дальше в своих собственных представлениях, критически отталкиваясь от стиля и решений, им предложенных. Потом это отталкивание совпало с существовавшей полемикой...» (Мамардашвили, 2015).

Итак, в Мамардашвили он сразу же опознает либерала — и в его лице сводит счеты с постсоветским либерализмом. Сообщая читателю, что Мамардашвили был «либералом» как само собой разумеющийся факт без предварительного историко-философского анализа и пояснений, он встраивает взгляды Мамардашвили в общий контекст позднесоветского «западничества». И яростно критикует весь этот контекст, причем достается не только самому Мамардашвили, но и его друзьям. Полагая, что политическая философия обоих рассматриваемых мыслителей выводима из их онтологии и гносеологии, он их оценивает *по плодам*. Появление такой книги показывает, что споры 1990-х о «либерализме» совсем еще даже не прекратились, — но при этом содержательно почти не продвинулись.

Книга состоит из трех разделов. В первом рассматриваются онтология и гносеология обсуждаемых авторов. Второй раздел посвящен анализу политических взглядов преимущественно Мамардашвили, которому вообще уделяется в книге сравнительно больше внимания. Третий, «История и теория Загорского эксперимента», включает в себя исследование известной работы Ильенкова со слепоглухонемыми детьми, и представляет собой развернутый ответ на вопрос «Врал ли Ильенков?». Пуцаев не обращается к вышедшим в последние несколько лет исследованиям, посвященным Ильенкову и Мамардашвили. В книге он, скорее, основывается на материале своих статей, опубликованных ранее.

Необходимо отметить, что выбор источников для анализа эволюции взглядов Мамардашвили в любой подобной работе в принципе требует специального обоснования. До настоящего времени именно эволюция его взглядов мало изучена. Идеи Ильенкова адекватно представлены уже прижизненно опубликованными работами². В отличие от Ильенкова, важные произведения «позднего» Мамардашвили были опубликованы только недавно, включая объемные курсы лекций 1970–1980-х годов. Юрий Пуцаев не уделяет должного внимания этим работам, хотя указывает их в библиографии. Фактически его источники — это три, опубликованных еще в 1990-х Ю. Сенокосовым, лекционных курса — «Кантианские вариации», «Картезианские размышления» и «Лекции о Прусте», плюс известный сборник статей «Как я понимаю философию». О «Лекциях о Прусте» автор пишет, что эта книга «многими

²Жаль только, что столь важный для понимания генезиса его взглядов текст, как недавно изданная реконструкция «Тезисов о предмете философии» (Ильенков, Коровиков, 2016) осталась неиспользованной автором этого исследования.

оправданно считается важнейшим произведением Мамардашвили» (Пуцаев, 2018: 156). Тут же по ссылке в подтверждение приводится мнение В. Подороги. Затем эти же лекции прямо названы «пожалуй, главной» книгой (там же: 247). Хотелось бы, однако какого-то историко-философского обоснования выбора именно этих книг в качестве основного материала. Понятно, что именно эти три курса были наиболее популярны у любителей философии Мамардашвили в период, когда они *уже* были опубликованы и доступны, а другие поздние работы — *еще* нет. Но ведь книга готовилась к публикации уже после появления новых публикаций, кстати, учтенных и в библиографии и в основном тексте³. Теперь, когда у исследователей имеется значительный корпус работ Мамардашвили, выбор лишь нескольких из них требует специального обоснования.

При этом читатели, сами того не ожидая, оказываются в источниковедческой ловушке. Ключевыми для понимания философии Мамардашвили представляются тексты, которые он *не писал* (хотя текст «Кантианские вариации» он готовил для публикации), в то время как *написанные* им в тот же период работы оказываются как бы в стороне. Тем самым косвенно подтверждается распространенное (и совершенно неверное) представление о Мамардашвили как о философе исключительно «устном», писавшем мало, неохотно, а публиковавшем и того меньше.

Конечно, вопрос о том, какие работы Мамардашвили брать в качестве наиболее репрезентативных, довольно сложен. Принимая разделение его творчества на «раннее» и «позднее», Пуцаев полагает его «ранними» работами тексты, созданные уже в конце 1960-х — начале 1970-х, полностью оставляя без внимания статьи предыдущего периода, когда Мамардашвили развивал диалектическую логику (Хромченко, 2004), пересказывал Гегеля и критиковал экзистенциалистов. Но если обратить на эти работы внимание, то критерии разделения работ Мамардашвили на «ранние» и «поздние» требуют уточнения. Действительно ли его творческая биография делится *только на два этапа*, а именно «диалектический» и «экзистенциально-феноменологический»? К первому Пуцаев относит «относительно ранние» (Пуцаев, 2018: 59) статьи «Форма превращенная» и «Анализ сознания в работах Маркса», а также

³Так, «Очерк современной европейской философии» (№ 111 в библиографии) лишь обогатил книгу одной цитатой (Пуцаев, 2018: 29). Автор также цитирует, но лишь цитирует опубликованную в 2016 году переписку М. Мамардашвили и Луи Альтюссера (там же: 177).

книгу «Формы и содержание мышления» (которая составлена из материала еще более ранних работ конца 1950-х, связанных с дискуссиями в Московском методологическом кружке, подробнее см. Хромченко, 2004, также Nemtsev, 2019). Ко второму — упомянутые лекционные курсы и «возможно» (так!) книгу «Символ и содержание сознания», которая, к сожалению, осталась полностью проигнорирована в самом исследовании. Но можно ли анализировать его философию сознания без этой книги? Вероятно, вполне можно, но тогда придется упустить целый этап в творчестве рассматриваемого автора: тесное сотрудничество с Александром Пятигорским, когда они разрабатывают свой собственный аппарат для анализа сознания, в результате чего появляется не только их совместная книга, но и откровенно забытая мамардашвилеведением, заметно отличающаяся от прочитанных в то же время лекционных курсов, герметичная «Стрела познания». В общем, обоснованная периодизация творчества Мамардашвили, учитывающая *все* его работы, остается задачей на будущее.

В первой главе «Общие энергии Мераба Мамардашвили и Эвальда Ильенкова» автор объясняет выбор именно этих авторов для сравнения. Ясно, что даже если они в наших глазах являются безусловными лидерами философов своего поколения, это еще не достаточное основание для историко-философского сопоставления. Ведь их философские миры «на первый взгляд имеют мало общего между собой» (Пущаев, 2018: 18). Однако на второй взгляд автор такое общее находит: (1) оба они начинали с анализа философии Маркса (и оба были тонкими знатоками логики Гегеля, добавлю я за автора), (2) они принадлежали к одному и тому же сообществу послевоенных студентов Философского факультета МГУ, поэтому (3) возможно, для них обоих характерно общее проблемное поле, «а также некий общий стиль мышления в плане принадлежности к одной той же философской, культурной и общественной эпохе» (там же: 19). Эти авторы по-человечески интересны Пущаеву: «Их философствование было наиболее ярко и суггестивно [...] оба они умел придавать непосредственный жизненно-личный смысл самым казалось абстрактным и оторванным от жизни философским формулам, тезисам и понятиям» (там же: 20). В их философии виден «жизненный, а не только познавательный-абстрактный смысл философии» (там же). Однако это не означает, «что они не могли трагически ошибаться» (там же: 21). Их ошибкам автор обещает отвести отдельную главу, но фактически он постоянно возвращается к их ошибкам и заблуждениям, в особенности во второй части книги. Юрий Пущаев

по-настоящему увлечен их творчеством, именно поэтому он так ревностно исправляет их заблуждения: антропологические у атеиста Ильенкова и идеологические у антисоветчика Мамардашвили.

В этой же главе сразу же объясняется и «отталкивание». Мамардашвили вошел в профессиональную философию позже Ильенкова, и находился под влиянием Зиновьева, которого в тот период объединял с Ильенковым исследовательский интерес к «Капиталу» Маркса. Но уже тогда их «разъединяют [...] разные подходы к одному и тому же предмету» (Пуцаев, 2018: 23). Он вошел в «Московский логический кружок», выступивший против принципиального для Ильенкова тезиса о тождестве бытия и мышления. Дальнейшая эволюция неформального философского лидерства в СССР от Ильенкова к Мамардашвили совпадает с эволюцией общества «от оттепели к застою», и тем, что «у значительной части советских философов все более популярным и знаковым философом становится Кант, а не Гегель» (там же: 25). Эту эволюцию Пуцаев полагает проявлением некоего массового поворота советских философов к либерализму. Хотелось бы увидеть аргументы, доказывающие это действительно интересное историко-философское предположение. Каковы основания утверждать, что если в 1970-е Кант действительно становится более популярным философом чем Гегель, то это свидетельствует именно о проявлении обращения философов-«шестидесятников» к либерализму или является его результатом? Да, как пишет на основе библиографических исследований А. Круглов, «Количественного пика общее число публикаций о Канте на русском языке достигает в середине 70-х годов XX века, а наиболее крупные публикации — в середине 80-х годов», а затем следует некоторый спад (Круглов, 2003). В этот период были изданы переводы Канта, появились первые специальные исследования о нем. Не удивительно, что академические сотрудники получили возможность читать Канта и публиковать работы о прочитанном. Еще за десятилетие до того они такой возможности не имели. Но как это социологическое обстоятельство соотносится с собственной философской траекторией Мамардашвили и с формированием его политических взглядов? Пуцаев постулирует такую связь, не вдаваясь в ее обоснование. В начале 1970-х Мамардашвили окончательно отходит от марксизма, впрочем, уже опубликовав свою главную марксоведческую статью. Но в этот же период он также «отходит» и от Гегеля, опубликовав свою ранее написанную гегелеведческую диссертацию. Для прояснения развития его взглядов в период после 1968-го, требуется

специальное исследование, и описание ее как перехода от Гегеля к Канту и от марксизма к феноменологии кажется слишком схематичным.

Фактическое отождествление кантианства и либерализма играет существенную роль в историко-философской концепции Пуцаева. На мой взгляд, оно вполне уместно как историко-философская гипотеза. Но и ей требуется какое-то историко-философское обоснование; на взгляд Пуцаева, оно самоочевидно. В книге довольно много таких намеченных, но не пройденных исследовательских путей, и я постараюсь в рецензии указать на некоторые из них.

Вторая глава посвящена обоснованию тезиса о сходстве диалектики и феноменологии: различаясь по методу, они обе стремятся вернуть философии руководящую роль по отношению к науке и вообще к любому рациональному познанию. Пуцаев высоко оценивает этот гносеологический оптимизм и веру в объективную научную истину (Пуцаев, 2018: 36, 128). Видимо, именно абсолютная приверженность Ильенкова этому поиску оправдывает его в глазах Пуцаева, пусть даже тот был коммунистом и атеистом. В этой же главе Пуцаев раскрывает возможности сопоставления двух философов: (1) они обсуждают «во многом один и тот же» комплекс философских идей и вопросов феноменологии сознания, когда первый говорит о «феномене», а второй — об «абстрактном и идеальном»; (2) между ними есть «негласная переключка», поскольку «эволюция понятия „феномен“ у Мамардашвили [...] несет в себе следы и гегелевско-марксистской традиции» (там же: 39). Поэтому, заключает он, (3) феноменологию сознания и диалектику можно сопоставить «как методы вообще, как некие самые *общие исходные установки*» (там же: там же; курсив автора). Раскрытию тезиса (1) посвящены следующие главы. По поводу тезиса (2) можно заметить, что хотя исследование этих следов было предметом специального интереса Юрия Пуцаева, я, к сожалению, не нашел в работе доказательств сходства феноменологического метода одного и диалектической логики другого. А тезис (3) недоказуем, ведь именно из-за отличия исходных установок Мамардашвили от исходных установок Ильенкова первый и оказался среди оппонентов второго уже очень рано, во время учебы на философском факультете МГУ, и в дальнейшем ссылался в своих гегелеведческих работах исключительно на Зиновьева (Nemtsev, 2019). Да, «отталкивание» действительно имело место, но что насчет «притяжения»? Возможно, под ним подразумевается общая ценностная установка, а не методологические сходства. Ценностные

установки в отношении к философии у обоих философов действительно близки, о чем говорил и сам Мамардашвили.

В третьей главе Пуцаев переходит к анализу самой философии Мамардашвили в ее целостности. Существенным источником для него является статья А. В. Ахутина «В стране Мамардашвили», где сформулированы противоречия этой философии «между феноменом, понятым как произведение, и феноменом, понятым как символ» (Пуцаев, 2018: 54). Противоречие концепта произведения (как данности) и трудового усилия, т. е. активности, которое произведение требует от человека-деятели, становится путеводной нитью в дальнейшей реконструкции. Идея «творения» мира как постоянного усилия как будто может примирить эти противоречия (апории). С ней связан и «героизм» («странный», но все-таки героизм⁴) философии Мамардашвили (там же: 55). Пуцаев считает, что эти противоречия обусловлены двумя важнейшими темами его философии: «феноменом» и «усилием или трудом» (там же: 91). Теме труда находится аналог в философии Ильенкова, поскольку тот писал об общественном историческом труде, а идеальное — это продукт этого труда. Пуцаев пишет: «труд (или практика) стали той исходной онтологической категорией, которая в диалектической философии марксизма соединяет в себе и объект и предмет» (там же: там же)⁵. Конечно, сам Ильенков пишет о деятельности, а не о труде, и не об общественной исторической практике (в марксизме эти категории не синонимичны). Недаром Ильенков писал о том, что необходимо «понять, что идеальное как общественно-определенная форма деятельности человека, рождается [...] в реальной предметной деятельности человека как действительного агента общественного производства» (Ильенков, 1974: 190). Обращение к теме деятельности только усложняет рассуждение. С одной стороны, Пуцаев пишет, что у позднего Мамардашвили «бытие [...] это творящая, в том числе и субъекта, деятельность» (Пуцаев,

⁴Замечу, что в принципе из этого героического усилия индивидуальности лицом-к-лицу с миром можно было бы вывести и либеральные ценности, схематически восстановив, по крайней мере, некоторые линии генезиса политической философии Мамардашвили. Этот же героизм усилия связан с самой концепцией деятельности. И вот в этом открывается возможная точка схождения в анализе идей двух рассматриваемых философов.

⁵Сам Ильенков разрабатывал диалектическую логику, и не саму по себе, а как «необходимую составную часть научно-материалистического мировоззрения» (Ильенков, 1974: 270). Словосочетание «диалектической философии марксизма» было бы им отвергнуто, тем более в применении к его собственной работе. Он занимался диалектической логикой, но не отождествлял ее с философией марксизма.

2018: 106), и так исподволь превращает этого философа в сторонника т. н. «деятельностного подхода». С другой, часто отождествляет ее с «трудом». Намечается своеобразная путаница категорий «труд», «практика» и «деятельность». Вроде бы они обозначают почти одно и то же⁶. Но в истории советского марксизма их сопоставление и аналитическое противопоставление было постоянной и важной темой дискуссий и исследований (*The Practical Essence of Man*, 2015). Тонкости их употребления были важны для самого Ильенкова и его читателей, и выбор этих категорий не случаен⁷. А когда Пуцаев пишет, что «категория труда заняла такое фундаментальное место в марксизме» (Пуцаев, 2018: 144, прим.), и следом пишет, что «подлинное единство мышления и мира содержится в практике [...] трудовое действие фактически на деле осуществляет тождество мышления и бытия» (там же: 144, прим.), то, если пользоваться словарем советского марксизма, речь явно идет в первом случае об общественной исторической практике, а во втором о деятельности. Впрочем, на следующей странице автор пишет уже об «особой акцентуализации практики и деятельности как первоначала в истории марксистской философии» (там же: 145). Этот фрагмент прекрасно демонстрирует терминологические тонкости, требующие специального внимания в исследованиях советской философии. Без них становится непонятно, из-за чего вообще шли тогда эти многолетние дискуссии.

Пуцаев анализирует одну из них. Это заочный (т. е. посмертный) «Диалог с Эвальдом Ильенковым» о природе идеального М. Лившица. Он противопоставляет динамическое, основанное на труде (хочется написать, «деятельностное») представление об идеальном у Ильенкова, более статичным представлениям Лившица, для которого идеальное «само» уже объективно существует в действительности. Это две альтернативные марксистские метафизики. Для одной первоначалом является материя (не зависящая от деятельности и не нуждающаяся

⁶В статье «Материалистическое понимание мышления как предмета логики», на которую Пуцаев в основном опирается в своей реконструкции представлений Ильенкова об идеальном, тот использует понятие «деятельность» и ее производные более 100 раз, а «труд» и производные только 24 раза, в четыре раза реже (Ильенков, 1974). Эту статью Ильенков без существенных изменений включил в свою книгу «Диалектическая логика».

⁷Суждение, что у Мамардашвили в статье «Форма превращенная», «социальная система деятельности» это вариация того же концепта общественно-исторического труда, что и у опиравшегося на Маркса Ильенкова (Пуцаев, 2018: 95), выглядит крайне рискованным, поскольку словосочетание «система деятельности» — это специальное техническое понятие советской философии того периода, и оно отнюдь не синонимично категориям Ильенкова.

в ней), а для другой — «общественный труд, общественно-предметная деятельность»⁸. Кажется, что Юрий Пуцаев симпатизирует, скорее, Ильенкову: диалектизм последнего обусловил его радикальный онтологический оптимизм и антропоцентризм. Одобряя, по-видимому, первый, Пуцаев подвергает жесткой критике второй — дальше, в девятой главе «Ильенков и религия».

Во всех исследуемых работах Мамардашвили Пуцаев выделяет *единое* концептуальное ядро. Это творящее движение, оно же усилие непрерывного творения, порождающее феномены, они же «врожденные идеи». При этом отношение между феноменами и творящих их усилием «в целом все равно остается недоопределенным» (Пуцаев, 2018: 102). В разных работах Мамардашвили по-разному пробует определить их отношение, которое осложнено тем, что возникающее произведение это в то же время и феномен. Перечислив некоторые возникающие противоречия, Пуцаев вводит дополнительное понятие феномен-форма и отмечает, что «в рассуждениях Мамардашвили то первичны феномены-формы, то внутренний труд-усилие сознания. Но что „важнее“ или первичнее в этой „двоице“, он этого явным эксплицитным образом не говорит» (там же: 110). Не говорит потому, что происхождение (можно было бы сказать, «исток») феномена на самом-то деле осмыслению не поддается. Это происхождение скрывается во взаимном порождении сторон этой «двоицы», причем в том, что феномены понимаются как нечто произведенное, Пуцаев усматривает следы ранних занятий Мамардашвили диалектической логикой. Кратко сравнивая его с феноменологией Гуссерля, он приходит к выводу что Мамардашвили феноменологически «перетолковал» диалектический концепт формы и вывел феномены сознания «не из системы общественной деятельности [...] а из самого же сознания, представляя их как результат его же, сознания, деятельности, но [...] скрытой и недоступной» (там же: 112). Иными словами, диалектическая логика как бы позволила ввести в феноменологию социальность и динамический принцип (движение сознания). Здесь было бы уместно введение столь важного для позднего Мамардашвили анализа массовых «превращенных форм сознания». Пуцаев констатирует выявленную им в философии Мамардашвили непостижимость и одновременно несамодостаточность феномена, и приходит к тому, что так проявляется вообще некая характерная для феноменологии сознания недоопределенность (или двусмысленность). Пуцаев относит

⁸Так, через запятую, в тексте (Пуцаев, 2018: 145).

феноменологию Мамардашвили к «неклассической рациональности» (описанной им же самим). Это означает, что тот принципиально отступил от идеала абсолютной научной рациональности Гуссерля, а точнее, усилил ее «неклассические потенции», подходя к сознанию именно «нерефлексивными средствами» (Пущаев, 2018: 120; не уверен, что могу сказать, какие средства имеются в виду). Таким образом, он развил субъективизм и *атехничность* и отказался от стремления к универсальной истине. Так Мамардашвили одновременно не заметил собственных противоречий и переоценил возможности своей неклассической рациональности; и неслучайно поэтому он ошибся «„в политической сфере“; неточно поняв суть процессов, происходивших в перестройку, и свое место в них» (там же: 125). Таким образом, анализ феноменологии неминуемо выводит Пущаева к анализу идеологии. Но до него надо пройти через еще одну главу, которая называется «Сравнение диалектики и феноменологии сознания как методов» и должна являть собой содержательный центр всей первой части.

Оба эти философа, пишет автор книги, рассматривали свою философию как некий путь, и этот путь историчен. Следовательно, оба они так или иначе должны были мыслить себя в истории. Однако от многообещающего сопоставления историзма в философии Ильенкова и Мамардашвили Пущаев уходит. В философии Ильенкова он выявляет *феноменологический момент* (там же: 155, курсив автора), состоящий в том, что «за разрешением противоречия нужно обратиться к самой конкретной действительности, суметь *увидеть* в ней конкретный факт, который и является разрешением данной антиномии» (там же, курсив автора). Отсюда как будто открывается прямой путь к феноменологии Мамардашвили. Проблема тут в том, что у Ильенкова вовсе не было такого простого метода разрешения диалектических противоречий⁹. Как известно, Ильенков разработал свой вариант довольно сложного метода развития противоречий. Это «метод восхождения от абстрактного к конкретному» (Ильенков, 1997). И обращение «к самой конкретной действительности» для него это лишь один из начальных шагов этого восхождения, поставляющий ученому самый начальный материал для осмысления, т. н. «абстрактно-формальное». Такое игнорирование

⁹ Автор книги иногда их называет антиномиями. Это не вполне соответствует терминологии советского марксизма, где «антиномии» были «зарезервированы» за домарксистской диалектикой. Впрочем, типичному советскому марксисту-ленинцу странным показалось бы и то, что гегелевская идея противоречия как необходимой логической формы развития приписана Ильенкову, см. Пущаев, 2018: 162.

основной теоретической работы Ильенкова Пущаевым я не могу для себя объяснить иначе как его увлеченностью феноменологией, и открывающейся перспективой изящного сопоставления. Но можно ли анализировать гносеологию Ильенкова без «метода восхождения»?..

Второй раздел книги посвящен политике и этике. Здесь Пущаев основное внимание уделяет Мамардашвили, опираясь при этом на его выступления и интервью 1980-х. Это период сравнительно мало известен исследователям. В этот период им уже прочитаны его самые известные современным читателям курсы, и живущий в Тбилиси в «блестящей изоляции» Мамардашвили активно включается в публичные политические дискуссии. От аполитичности предшествующих периодов он переходит к открытому провозглашению своей критической общественной позиции. Возможно, этот финальный период его творчества целесообразно рассматривать как отдельный, «политико-философский период». В это время Мамардашвили оформляет собственную политическую философию. Пущаев его не выделяет в качестве отдельного хронологического этапа, но его анализ политический взглядов позднего Мамардашвили строится иначе, чем предшествующий анализ феноменологии.

Кажется, что Юрий Пущаев пытается оспорить политические воззрения Мамардашвили, дискредитируя его, однако делает он это с позиции историко-философской критики. Он считает, что «либерализм», особенно в России, несостоятелен как политическая философия. Затем Пущаев, анализируя «либерализм» Мамардашвили, заключает, что впадение философа в эту «ересь» было фатальной, хотя и обусловленной его пониманием феноменологии, политической и этической ошибкой. Мамардашвили, согласно Пущаеву, стал жертвой манихейского «„черно-белого“ мышления» (Пущаев, 2018: 192), которое, видимо, привело его к явно тупиковому националистическому утопизму, хотя Пущаев подчеркивает, что философ дистанцировал себя от крайностей грузинского национализма. Он несколько раз напоминает читателям, что Мамардашвили «убила Грузия» (там же: 192, 194), не уточняя, как это понимать. К отличительным особенностям этой работы относится злоупотребление словом «якобы», не вполне привычным в работах историков философии: «Россия [для Мамардашвили] это якобы общество инфантильное...» (там же: 189) и пр.

Восьмая глава посвящена обзору «проблем морали в творческой философии советского времени». Но фактически ее тема шире: автор ставит перед собой задачу реконструировать этику большевизма — коммунистическую мораль жертвенного героизма. Порекомендовав читателям

изучить работы Сталина как образцы логики и «идеологические шедевры» (Пуцаев, 2018: 198), он констатирует моралистический характер марксизма как такового, и выявляет две линии развития моральной философии в советском марксизме. Одна — гегельянская (Ильенков), другая, более поздняя — кантианская (Олег Дробницкий, сам Мамардашвили). Ильенков принципиально подчиняет проблематику морали проблемам совершенствования общества и практического воплощения идеального общественного состояния — коммунизма. Пуцаев считает, что на эту несамодостаточность морального Ильенков буквально «обречен логикой марксизма» (там же: 201), и поэтому сразу переходит к осуждению самой этой логики. Несколько страниц отводится почему-то Георгу Лукачу и тому, как тот решал проблему зла, неизбежно порождаемого революционной деятельностью. Взгляды Ильенкова предложено понимать *по аналогии* с этическими взглядами Лукача.

Возможно, между мировоззрениями этих двух великих марксистских философов есть сходства. Пуцаев приводит анекдотическое свидетельство из записок Михаила Лившица: на вопрос о том, как ему удалось столько пережить, Лукач ответил: «Ich habe keine Seele» («У меня нет души»: там же: 208). Эту фразу наверняка мог бы произнести по некоему подходящему поводу и Эвальд Ильенков. «Конечно, у Лукача душа была», спохватывается сразу же Пуцаев, видимо, чтобы читатель не подумал, что автор столь подчеркнуто православных взглядов мог все-таки допустить у кого-либо отсутствие души. Между тем, если остаться в рамках его же философского дискурса, эта фраза парадоксально выражает ключевое отличие Ильенкова от Мамардашвили: один — последовательный антииндивидуалист («нет души»), другой — индивидуалист («есть душа»). Исходя из этого, они строили разные антропологии и придерживались противоположных политических философий.

По мнению автора, философия Мамардашвили представляла собой «третий этап морально-философской рефлексии в философии советского времени»: после революционно-диалектического (Лукач, Ильенков), переходного (Дробницкий) этапов последовал шаг «назад к Канту» с целью последовательного построения автономной этики (там же: 212). И именно в этой главе автор приводит свои резоны считать Мамардашвили либералом, на основании того, как Мамардашвили представлял себе оптимальное общественное устройство. Основная мысль Мамардашвили такова: социальное окружение должно способствовать воспроизводству формы, позволяющей людям быть добрыми. Такое возможно «в идеальной Европе», — но не в «бесформенной» России. Поэтому в России

добро в философском смысле невозможно (хотя попадают хорошие люди), — и «в этом смысле Мамардашвили абсолютный западник» (Пуцаев, 2018: 214). Абсолютная необходимость этической формы делает Мамардашвили сторонником «европейских» общественных институтов, то есть автоматически — по Пуцаеву — философским апологетом либеральных принципов. Становится понятно, почему автор с самого начала книги называл Мамардашвили либералом без каких-либо пояснений: для него быть «западником» и критиковать Россию — значит и быть либералом. Причем это определение как будто не нуждается ни в дальнейшем уточнении, ни в доказательстве ссылками на то, кем считал себя сам Мамардашвили.

При чтении легко заметить, что тому, как критиковал советскую действительность Мамардашвили, Пуцаев уделяет больше внимания чем его политической философии, которая, как сказано выше, вообще и сама настоятельно требует реконструкции. Цитируя его «Записи в ежедневнике» (т. е. не предназначенные для публикации самим автором дневниковые заметки), Пуцаев полемизирует с ними, доказывая, что (кантианская) автономия этики в сочетании с идеалистическим «радикальным западничеством» есть признак некой испорченности автора, его заведомой, как может показаться, русофобии. Наконец, вероятно, чувствуя, что дискредитировать Мамардашвили удалось не вполне, он прибегает к аргументу *ad hominem*, цитирую:

В целом, нравственно ущербно, — жить среди народа, пользоваться произведенными им социальными благами, двигаться вверх по карьерной лестнице и в то же время испытывать к населению этой страны лишь презрение и отвращение. Причина этого — во многом духовное и интеллектуальное бесчувствие, духовная слепота к историческим традициям России, насколько они несут и содержат в себе позитивное содержание. Ведь именно они в том числе создали многочисленные миры национальных интеллигенций, многие из которых с приходом перестройки объединились в националистический интернационал против вырастившей их России (там же: 217).

Раскритиковав Мамардашвили, Пуцаев переходит в следующей, девятой, главе к анализу отношений Ильенкова и религии. Эта тема не так проста. Сам Ильенков, будучи страстным атеистом в обычном смысле этого слова, был в то же время известен своей экзальтацией и фанатичной верой в осуществимость идеала в мире. Такие черты бывают свойственны религиозным энтузиастам. Но иногда такие люди становятся пламенными атеистами, настоящими воинствующими безбожниками.

Что именно думал Ильенков о религии (не о Боге)? Пущаев предполагает, что исследование этих воззрений Ильенкова позволит лучше увидеть, как вообще менялось отношение к религии и религиозности у советских философов. Сначала он излагает толкование Ильенковым сущности религии в книге «Об идолах и идеалах». Подход его в крайней степени антирелигиозен. Для Ильенкова религия, с одной стороны, «запрещает веру в возможность земного совершенства человека» (Пущаев, 2018: 224), а с другой стороны «являет собой форму морально-эстетического примирения Человека с самим собой» (там же: 222), т. е. с самим собой наличным. И то, и другое для марксиста неприемлемо, поскольку лишает деятельной веры в будущее.

Однако Пущаев обнаруживает в этом отношении некоторую амбивалентность, можно даже сказать, квазирелигиозность Ильенкова. Действительно, в нем можно увидеть человека, не чуждого религиозному мировосприятию (в общем, нейтральном смысле этого слова). И это позволяет посмотреть на его мышление о диалектике под неожиданным углом: как на эсхатологию.

Ранняя статья Ильенкова «Диалектика духа» оказывается в этом случае *the usual suspect*. В этом странном сочинении, столь выбивающемся из ряда других, написанных Ильенковым, возможно, проявилось влияние, оказанное на него русским космизмом (Vivaldi, 2007). Ильенков, как известно, здесь буквально прорицает самоуничтожение человеческого разума. Универсальное разумное человечество жертвует собой ради преодоления «„тепловой смерти“ мировой материи». Так оно вернет свой долг природе, самоубийством вновь запустив цикл мирового становления, чтобы через миллиарды лет осознающая себя разумная материя неизбежно возникла бы вновь. Это эсхатологическое произведение, которое ставит вопрос о смысле существования человечества и находит его в завершении мировой истории. Пущаев находит здесь «некую извращенность мысли», «извращенную форму жертвенности» (Пущаев, 2018: 232). Однако по отношению к чему она извращена? — по отношению к «правильной» жертвенности, предписываемой православием. По Ильенкову, Природа породила разум, и разум должен будет в итоге вернуть природе этот долг (там же: 233). Можно было бы заподозрить здесь проявление мифа о вечном возвращении, некий реванш мифологического мышления. Интересно было бы понять, как мог Ильенков такое допустить. Но Пущаев просто находит здесь проявление характерного для марксизма, как он его понимает, отношения к смерти. Марксизм — это философия жизни, и занимается жизнью, а не смертью.

Содержательно думать о смерти марксизм, по Пущаеву, отказывается. «Подчеркнутое философское невнимание к смерти» Ильенкова противопоставлено подчеркнутому вниманию к ней у Мамардашвили. Для Пущаева оно является проявлением «слепого пятна» марксизма, подталкивающего своих адептов «к *неправильной смерти*» (Пущаев, 2018: 238, курсив автора). «Неправильность» состоит в невозможности для марксиста придать смысл собственной смерти в ситуации, когда невозможна ни героическая гибель в борьбе, ни участие в продуктивном изменении общества, ни легкое безболезненное умирание (Пущаев приводит пример из письма самого Ильенкова: Спиноза умер за размышлением об интересной книге). Выходом из этого философского тупика становится разочарование и пароксизм самоубийства. Так умер Ильенков. Напротив, православное христианство предлагает альтернативный путь мыслить собственную смерть. Почему же Ильенков не рассматривает эту продуктивную альтернативу?..

Десятая глава посвящена уточнению своеобразия западничества философов-шестидесятников, а именно их (гипотетической) близости к европейскому протестантизму. Это довольно неожиданный поворот темы. Ни Мамардашвили, ни Ильенков не были ни шестидесятниками, ни протестантами. Поэтому Пущаев ищет возможные «созвучия» интуиций Мартина Лютера и ранних протестантов в работах друга и соавтора Мамардашвили Эриха Соловьева. Последний не является персонажем этой книги, но он написал ряд работ о Лютере и реформации и, как до него — Лукач, подворачивается автору под руку, чтобы выдвинуть предположение о возможной «гипотетической близости к раннему протестантизму [...] пусть даже не лично самого Мамардашвили, но философов из его окружения. Работы Мамардашвили не дают материала для таких выводов» (там же: 252). Однако поскольку Мамардашвили представляется Пущаеву «либералом», а ранний протестантизм в трактовке Э. Соловьева чем-то похож на либерализм, автор полагает возможным считать, что есть «мотивы, объединяющие Мамардашвили с условно протестантским типом сознания» (там же: 250). Он намечает темы для сравнения Мамардашвили с неким обобщенным протестантизмом, в котором узнается как бы протестантизм «в целом» из (пост)советского учебника философии. По контексту понятно, что подразумевается скорее протестантизм Лютера, чем Кальвина. В частности, обращает на себя внимание принципиальная роль, отводимая «индивидуальным усилиям в работе сознания и в познании» (там же).

Намеченное историко-типологическое сравнение, возможно, указало бы на сходство философских логик ранних протестантов и Мамардашвили. Но вместо него, Пущаев прямо называет выделенные им аспекты философии Мамардашвили «романтическими», отождествляет их с его же политическими взглядами, и ищет объяснения «романтического и утопического неприятия России как отдельной цивилизации на идейном уровне» (Пущаев, 2018: 255). Казалось бы, русофобия Мамардашвили уже была вполне объяснена выше его «нравственной ущербностью». Но теперь Пущаев обнаруживает ее онтологические корни. Дело в том, что хотя поздний Мамардашвили и апеллировал к христианству, его понимание христианства «не аутентично с православной точки зрения, поскольку является модернистским и обладает очевидными дефектами...» (там же: 256). В одной и той же главе Пущаев распознает, с оговорками, аспекты протестантизма в мышлении Мамардашвили — и тут же критикует его же за неправославный образ мысли. Далее, сообщив, что «из этих преувеличенных представлений о самодостоинстве личной мысли и правах личности и вытекали его радикальные, даже нигилистические воззрения на историю России и русское православие в целом. Он не принимал дух православия...» (там же: 257), Пущаев разъясняет, что «*русские смирение и покорность*» (там же: 258, курсив автора) — это вовсе не проявления рабства, как думал Мамардашвили. Это проявление особенного равнодушия к земным делам и сосредоточенности на ином. Пущаев на шаг останавливается от отождествления православия и рабства, о котором с такой силой отвержения говорил Мамардашвили. И тут же переходит к объяснению его ошибок в понимании христианства, подразумевая под ним именно православие. Лучше всего эти ошибки было бы объяснять, предложив систематическую реконструкцию представлений Мамардашвили о христианстве. Такая реконструкция до сих пор не проведена. При этом в своих поздних лекциях и интервью Мамардашвили имеется ряд упоминаний Евангелия и христианства.

Его восприятие христианства, и в том числе — его оценка отношений христианства и «русского народа», — отдельная историко-философская проблема. Хотя Мамардашвили, безусловно, был подчеркнута светским мыслителем, он систематически использовал библейские символы. Представляется, однако, что цель автора именно обличить заблуждения Мамардашвили, чье представление о христианстве не совпадает со взгля-

дами Юрия Пущаева¹⁰. А для этого нужна апология, а не исследование. Поэтому он обходится лишь несколькими цитатами Мамардашвили.

Следующая глава посвящена известной «Статье трех авторов». Пущаев сообщает важные исторические обстоятельства ее появления, на основе устного сообщения Э. Соловьева, одного из ее авторов. Он указывает, что Мамардашвили не просто был главным из трех, но проделал основной объем работы. Вторая часть статьи была полностью написана им одним. Эта статья получила статус неофициального манифеста. В ней категориальная оппозиция «классический-неклассический» еще не проработана с той четкостью, какую она обретет в книге «Классический и неклассический идеалы рациональности» 1984 года (Пущаев, 2018: 266). Но уже в ней прописано важнейшее отличие неклассической философии — *феноменологический сдвиг*, благодаря которому философия обращается не к исследованию содержаний сознания, а к самому сознанию как событию в мире. Неклассическая философия уже исходит из того, что сознание не прозрачно и не проницаемо для познающего взгляда, в нем существуют «базисные основания, феномены», которые «экранируют сами себя» и требуют не только особых исследовательских методов, но и особой онтологии сознания. Мамардашвили вводит эту онтологию посредством понятия «сфера сознания». Пущаев упоминает ее без специального объяснения. «Сфера сознания» подробно рассматривалась Мамардашвили в совместных с Пятигорским «Трех беседах о метатеории сознания», превращенных позже в книгу «Символ и сознание». «Три беседы» появились в один творческий период со «Статьей трех авторов», хотя на другом материале. В качестве примечания, отмечу, что сравнение работ о классической и неклассической рациональности с текстами, написанными совместно с буддологом Пятигорским без такой жесткой самоцензуры, как в «Вопросах философии», позволило бы восстановить генезис философии сознания Мамардашвили во всей его сложности. Сложность мысли рассматриваемого автора, вот

¹⁰В своей рецензии на эту книгу (в целом, позитивной) Константин Антонов характеризует его взгляды так: «...автор опирается на совершенно определенный способ соединения консерватизма и православия — тот, который был предложен К. Н. Леонтьевым у нас и который на Западе имеет аналоги в лице таких мыслителей, как Ж. де Местр и Д. Кортез [...]. Радикальная критика как философской, так и политической рациональности осуществляется с опорой на идею первородного греха и вытекающий из нее своеобразный антропологический пессимизм, который эти авторы противопоставляют гуманизму и будто бы с необходимостью вытекающим из него разрушительным следствиям» (Антонов, 2019: 120)

что остается за рамками рецензируемой книги. Частично это предопределено ограниченностью взятого для исследования набора источников.

Проблема феномена в философии Мамардашвили рассмотрена уже в первой части. Теперь автор указывает, что это «раннее» представление о феномене сознания можно найти именно в «Статье трех авторов». Здесь феномен рассматривается как «внутренняя очевидность сознания» (Пуцаев, 2018: 270). На нее можно опереться, чтобы не поддаваться манипуляциям. Именно эта надежность феноменов как опоры для индивидуальных решений, личного освобождения так важна для «трех авторов». Пуцаев приводит важную цитату:

Именно сопротивление по отношению ко всякому откровенному насилию над внутренними очевидностями является наиболее глубоким и существенным внутрииндивидуальным наследием предшествующей истории [...] особенностью человеческой душевной организации [...] является неспособность к адаптивной, приспособительной деградации (Мамардашвили, 2004: 180, цит. по Пуцаев, 2018: 270).

Это оптимистический взгляд на возможности человеческого сознания. Но это не тот исторический оптимизм, которым вдохновлялся диалектик Ильенков. Это антиисторический оптимизм. Человек оказывается замкнут в пределах собственной внутренней территории, отгороженной от соседей, от чужого сознания. Тем самым это «новое просвещение» отказывается от ценностей универсального знания и от переустройства всего общества, и сосредотачивается на автономном индивиде. А это открывает прямой путь к многообразию «сознающих миров». И в этом-то многообразии и проблема с Просвещением для Юрия Пуцаева: оно приводит к провозглашению ценностей индивидуализма и многообразия, а они подозрительны. Ильенкова в таком, конечно, заподозрить невозможно, он анти-индивидуалист.

Пафос «экзистенциального спасения от неподлинного существования» (там же) характерен для всей философии сознания Мамардашвили. Уже довольно давно Эрих Соловьев предложил интерпретировать позднюю философию Мамардашвили как «экзистенциальную сотериологию», указав, что она существенно отличается от классического экзистенциализма (Соловьев, 2000). Даже в приведенной цитате прочитывается тема поиска *спасения*. Это не христианское посмертное спасение души. Здесь понятие «спасения» используется в обобщенном значении, которое можно было бы назвать архаическим, объединяющем в себя и религиозные и секулярные смыслы: спасение как пробуждение, как обретение

индивидуальной судьбы. Это социальная и духовная автономия, достигаемая посредством автономизации самосознания (Файбышенко, 2018). Мамардашвили пользовался понятием «спасение» наряду с одним из его любимых образов «второго рождения». Он тоже явно имеет религиозную историю, но используется уже в полностью светском рассуждении. В общем, это еще один аспект христианской генеалогии светской философии Мамардашвили. Но лишь кратко упомянув тему спасения, автор уходит в другую сторону: он демонстрирует неудачу этой «попытки спасти просвещение». Он предлагает взглянуть на современную массовую культуры, оценить совершенно мизерабельное место философии в ней, и придти к выводу, что ставка на индивидуальное мышление не оправдалась. Современные медиа и особенно интернет рассеивают человека, лишая возможности думать и жить настоящей жизнью. В целом, поворот Мамардашвили и Э. Соловьева к Канту и попытка реактуализации классики оказались неудачными. У Пуцаева публицистическая критика современной культуры и критика антисоветского мировосприятия Мамардашвили оказываются связаны воедино. И то, и другое — проявление «либерального» индивидуализма, влекущего за собой обесценивание ценностей, недоверие авторитета, и явное непонимание ценности традиционного иерархически устроенного общества с сильной и по-настоящему авторитетной властью (какой и была советская власть, от которой неблагородно отвернулась вестернизованная интеллигенция).

В третьем разделе автор вновь обращается к наследию Эвальда Ильенкова. Он реконструирует историю известного Загорского эксперимента. Известно, какое большое значение Ильенков придавал своей работе вместе с А. И. Мещеряковым в Загорском интернате для слепоглухих детей. Тогда четверо подростков со множественными нарушениями зрения и слуха¹¹ в рамках специальной исследовательской педагогической программы были подготовлены к получению высшего образования в МГУ. Пуцаев реконструирует, что для самого Ильенкова понятие «эксперимент» означало возможность впервые в мире научно исследовать формирование психики. «Научным» делало его именно то, что подготовку успешно прошло сразу несколько человек, и поэтому он представлялся воспроизводимым. Ключевую роль в работе с подростками Ильенков и Мещеряков отводили предметно-разделенной *предметной*

¹¹С «метафизической инвалидностью», как называет ее Пуцаев вслед за священником о. Львом (Аршакяном) (Пуцаев, 2018: 285).

деятельности. Ильенков видел в работе с этими детьми возможность строгого подтверждения принципиального марксистского тезиса: не язык, но практическое взаимодействие с другими людьми и созданными ими предметами порождает сознание. Автор предполагает, что Ильенков применял к проблеме слепоглухоты свою «эпистемологическую модель „метода восхождения от абстрактного к конкретному“» (Пуцаев, 2018: 299), так что практическое взаимодействие с другим — это «первичная клеточка», затем «высшие психические функции» Выготского. Затем в качестве «необходимых диалектических следствий» выводятся из первичного тела-действия, т. е. взаимодействия человека с окружающим очеловеченным миром выводятся мышление и язык. Несмотря на последующую обширную цитату из статьи Ильенкова «Откуда берется ум?», эта аналогия представляется слишком вольной. Развитие понятия и развитие мышления и психики — это процессы принципиально разного характера, отождествление их можно было бы назвать «вульгарным», упрощенным марксизмом, которого сам Ильенков старался избегать. Но само по себе сопоставление метода разделенной предметной деятельности с методом восхождения неожиданное и яркое. Но это единственное обращение к методу восхождения во всем исследовании. Возможно, Пуцаев полагает название «метод восхождения» метафорой.

Затем Пуцаев обнаруживает, что Ильенков и Мещеряков в некотором роде скрывали тот факт, что все четыре воспитанника *«не были слепоглухонемыми с самого рождения [...] То есть в случае с ними [...] не было и не могло быть полной подконтрольности и „прозрачности“ всех факторов воспитания и обучения»* (там же: 305, курсив автора). А это лишало эксперимент методической чистоты. Собственно, настоящего, строгого эксперимента по формированию психики и мышления не могло и быть: они оказались в интернате уже будучи подростками и пройдя определенное обучение. Это обстоятельство как будто полностью лишает работу Ильенкова научности согласно тем же критериям, которые он сам для себя установил. Ведь формирование психики каждого из этих детей в критически важный ранний период уже произошло без участия экспериментатора. «Врал ли Ильенков?», задается вопросом Пуцаев. Почему он стремился создать у читателей и слушателей впечатление, что четверо участников эксперимента были слепоглухими с рождения? Именно «создать впечатление», потому что авторы эксперимента не старались это скрыть. Иногда они даже «вскользь упоминали» обратное.

Автор выдвигает предположения о том, как объяснить это странное отношение Ильенкова и Мещерякова к принципиальным ограничениям своей работы. Во-первых, для Ильенкова принципиальным было представление о существовании некоего «ноя» психики. С него развитие психики начинается в детстве (в «раннем возрасте»), туда же она возвращается при отсутствии полноценных социальных связей. Поэтому точные подробности детства до наступления «метафизической инвалидности» несущественны, развитие в раннем возрасте иногда оказывается обратимо. Во-вторых, авторы проявили революционное нетерпение¹². Поэтому они занялись *самоуговариванием*, игнорируя несоответствие фактов реальности своим исходным гипотезам. На их взгляд, эксперимент был вполне удачным. Но современный аналитик его при всей его фактической успешности удачным признать не может. В этой двойственности проявилась сущностная амбивалентность «всего духа светского времени» (Пуцаев, 2018: 328). В этой эпохе «плохое» тесно сплелось с «хорошим», и она в конце концов максималистски самоликвидировалась (там же: там же). А экспериментатор Ильенков действительно оказывается образцовым советским философом уже не только в интеллектуальном отношении, но и по очертаниям своего жизненного пути. Победа марксизма, обогащенного наукой, над болезнью и смертью, не удалась, но будущая победа над миром — на стороне христианства (там же: 338).

Книга завершается интересным приложением: впервые опубликованным небольшим интервью автора с А. М. Пятигорским, сделанным во время конференции в Перми в 2007 году. Возможно, по замыслу автора оно призвано представить скептическое отношение Пятигорского к «поколению несбывшихся надежд». Такая характеристика этого поколения весьма созвучна отношению самого Пуцаева к тем, кого он изучает. Поэтому само интервью становится авторитетным подкреплением его оценки. В нем читатель находит несколько ярких характеристик Карла Поппера и друзей самого Пятигорского. Но, пожалуй, интереснее самого интервью — авторское предисловие, представляющее собой краткую зарисовку об обстоятельствах его общения с Пятигорским.

Думается, что рецензируемая работа адекватно отражает уровень историко-философских исследований творчества Мамардашвили и Ильенкова, каким он был еще десятилетие назад. В этом ее несомненное

¹²Пуцаев в примечании напоминает об одноименном романе Ю. Трифонова, еще раз указывая на революционные корни «Загорского эксперимента» (Пуцаев, 2018: 316).

достоинство как своеобразного документа эпохи. Вопрос о роли материалистической диалектики в становлении феноменологии Мамардашвили, также как и вопрос о фактическом влиянии на нее Ильенкова, прямо-таки жаждут дальнейших исследований.

ЛИТЕРАТУРА

- Антонов К. М.* Консервативная критика культуры как историко-философский метод : достоинства и недостатки // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2019. — Т. 86. — С. 113–124.
- Ильенков Э. В.* Диалектическая логика : очерки истории и теории. — М. : Политиздат, 1974.
- Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. — М. : РОССПЭН, 1997.
- Ильенков Э. В., Коровиков В. И.* Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955) / под ред. Е. Э. Иллеш. — М. : Издательство «Канон+», РО-ОИ «Реабилитация», 2016.
- Круглов А. Н.* Философия Канта в России после 1945 года. — 2003. — URL: <http://kant-online.ru/?p=681> (дата обр. 1 сент. 2019).
- Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. — М. : Логос, 2004.
- Мамардашвили М. К.* Беседы о мышлении. — М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2015.
- Пуцаев Ю. В.* Философия советского времени : М. Мамардашвили и Э. Ильенков (энергии притяжения и отталкивания). — М. : ИНИОН РАН, 2018.
- Соловьев Э. Ю.* Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник 1998 / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Наука, 2000. — С. 387–497.
- Файбышенко В. Ю.* Пустая форма и начало истории : трансцендентальная философия рождения у Мераба Мамардашвили // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2018. — Т. 2, № 4. — С. 13–31.
- Хромченко М. С.* Диалектические станковисты. — М. : Школа культурной политики, 2004.
- Nemtsev M. Y.* Young Merab Mamardashvili, His Department and His Friends: Making of a Philosopher // Studies in East European Thought. — 2019. — Vol. 71, no. 3. — P. 179–197.
- The Practical Essence of Man : The “Activity Approach” in Late Soviet Philosophy / ed. by A. Maidansky, V. Oittinen. — Leiden, Boston : Brill, 2015.
- Vivaldi G.* A Commentary on Evald Ilyenkov’s Cosmology of the Spirit // Stasis. — 2007. — Vol. 5, no. 2. — P. 192–203.

Nemtsev, M. Yu. 2019. "V chem oshibsya Mamardashvili i chto izvratil Il'yenkov? [Where Did Mamardashvili Go Astray and What Was Il'enkov's Perversion]: retsenziya na knigu o sovet-skoy filosofii [A Review of a Book About Soviet Philosophy]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] III (4), 251–275.

MIKHAIL NEMTSEV

PHD IN PHILOSOPHY, MA IN GENDER STUDIES; ASSOCIATE PROFESSOR
AT THE PLEKHANOV RUSSIAN UNIVERSITY OF ECONOMICS,
THE MOSCOW INTERNATIONAL UNIVERSITY

WHERE DID MAMARDASHVILI GO ASTRAY
AND WHAT WAS IL'ENKOV'S PERVERSION
A REVIEW OF A BOOK ABOUT SOVIET PHILOSOPHY

PUSHCHAYEV, YU. V. 2018. *FILOSOFIYA SOVET-SKOGO VREMENI* [PHILOSOPHY OF THE SOVIET ERA]: M. MAMARDASHVILI I E. IL'YENKOV (ENERGII PRITYAZHENIYA I OTTALKIVANIYA) [M. MAMARDASHVILI AND E. IL'ENKOV (ENERGIES OF GRAVITATION AND REJECTION)] [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: INION RAN

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-251-275.

REFERENCES

- Antonov, K. M. 2019. "Konservativnaya kritika kul'tury kak istoriko-filosofskiy metod [Conservative Criticism of Culture as a Method of History and Philosophy]: dostoinstva i nedostatki [Advantages and Drawbacks]" [in Russian]. *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* 86:113–124.
- Faybyshenko, V. Yu. 2018. "Pustaya forma i nachalo istorii [Empty Form and the Beginning of History]: transtsendental'naya filosofiya rozhdeniya u Meraba Mamardashvili [Transcendental Philosophy of Nascence in Merab Mamardashvili's Works]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* 2 (4): 13–31.
- Il'yenkov, E. V. 1974. *Dialekticheskaya logika* [Dialectical Logic]: ocherki istorii i teorii [Essays on History and Theory] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- . 1997. *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v nauchno-teoreticheskom myshlenii* [Dialectics of the Abstract and Concrete in Scientific-Theoretical Thinking] [in Russian]. Moskva [Moscow]: ROSSP·EN.
- Il'yenkov, E. V., and V. I. Korovikov. 2016. *Strasti po tezisam o predmete filosofii (1954–1955)* [Dispute Over Theses About the Subject of Philosophy (1954–1955)] [in Russian]. Ed. by Ye. E. Illesh. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo "Kanon+" / ROOI "Reabilitatsiya".
- Khromchenko, M. S. 2004. *Dialekticheskiye stankovisty* [Dialectical Stankovists] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Shkola kul'turnoy politiki.
- Kruglov, A. N. 2003. "Filosofiya Kanta v Rossii posle 1945 goda [Kant's Philosophy in Russia After 1945]" [in Russian]. Accessed Sept. 1, 2019. <http://kant-online.ru/?p=681>.
- Maidansky, A., and V. Oittinen, eds. 2015. *The Practical Essence of Man: The "Activity Approach" in Late Soviet Philosophy*. Leiden and Boston: Brill.
- Mamardashvili, M. K. 2004. *Klassicheskiy i neklassicheskiy idealy ratsional'nosti* [Classic and Non-Classical Ideals of Rationality] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Logos.

- . 2015. *Besedy o myshlenii [Discussions on Thinking]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Fond Meraba Mamardashvili.
- Nemtsev, M. Yu. 2019. “Young Merab Mamardashvili, His Department and His Friends: Making of a Philosopher.” *Studies in East European Thought* 71 (3): 179–197.
- Pushchayev, Yu. V. 2018. *Filosofiya sovet-skogo vremeni [Philosophy of the Soviet Era]: M. Mamardashvili i E. Il'enkov (energii prityazheniya i ottalkivaniya) [M. Mamardashvili and E. Il'enkov (Energies of Gravitation and Rejection)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: INION RAN.
- Solov'yev, E. Yu. 2000. “Ekzistentsial'naya soteriologiya Meraba Mamardashvili [Existential Soteriology of Merab Mamardashvili]” [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 1998*, ed. by N. V. Motroshilova, 387–497. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Vivaldi, G. 2007. “A Commentary on Evald Ilyenkov's Cosmology of the Spirit.” *Stasis* 5 (2): 192–203.

